Dr. P. Venancio D. Carro, O. P.

DOMINGO DE SOTO

Y SU

DOCTRINA JURÍDICA

«PREMIO DEL CONDE DE TORREÁNAZ»

DE LA

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

DOMINGO DE SOTO Y SU DOCTRINA JURÍDICA

Estudio teológico-jurídico e histórico

MEMORIA

QUE OBTUVO EL

«PREMIO DEL CONDE DE TORREANAZ»

CONCEDIDO POR LA

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

(TRIENIO DE 1938-40)

ESCRITA POR EL

R. P. Dr. Venancio D. Carro; O. P.

PRECEDIDA DE UNA *Introducción Biográfica*

DEL

R. P. Mtro. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.

LEMA:

« *Veritas et lus*».

MADRID, 1943

IMP. HIJOS E. MINUESA, S. L.

RONDA DE TOLEDO, 20.

NIHIL OBSTAT

FR. **J. M.** RAMÍREZ, O. P.,
S. Theol. Magist.

FR. IGNATIUS G. MENÉNDEZ REIGADA, O. P.
S. Theol. Magist.

IMPRIMATUR

FR. JOSEPHUS CUERVO, O. P.,
Prior Provincialis.

Salmanticae, 25 martii 1943.

NIHIL OBSTAT

DR. JOSÉ MARÍA BUENO MONREAL,
Censor.

Madrid, 20 de mayo de 1943

IMPRIMASE

- CASIMIRO, *Obispo Auxiliar de Madrid-Alcalá.*

PROLOGO

Al anunciar, en 1939, la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas una serie de concursos, un amigo y hermano de hábito, que conocía nuestros estudios y aficiones, nos hizo reparar, mostrándonos un diario madrileño, en el tema que sirve de título a nuestra obra: DOMINGO DE SOTO Y SU DOCTRINA JURÍDICA. Desde aquel momento hicimos el propósito de acudir al concurso, cediendo a requerimientos fraternales y a nuestros propios deseos. Hace años, cuando explicábamos Filosofía moral, en España, a nuestros jóvenes dominicos, pergeñamos, requeridos por un conocido profesor de Derecho internacional, a través de nuestros Padres de Salamanca, un largo artículo sobre DOMINGO DE SOTO Y EL DERECHO DE GENTES, que se destinaba a una revista extranjera y que vió también la luz en España, con arreos de libro. Para disimular su pequeñez, quiso el editor, deseando acallar nuestros reparos, que fuera en compañía de una conferencia, dada a los estudiantes de la Universidad de Oviedo, casi olvidada entre nuestros papeles.

El aplauso con que fué recibido, a pesar de su insignificancia, y la luz que llevó a ciertas personas cultas, pero poco preparadas en Filosofía y Teología, hizo surgir en nosotros el propósito de escribir algún día una obra de conjunto. Con este objeto fuimos recogiendo y ordenando muchas notas en torno a Domingo de Soto y a los grandes teólogos juristas españoles del siglo XVI, sin olvidar a los extranjeros. A pesar de esta labor continuada en España y en Roma, es posible que nuestros propósitos no hubiesen cristalizado en la realidad, sin el concurso anunciado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. El lector juzgará si fué un acierto el escribirlo o si hubiese sido mejor que permaneciese inédito. El salir bajo el amparo de la Academia nos da esperanzas de que rio sea del todo inútil y de que cuente en su haber con algunos quilates de valor, pues se ha dignado premiarlo. Desde aquí queremos expresar nuestro agradecimiento a la Academia y a los jueces, que asumieron la enojosa tarea de leerlo.

Debemos añadir, aunque se nos tilde de interesados, que el concurso y la elección del tema fué un acierto, pues la personalidad teológica y jurídica de Domingo de Soto bien merece que se repare en él. Por

algo se decía del ilustre segoviano y profesor de Salamanca: *"Qui scit Sotum scit totum"*. En otra ocasión afirmamos que si algún teólogo de nuestro Siglo de Oro tiene derecho a ir del brazo de Vitoria, es, sin duda, su contemporáneo y comprofesor Domingo de Soto. Los dos conviven y conversan en el mismo convento dominicano, en San Esteban de Salamanca; los dos se reparten el favor de los estudiantes de la célebre Universidad, y los dos intervienen con sus dictámenes en asuntos graves de conciencia y de alta política imperial.

Hoy, en este renacer patrio, en el que tanto se habla de imperio y de una nueva España, justo es que volvamos los ojos a nuestras grandes figuras, a los maestros españoles, que fueron prez de la Patria imperial y crearon un imperio, que no ha perecido, ni puede perecer: *et imperio de las ideas.* Exponente de aquel siglo glorioso es nuestro Domingo de Soto, cuyas obras son disputadas por los más célebres impresores de Europa. Penetrar en ellas, resucitar y divulgar sus ideas, vale tanto como hacer Patria y restaurar un Imperio. Es la ley de los individuos y de las naciones. Quien intente forjar una nueva España, haciendo un corte con el pasado, yerra el camino. La vida de los pueblos y de las instituciones, como la de las personas, es continuidad. El divorcio con el pasado es la muerte.

• En nuestro afán de reflejar la personalidad jurídica de Domingo de Soto, hemos querido también contribuir, en la medida de nuestras fuerzas, a este renacer hispánico. Para esto hacemos un poco de filosofía de la historia, haciendo historia de las ideas. La Historia, se ha dicho, es la maestra de la vida, de la vida presente y futura. Por olvidarla, se ha podido escribir, y no sin causa, que el hombre es el único animal que tropieza dos veces en el mismo sitio, en el mismo escollo. Atrofia de memoria, de resultados funestos. La experiencia, me decía mi amigo D. Ramiro de Maeztu, cuando la tormenta se cernía sobre España, es el maestro más caro ; pero el hombre parece no contentarse con las experiencias ajenas, y así prepara, una y otra vez, su ruina y su desdicha.

Para lograr nuestros propósitos hemos querido encuadrar al gran jurista en el marco propio, en el marco teológico-jurídico, buscando el entronque de sus ideas, sin rebasar, por su extensión, los límites impuestos a nuestro trabajo en las bases del concurso. A la exposición brillante y barata, con citas a granel de los autores más sonados, ya sean de épocas distintas, hemos preferido otra más modesta, en apariencia, pero más útil, lógica y verdadera. Nuestro trabajo quiere ser, ante todo, un *estudio objetivo y documentado* de las doctrinas jurídicas de Domingo de Soto. Cuando la materia lo exige, es también genético, como lo pide la buena crítica histórica, señalando los antecedentes *y* principios de la misma. Por esto abundan las referencias textuales de Domingo de Soto v, en menor grado, las de Vitoria, Medina, Cano, Pedro de Soto y Báñez. con las del Maestro de todos, Santo Tomás de Aquino. En algunas cuestiones no podíamos olvidar a un Juan de

Paris o Quidort, al Cardenal Torquemada y a Cayetano, amén de otros autores más o menos conocidos.

Este método, aparte de ser más histórico y crítico, tiene muchas ventajas. Entre otras, de menor cuantía, es, sin duda, más justo. Hoy podíamos repetir lo que estampamos hace doce años: "Estamos en una época de revisión de valores. El afán crítico, que cuando es excesivo y tendencioso causa estragos, viene en ayuda de la ciencia y es el mejor auxiliar de la verdad, cuando es justo y ponderado. Nuestro tiempo ha hecho muchas justicias. Figuras cumbres de la ciencia, preteridas y olvidadas por nuestra inercia y abandono, cuando no por el sectarismo y la inconsciencia, vuelven a la plenitud de la vida intelectual y recobran aquella aureola y popularidad a que son acreedores....

"La Escolástica española, tan calumniada por desconocida, viene a ser, para muchos profanos, rica mina de oro con filones de virtualidad insospechada. Para los iniciados en estos estudios no podemos decir que esto sea una sorpresa....

"Nuestro intento, al escribir este trabajo, es.... aportar nuestro grano de arena a esta obra de verdadero internacionalismo y de revisión histórica. *La juzgamos tanto más necesaria, cuanto que el entusiasmo excesivo de algunos escritores les lleva a barajar nombres y doctrinas, que de ningún modo pueden ir juntos. Es fácil y cómodo el vincular las doctrinas e ideas a ciertas figuras cumbres, que el azar o la fortuna de tener voceros de prestigio ha consagrado como maestros; pero no siempre es exacto y ajustado a las buenas leyes de la crítica histórica*...."

Contra los que, sin reparar en fechas, barajan nombres, distanciados por el tiempo, para explicar el origen y la génesis de ciertas teorías e ideas, añadíamos: "Uncir al mismo carro y emparejados los nombres de Vitoria, Suárez y Grocio...., me parece un error histórico. De Vitoria (f 1546) a Suárez (f 1617) y Grocio (f 1645) llovió mucho. Los Sotos, Ayalas, Covarrubias, Castros, Menchacas, Medirías, Báñez, Molinas...., protestarían airadtos si pudieran levantar la cabeza, pues a fe que no eran nacidos para ir en serie, ni han menester de prestigios prestados para imponerse."

"Más injusto es atribuir la paternidad de algunas ideas a ciertos teólogos, cuando otros estaban cansa-dos de escribirlas y repetirlas...."

"A mi juicio, aun es prematuro gran parte de lo que se va escribiendo y divulgando como cosa averiguada. Faltan muchas monografías para escribir la historia de estas ideas. Sepamos esperar y trabajemos en silencio, y así no atribuiremos a un Suárez y a un Grocio méritos que no tienen. El mismo Vitoria <no está solo."

El trabajo que aquí ofrecemos al lector será una confirmación de lo escrito hace años en nuestro opúsculo sobre Domingo de Soto. Si en el campo puramente teológico podemos señalar una línea ascendente, la linea de la verdad, que va del siglo XIII al XVI, con el

Concilio de Trento, que sufre eclipses en el XIV y XV, por parte de muchos teólogos, en los que lucha el Tomismo con adversarios numerosos, en el campo jurídico acontece algo semejante. Diríamos más. En las controversias teológico-jurídicas no pueden ser preteridos y olvidados muchos teólogos y juristas, que tienen no pocos aciertos jurídicos en medio de sus errores teológicos. No en vano los siglos XIV y XV se caracterizan por ser los siglos de las controversias teológico-jurídicas, al constituirse las nacionalidades y al producirse el choque violento entre la Iglesia y el Estado. Importa, pues, reparar más en el pasado, si queremos hacer labor positiva, justa y acertada, al conceder patente de originalidad y al ponderar méritos.

Para nosotros y para todo el que conozca la literatura teológica medieval, el siglo XIII forma época con Santo Tomás, no sólo por sus dotes y aciertos geniales, sino porque la Teología, con las múltiples cuestiones que discute, se hace verdadera ciencia, con método y orden verdaderamente científicos, y se inicia, con trazos inconfundibles, *el camino recto que conduce a las definiciones de Trento, en los problemas teológicos, y a tos soluciones geniales de los teólogos españoles del siglo XVI, en el terreno jurídico.* Al recordar a Santo Tomás, no quisiéramos se olvidase lo que el Doctor Angélico debe al más agudo de los filósofos griegos : Aristóteles.

Un historiador extranjero, con imparcialidad poco común, ha reconocido y ensalzado, como se merece, el influjo providencial de la Orden Dominicana en el siglo XIII, con su legión de doctores, y en especial con San Alberto Magno, Patrono de los cultivadores de las ciencias por decreto de Pío XII, y con su egregio discípulo, Santo Tomás de Aquino, Patrono de las Escuelas y Universidades católicas (Steph. d'Irsay, *Hist, des Univers.,* etc., I. p. 166-9). El mismo autor ensalza, en términos elogiosísimos, el papel providencial del renacimiento teológico español del siglo XVI, que hace de Salamanca y Alcalá las primeras Universidades de Europa, y que tiene su más brillante expresión en las definiciones de Trento *(Ibid.,* págs. 331 y sigts.) Por nuestra parte, afirmamos, más de una vez, que el florecimiento teológico de la España del siglo XVI se debe, aparte las causas políticas y religiosas, a que nuestros' teólogos supieron volver, dando un salto sobre el XIV y XV, a los maestros del XIII, y en especial a Santo Tomás. Los dominicos de Salamanca Deza. Vitoria, Domingo de Soto, etc., son los maestros de este retorno al Doctor Angélico.

Esta afirmación vale también para las ideas jurídicas, aunque en este terreno haya mucho aprovechable en los teólogos del XIV y XV, como ya indicamos. Pero aun aquí, como en Teología pura, por feliz coincidencia y por la lógica de las ideas, los mayores aciertos se encuentran en los fieles a los principios eternos de Santo Tomás. D. Eduardo de Hinojosa *(Influencia que tuvieron en el Derecho público de su Patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos*

españoles, págs. 93-4) recuerda complacido la confesión de R. de Jhering. "No puedo, en verdad, vindicarme—escribe el jurista protestante—de la nota de ignorancia que aquí resulta contra mí, y que alcanza, en grado incomparablemente mayor, a los filósofos y teólogos protestantes modernos, que no se han cuidado de aprovechar en sus trabajos los grandiosos conceptos de aquel pensador. Discurriendo sobre esto, me pregunto con asombro: *¿Cómo es posible que tales verdades hayan pasado inadvertidas para nuestra ciencia protestante?* (subraya Jhering). ¡Cuántos extravíos habría evitado asimilándoselas! De raí puedo decir que quizá no habría escrito este libro *(El fin del Derecho),* a saber que las ideas fundamentales sobre que descansa habían sido ya formuladas en los términos más gráficos y con la mayor claridad por aquel genio poderoso", es decir, Santo Tomás de Aquino.

Por su parte, el Sr. Hinojosa añade: "Carácter común a todas las obras de los teólogos españoles de esta época es servirles de punto de partida y de base, en lo esencial, la doctrina del Ángel de las Escuelas, restaurada y desarrollada en nuestras Universidades por la vigorosa y fecunda iniciativa de Francisco de Vitoria." *(Ibíd.,* p. 93.)

De esto se infiere que entre el Maestro del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino, y los grandes teólogos españoles del XVI hay una afinidad de principios e ideas que nadie puede negar. El hecho es natural. Dominico era Santo Tomás y dominicos son los forjadores del Renacimiento teológico-jurídico español del siglo XVI: Vitoria, los dos Sotos, Cano, Sotomayor, Medina, Báñez, etc. Teniendo en cuenta *esta realidad histórica,* adaptamos el plan señalado antes, limitando nuestro intento a los más afines a Domingo de Soto, sin 'salimos del siglo XVI. y a los contados predecesores que supieron desenvolver la virtualidad de los principios de Santo Tomás, en algunas cuestiones más discutidas en los siglos XIV y XV. Si quisiéramos hacer una exposición de las ideas jurídicas de Domingo de Soto y una crítica comparativa con todos los teólogos y juristas españoles del XVI, serían necesarios dos volúmenes, por lo menos, iguales al que presentamos. He aquí la razón de que no sean citados, con los honores y frecuencia que en otro caso merecían, los Alfonso de Castro, Covarrubias, Menchaca, etc., y con mayor motivo prescindimos de Suárez. No debe olvidarse que Suárez no había nacido cuando murió Vitoria : tenía doce años cuando expiró Domingo de Soto, y escribe su célebre obra *De Legions,* etc., ya en el siglo XVII, en 1612. Para nosotros, después de dedicar muchos años al estudio directo de los teólogos que escriben desde el siglo XII al XVI, la ciencia teológica y la jurídica quedan ya perfiladas y perfectas en el siglo XVI, sin que por esto restemos méritos a nadie y sin que se nieguen los avances propios de toda ciencia que hoy mismo se realizan.

Amén de esto, nuestro plan servirá para esclarecer, ya sea indirectamente, otra cuestión histórico-jurídica no estudiada como se debí:

cl origen de las Leyes de Indias. Hoy se gloría España, y aplauden también los extranjeros, de su obra civilizadora y de s¿ts célebres Leyes de Indias, exponente sin tacha de un espíritu generoso y católico: pero pocos, que sepamos, se han preguntado en serio : ; Cómo se explica el origen de esas Leyes? ¿De dónde proceden esas doctrinas salvadoras que les dan la vida y el ser? ¿Cómo llegan a imponerse venciendo tantos intereses materiales? Un historiador casi extranjero, el cubano D. José María Chacón y Calvo, ha tenido el acierto de señalar, en parte, el camino verdadero para responder cumplidamente a estas preguntas. Confesemos que para nosotros no es novedad alguna, pues antes de leerle habíamos escrito algo semejante hace años. Con todo, por ser extraño, gustamos de cederle la palabra. No sin complacencia advierte que es la misma España y los mismos españoles, caso único en la historia de las conquistas de los pueblos, los que someten a juicio su obra civilizadora. Muchos autores, al tratar de esto, sugestionados por la figura de Las Casas, al que miran con prevención, si son españoles, por haberse servido la leyenda negra de sus escritos, contra la voluntad de su autor y después de muerto, no reparan en este hecho, señalado por Chacón y Calvo, que es la mayor gloria de España, madre generosa de pueblos. *Antes que Las Casas,* entonces simple sacerdote, *levantan la vos los misioneros,* en defensa de los derechos de los indios o nativos de América. Es el célebre dominico P. Montesinos quien con libertad evangélica lanza, en 1511, sus censuras, con la aprobación de todos los Padres de aquella residencia de misioneros, por los abusos que se cometen. La lucha que entonces se entabla durará años. Es la lucha del pensamiento cristiano, de la Teología, contra los leguleyos y contra los intereses materiales del momento. El triunfo será de los misioneros y de los teólogos, de los Montesinos, Vitorias, Sotos, etc., como aparecerá en los capítulos VII y VIII de nuestro trabajo. Las Reales cédulas, que el mismo Chacón y Calvo publicó en parte *(Cedulario cubano: Col. de Doc. Inéd. para la Hist, de Hisp.-América,* t. VT), con una erudita introducción, donde reconoce todo esto, amén de las Leyes de Burgos de 1512 y las de Indias de 1542, son una prueba de este triunfo, *que en (¡ran parte se debe a los misioneros y teólogos de la Orden Dominicana.* "Se ha dicho muchas veces, escribe el mismo autor *(Anuario Pr. Francisco de Vitoria.* V, pág. 224), *que la Teología es h clave de la Historia de España. En el proceso de la conquista y civilización de América no hay duda de que una idea teológica y una concepción ética explican lo que liav de valor permanente en ese gran capítulo de la Historia! de la Humanidad."* Es lo que confiesa, señalando los mismos orígenes, el Sr. Silvio A. Zavala. *(Instit. Jurídicas en la Conquista de América,* págs. 4 y siguientes.)

Con la misma facilidad se explica, y esperamos que el lector se convencerá de ello al repasar las páginas de nuestra obra, el triunfo de la verdad ante el confusionismo reinante en la Edad Media en torno a las

relaciones entre la Iglesia y el Estado, con sus Derechos respectivos. Este confusionismo repercute en hombres tan célebres como Palacios Rubios, estudiado por el ilustre académico D. Eloy Bullón, y, sobre todo, en Sepúlveda, *con cuyas doctrinas no existirían las Leyes de Indias.* Pero Sepúlveda tiene de todo menos de original. Sus ideas tienen una larga historia. Una de las más socorridas, en la controversia sobre la conquista de las llamadas Indias occidentales, era la referente al valor y trascendenci:i de la bula de Alejandro VI, dirigida a los Reyes Católicos de España. La solución depende del concepto teológico-jurídico de la Iglesia, como sociedad perfecta y *per sé sufficients-*, en. cuanto República espiritual y sobrenatural, y del concepto del Estado. Estos problemas constituyen la cuestión del día, desde los comienzos de la Edad Media, y, sobre todo, durante los siglos XIV y XV. He aquí por dónde dos problemas tan diversos se nos presentan íntimamente ligados en la Historia y en el orden ideológico.

Se ha ponderado mucho a los teólogos españoles por sus aciertos geniales en lo referente al Derecho de gentes y al Derecho internacional ; pero nadie ha reparado detenidamente, según nuestras noticias, en la causa principal, mi se ha advertido que *la clave de sus aciertos* se cifra en *la distinción,* de marca tomista, *entre el orden natural y sobrenatural,* y, como consecuencia, en su exacto concepto de la Iglesia y del Estado. Por este motivo hemos dado mayor extensión, que acaso parezca excesiva, a los dos últimos capítulos de nuestra obra, donde exponemos las ideas de Domingo de Soto en torno al Derecho internacional y a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En pocos problemas como en estos ha brillado con más acierto la visión genial de los teólogos-juristas españoles. Importaba, pues, fijar de una vez los antecedentes y las encrucijadas de estas cuestiones, en las que Domingo de Soto sobresale entre los maestros. Conocer al detalle el planteamiento histórico y las soluciones de los dos problemas que exponemos en los capítulos VII y VIII, vale tanto como tener medio camino andado para adivinar los aciertos y errores en otras muchas cuestiones teológico-jurídicas. Por esta razón hemos calificado de *capítulo clave* de todo el sistema teológico-juridico de Domingo de Soto y demás discípulos de Santo Tomás al capítulo VIII, que, a pesar de esto, es el último de nuestra obra, por exigirlo así el orden lógico de las cuestiones, aunque, en la mente de los teólogos-juristas y en la de todo pensador, el sistema sea siempre un todo armónico, sin apartados ni capírulos. Por fortuna, nuestros Reyes Católicos y sucesores, modelos de Monarcas, no se contentaban con las consultas a sus Ministros v hombres de Leyes ; acudían también a los teólogos, como recuerda el Sr. Hinojosa *(Ob. cit.,* págs. 89-93). -^s' se explican sus aciertos en los problemas relacionados con el Derecho internacional, como los planteados por la conquista de América, y en los relacionados con la Iglesia.

De todo esto se infiere que era más importante determinar el ori-

gen y trayectoria de las ideas que el entretenerse en comparaciones, siempre odiosas, y que el mismo lector puede hacer por su cuenta.

En la distribución y orden de los capítulos hemos seguido el orden lógico, el que pide la materia. En una obra expositiva, como la nuestra, el orden y los problemas nos lo da el mismo Domingo de Soto. Como complemento, aunque no lo exigía claramente la Academia, hemos creído necesario dar, a modo de *Introducción*, un estudio biográfico del gran teólogo-jurista segoviano. Ocupado el que escribe en la reconstrucción de nuestro convento de Nuestra Señora de Atocha, de Madrid, con apremios de tiempo, y conocedor de la competencia del Padre Vicente Beltrán de Heredia, rogamos a nuestro hermano de hábito y fraternal amigo que se encargase de escribirla. Con esto, la obra sale ganando, pues el P. Beltrán de Heredia es uno de los mejores investigadores con que cuenta España, y hace veinte años que se ocupa de escribir la vida y actividades de Domingo de Soto, habiendo publicado ya varios artículos en *La Ciencia Tomista.*

Quiera Dios que nuestro trabajo contribuya al triunfo de la Verdad, que es nuestro lema dominicano y lo fué en el concurso, para gloria de Dios y de España.

P. VENANCIO D. CARRO, O. P.

Madrid, *13* de noviembre, Fiesta del Patrocinio de Santo Tomás, 1942.

INTRODUCCIÓN BIOGRÁFICA

I. SÍNTESIS BIOGRÁFICA: i. Patria y formación académica.—2. Profesorado de artes en Alcalá.—3. Ingreso en la Orden de Santo Domingo y profesor de vísperas en Salamanca.—4. En el Concilio de Trente—5. Controversia con Catarino.—6. Confesor del Emperador.—7. Catedrático de prima en Salamanca.—8. Intervención en las diferencias de Paulo IV con Felipe II.—9. Calificador del Santo Oficio.—10. Intervención en el proceso de Carranza.

II. SOTO EN LA CONTROVERSIA DE LAS CASAS CON SEPULVEDA: 1. Sepúlveda, en su "Démocrates secundus", sale a la defensa de los afectados por las Nuevas Leyes de Indias.—2. Censuras desfavorables de este libro dadas por las Universidades de Alcalá y de Salamanca.—3. Encuentro de Sepúlveda con Melchor Cano.—4. Las Juntas de Valladolid: sus dos series.—5. Doctrina de Soto acerca de los títulos de la conquista: su intervención en las Juntas.—6. Sepúlveda y Las Casas exponen en ellas sus respectivas tesis: resumen de las mismas encomendado a Soto.—7. Ideas de éste relativas a la evangelización de América.—8. Resultado de las Juntas.

III. PRODUCCIÓN LITERARIA: 1. Escritos académicos: a) Filosóficos; b) Teológicos.—Escritos extraacadémicos.

I. — Síntesis biográfica.

Los ensayos biográficos que existen sobre Domingo de Soto están basados principalmente en el que incluye Diego de Colmenares en su *Historia de la insigne ciudad de Segovia* (Madrid, 1677). Pero ese trabajo, además de incompleto, contiene bastantes inexactitudes. De modo que quien pretenda trazar un cuadro medianamente digno de la vida de este célebre teólogo tiene que emprender una labor personal de investigación en bibliotecas y archivaos, donde se esconde lo más interesante de su actuación religiosa, doctrinal, social y política. Persuadidos de lo fundado de este plan, hemos acudido a dichos Centros (Archivo Histórico Nacional, A. de Simancas, A. de Indias, A. Universitario de Salamanca, Academia de la Historia, Archivo del Vaticano, A. de

Estado de Florencia, etc.). superando el resultado a nuestras primeras esperanzas. La síntesis biográfica de Soto que aquí presentamos recoge, pues, el fruto quintaesenciado de muchas horas de trabajo en aquellos estajüctímientos, y encierra lo más saliente de la documentación inédita acumulada durante veinte años sobre este personaje, una de las figuras que más influyeron en la doctrina jurídica de la España de Felipe II.

Para no recargar demasiado este ensayo biográfico con notas y textos, cuando no se trate de hechos en que es preciso rectificar las afirmaciones de la generalidad de los escritores, prescindiremos ordinariamente de todo comprobante, reservando esa tarea ¡jara la biografía *in extenso* que t?nemos ya muy adelantada.

I. PATRIA Y FORMACIÓX ACADÉMICA.—Domingo de Soto nació en Segovia de familia modesta, pero honrada, en 1495. Su naturaleza segoviana, atestiguada por múltiples documentos de la época y por las portadas de sus obras, consta, sobre todo, por confesión del mismo, cuando escribe en el tratado *De natura et gratia,* lib. 3, cap. II: "Mihi est compertum esse in Hispania urbem Segoviensem, *in quanatus sum."*

La fecha del nacimiento, que Colmenares fija en 1494, es preciso retrasarla hasta 1495, según lo que el mismo Soto declaró, por junio de 1560, diciendo "que es de edad de sesenta y cinco años" (1); con lo que se aviene otra declaración prestada por él en noviembre del año anterior, en que dice tener "sesenta v cuatro años, poco más o menos" (2).

Su nombre de pila fué *Francisco,* como el de su padre, y con él figura, hasta 1525, en que, al profesar en la Orden de Predicadores, lo cambió por el de *Domingo.*

Niño aún, comenzó los estudios de latinidad en Segovia mismo, y Colmenares señala los nombres de sus maestros, Sancho de Villaveses y Juan de Oteo. Pero habiendo acudido este segundo, a raíz de la iniuguración de la Universidad de Alcalá, a solicitar una cátedra de Gramática én aquella Academia, le acompañó también, al parecer, su discípulo, prosiguiendo allí los cursos de Humanidades y luego los de Artes. Su presencia en Alcalá no consta hasta 1516, en que aparece en la lista de los graduados de bachilleres en artes. A pesar de esto, conforme a lo que escribe él con referencia a aquella Academia en la dedicatoria de su Dialéctica, *"qutr me a puero instituit",* es preciso adelantar su ida hasta el año 1510. cuando menos, en que contaba quince años cumplidos.

Los estudios de artes debió comenzarlos entre 1512 y 1513, y ya que no todos, al menos parte de ellos los hizo con el maestro Tomás

(1) Archivo Histórico Nacional, Clero: Salamanca, leg. 107.
(2) Academia de la Historia, Proceso de Carranza, tomo 12.

de Villanueva, elevado después a los altarts. Entre los discípulos insignes que tuvo este maestro menciona Alvar Gómez a Fernando de Encinas y a Soto. El joven segoyiano figura en una lista de bachilleres en artes, fechada en mayo de 1516, junto con Pedro de Lagasca, Bartolomé de Torres, Francisco Núñez Coronel y otros, hasta cerca de un centenar. Había cursado, por,tanto, para esa fecha, tres años de artes, faltándole tan sólo la Metafísica, que correspondía al cuarto.

En el verano siguiente, a ejemplo de otros escolares a quienes la moda del nominalismo parisiense, con su ingenioso virtuosismo dialéctico, había ganado la voluntad, se encaminó para la capital de Francia. Se ha creído que allí buscó el amparo de sus paisanos Luis y Anflonio Coronel, notables maestros nominalistas, y aun que ingresó en el Colegio de Monteagudo, de donde era rector el segundo. Pero hoy sabemos que el colegio preferido por Soto fué el de Santa Bárbara, donde actuaba de profesor el maestro valenciano Juan de Celaya, también nominalista (3). Bajo su disciplina estudió el último curso de artes y se graduó de maestro en dicha Facultad.

Con este título podía ya ejercer públicamente el profesorado y atender de ese modo a su subsistencia. Y consta por testimonio del mismo que antes que en Alcalá enseñó artes en París, probablemente en el mismo Colegio de Santa Bárbara (4). Al propio tiempo, a partir de otoño de 1517, comenzó a estudiar Teología. ¿Quiénes fueron sus maestros en esta Facultad? Dado que la comenzase con militantes en las filas del nominalismo (Juan Major, Coronel), pronto abandonó aquel campo para pasarse al del tomismo. Nosotros *"qui inter nominales nati* ***sumus,*** *intcrque reales enuíriti",* escribe él en el prólogo de su exposición a la *isagoge* de Porfirio. La línea divisoria hay que señalarla, por tanto, en el curso de su carrera, no después de acabada ésta. Y con ello se aviene lo que afirman Medina y Báñez, quienes le consideran como una de las primeras conquistas hechas por el maestro Francisco de Vitoria, el cual, desde 1516, había comenzado a exponer la *Suma* de Santo Tomás en el célebre Colegio de Santiago, de París. No parece, pues, aventurado creer que desde el segundo curso de Teología, ya que no desde el primero, buscó la dirección de este insigne maestro alavés, con quien luego había de compartir sus tareas académicas e:i Salamanca.

Y conviene anotar aquí que ambos maestros dominicanos, Vitoria y Soto, aprendieron, en sus relaciones con los nominalistas parisienses.

(3) Roma. Archivo general ríe la Orden de Predicadores, libro Kkk, f. 738 : Congratulatoria de Soto a D. Juan de Fonseca, en que se dice que Soto fué compañero y concolega del bachiller Juan Fernández de Saavedra en el Colegio de Santa Bárbara. Además, en la *Expositio magistri Joannis de Cclaya in libros Posterioni.:ii Aristotclis* fisura una carta de Francisco de Soto a su maestro Celaya.

(4) Prólogo y dedicatoria de las *Súmulas.* Burgos, 1529.

familiarizados con la *Ética* de Aristóteles, a apreciar los tesoros de ciencia jurídica y moral de aquel libro áureo. Pero en la escuela salmantina, ensanchado el cuadro de observación, le esperaban al derecho natural, codificado en el venerable texto del Estagirita, más amplios horizontes y frutos más sazonados.

2. PROFESORADO DE ARTES EN ALCALÁ.—Al terminar el segundo año de Teología, fuera que la estancia en París no ofreciese al joven escolar perspectiva halagüeña, fuera que su amigo Saavedra, admitido de colegial mayor en San Ildefonso, de Alcalá, por junio de 1519, trabajase también por el ingreso del inseparable compañero, lo cierto es que Soto dejó las aulas vitorianas para regresar a su querida Compluto. A 7 de enero de 1520 era admitido en San Ildefonso, encontrando allí a varios de sus condiscípulos en artes, entre ellos a Lagasca, Lizona y Cueto.

La beca de colegial duraba ocho años, en los cuales los favorecidos con ella solían terminar sus cursos de carrera y hacer los ejercicios para grados, desempeñando al mismo tiempo alguna cátedra de la Facultad de Artes. Ese fué el plan seguido por Soto. En el curso de 1519-20 le correspondía estudiar el tercero de Teología, y es de creer que lo hiciese con el maestro Pedro Ciruelo, que a la sazón tenía la cátedra de Santo Tomás. Dado que esta cronología sea fundada, es preciso suponer que se le dispensó el año cuarto de Teología. Ello no era raro tratándose de colegiales mayores, y tenemos como prueba el caso de Saavedra, a quien la Facultad de Teología, reunida a 14 de agosto de 1520, le dispensó también dicho curso. Y no debe extrañarnos que en aquellos primeros años de la Academia complutense, cuando más se había de acentuar el rigor de la ley, se concediesen tales dispensas, pues allí los cursos eran intensivos, sin interrupción de vacaciones veraniegas, las cuales se introdujeron algo después, acordándose entonces (1530) que no se dispensase con nadie el cuarto año de Teología.

Por septiembre de 1520 hizo Soto el ejercicio de tentativa, primer paso para el magisterio en Teología. Siendo aprobado, fué admitido a la lectura de las Sentencias y de la Sagrada Escritura, que en Alcalá corrían a cargo de los graduandos. Tuvo luego los tres actos mayores de cuodlibeto, parva ordinaria y magna ordinaria, y quizá el cuarto más solemne de Alfonsina, para el cual se le señaló la segunda semana de enero de 1524, y era el último ejercicio para conseguir la borla de doctor ; pero con todo no consta que por entonces llegase a coronar su carrera, ausentándose de Alcalá para dar otro rumbo a su vida.

Durante ese cuadrienio, y al mismo tiempo que hacía sus ejercicios para el grado en Teología, desempeñó, a partir de octubre de 1520, en h Universidad una cátedra de Artes, sucediendo en ella, según todas las probabilidades, al maestro Juan Simón Vibel, y teniendo por com-

pañeros de profesorado en la Facultad, entre otros, a los maestros Enemas, Prado y Almenara. En el cuadrienio, cada profesor recorría todo el ciclo de asignaturas, desde las Súmulas hasta la Metafísica. Por febrero de 1524 se abonó a nuestro joven segóviano, catedrático de Metafísica, la última partida de maravedís, "los cuales se le dieron en fin y pago de su cátedra". La estancia en el Colegio, sueño clorado para él en otros tiempos, se le había hecho intolerable; y dejando aquella casa, se encaminó a Monserrat, con idea de abandonar las aulas y consagrarse a la vida religiosa.

Aunque no extraña una determinación como esta en Soto, carácter piadoso y retraído, extraña, sí, la forma algo extemporánea en que hubo de adoptarla. Pero si recordamos las agitaciones, odios y bandos que turbaron la vida del Colegio a partir de 1520, se comprenderá que aquello no era a propósito para quien había puesto toda su ilusión en el estudio y en la quietud de la soledad.

Estas turbulencias tuvieron su origen en las ambiciones de algunos, que pretendían el rectorado ; adquirieron proporciones dramáticas al ingresar el obispo Acuña al frente de los comuneros en Alcalá, y terminaron con la expulsión de ciertos colegiales y la salida de otros, entre ellos del célebre Lagasca, a quienes no era posible permanecer allí sin provocar contiendas. Pero la paz tardó en restablecerse, y Soto, hastiado de aquella vida ele lucha, y después de prestar relevantes servicios al Colegio en las negociaciones con Madrid, Salamanca y Guadalajara para su traslado a dichas ciudades, abandonó Alcalá con planes muy distintos de los que hasta entonces había alimentado (5).

3. INGRESO EN LA ORDEN DE SANTO DOMINGO Y PROFESOR DE.VÍSPERAS EN SALAMANCA.—En Monserrat. según refieren los cronistas de San Esteban de Salamanca, un venerable religioso, a quien confió Soto los secretos de su alma, ls aconsejó que ingresase en la Orden de Santo Domingo. Él, tomando este consejo como venido del Cielo, en julio de 1524 pidió ser admitido en el convento de San Pablo, de Burgos, donde hizo su profesión a 23 del mismo mes del año siguiente. La preferencia de este convento sobre el de Santa Cruz, de Segovia, obedecía tal vez a encontrarse en Burgos de prior el segóviano Padre Pedro Lozano, persona de relevantes cualidades y que años después fué elegido provincial de Castilla.

A raíz de su profesión, como hombre tan imbuido en la vida académica, fué destinado Soto a Salamanca, principal centro de estudios que tenía la provincia. Quizá influyó en esa determinación Fray Juan Alvarez de Toledo, hijo del duque de Alba, que acababa de ser con-

(5) Acerca de los estudios de Soto en Alcalá, estancia en París, vida de colegial en San Ildefonso y profesorado complutense, véase nuestro estudio *El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá*, publicado en "Ciencia Tomista", tomo 43 (1931), págs. 357-373, y tomo 44, págs. 28-51.

sagrado obispo de Córdoba, el cual siempre profesó singular estima a nuestro religioso. Éste, antes de dirigirse a su nuevo destino, pasó por Segovia para visitar a sus ancianos padres, y allí se entrevistó con el antiguo compañerc5 de colegio Pedro Fernández de Saavedra, actual rector de San Ildefonso, de Alcalá. En la entrevista quedó acordado que también Saavedra abrazaría la vida religiosa, como lo hizo en el mismo convento de Santa Cruz, de Segovia, donde profesó a n de noviembre del año siguiente. Después pasó a América, y en 1543 era provincial .de Méjico.

La entrada de Soto en Salamanca tuvo lugar, no en 1532, fecha de su promoción a la cátedra de vísperas, como suponen la mayoría de sus biógrafos, sino por octubre o noviembre de 1525, ó sea a raíz de su entrevista con Saavedra. Así lo declara él en una información de 1560, diciendo "que á parecer deste testigo, la dicha iglesia [de San Esteban, de Salamanca] se comenzó el año de veinte y cinco, porque aquel año vino á vivir á la dicha casa e monasterio, y estaban sacando los cimientos". Las obras de la iglesia se comenzaron, en efecto, el año 1525.

Entre ese año y el de 1532 ejerció Soto el profesorado en San Esteban durante dos cursos; en el de 1528-29 estuvo en Burgos ocupado en la impresión de su primer libro, las *Súntitlas;* y habiendo vuelto luego a Salamanca, prosiguió las tareas académicas en casa y en la Universidad, como suplente de Vitoria, el cual anduvo enfermo durante la mayor parte del curso de 1531-32. De este modo se daba a conocer al público universitario para poder opositar a cualquiera vacante de cátedras.

La ocasión se presentó al fallecer por septiembre de 1532 el maestro Vázquez de Oropesa. que tenía la de vísperas de Teología. Soto acudió a solicitarla, y con él otro que no se nombra, pero que, según todos los indicios, era el agustino Alonso de Córdoba, antiguo profesor de Artes en Alcalá y nominalista acérrimo. La suerte favoreció al dominico, quien a 22 de noviembre tomaba posesión de la cátedra, siendo recibido por el Claustro con unánimes aplausos, no sólo por las S'inpatías que despertaba su bondad de carácter, sino también por la alta competencia doctrinal y por su gran laboriosidad, que permitían augurar[1] de él un fructuoso profesorado.

Estas esperanzas no quedaron defraudadas. Aunque Soto, por su modo de ser, retraído, y para poder atender mejor al estudio, se abstenía de intervenir en los Claustros, limitándose a dar su parecer cuando se lo pedían, fueron requeridos sus servicios con frecuencia, y a veces para negocios vitales de la Universidad. No llevaba un año perteneciendo a aquella grave Asamblea, cuando se le nombró vicescolástico subdelegado o juez del Estudio, cargo que tuvo en diversas ocasiones. Igualmente recayó en él. al menos durante dos años, el nombramiento de p.-imicerio, que era la tercera autoridad del Claustro. Fué

también designado para[1] la dirección e inspección de obras que tenía emprendidas la Universidad; para que junto con otros tratase de la traída a Salamanca de un impresor de altura que se encargase de reeditar los libros necesarios para el Estudio, y, sobre todo, para conjurar la gran carestía que en 1540 sobrevino por tierras de Salamanca. Agotadas en ese año las existencias de trigo que tenía en depósito la Universidad, comenzó a elevarse el precio del mismo, despoblándose con tal motivo el Estudio. Con toda urgencia, a i.° de marzo fué enviado Soto a Toledo para negociar con su amigo el cardenal Silíceo el envío de pan. Habiendo resuelto favorablemente este conflicto, se presentó en seguida otro, la plaga de la langosta, cuyo remedio se encomendó también a nuestro religioso, prior a la sazón de San Esteban (mayo de 1540).

Los espectros del hambre y su secuela el pauperismo solían presentarse periódicamente por tierras de Castilla, acarreando graves conflictos sociales. Para su solución habían tomado las Cortes de 1523 y de 1534 diversas disposiciones, sobre las cuales establecieron luego algunas ciudades sus ordenanzas. Las hechas en Zamora bajo la inspiración del benedictino Juan de Robles restringían la mendicidad, atendiéndose a los necesitados en establecimientos fundados para ello. Consultado Soto sobre el particular, puso algunos correctivos a aquellas ordenanzas. Con todo, éstas se publicaron sin tener en cuenta aquellas correcciones, diciendo estar aprobadas con el voto unánime de la Universidad de Salamanca. Los que sabían que había tenido en ello parte nuestro teólogo no acertaban a armonizar ese voto con otros dados por él anteriormente. Y creciendo el rumor contra su inconsecuencia, en 1544, cuando de nuevo se presentó el azote del hambre, y tuvo él que andar en representación de la Universidad con los regidores de Salamanca y los nombrados por el Cabildo catedral en el examen de los pobres, comprobó por sí mismo las injusticias que, a la sombra de unas ordenanzas dadas en favor de los pobres, se cometían. Entonces, tomando la pluma, *en doce días*, con entrañas de padre, escribió el precioso librito *Deliberación de la causa de los pobres*, que salió a luz por marzo de 1545 en latín y castellano, dedicado al príncipe D. Felipe. Es la defensa más resuelta y hábil que se ha hecho de los derechos del necesitado, donde con terribles palabras tomadas de la Escritura y de los Padres, confunde las argucias de quienes, bajo capa de un estatismo llevado al extremo, dejan en el desamparo a tantos desgraciados, que en situación de libertad sabrían encontrar honradamente remedio a sus necesidades.

Todavía fué más onerosa otra comisión que hizo por estos años el Claustro a nuestro religioso. La Facultad de Artes, a causa del desprestigio enorme en que había caído el nominalismo, atravesaba por una profunda crisis. Los textos todos, o estaban acomodados a aquella tendencia, o seguían los métodos complicadísimos, casi cabalísticos, del

nominalismo terminista. El estudio de la dialéctica era el tormento de la juventud ; y en lugar de cobrar amor a las ciencias filosóficas quienes se veían obligados a pasar por ello, acababan por aborrecerlas, convirtiéndolas en objeto de irrisión. Así lo dice el mismo Soto en la dedicatoria de la segunda edición de las *Súmulas.* Cuando llevaba ya siete años al frente de la cátedra de vísperas, varias personas graves, algunas pertenecientes a las Universidades complutense y salmantina, lepidisron que tomase a su cargo conjurar la crisis por que atravesaban estas disciplinas. Para un hombre enfrascado en estudios de Teología, y con idea de sacar a luz pronto el fruto de sus trabajos sobre esta especialidad, la propuesta implicaba un gran sacrificio. Bien lo da él a entender en el prólogo de aquella edición cuando escribe : "Entrado ya en años y dedicado por mi profesión a estudios más graves, tengo que volver a ocuparme, como en juegos pueriles, en los rudimentos de la Dialéctica."

A la segunda edición de la *Súmulas*, que salió muy mejorada con respecto a la primera en 1539, sucedió en 1543 la de la *Dialéctica*, contribuyendo a sufragar los gastos de impresión la misma Universidad salmantina. La aceptación de estos textos, tanto aquí como en Alcalá, fué extraordinaria, y el Claustro procuró que su autor continuase habilitando el material que tenía dispuesto desde su profesorado en artes en París y en la Academia complutense sobre las demás materias que correspondían a aquella Facultad. Ahora tocaba el turno a las del tercer año, la *Física ;* y a ello se puso nuestro maestro desde la primavera de 1544, en cuanto se vio libre de los enojosos negocios de adquisición de trigo y extinción de la langosta.

En materias de Física había hecho él estudios especiales durante el primer año de su estancia en París. P. Duhem, en su obra *Les précurseurs parisiens ele Galilee,* Paris, 1913, se ha ocupado de la labor realizada por Soto en el campo de la Física. Según él, nuestro religioso, en esa materia, se apoya con preferencia en los nominalistas Juan Buridán y Alberto de Sajonia. Su Dinámica es continuación de la de Nicoláis de Oresmes. Y, sobre estos precursores, cabe a Soto la gloria de haber formulado exactamente, sesenta años antes que Galileo, las leyes de la caída de los cuerpos.

Con preparación tan acabada, se comprende que la obra de Soto no había dr ser uno de tantos manuales, en que la teoría se desvanece a través de silogismos apriorísticos, sin contacto alguno con el mundo real. Por eso, como persona que dominaba bien la materia, emprendió simultáneamente la exposición del texto de Aristóteles y la composición de otra obra, titulada *Cuestiones sobre los físicos,* para los que quisiesen ahondar en esta disciplina. Todo ello debía quedar terminado para el comienzo <kl curso de 1545-46. Y con esa idea, al mismo tiempo que el autor redactaba el escrito, un amanuense pagado por la Universidad lo iba poniendo en limpio, y pasaba en seguida a la Ofi-

ciña del impresor Junta. Pero cuando por marzo de 1545 había comenzada Soto la exposición ¡leí octavo y último libro del texto aristotélico, recibió orden de prepararse para ir a Trento, y tuvo que suspender aquel trabajo. Al acercarse el curso de 1545-46, el impresor, encontrándose con la mayor parte de labor hecha y con la perspectiva de una espera larga, pues aún no se había abierto el Concilio, puso a la venta el impreso tal como estaba. Fué, sin duda, un acierto práctico, pues la obra no había de quedar terminada hasta 1551, después del regreso de Soto. Actualmente se conocen sólo dos ejemplares de aquella primera edición, que atestiguan la referida anomalía, corroborada por el mismo Soto al advertir en el capítulo primero del libro octavo, que hasta allí llevaba escrito al partir para el Concilio, y que lo restante lo redactó cinco años después. Aun así, la edición quedó pronto agotada, y cuando estuvo completa, volvió a reeditarse en Salamanca durante el siglo XVI hasta nueve veces, y dos en Venecia, sirviendo de t.xto en varias Universidades (6).

4. EN EL CONCILIO DE TRENTO.—Al anunciarse la convocatoria de la gran Asamblea de Trento, el emperador Carlos V pensó enviar a ella, como teólogo suyo, al que ocupaba el primer puesto en el escalafón del profesorado español, Francisco de Vitoria. Pero temiendo que su falta de salud le impidiese aceptar aquella comisión, señaló en segundo lugar a Domingo de Soto, quien después de Vitoria era de los más calificados entre nuestras eminencias teológicas. La orden le llegó a 19 de marzo de 1545. El 23 suspendió sus lecciones, y, obtenida la venia del Claustro, partió para Valladolid, a fin de arreglar las cosas del viaje y juntarse con su compañero Fray Bartolomé de Carranza, actual regente de San Gregorio. Los preparativos estuvieron luego a punto, porque "un fraile como yo—según escribía Soto al principe D. Felipe al aceptar aquella comisión—no tengo que aderezar, sino que estoy luego presto para partir cuándo y cómo Vuestra Alteza fuere servido". La partida, por esperar a otros que habían de hacer la misma jornada, no tuvo lugar hasta el 5 de mayo, llegando a Trento el 6 de junio.

Allí había aún pocos elementos para un Concilio general, pues estaban sólo los tres legados pontificios y unos veinticinco obispos, aunque se esperaba en breve la llegada de otros, en especial españoles. En esa espera forzosa, nuestro teólogo comenzó a ordenar su vida de trabajo, observando las tendencias que privaban entre los distintos sectores, los problemas en perspectiva a tratar y el curso que había de darse a las cosas, una vez inaugurado el Sínodo. La impresión de con-

(6) La actuación de Soto en la cátedra de vísperas y los principales hechos de su vida correspondientes a ese periodo de 1532-1545 los hemos estudiado en nuestro trabajo *El maestro Domingo de Soto, catedrático de vísperas en la Universidad de Salamanca (1532-T54Q),* en "Ciencia Tomista", tomo 57 (1938), páginas 38-67 y 281-302.

junto fué para él en extremo desfavorable al comprobar que los intereses religiosos se subordinaban con frecuencia a lps políticos y de nación; que la herejía luterana encontraba, si no apoyo franco, sí fautores más o menos inconscientes, que proponían una inteligencia con los disidentes; que la cuestión de la reforma eclesiástica, uno de los puntos principales que había de abordar el Concilio, era aborrecida por los elementos romanos ; en fin, que las esperanzas que las personas sinceramente buenas habírm puesto en aquel acontecimiento como remedio de los males que afligían a la Cristiandad, podrían disiparse, y, desde luego, no se obtendría todo el fruto apetecido.

En carta de 8 de junio al César manifiesta él algunos de estos sentimientos, y otros constan en la que un mes más tard? escribía al cardenal Ardinghello el Padre Francisco Romeo, Vicar: general de Santo Domingo (el Generalato estaba vacante), con quien nada más llegar a Trento trabó Soto estrecha amistad, .quedando luego en su lugar al ausentarse Romeo para asistir al Capítulo general de Roma.

Durante esos primeros meses recibió Soto encargo de los legados pontificios de examinar algunos libros tachados de doctrina poco segura, para ir preparando el Catálogo o índice que se publicaría luego a nombre del Concilio. Esta labor, no sólo delicada, sino expuesta, por afectar las censuras a algunos de los presentes en el Sínodo, le fué creando un ambiente de hostilidad, que en repetidas ocasiones degeneró en abierta ruptura y hasta en choques violentos. En general, los italianos que no eran subditos del Emperador, miraban con prevención a los españoles y a los demás imperiales. A esto se añadía que, abundando entre los italianos los humanistas, mal avenidos con la teología escolástica, y frecuentemente resabiados de algunas tesis afines al luteranismo, consideraban a Soto como el principal obstáculo para el triunto de sus ideas. Tal fué la serie de encuentros que tuvo él con Ambrosio Catarino, que degeneró en una apasionada controversia, de que hablaremos luego, y la censura que se vio obligado a dar a una obra del abad Luciano, presente también en Trento, persona, según Sixto Séllense, *scholasticœ thcologiæ prorsus cxpcrs, et ob id scholastici nominis perpetuus hostis,* y el choque violentísimo que sobrevino entre él y el General de los servitas Agustín Bonucio, y otros de que no ha quedado memoria particular, aunque se adivinan a través de la atmósfera que contra él se iba formando entre el elemento italiano.

Las Actas y Diarios del Concilio, las fuentes más autorizadas para conocer la marcha de las cosas, distan mucho de ser reflejo fiel de lo que allí sucedió con respecto a nuestro teólogo. El autor de ambos, italiano humanista, y como tal doblemente prevenido contra quien, además de español e imperial, era encarnación viva de la teología edolástica, procura hacerle el vacío, registrando sus intervenciones escuetamente, y a veces, sobre todo en los Diarios, tergiversando los hechos. Un ejemplo típico lo tenemos en Jo, sucedido con el General

de los servitas. Había éste desafiado a Soto a que probase sus acusaciones contra él, Comprometiéndose a vapuleo público si salía derrotado; y Massarelli, en su Diario, después de referir los pasos dados por los legados para reconciliarlos, narra lo sucedido en la entrevista de ambos, provocada por el embajador imperial y por los mismos legados, en la cual, según él, por la terquedad del dominico, nada se consiguió: *"Sicque re infecta*— termina el secretario — *ambo dimissi sunt."* Un final tan prosaico, después de las iras de Bonucio, es del todo inverosímil. Pratano, autor flamenco y como tal más interesado por cuanto afectaba a los imperiales, presenta otro desenlace de aquella entrevista. Entablada discusión entre ambos, escribe, Soto *jacile vicit atquc adegit ad palinodiam;* con facilidad le superó, obligándole a cantar la palinodia. Y esta misma versión es la que aparece en la correspondencia del embajador imperial D. Francisco de Toledo, la cual, por ser rigurosamente inédita, vamos a transcribir aquí.

En carta de 12 de abril de 1546 al César escribe él desde Trento sobre el particular: "En la sesión pasada predicó el General de los siervos. Dijo algunas proposiciones que escandalizaron á algunos de los que le oyeron, y, entre otros, principalmente á Fray Domingo de Soto, el cual afirma que en la materia de justificación, que fué lo que trató, se conformó con la opinión de los protestantes. Hubo otros presentes que lo entendieron ó quisieron entender de otra manera, y aun hay algunos perlados que defienden la opinión dicha del fraile casi en el mesmo sentido que la reprueba Fray Domingo de Soto, de lo cual ha resultado algún rumor y diferencia entre la gente del Concilio. Yo tracto con los legados que se provea al rumor que anda en esto, averiguando lo que el fraile [servita] dijo, y corrigiendo lo que fuere digno de* castigo. Hasta ahora, blandamente lo toman, aunque me han prometido de ejecutarlo muy bien, porque el dicho fraile es pariente de uno dellos, y aun tiénese sospecha que alguno de los legados está algo inclinado á esta opinión. Para mañana tenemos concertado de vernos sobre la materia, donde haré la diligencia posible, conforme á lo dicho, procediendo en todo por el camino que V. Mt. mande" (7).

Luego, en otra carta de 6 de mayo, da cuenta el mismo diplomático de la forma en que quedó liquidado este incidente, diciendo : "El General de los siervos, que los días pasados alteró algo con su sermón, fué llamado en presencia del cardenal De Monte y cierto número de perlados, y también vino allí Fray Domingo de Soto, que era el principal en haber notado sus palabras. Tractóse del caso, y habiendo Fray Domingo impugnado las palabras del General, el General respondió declarando su intinción y sentido conforme á lo que Fray Domingo entendía [que debía defenderse en buena ortodoxia]. Y aunque las palabras de su oración [del General] sonaban algo diferente desto, pa-

(7) Simancas, Estado, leg. 1463, fol. *73.*

resció allí que bastaba su declaración en buen sentido. Fué reprendido del modo de hablar, y ordenóse que no se imprimiese ni publicase su oración, como quería hacer antes que esto pasase. Y aunque se debiera usar de máls rigor en el caso, lo fecho ha sido de grande importancia, porque ya se entiende que algunos han mudado de opinión en aquella materia, conforme al sentido de Fray Domingo de Soto" (8).

Otro caso igualmente expresivo de la parcialidad que guiaba la pluma de Massarelli, el secretario oficial del Concilio, lo tenemos en lo que se advierte en las Actas correspondientes al 9 de octubre de 1546. Aquel día, en la sesión plenaria, consumieron entre Soto y el mismo General de los servitas un turno de tres horas, exponiendo la doctrina de la justificación. El secretario, sobre todo con relación a lo dicho por üiuestro teólogo, que, según luego veremos, fué el que mejor entendía la materia y quien durante varios meses guió la elaboración del decreto sobre la misma, se limita a hacer brevísimas indicaciones, tan breves que los modernos editores de la Gcerresiana, extrañados del caso, llaman la atención del lector escribiendo así: "Estos dos votos, principalmente el de Soto, creemos que se nos han transmitido demasiado sumariamente, habiendo ocupado entre ambos oradores tres horas de la sesión" *(g).* ¿Es que para el buen nombre de Bonucio no convenía extenderse mucho sobre lo que allí se dijo? Puede ser.

Puesta en claro la cautela con que deben utilizarse las mencionadas fuentes de la historia del Concilio tratándose de nuestro teólogo, reanudemos el relato de su intervención en el mismo.

A poco de la apertura del Sínodo presentó Soto a los legados sus poderes del Vicegeneral de su Orden, los cuales, sin dificultad, vinieron en que fuese admitido *propter vvri doctrinan patribus cognitam,* según advierte Severoli, promotor del Concilio. Pero luego se reparó en que los votos no podían delegarse, y hubo, por tanto, dificultad para que se reconociese a nuestro teólogo voz decisiva. Algunos prelados proponían que fuese admitido con voto sólo consultivo, *ut zir doctissimus et prudentia plurhnum pollens;* pero las cosas quedaron indecisas, y de hecho, mientras llevó él la representación del Vicegeneral, votó como los demás padres.

Su intervención en las labores propiamente conciliares se advierte ya desde la sesión cuarta, al tratar del canon bíblico y de la autoridad de la Vulgata, cuestiones para cuya determinación estaba singularmente preparado, por haber tenido antes, en Salamanca, tres relecciones sobre esas materias. Más aún se destacó su voz al tratar del estudio de la Sagrada Escritura, que algunos querían imponer a todos los religiosos, incluso a los cartujos, cercenando y aun suprimiendo el estudio de la teología escolástica. Con ese motivo hizo Soto un gran elogio de

(8) Simancas, Estado, leg. 1463, fol. 207.
(9) *Concilium Tridcntiinini...,* tomo V, pág. 495, núm. 5.

las disciplinas teológicas, pidiendo que se mirase por su prestigio, pues «ran tan necesarias para la inteligencia de la escritura, para contender con los herejes y para discernir la verdad* del error. En el curso del Sínodo demostró él prácticamente ser arma necesaria para desenvolverse con holgura en estas cuestiones tan difíciles que se debatían con los protestantes, y en que basta cambiar ciertos matices, en apariencia inofensivos, para verse comprometido con inferencias disolventes.

En la sesión quinta determinó el Concilio la materia referente al pecado original, que era uno de los puntos fundamentales de discordia con Lutero. Soto debía tomar parte muy activa en la discusión, por tratarse de materia en que a la teología escolástica correspondía un voto calificado, y por los estudios que sobre ello había hecho recientemente, y aparecieron luego en su tratado, escrito en el mismo Concilio, *De natura et gratia.* Estaba además encargado del sermón ante la Asamblea plenaria para el día de la sesión. Pero debiendo, por otra parte, asistir como definidor de la provincia de España al Capítulo general electivo de su Orden, que se celebraba por aquellos días en Roma, anduvo indeciso, hasta que las instancias del cardenal Alvarez de Toledo, que para él tenían tanta eficacia, le obligaron a acudir al Capítulo.

Cuando regresó a T rento, encontró a los padres comenzando a tratar sobre el tema no meaos espinoso de la justificación. En el sector italiano, y sobre todo en el romano, había gran interés por acelerar las cosas. Ya desde el principio del Concilio pusieron empeño en que se dilucidasen con preferencia las cuestiones dogmáticas, porque así se pondría más en evidencia el error luterano. En cambio, el Emperador, que andaba entonces en tratos con los príncipes alemanes para lograr un acuerdo político y. a ser posible, también religioso, con esperanza de que reconociesen al Concilio y acudiesen a él, había pedido que, dejadas las cuestiones doctrinales, se trabajase en las de reforma, lo cual sería un medio para acabar con las quejas y calumnias luteranas contra Roma. Pero los romanos procuraban evitar a toda costa esto, por tocarles en lo vivo. En semejante lucha de intereses antagónicos, de que se murmuraba no poco en el mismo Concilio, se acordó tratar simultáneamente las materias dogmáticas y las disciplinares. Mas a pesar de ello, el antagonismo continuaba, y cada parcialidad regateaba a la contraria lo que no era de su agrado.

Entre los puntos dogmáticos, ninguno podía afectar tan vivamente a los luteranos como el de la *justificación.* Se comprende, pues, el empenta de los imperiales en aplazar su estudio, como el de los romanos en acelerarlo. Con un poco de precipitación se había acordado en la sesión quinta, a 17 de junio de 1546, celebrar la siguiente, en que había de decidirse aquel punto tan capital, el 29 de julio. Al regresar Soto de Roma a mediados del mismo, le tenían reservada la palabra para que manifestase su dictamen. Pero, obedeciendo una orden del carde-

nal de Jaén, que era quien guiaba a los imperiales, *"a dicendo se excu savit, propterca quod non prœiddisset satis id quo dicere debebat"*, escribe Saveroli. La imprevisión en un teólogo como él tenía más que nada carácter politico. He aquí la prueba : A 19 del mismo mes de julio escribían al Emperador desde Trento sus embajadores D. Francisco de Toledo y D. Diego Hurtado de Mendoza: "En la materia de la justificación se diputaron, como por letra de los dieciséis escribimos^ cuatro perlados para que hiciesen el decreto. Nosotros habernos procurado después que se eligiesen algunos doctores teólogos que asistiesen con los diputados para este efecto, y entre ellos principalmente Fray Domingo de Soto, *por ser una de las personas de mejor y más segura doctrina que aquí hay.* Y así se hizo, y se procede en esto. Pero PROCURAREMOS DIESTRAMENTE I)E DIFERIR EL NEGOCIO CUANTO SE PUEDA, para que en la sesión no pueda publicarse y sea necesario prorrogallo, porque esta nos parece la mejor manera que podrá haberse de dilatar las cosas" (10).

Con semejante obstrucción, por más prisa que se dieron los legados, fué de todo punto imposible tener las cosas prontas para el 29, como habían pensado. Y resultó elío providencial, porque de ese modo, el decreto *De justificatione*, uno de los de mayor trascendencia que salió del Concilio y que más había de contrariar a tos luteranos, se pudo preparar, discutir y acordar con calma, hasta llevarlo a estado de plena madurez. Los seis meses que empleó todavía el Sínodo en ponerlo en condiciones de promulgación fueron de una actividad febril, en que se aclararon puntos capitales, que de otro modo hubieran quedado indecisos.

Todos los historiadores del Concilio encarecen la parte principal que tomó nuestro teólogo en la preparación de este decreto : pero muy pocos, o ninguno, aciertan a precisar determinadamente en qué consistió esa participación. Las Actas oficiales y Diarios, según hemos visto, ya que no pueden pasarla por alto, se limitan a meras indicaciones, sin concretar generalmente cuál fué la labor del dominico. Con todo, se infiere de las frecuentes visitas del secretario Massarelli a Soto por encargo del legado Cervini. desde que éste tomó por su cuenta el proyecto del decreto, que el cardenal no daba un paso en él sin tener el visto bueno del teólogo salmantino. Esta es la conclusión a que se llega, después de bien analizadas las distintas menciones que aparecen de él en ios meses de septiembre y octubre de 1546, que fué cuando el proyecto de Seripando tomó forma viable, merced a las profundas modificaciones introducidas en el mism'o.

Y la correspondencia de D. Diego Hurtado de Mendoza confirma esa conclusión. "Ayer—escribe a 28 de octubre de aquel año al César—se acabó de disputar el artículo de la justificación, donde se lian seña-

Cío) Simancas, Estado, feg, *14O3*. fol. 180.

lado harto Fray Domingo de Soto, prior de Salamanca, *que fué el que guió el negocio, porque habló primero y es letrado de m/iyijr experiencia y certeza que ninguno de los italianos; y* Fray Bartolomé de Miranda, y el doctor Ayala, criado de V. Mt., que vino de allá, hanse habido como prudentes y letrados, y lo principal como buenos cristianos. Nombro estos en particular por hacer lo que debo" (u).

Aparte de esa función directiva, 'nuestro teólogo desempeñó otra en la elaboración del decreto, de que tampoco hacen mención los Diarios. El cronista Fray Juan de Cruz, que probablemente conoció a Soto, o por lo menos tuvo noticias directas de la labor del mismo en el Concilio, suministradas por los Padres Gaspar de los Reyes y Jorge de Santiago, que tomaron parte en calidad de teólogos en la primera convocatoria, escribe, hablando del dominico segoviano, que "él, juntamente con un obispo de la Orden de Sant Francisco, italiano, llamado Cornelio, ordenó el estilo y puso en escrito las sentencias y cánones del dicho Concilio por comisión de los legados del Papa, que presidían". El aludido obispo franciscano era el Bituntino, uno de los cuatro nombrados a 15 de julio de 1546 para preparar la redacción del decreto de la justificación. Aunque en las Actas y Diarios se refleja ampliamente la labor de cincelado y reajuste del texto del decreto hecha por este prelado, 'nada hay que indique de manera expresa la encomienda de que habla el cronista Cruz, ya que no puede tomarse como tal la función en que aparece ocupado en algunas congregaciones, como, por ejemplo, la Consignada por Massarelli a 10 de enero de 1547 en estos términos: *"D. Bituutinns, nomine totius congregationis prcelatorum theologorum, reddidit rationem patribus de his quæ in decreto de justificütione in congregationibus ipsorum DD. deputatorutn imntutata sunt, secundum, eas notationes quarum copia patribus hodic. facta est."* Como se trataba, según el cronista, de una comisión hecha por los legados, y, por tanto, de carácter particular, no habia razón que obligase a registrarla en las actas. Y a eso se debe, sin duda, el silencio' ele las mismas.

Cuando el Concilio acordó el traslado a Bolonia por marzo de 1547, Soto se encontraba en Venecia, ocupado en la impresión de su obra *De natura et gratia,* dedicada al mismo Concilio de Tremo. Terminada aquella labor, regresó a la misma ciudad, y allí continuó con los del sector imperial hasta marzo de 1548, en que fué llamado a Augsburgo para entender en la preparación del *Interim.*

5. CONTROVERSIA CON CATARINO. — Los encuentros ocurridos en Trento entre Soto y el obispo Minoriense Ambrosio Catarino tuvieron consecuencias ulteriores de que no puede hacerse omisión en una biografía del dominico español. En su obra *De natura ct gratia,* al tra-

(11) Simancas, Estado, leg. 146.3, fol. 158.

tar del capítulo nono del decreto tridentino sobre la justificación, había estudiado el problema que se decidió en el Sínodo acerca de si es posible tener certeza de fe sobre el estado de gracia. Su interpretación del decreto conciliar es la corriente en la escuela tomista, y común también entre católicos, defendiendo que, fuera de especial revelación, esa certeza absoluta es inasequible, si bien es posible tener certeza moral. Porque dependiendo nuestra justificación, por una parte, de la promesa divina, y por otra, de nuestra disposición, en cuanto a este segundo elemento, por ley común, nadie tiene seguridad que iguale a la fe católica de haber hecho lo que estaba de su parte. Y aunque el as ntimiento, si es obra del Espíritu Santo, que lo atestigua a la conciencia, no esté expuesto a error, como no nos consta cuándo lo es y cuitada no, queda siempre la posibilidad de equivocarse.

Al mismo tiempo que Soto imprimía este libro en Venecia, sacaba allí a luz Catarino su opúsculo *Interpretatio noni capituli sytwdaJis decreti de justification**, en que, persistiendo en lo que había manifestado en el Concilio, afirma que el sentido del decreto es que, ya que no sea posible tener certeza de fe *cui non potest subesse falsum* sobre el estado de gracia, es posible una certeza que, aunque falible en sí, *de facto* no falla, por la diligencia puesta en asegurarla y por el testimonio que da a nuestra conciencia el Espíritu Santo de que estamos en gracia. *"Homo potest esse certus suœ gratiee certitudinc fidei per illam communcm rcvelationcui ct testimonium quod facit S. Sanctus in eorum cordibus qui Domino serviunt ct solicite ambulant cum Deo sia>."* Esa era precisamente la opinión de algunos católicos que reprueba Soto, sin hacer mención de Catarino. Pero él, resentido ya de antes con el dominico español por sus encuentros de Trento, aprovechó esta ocasión para tomar el desquite, al propio tiempo que salía a la defensa de sus ideas y de algunos católicos que opinalian como él. Con ese motivo publicó aquel mismo año de 1547 la *Defensio catholic orum qui pro possibili certitudine prœsentis gratia: dissuerimt,* donde persiste en la misma interpretación del decreto, y atribuye a Soto idéntica doctrina en el fondo, aunque diferente en la expresión, si bien le acusa de ser inconstante en su defensa. La polémica adquiere en él un carácter virulento, maltratando con palabras al adversario.

A esas diatribas replicó Soto en su *Apologia qua R. P. Ambrosio Catharino episcopo Minoricnsi de certitudine gratiee respondet,* de la que se hicieron en el siglo XVI, al menos, una docena de ediciones. La introducción, enderezada a poner de relieve la susceptibilidad y espíritu de contradicción de Catarino, es un desahogo de las quejas que había contra él por su afán de arrogarse la representación de la teología, siendo casi extraña a su profesión, por haberse dedicado más bien a la jurisprudencia. *"Ab ipso cnim. statim tempore quo, jam œtate provectus, ex jure consulto thcologus de repente prodiistii, simul ct audire cœpisti in scholis ct contra egregios scholarum doctores scr¡!>cre."*

!

A esta acusación y a la defensa de la doctrina expuesta sobre el caso en el *De natura et gratia,* que vino luego, replicó Catarino en un opúsculo titulado *Expurgatio adversus Apologiam,* al cual sigue en una segunda parte la *Confirmatio defensionis catholicorum pro possibüi certitudine gratia.* Doctrinalmente, en cuanto a la cuestión que se discute, no hace más que repetir lo ya dicho, tergiversando a veces, no sabemos si por exceso de audacia o por falta de comprensión, el sentido de las palabras del adversario, para ponerlo en contradicción consigo mismo, y persistiendo en identificar la sentencia de Soto con la suya. El español no quiso leer este opúsculo que le había remitido Catarino. Dos años después, en el comentario a la epístola a los Romanos, hizo algunas referencias a las opiniones del obispo Mkioriense, a lo que éste replicó, siempre en tono acre, en el prólogo a otro comentario a San Pablo (Venecia, 1555), y por último, en un nuevo opúsculo titulado *Disceptationes* (Roma, 1551), donde acumula en cinco capítulos cuantas diferencias doctrinales le separan de Soto. Pero tampoco este último libro quiso verlo Soto, sabiendo de antemano que el adversario, superior a él literariamente, pero muy inferior en conocimientos teológicos, y sobre todo poco fiel a Santo Tomás, ninguna luz podría suministrar para la aclaración de aquellos problemas.

6. CONFESOR DEL EMPERADOR.—Todos los esfuerzos y negociaciones que en Roma y en Bolonia se pusieron en juego para que los imperiales, que habían quedado en Trento, fuesen a juntarse con los que se habían trasladado a la ciudad italiana, «o pudieron vencer la resistencia del Emperador, quien, resentido por el acuerdo de traslación tomado sin su consentimiento y con grave quebranto para sus relaciones con los príncipes protestantes, dio orden a todos los españoles o dependientes de sus estados que no se moviesen de Trento. Y viendo fracasadas las esperanzas de llegar por medio del Concilio al arreglo de la cuestión religiosa en Alemania, aprovechó la Dieta convocada en Augsburgo (septiembre de 1547) para intentar una avenencia que atajase, o al menos atenuase, el curso de la herejía luterana, ya muy extendida. En este arreglo—no conviene olvidarlo, como hacen muchos de los que extreman sus censuras contra él—, antes de tomar una resolución, se había de contar con el visto bueno del Papa, si bien al negociar con los príncipes protestantes no convenía hacer resaltar este requisito, por su oposición sistemática a cuanto significase dependencia de Roma. El Emperador encomendó el estudio del asunto a una comisión de teólogos, entre ellos a su confesor Pedro de Soto. Superadas las dificultades que surgieron para encontrar una fórmula de avenencia en materia doctrinal y disciplinar entre protestantes y católicos, se presentó a la discusión de ambos grupos el proyecto de *Interim* redactado por el erasmia-110 Julio Pflug.

Mientras Carlos V negociaba este *modus vfccndi* con los protestan-

tes, se acentuó extraordinariamente la tirantez de sus relaciones con Paulo III. En septiembre de 1547 murió asesinado el señor de Plasencia Pedro Luis Farnese, hijo del propio Paulo III. En Roma se señaló como principal autor de aquel asesinato a Ferrante Gonzaga, representante del Emperador en Milán, sobre todo cuando, poco después, el mismo Ferrante tomaba posesión de Plasencia. Este golpe hirió al Papa en lo más vivo, y su repercusión en las negociaciones con la Curia imperial, llevadas en un plan de amargura y amenazando continuamente con la alianza 0011 el francés, dificultó o malogró toda avenencia entre las dos cabezas de la Cristiandad.

Vista la improbabilidad de que el Concilio de Bolonia volviese a Trento, por febrero de 1548, el Emperador mandó a los que allí habian quedado que regresasen a sus respectivas residencias. A Soto, en cambio, le ordenó que se dirigiese a Augsburgo para colaborar en los trabajos de preparación del *Interim.* "Fray Domingo de Soto—escribía el nuncio Sfondrato al cardenal Farnés, sobrino del Papa y secretario de Estado, a 26 de febrero—fué llamado estos días de Trento, y dicen que para corregir este modo del *Interim"* (12). En la Corte imperial se esperaba para pronto el envío del legado pontificio con poderes especiales para la aprobación del *Interim.* Los poderes pedidos no eran exorbitantes; y en Roma estaban en concederlos, siempre que Carlos cediese en lo de la devolución de Plasencia. El nuncio Sfondrato procuraba, sin embargo, rebajar cuanto era posible las dispensas, para que, en caso de tener que ampliarlas después, se lograse alguna compensación en los intereses políticos del Papa. "Habiendo tratado conmigo—'escribía a Farnés el 29 de marzo—monseñor de Arras y los dos padres, esto es, el confesor y Fray Domingo de Soto, a quienes especialmente está encomendado el negocio, y según que yo puedo comprender son de buena intención, no he omitido el recordarles muchas veces que no pongan exigencias que lo dificulten, y así en cuaato está' en ellos lo han acordado."

A pesar de todo, en Roma, por presión del partido francés, que a toda costa quería impedir la avenencia del Emperador con los príncipes protestantes, para que la amenaza constante de los mismos debilitase su poderío, dejaron pasar todos los plazos sin enviar los legados con las facultades pedidas, Y Carlos V, no pudiendo detener más la Dieta, a 16 de mayo de aquel año de 1548 dio publicación al *Interim,* aplazando para adelante la forma en que se habían de conceder las dispensas.

Mes y medio después llegó a Augsburgo el legado Pedro Bertano, quien tampoco traía los poderes acordados, sino meras instrucciones para ceder o no. según viese que el Emperador procedía en lo de Pla-

(12) F. Friedensburg. *Nunliaturberichte aus Deutschland, 1533-1559,* tomo 10. Berlín, 1907, pág. 264.

sencia. El asunto de la devolución de esta ciudad ocupará en adelante lugar preferente en todos los tratadlos del Papa Farnese con Carlos V, relegando a segundo término los de carácter religioso. Pero el César, que se creía con tan buenos O mejores derechos que la Iglesia a aquel estado, y además daba por seguro que, de cederlo, beneficiaría con ello, no a la misma Iglesia, sino a la familia Farnese, se mostró en este punto muy cauto. Bertano, para comenzar con ventaja sus negociaciones, nada más llegar, se quejó amargamente de que se hubiera dado publicación al *Interim* sin esperar el *placet* de Roma. Luego se entrevistó con Domingo de Soto, el cual, respondiendo a sus quejas sobre el contenido de aquel acuerdo, le dijo que se habían hecho en él cuantas correcciones era posible, "pero que hubo necesidad de tomar del mal pagador el dinero que se pudo". En (otra entrevista con el dominico, según escribe en su correspondencia con Roma, éste 'reconoció que la fórmula era imperfecta y poco precisa, por lo cual había exigido él que se añadiese la cláusula *"si in sensu recto intelligant"*. Luego, en su carta de ro de julio, comienza ya a exteriorizar sus prevenciones contra Soto, que habían de ir en aumento, hasta llegar a las más graves calumnias. En esta insinúa que el dominico español, incapaz de convicciones políticas, se dejaba gobernar por otros consejeros del César, entre ellos por Granvela, y que, según decían, aspiraba al puesto de confesor imperial. Poco después llegó a aquella corte la noticia de haber firmado el Papa una alianza con los franceses, y con ese motivo tuvo Berta<no una entrevista borrascosa con el canciller. Dando cuenta de ella el legado, indica que un religioso, probablemente Domingo de Soto, había aconsejado la ruptura con Roma como réplica a aquel acuerdo. En otra añade que Pedro de Soto, el' confesor, al presente, vale poco y se va retirando, suplantado por Domingo de Soto, *hombre de poco fuste,* ambicioso, prevaricador y hasta de vida desarreglada.

Con tale.*, informes, se comprende la prevención que tendrían en Roma contra el dominico segoviano. y la penosa impresión que causaría la noticia de haber sucedido—a 15 de agosto de 1548—a Pedro de Soto en el cargo de confesor. "Ha sentido Su Santidad y los suyos la mudanza del confesor más que la muerte de Pero Luis", escribía por septiembre, desde la Ciudad Eterna, Hurtado de Mendoza.

Por fortuna, toda esta campaña no tenía más fundamento que la convicción del legado Bertano de que con Domingo de Soto, director de la conciencia del César, nunca Plasencia volvería a poder de los Farneses, y, por tanto, que su misión, encaminada principalmente a eso, podía darse por fracasada. Tal vez fué falta de táctica en Soto no seguir alimentando las ilusiones del legado, en lugar de manifestarle francamente desde un principio cuáles eran los propósitos del Emperador. Y resultaba más fácil para el legado descargar la culpa de los fracasos que se sucedieron en sus negociaciones sobre un pobre religioso, que sobre Carlos V. Toda la correspondencia de Bertano en los

meses siguientes está llena de cargos contra el dominico, algunos de suma gravedad, como que persuadía "a Su Majestad las cosas más exorbitantes contra la Sede Apostólica"; otros injuriosos, haciendo mofa hasta de sus defectos físicos. Tal fué el ambiente de disfavor que se formó en Roma contra Soto, que tuvo que escribir al cardenal de Coria, residente en la Curia, lamentándose de las injusticias que contra él se cometían. Por toda respuesta recibió algunas palabras de cumplido, escritas por el nepote secretario de Estado ; pero las cosas siguieron en la misma forma. Lo último que nos queda sobre aquel litigio es una carta del mismo Soto al cardenal de Coria (18 de marzo de 1549), en la que hace ver, coincidiendo en eso con todos los del sector imperial, la inconsistencia de los títulos y documentos presentados por Roma sobre su derecho a Plasencia. "Y porque Su Majestad me mandó que yo respondiese al nuncio [en ese sentido], él se ha quejado de mi opinión y *de mi claridad"* (13).

Esta falta de avenencia en lo relativo a la devolución de la ciudad lombarda, repercutió también en lo que afectaba a la aprobación del *Interim* y al regreso del Concilio, de modo que en todo anduvo Bertano encontrado con el confesor, con el canciller y hasta con el mismo Emperador.

Poco sabemos de las relaciones que tuvo Soto como confesor con Carlos V ; pero eso basta, no sólo para desmentir cuanto contra él quiso inventar Bertano, sino para presentarlo como persona de carácter y fiel cumplidor de sus deberes. Había formado él un alto concepto del César como cristiano, como persona privada y como gobernante. Aunque consumado en la ciencia moral, en cuestiones prácticas y de administración pública Soto se consideraba muy inferior a su egregio penitente ; y viéndole temeroso de Dios, no solía atajarle en ese campo. Con todo, no faltaban algunas divergencias, si bien éstas, más que entre Soto y el Emperador, eran entre Soto y el Consejo, o más concretamente, entre Soto y Granvela. El canciller, nada escrupuloso en sus combinaciones políticas, se níovía en un plano completamente distinto del confesor, para quien el orden moral era el primero de todos. Por ello habían chocado ya antes Granvela y Pedro de Soto, siendo el canciller causa principal de que éste se retirase de la Corte. El sucesor había de correr la misma suerte. Para él la situación se hizo cada vez más crítica, y en las primeras semanas de 1550, con harto sentimiento del Emperador, emprendía su regreso a España.

La decisión de Soto, cuando apenas llevaba año y medio en el cargo, causó general extrañeza, haciéndose sobre ello diversos comentarios. A base de esos rumores, teje Florián de Ocampo una serie de versiones destituidas de fundamento. "A criatura yo he significado cosa alguna por qué me vine", escribía Soto al secretario Eraso por julio

(13) ***Nuntiaturberichte...,*** **t. II, 246.**

de 1550. Y no es de creer que Carlos V hiciera de ello tema de conversación entre sus familiares. Lo único que trascendió es que el confesor ponía dificultades de índole moral a algunas medidas de gobierno da su penitente, o más bien del canciller y del Consejo. Hurtado de Mendoza, en carta a un íntimo suyo, se ha hecho eco de las mismas en tono humorístico que desdice harto de la gravedad del caso. Por lo que se infiere de diversos testimonios, la corrección más exquisita informó las relaciones del confesor con el César durante todo el tiempo del cargo, al despedirse y aun después de dejar la Corte. Carlos V, en carta de 25 de enero de ¡550, a raíz de la partida de Soto, escribiendo a sus hijos los gobernadores de España, les indica las medidas que deberían adoptar para suprimir, o, al menos, moderar, la usura, porque "muchas y diversas veces—añade—he sido persuadido por mis confesores, que resueltamente mandé prohibir y quitar en nuestros reinos y señoríos los intereses y cambios, encargándome la conciencia y haciéndome instancia en ello, diciendo no ser permitido ni poderse en ninguna forma permitir".

Aunque la docilidad a las exhortaciones de los confesores que aquí manifiesta el Emperador indica bien a las claras eme ello no pudo ser causa de rompimiento, con todo revela que entre las normas del director y su realización se atravesaban dificultades que a veces frustraban su eficacia. En este caso, como en otros similares, no es fácil señalar el tanto de responsabilidad eme pudiera corresponder a cada uno; pero se comprende que, en la duda, los confesores, siempre de conciencia delicada, antes que ceder en cosas de ella, optasen por retirarse. Así lo vienen a indicar en términos genéricos, tratándose de Domingo de Soto, dos escritores que estuvieron en contacto con él. Es uno de ellos el padre Juan de la Cruz, en su *Crónica de la Orden de Santo Domingo,* impresa en Lisboa en 1567. ''Sintiendo [Soto] este oficio [de confesor] por grave carga—escribe—. y amando la quietud y seguridad de su espíritu y el ejercicio de las letras, para que sin duda había nacido, pidió y alcanzó licencia para volverse a España después de acabado ó suspendido el Concilio." Por su parte, Báñez, abundando en el mismo sentido, escribe : *"Ipse vero frater Domimcus, hujus muneris [confessoris] periculosuui pondus, ut crat humilis. cito déposait, manor illius evangélica doctrinæ: Quid prodest homini si universnm mundum lucrctur, anima- vero suce detrimentiim patiaturf"*

Concretamente, nadie, fuera de Soto y el Emperador,.supo el motivo de esta resolución. De ahí que las versiones sean tan varias, y aun aquellas que más parecen aproximarse a la verdad hablen tan vagamente. En todo caso, confesor y penitente siguieron en las más íntimas relaciones, según se infiere de lo que el mismo Soto escribía a D. Carlos el i.° de julio de 1550. "Si Su Majestat sospecha que estoy arrepentido de verme en mi celda, en fe de cristiano, á no haber otra causa, en mi vida me hallé con tanto contentamiento y consolación, por

conocer mi insuficiencia para aquello en que servía. Empero seguro soy que Y. Mt. no me tiene por tan vano. Mas con esto, confieso que se me trasluce que, sin ser confesor, pudiera hacer á Nuestro Señor algún servicio y a V. Mt., a (mien tanto debo, y de ese me pesa. Mas como consideré que V. Mt. no podía estar sin confesarse, y que confesándose con otro, yo parecía allí mal, mayormente, como V. Mt. me dijo que ponía escrúpulo en el Consejo, con eso me determiné á venir. Y V. Mt. sea cierto que no vine tañendo campanas, como V. Mt. me dijo de otro, sino que, allende de haber guardado el secreto que á Y. Mt. }' á Dios primeramente debo, yo me echo á mí la culpa, excusando á Y. Mt., que yo tocaba en cosas que V. Mt., y con gran apariencia y consejo, las tiene por imposibles. Y esta es la causa por qué muchos me reprehenden que me vine, pudiendo hacer allá algún fruto. Si yo fuese de quien Y. Mt. pudiese recebir algún servicio, diría que en la tierra no hay de quien más seguramente se pudiese confiar; mas no Boy nadie."

7. CATEDRÁTICO DE PRIMA EN SALAMANCA. — Durante el bienio 1550-52 acudió Soto muy contadas veces al Claustro universitario. Había entonces en esta corporación ciertos elementos inquietos, sobre todo en la Facultad de Leyes, cuyo designio principal parecía ser promover litigios y enredar a la Universidad en contiendas que consumían sus recursos pecuniarios..Y no procedían en ello con tanto desinterés, que no procurasen para sí a cara descubierta la comisión de representar al Estudio en esos pleitos, cuando su fallo estaba reservado al Consejo, frecuentando con tal motivo la Corte, y librándose así por largas temporadas del laborioso trabajo de la enseñanza.

Las contadas veces que nuestro teólogo aparece en Claustro durante ese tiempo, o es para conciliar a los bandos en que solía dividirse aquella Asamblea, o es llamado por el Claustro mismo para que fuese a la Corte a desenojar a los señores del Consejo Real, o a desenredar el embrollo en que los profesionales de la agitación habían puesto las cosas. L'no de esos conflictos fué la oposición declarada por la Universidad en 1552 a las pretensiones del Colegio del Arzobispo, cuyos miembros querían graduarse haciendo el examen ante un Tribunal reducido, para rebajar así los gastos. El Claustro creyó ver e:i ello un atentado contra la existencia misma de la Academia, temiendo que cundiese el ejemplo y quedase sometida al arbitrio de los Colegios mayores. El peligro tenía mucho de fantástico, y tal vez por eso no quiso aceptar Soto la comisión que se le daba, en condiciones para él excepcionalmente honrosas, de ir a la Corte a defender los derechos de la Universidad en este punto.

Yiendo el Consejo que la prosecución del pleito acarrearía la ruina económica de la Universidad, se dio arte para apartar la atención del Claustro de este negocio, y que la fijase en otros de más trascendencia.

Era uno de ellos la revisión de los Estatutos formados años antes por el visitador D. Diego Enríquez de Almansa. Dichos Estatutos, compuestos sin intervención del Claustro, fueron mal recibidos por el mismo; y, habiendo reclamado contra ellos, se le autorizó para que los revisase y modificase en lo que fuera preciso. Pero la Universidad hubiera querido prescindir totalmente de ellos, elaborando otros más de su agrado; y así fué demorando el despacho de este negocio, hasta que el Consejo le señaló un plazo perentorio. Se cumplió el plazo sin resultado, así como otros que se fueron pidiendo, hasta que ya aquel Supremo Tribunal se disponía a obrar por su cuenta para sancionar la incuria o mala voluntad del Claustro. Entonces éste volvió sus miradas a Soto, que acababa de ser llamado por el Príncipe (enero de 1554), y le rogó que hablase a los señores del Consejo, prometiéndoles que en breve se enviarían los Estatutos. El religioso lo hizo así, aunque el Claustro, aun esta vez, se mostró poco diligente en cumplir lo prometido, surgiendo luego en su seno nuevas disensiones acerca de quiénes habían de ir a llevar los Estatutos y con qué salario, hasta que, enterado el Consejo, ordenó que los enviasen por persona particular.

Esta triste experiencia dio ocasión a que más adelante el mismo Supremo Tribunal, para salvaguardia de la hacienda de la Universidad, malbaratada con tantas comisiones innecesarias, tasase los gastos, prohibiendo rigurosamente rebasar aquella norma.

Dejando otros enredos, de que nuestro teólogo procuró siempre andar apartado, veamos cómo fué promovido, en forma excepcional a la cátedra de prima.

Había quedado ésta vacante por renuncia de Melchor Cano a fines de agosto de 1552. La Constitución mandaba publicar el edicto de vacatura dentro de dos días, y con un mes de plazo, salvo en el caso de estar próximas las vacaciones de fin de curso, pues debiendo ser provista por votos de estudiantes, era preciso que ellos se hallasen presentes en Salamanca. Así se hizo en la provisión anterior, cuando entró Cano a suceder a Vitoria. Con todo, ahora se pasó por encima de aquella Constitución, manifestando con esto que algo anómalo se proyectaba. El único «fi acudir al llamamiento del edicto fué el licenciado Miguel de Palacios. Pero entretanto, los estudiantes, arbitros de la situación, eon alto sentido de la realidad, habían indicado otro medio más expedito y más provechoso, que fué el que prevaleció. Algunos pocos, pero ciertamente los más autorizados por estar ya próximos a obtener las últimas gradaciones académicas, habían conocido a Soto en su cátedra de vísperas ; le habían seguido con el pensamiento a T rento, celebrando sus triunfos em el Concilio y enorgulleciéndose de poder llamarse discípulos de aquella lumbrera, que después de llegar al honrosísimo puestro de confesor del César, se retiraba, no a descansar, sino a servir a Dios como humilde religioso y a escudriñar las santas escrituras en su querido monasterio salmantino. Le habían admirado también al leer

sus obras ; y, al verlo transitar por las rúas de la ciudad, sentían hacia él honda veneración. En tales condiciones, ¿no sería un gran acierto pedirle que se hiciera cargo de esta cátedra vacante? Nada de oposición, pues resultaría vejatorio para él. Bien conocida era su competencia. Ellos se la daban por aclamación. Manifestaron, pues, su deseo al rector: éste lo trató con algunos del Claustro, y, *habiéndoles parecido a todos muy bien,* acordaron que se le enviase un aviso urgente, probablemente a Sevilla, adonde había ido en julio anterior por orden de Carlos V para la reconciliación del doctor Egidio.

Para el 27 de septiembre estaba Soto en Salamanca, y en ese día se le dio posesión de la cátedra, retirándose previamente el licenciado Palacios, para que no hubiera necesidad de proceder a los ejercicios. de oposición.

Aunque el ascenso a la cátedra *en* esa forma extralegal resultaba un honor sin precedente en la historia salmantina, implicaba a. la vez paru él un sacrificio extraordinario. Religioso sin ambiciones y entrañablemente enamorado de los libros, sólo aspiraba a que le dejasen vivir retirado en su celda, consagrándose al estudio. Desde que ingresó en la Orden, hacía veintiocho años, venía persiguiendo, ese ideal, al que tantas veces hubo de renunciar en aras de la obediencia. Tal vez ahora, en razón de sus méritos y trabajos, de sus años y enfermedades, vería coronados sus deseos. Pero no ; la autoridad se interpuso de nuevo en el camino de sus aspiraciones, y el fraternal compañero de Tr-'nto Fray Bartolomé <L Miranda, que ahora ocupaba el provincialato de España, no reparó en sacrificarlo a más altos intereses, accediendo a los reiterados ruegos de la Escuela salmantina.

Por enero de 1555. y a raíz de un viaje a Valladolid llamado por el Consejo Real, pidió Soto que se hiciese el recuento de sus años de lectura, tanto en esta cátedra como en la de vísperas, para ver si había cumplido los veinte exigidos por la Constitución para jubilarse. La Comisión nombrarla al ef. cto procedió con el rigor que en tales casos se acostumbraba. Y todavía contribuyó a extremar ese rigor la situación ¡¡recaria de la hacienda del Estudio y las recientes órdenes del doctor Velasco, quien de parte del Consejo había mandado resueltamente reducir gastos. Actuando en tales condiciones, los comisarios decidieron que todavía le faltaba mucho tiempo para cumplir los años reglamentarios. En esa resolución se hacía caso omiso de lo acordado por el Claustro al partir Soto para Trento. reconociéndole el tiempo que estuviese en el Concilio y seis meses más como si leyese de hecho en su cátedra. Quizá las anomalías que tuvieron lugar con respecto al Sínodo desde su traslado a Bolonia, daban apariencia legal a la determinación de los comisarios. Lo extraño es que el Claustro, sin otra consideración, la hiciese suya, como la hizo, resistiéndose a escuchar razones en contrario.

Ante aquella arbitrariedad, Soto^ seguro de su derecho, amenazó

con proceder judicialmente. Esa actitud desconcertó a los Contrarios, *y* temiendo verse metidos en un pleito con quien les era tan necesario en ocasiones de apuro, cedieron, reconociéndole plenos derechos a la jubilación. Hecho de nuevo el recuento dé lecturas, se vio que a 30 de Jfenero de 1555 le sobraban ya noventa y cuatro días, y, en consecuencia, lo tuvieron por jubilado (abril de 1556).

Desde ese tiempo, su cátedra estuvo regentada por el padre Ambrosio de Salázar hasta fines del curso de 1558-59, y, al morir éste en septiembre de 1559. la sucedió el padre Juan de la Peña.

Durante su profesorado en la cátedra de prima kitervino Soto muy activamente, por encargo del Claustro, en la erección de los colegios de gramática y trilingüe, que el visitador D. Juan de Córdoba había mandado, en 1538. establecer, y que. por falta de recursos, o, mejor dicho, por la mala administración, se fué aplazando hasta que el Consejo Real puso mano en el gobierno de la Universidad. Mucho fué lo que entretuvo este negocio a nuestro religioso, sirviendo en ello al Estudio con el celo acostumbrado. Pero en una síntesis como la presente no es posible seguir las incidencias de aquellas fundaciones. Baste saber que con este motivo se acentuó una vez más la tirantez de relaciones entre la Universidad y el Supremo Tribunal de Castilla, correspondiendo también ahora a Soto actuar de mediador, para conjurar una orden terminante, que hubiera herido grandemente la susceptibilidad del Claustro. Ultimado el acuerdo y puestas las cosas en marcha, se le nombró, superintendente de las obras, cargo que desempeñó hasta su muerte, ocurrida a 15 de noviembre de 1560.

8". INTERVENCIÓN EN LAS DIFERENCIAS DE PAULO IV CON FELIPE II. — Mucho antes del Concilio de Trento estaba planteado en España un reñido pleito cutre los Cabildos eclesiásticos y los obispos. Estos, gracias a las medidas de reforma introducidas por el Emperador y a la diligente selección de los mismos, erar., por lo general, personas ejemplares y de alta competencia, mientras que en los Cabildos encontraba franca resistencia cuanto se encaminase a mermar sus excesivas libertades. Para evadir las órdenes de los prelados, solían ellos acudir a Roma, pretextando atropellos y presentando a sus inmediatos superiores como dóciles ejecutores de la voluntad imperial. De ese modo, decían, se trata, va que no de suplantar, al menos de atenuar en España la intervención pontificia. En Roma daban oídos placenteros a semejantes argucias, y en conformidad con ello, en caso de conflicto, solían apoyar a los Cabildos contra los obispos.

Al ordenar el Concilio tridentino en la sesión sexta que los prelados vi=itasen a los Cabildos, corrigiendo y castigando a los culpables, el Emperador vio en esto una ocasión para acabar con aquel foco de resistencia que tanto turbaba la paz del Reino. Pidió parecer, otre otros, a Soto acerca de si las disposiciones conciliares entraban en vigor auto-

máticamaate, una vez acordadas, o era precisa la aprobación del Pontífice. El dominico contestó que una y otra parte eran probables. Como el mismo Concilio encargaba a los príncipes que apoyasen la ejecución de sus acuerdos, creyó el Oonsejo Real de Castilla que, siendo el rey protector de la Iglesia española, bien podía estimular a los prelados para que realizasen la radicada visita, pues el Pontífice no debía, en conciencia, retardar la aplicación de una medida tan necesaria ; y si la retardaba, era por miramientos humanos, que no debían prevalecer sobre el bien común de la Iglesia. Encargó, pues, a los obispos que pusiesen en ejecución aquel decreto. Acudieron entonces los Cabildos a Roma; vino de allí orden mandando suspender la visita, y con ese motivo se pidió de nuevo parecer a algunos teólogos, entre ellos a Melchor Cano, sobre lo que podía y debía hacerse en el presente caso.

No corresponde a este lugar analizar el razonadísimo dictamen del teólogo conquense, tan traído y llevado y desfigurado por sus émulos. Baste saber que, contra lo que se afirma de su extralimitado regalismo, en aquel parecer, deslindando perfectamente lo religioso de lo político, se inclinó en el fondo en favor del Pontífice.

No se había acabado de dilucidar este conflicto, cuando a fines de 1555 surgió otro más ruidoso en que entraban en juego los mismos factores. Ahora la contienda versaba acerca de la cobranza de la Cuarta parte de las rentas eclesiásticas, concedida por los Papas a nuestros monarcas para el sostenimiento de la guerra contra el Turco. Los obispos estuvieron, siempre prontos a ayudar al rey ; en cambio, los Cabildos se mostraban reacios, poniendo trabas y multiplicando sus recursos a Roma. En esta ocasión, al ser el?gido Paulo IV, alegaron que la concesión de sus antecesores había caducado. Y como, a pesar de ello, se comenzase a ejecutar la cobranza, incautándose de las rentas eclesiásticas cuando se resistían a entregarlas, algunos Cabildos pusieron entredicho y representaron en Roma con los colores más vivos los atropellos de las mandatarios regios. Esto provocó una gran tensión de relaciones entre Paulo IV y Felipe II durante la primera mitad de 1556. Soto fué llamado por la Princesa gobernadora a Valladolid para tomar de él consejo. Luego se le envió a Toledo para negociar con el cardenal Silíceo el levantamiento .del entredicho puesto en aquella iglesia, antes que el ejemplo cundiese por otras, y para que le indujese a tomar a su cargo la reconquista de Bugía. plaza africana que acababa de perderse, va que no podía contarse con el subsidio de la Cuarta. El dominico, en pocas semanas, consiguió del cardenal ambas cosas.

Durante la primavera de aquel año, las cartas venidas de Roma aumentaron extraordinariamente la confusión y divergencia de pareceres existentes ya en España sobre la persistencia del mencionado subsidio. De nuevo fué llamado Soto a Valladolid para dar su dictamen, el cual conocemos por la discretísima carta que diripió a Felipe II con fecha

de 5 de julio. Pero la tirantez entre Roma y España había llegado a términos en que no era posible una transacción por parte de! Rey Católico, sin quebranto de sus prerrogativas. El Papa había entrado contra él en inteligencia con los franceses y detenido al embajador Francisco de la Vega. La guerra iba a estallar, y Felipe II hubo de recurrir una vez más a los teólogos, no solicitando consejo, sin» para que escudasen con su autoridad la justicia de su actitud frente a Paulo IV. A esta última consulta no fué llamado Soto, de quien se sospechaba que no daría parecer tan terminante en favor del derecho de nuestro Monarca para romper las hostilidades. Y cierto, faltándole la resolución de Melchor Cano, hubiera andado perplejo para proponer una medida que forzosamente tenía que acarrear innumerables males :i la Iglesia y al prestigio del Pontificado. Quien en tan difícil coyuntura culminó en ponderación, sabiduría y prudencia fué Cano, cuyo dictamen, pieza maestra de lo que la Teología, el Derecho internacional y el buen sentido aconsejan en semejantes ocasiones, fué el que más agradó al Rey Católico.

9. CALIFICADOR DEL SANTO OFICIO.—El Tribunal de la Fe, encomendado, por lo general, a juristas y canonistas, necesitaba del asesoramiento de teólogos para decidir en asuntos doctrinales. De ahí nació el cargo de consultor y calificador, oficio que implicaba trabajo y responsabilidad y para el cual se buscaba a las personas de más competencia y de mayor solvencia moral.

El primer negocio encomendado a nuestro biografiado por la Inquisición fué la visita que había de hacer, junto con el franciscano Francisco del Castillo, a todas las librerías y bibliotecas de Salamanca, para ver si en ellas existían libros de herejes, según lista especial enviada por el Consejo. Este índice es como el primer catálogo de libros prohibidos que aparece en la historia del Santo Oficio en España. Su fecha 1540.

Al regresar luego de Flandes, en 1550, aureolado con los triunfos conseguidos en Trento, se pensó en seguida en él para la decisión de los asuntos más graves que iban presentándose. Fué uno de éstos la corrección de las biblias protestantes. Las que se utilizaban a la sazón en España, impresas en los últimos veinticinco años, tenían casi todas ese origen. Prohibirlas en absoluto, era condenar a los estudiosos a no poder servirse del texto sagrado. Por fortuna, el virus de la herejía, salvo muy contadas excepciones, no había penetrado en el texto mismo, limitándose a las rúbricas de los capítulos, glosas marginales, etc. Pero era preciso hacer un examen de ellas, edición por edición, y anotar lo sospechoso, para corregir luego por éstos los demás ejemplares. La labor se había comenzado en Valladolid en 1551. Pero al trasladarse por otoño del mismo año la Corte a Madrid, encomendaron el trabajo a Soto para que, juntamente con el maestro Francisco Sancho y otros

letrados salmantinos, formase los memoriales que habían de servir de pauta en el asunto.

En cuatro meses terminaron ellos sus tareas, habiendo revisado 33 ediciones distintas, o sea todas aquellas de que hallaron ejemplares en Salamanca. En Alcalá aparecieron luego ejemplares de otras 16 ediciones, cuya revisión se encomendó a los teólogos de aquella Universidad. Lo propio se hizo en Sevilla y en Zaragoza, encontrándose en ésta otras 36 ediciones no registradas aún. Terminada la revisión, fueron convocados a Yalladolid, por enero de 1554. algunos de los que más habían trabajado en ello, entre otros, Soto y Bartolomé de Carranza, para tomar la última resolución. De aquí salió la *Censura generaíis contra erran s quitta recentes hœ'rclifi sacra*» scripturam aspcrscrnnt,* publicada en Valladolid por agosto del mismo año, en la cual se registran nada menos que 103 ediciones de la Biblia.

Otro asunto de trascendencia en que intervino por entonces Soto fué el proceso del Dr. Egidio. Era éste magistral de Sevilla, y rxababa de ser propuesto para el obispado de Tortosa (1548). Soto, que lo había tenido de discípulo en Alcalá, debió informar Eavorableni nte al En perador para dicha promoción. Pero cuando aún no habían llegado las bulas, se comenzó a sospechar acerca de su ortodoxia, por aparecer complicado en los conventículos de sabor iluminista y aun luterano que brotaron en Sevilla. Con ello se suspendió todo lo relativo a su episcopado. El fué recluido en un monasterio, aunque con libertad para comunicarse con sus amigos, de lo cual se aprovechó hábilmente para poner trabas a la acción del Tribunal de la Fe, dando tiempo a que los cómplices huyesen.

El proceso no estuvo en condiciones de ser sometido al dictamen de los teólogos hasta fines de 1550. Para entonces se había convocado en Valladolid una Junta de personalidades, entre ellos Soto, los cuales, trabajando "con toda diligencia y sobrestudio y comunicación *en concordia",* dieron censura a algunas proposiciones del proceso. El acuerdo fué unánime, salvo las discrepancias del trinitario Juan Beltrán, en quien influyeron tal vez el ser paisano del encausado y las recomendaciones que en favor del mismo le enviaron les.trinitarios de Sevilla.

Los miembros de la Junta entrevieron que de las audiencias tenidas con Egidio "resultaban algunas cosas..., allende de lo que se contenía en las proposiciones, y que era bien se calificasen e se apuntase lo que se debía de preguntar al reo". En consecuencia, "encomendaron a fray Domingo de Soto que lo viese e sacase; e así lo hizo".

El tribunal hispalense había procedido, pues, con excesiva lenidad y condescendencia, ya que no cabe suponer precipitación o descuido, tardando como tardó tanto tiempo en despachar el proceso. Los del Consejo tampoco quisieron extremar las exigencias, suponiendo que el Emperador desearía remediar rl mal con el menor quebranto posible

del encausado, según se había hecho en otros casos parecidos. Así lo indican en la carta que escribieron a los inquisidores ele Sevilla por julio de 1552, anunciándoles la ida de Soto, para eme Egidio "entienda la justificación y benignidad con que se determina su causa".

En todas las diligencias posteriores del Consejo en este proceso, hasta la reconciliación del reo no se dio un paso sin contar con nuestro teólogo, entendiendo él en el asunto "dende la calificación de las proposiciones fasta los voctos que en él se dieron en este Consejo, en lo cual su persona y presencia dio gran luz, por su mucha doctrina y t:11er, como tiene, tanta noticia y experiencia de las materias que en el dicho proceso se tratan", conforme escribían en 1552 los del Supremo a la inquisición de Sevilla.

Todavía por voluntad del César se recurrió a nuestro religioso para el acto de la reconciliación; y en pleno mes de julio de 1552 partió Soto para la Ciudad del Retís, bien recomendado, es verdad, por los del Consejo, para entender en aquel asunto.

En su reconciliación abjuró Egidio de *i'chcuiciili* diez proposiciones, "todas como heréticas", retractó otras diez como falsas y declaró siete ambiguas en sentido católico". En la ejecución de la sentencia, que tuvo lugar a 21 de agosto, procedieron, tanto Soto como los inquisidores, con la misma benignidad de que el Consejo había dado muestras en esta causa. Años después había de recordar Carranza esa especial consideración, contraponiéndola al rigor que se empleaba con él, siendo los sujetos tan diferentes. Tenía razón el arzobispo de Toledo, pero los tiempos habían cambiado, con gran perjuicio para su causa. Una vez más el justo pagaba por el pecador, que hábilmente supo sortear la amenaza. Egidio, diestro en el arte de fingir, presentaba aspecto d? sincero arrepentimiento, y nadie por entonces sospechó que en ello hubiera engaño. Los mismos del Consejo informaban al Emperador poco después que todo se había hecho "con mucha humildad y arrepentimiento del penitente". Pero ello fué pura apariencia.- La perfidia del hereje sorprendió y engañó a cuantos habían intervenido en su proceso.

Para redimirle de esa doblez tan consumada, su compañero de prisión y decidido panegirista Reginaldo Montes, cuando logró huir al extranjero, forjó una burda leyenda, que figura en su libro *Sanctæ Inquisitioms liispanka artes, y* ha sido acogida en la *Historia* de Llórente, haciendo a Soto cómplice del fingido arrepentimiento de Egidio. Mas todo su relato es una serie de dislates históricos y de asertos contrarios al buen sentido, por lo que no gastaremos tiempo en refutarlos.

En todas estas diligencias hubo un error común, de que principalmente debe culparse a los inquisidores sevillanos, quienes, por consideración al reo. o quizá por no desagradar al Emperador, que lo había considerado digno de un episcopado, no llevaron las averiguaciones

hasta donde fuera posible, ya que ellos, por estar en contacio inmediato con los hechos, eran los llamados a poner en claro aquel asunto. Por esa causa, el verdadero alcance de la propaganda de Egidio no se conoció basta 1558, cuando, al formalizarse el proceso del Dr. Constantino, se vio toda la complicidad de estos luteranizaiites. Las apariencias de piedad con que disimulaban sus perniciosas propagandas les permitió actuar con entero desahogo, infestando media España con sus errores. Egidio, que era alma de este movimiento, dio también con su arte de simulación la pauta para hacerlo prosperar, imitando en su proceder cauteloso y solapado a los dogmatizantes de todos los tiempos. El inc. ndio se retardó, pero 'tío se extinguió con su proceso. El mal fué cundiendo al amparo de la benignidad empleada con su persona, y cuando se quiso intervenir de nuevo, tenía ramificaciones insospechadas. A *g* de septiembre de 1558, escribiendo Valdés al Papa, le presenta al cuadro desolador que ofrecía Sevilla, en donde muchos de los religiosos Jerónimos de San Isidoro huyeron, temiendo los rigores del Santo Oficio, y se pasaron a Alemania. El inquisidor general, con esa carta, pretende principalmente obtener de la Santa Sede plenitud de poderes para proceder contra cualquier persona secular o eclesiástica, sin excepción de dignidad: y así en efecto lo pide, puesta la mira en Carranza, arzobispo de Toledo, a quien deseaba humillar. Pero no por eso es menos exacto lo que dice sobre el efecto de las predicaciones de Egidio.

10. INTERVENCIÓN DE SOTO EN EL PROCESO DE CARRANZA.—Carranza había dado siempre muestras de religioso ejemplarísimo, si bien, llevado de su excesivo celo por la reforma de la vida cristiana en la instrucción y en las costumbres del pueblo, tenía simpatías por el programa erasmiano, que en España llegó a adquirir proporciones ingentes. Al correr de lus años, y persistiendo siempre em esa orientación, entabló relaciones con Juan de Valdés y con sus discípulos italianas, en quienes la reforma erasmiana se presentaba como una corriente de espiritualidad de matiz iluminista. Para muchos, aun siendo teólogos, era difícil discernir la dosis de luteranismo que se ocultaba sutilmente envuelto en estas apariencias de fervor religioso. Carranza, carácter confiado y falto de la reflexión que le hubiera hecho comprender lo arriesgad,) de aquella tendencia, se entregó inconscientemente a la propaganda de ese espiritualismo arriesgado, sin que las advertencias de Cano, infinitamente más avisado y perspicaz que él, le abrieran los ojos. El *Catecismo* de Carranza es la expresión del iluminismo, en cuanto puede adoptarlo quien por encima de todo quiere mantenerse dentro de la ortodoxia, Pero *objetivamente* el *Catecismo* era vulnerable, y ello ofreció ocasión al inquisidor Valdés para satisfacer sus resentimientos con el nuevo arzobispo de Toledo. En otras circunstancias, el caso se hubiera arreglado con una fraternal adver-

tencia. como tantas wces había sucedido en España al recaer las acusaciones sobre algún prelado.

De primera intención. Valdés pensó encomendar la censura del *Catecismo* a Melchor Cano. Pero él, conociendo la trascendencia del caso y su responsabilidad ante el mundo, tanto si condenaba como si daba paso al libro, pidió por compañero a Soto. Bn consecuencia, éste fué llamado a Valladolid. Llegado allí e informado del asunto, se negó a colaborar con nadie en este negocio, para no verse en la precisión de comprometer más al antiguo compañero de Trento, cuya ejemplaridad y rectitud de intención tenía bien probada. A causa de ello hubo necesidad de dar a Cano otro compañero, que fué Domingo de Cuevas. En cuanto a Soto, una vez en la Corte, se quiso utilizar también su colaboración. Y ante el temor de que se dejase llevar del alto concepto que tenía sobre la piedad del autor, se le ordenó con censuras que calificase el *Catecismo* tomando las proposiciones *in rigore ut jacent,* criterio nuevo y absurdo, propio de leguleyos, que nunca se había aplicado en la Inquisición. Pero Valdés era canonista, y precisaba de ese medio para llevar adelante sus planes.

Soto, aun protestando de que se le infería violencia, sin tener en consideración sus pasados servicios, cumplió con el encargo, facilitando a la Inquisición el mismo dictamen que había dado antes confidencialmente a Carranza, a fin de que pudiera corregir el texto para una nueva impresión. Con ello, llevado sin duda de su sencillez y delicadeza de conciencia, causó enorme perjuicio a Carranza, pues uno es el proceder que se ha de seguir con el autor en plan de aviso fraternal, para que enmiende las cláusulas dudosas, y otro muy diferente -el que se ha de adoptar cuando se trata de poner en manos del juez, y de un juez evidentemente parcial, las armas contra el acusado. Es verdad que Soto, al final de la censura, salva la ortodoxia del autor, de cuya rectitud no duda más que "de la de un ángel". Pero el inquisidor general prescindió de ello, atendiéndose al resto de la acusación.

Soto había entregado su dictamen por enero de 1559. En los meses siguientes comenzó a difundirse el rumor *áz* que Valdés, utilizando la rivalidad entre Carranza y Cano, agudizada entonces a causa del veto puesto por el primero al provincialato del segundo, pensaba humillar al arzobispo de Toledo, prohibiendo su *Catecismo.* Para disipar ese rumor, a mediados de marzo entregó el inquisidor general al padre Juan de la Peña, discípulo de Carranza y muv afecto a su persona, una lista de 15 proposiciones sacadas del *Catecismo,* pern sin indicar su procedencia, para que las calificase. La intención de Valdés era manifiesta, y se exteriorizó todavía más por el hecho de no haber tenido para nada en cuenta la censura favorable del padre Peña. Al cargo que contra su proceder pudiera alegarse por haber puesto la suerte del *Catecismo* en manos de Cano, cabría responder que también tuvo en ello parte el discípulo preferido de Carranza.

Cano salvaba la ortodoxia del autor del *Catecismo,* como la había salvado Soto, por estar ella en la conciencia de todos. Pero su aparente complicidad con los detenidos en Valladolid por sospechosos de luteranismo, sirvió de tiiïcVo al inquisidor general para proseguir adelante, hasta detener a Carranza (agosto de 1559) y recluirle en las cárceles del Santo Oficio, liste golpe sintieron profundamente cuantos conocían el alto espíritu de fervor que, en medio de sus defectos, adornaba a la]> rsi na del primado español, e hirió sobre todo el ánimo de Soto, acongojándole por la parte que en ello pudiera caberle y por no haber sabido impedir lo que él tenía por manifiesto atropello. Ése pesar amargó el resto ,1c sus días, y aunque no ignoraba el peligro que en tan delicados tiempos implicaban algunas frases del *Catecismo,* la desgracia del hermano y compañero querido aceleró su muerte, que tuvo lugar en Salamanca a 15 de noviembre de 1560. Domingo Báñez, que estaba pi n ese momento, escribe de él estas notables palabras: "Fuit ejus obitus felicíssimus anno Domini 1560 15 novembris, cui ego ipse interfui, yidiqtie, in nomine suae prsedestinationis signa non vulgaria, robustissimam fidem summa cum humilitate ac timoré Dei conjunctam. egredieudique ab hoc saeculo desiderium vehemens." *(De fide, spe H caritate,* q. 1, a. 7, dub. 2.)

A su entierro acudió toda la Universidad, predicando el célebre poeta agustino fray Luis de León, que había sido discípulo suyo, una elegante oración latina que anda impresa (Madrid. 1702). Descansan sus "estos en el capítulo del convento de San Esteban, ilustrado con su presencia y doctrina durante tantos años y embellecido por él con una monumental escalera y un hermoso atrio que da acceso a la iglesia y al monasterio.

Su recuerdo perdura en la historia como una de las figuras más gloriosas que enaltecieron la escuela salmantina. Don Diego Covarrubias, obispo de Ciudad Rodrigo y después de Segovia, su contemporáneo, entre otros elogios, le llama *Salmanticcttsis . Icadcmicc insignis theologia professor;* Matamoros, *uniettm ingenuanim artium columen;* Chacón, *z'ir sua ectate ¡I >ctissintus,* y el padre Félix Castell Franco, *Ùtminare tita jus.* Fl alto concepto que se tenía en su tiempo de la personalidad científica que corresponde al teólogo segoviano, lo expresa bien la frase c·ʳ"iente entonces en Fspaña : *Oui scit Sotunt, scit totum.*

II. - Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda [14]-

1. SEPÚLVEDA EX SU "DÉMOCRATES SECUNDUS" SALÍ; A LA DEFENSA DE LOS AFECTADOS POR LAS NUEVAS LEYES DE INDIAS.—Al publicarse en 1542 las Nuevas Leyes de Indias encontraron vivísima oposición entre los españoles de América afectados por ellas. En Nueva España y Guatemala sobre todo, una vez afianzados allí nuestros emigrantes, habían ido sometiendo a los indios a una especie de esclavitud paliada, de que reportaban cuantiosos beneficios. Todo eso quedaba radicalmente prohibido por las nuevas ordenanzas, moderándose al propio tiempo las encomiendas, de modo que los naturales fuesen tratados como seres libres, según lo había proclamado desde primera hora la Reina Isabel. Ello implicaba un cambio radical en el tenor de vida de nuestros compatriotas de Ultramar. Y ya que no pudieran evadir el cumplimiento de las Leyes, pidieron una prórroga en su aplicación, enviando al efecto el virrey de Nueva España al Emperador una misión compuesta por doce procuradores, entre ellos algunos religiosos, para informarle del daño gravísimo que esto acarrearía a los españoles que, arriesganck) sus vidas, habían ido a poblar aquellas tierras. A sus alegatos se unieron luego los de quienes, desde un punto de vista doctrinal, combatían el nuevo estado de cosas que se trataba de implantar, afirmando que los indios, dado que no fuesen de condición esclavos, habían sido dominados en guerra justa, y se les podía someter a servidumbre, según los principios del derecho de gentes.

Recogiendo este descontento casi general, Juan Ginés .'le Sepúlveda, cronista del Emperador, compuso en estilo elegante un opúsculo titulado *De jnstis belli causis,* dedicado al príncipe don Felipe, donde trata de impugnar resueltamente las nuevas Leyes. El libro, conocido también por *Démocrates secundus,* se desarrolla en forma de diálogo entre Démocrates (Sepúlveda) y un germano llamado Leopoldo, suscitando dificultades y alegando razones .-outra la tesis propuesta por el primero. Se estudian allí las condiciones ele la guerra justa y sus causas, señalando como tal "la sumisión por las armas, si no se puede de otro modo, a los que son esclavos por naturaleza. Pues los más célebres filósofos de la antigüedad enseñan que, por ley natural, es justo hacer la guerra a éstos, -: se* resisten a aceptar el dominio de los hombres libres". Y refiriéndose luego en particular a las guerras de los españoles en América, dice Sepúlveda que no puede ponerse en duda nues-

(14) La intervención de Soto en esta controversia la hemos expuesto amplia-, mente en "Ciencia Tomista", tomo 45 (1932), págs. 35-49 y 177-393-

tra justicia, "sobre todo habiendo sido reconocida por el propio Pontitice romano vicario de Cristo... Pues así como.no pueden ser injustas las que se emprendieron por orden de Dios contra los pueblos de que hablan las santas escrituras, deben tenerse por equitativas las que se hacen con consentimiento y aprobación pontificia, principalmente las que se ordenan a llevar a efecto el mandato divino de predicar el Evangelio, que es otra de las causas, y por cierto justísima, de la razón que nos asiste para declarar la guerra a estos bárbaros". Por último, si ello no bastase, alega.en favor de la justicia de estas guerras los muchos crímenes entra naturaleza que cometen los indios, y de que los españoles tratan de apartarlos, para atraerlos al gremio ds la Iglesia.

En el fondo, toda esta argumentación, aunque brillantemente expuesta, no implicaba ninguna novedad. El hábil humanista no hacía más que recapitular los razonamientos de canonistas y legistas para justificar, sea el dominio supremo del Papa, sea el del Emperador, sobre todo el mundo. Pero si rhejantes tesis, desde que Vitoria pronunció sus luminosa mes de *indis,* habían qtœdado definitivamente descartadas.

En efecto, entre los siete títulos ilegítimos examinados por el catedrático salmantino que se alegaban para justificar la conquista de América, están los mismos que aduce Sepúlveda como válidos. Y es extraño que él, espíritu perspicaz, se aventurase a participar en esta controversia sin más armas que las desacreditadas argucias de leguleyos y teologastros de ínfima ralea. Ni mejora su condición al formular como principio general el derecho a imponerse por las buenas o por las malas a quienes san por naturaleza esclavos. Porque semejante principio, deducido, como él mismo confiesa, de la filosofía pagana, no podían aceptarlo sin más los cristianos. Y, aparte de eso, da por supuesto que li'S indios son por naturaleza esclavos, contra lo cual venían clama[1].ido los misioneros de allá y los teólogos de acá. La causa defendida por el humanista cordobés era. por tanto, sumamente vulnerable, y de no contar con el apoyo de los interesados en ella, que eran cuantos intervenían en las conquistas y participaban de los repartimientos y encomiendas, no hubiera sido tomada en cuenta. Pero al presentarla como justificación del título que los Reyes de Castilla y León tenían al señorío y dominio de las Indias, 'no faltaron quienes ini|>ortunasen para que el Con.*', -ara la publicación del libro. Y desechado por el de las Indias, acudió el autor al de Casulla, donde se tenia poca noticia de estas ma

2. CENSLRAS DESFAVORABLES DEL LIBRO DE SEPÚLVEDA, DADAS POR LAS UNIVERSIDADES DE \t.< .U.Á Y DE SALAMANCA.—Por ese tiempo (1547) había regresado de América el obispo de Chiapa fray Bartolomé de las Casas, que tanta parte había tenido en la formación de las nuevas Leyes. El cual, al (enterarse de los manejos que contra ellas

urdía el humanista cordobés, rebatió, con el empaño tn él característico, el contenido de su libro, trabajando al mismo tiempo para que, pues se trataba principalmente de materias de teología moral, fuese sometido aquel escrito al examen de teólogos competentes, que respondieran con sus firma? de la calidad de la doctrina. En virtud de ello, se encomendó su estudio a las Facultades de Teología de Alcalá y Salamanca. Sepúlveda habla repetidamente en sus cartas de la intervención de las Universidades castellanas en la censura de sus alegatos, desatándose contra los teólogos que en ellas se negaron a dar paso a su doctrina. En el acento amargo de su relato se advierte el disgusto que hubo de experimentar al enfrentarse en aquellos centros, adonde había acudido para sacar a salvo el libro, coa los teólogos formados en tós aulas de Vitoria, y con el propio I^as Casas, que igualmente tomó parte en estas contiendas universitarias.

En Alcalá acababa de entrar en la cátedra de prima (abril de 1548J el cékbre maestro Mancio de Corpus Christi, y ocupaba la de vísperas el padre Domingo de Cuevas, discípulos ambos del restaurador de la teología e?pañola. Ellos, como principales representantes de la facultad, llevaron el peso de la discusión, concluyendo al fin, según atestigua Aivar Gómez, que por no ser aquella doctrina bastante segura, no convenía autorizar la publicación del libro.

La discusión en Salamanca, dado que existiese, fué más comedida, porque sus teólogos, aleccionados con los sucesos de Alcalá, no dieron lugar a que Sepúlveda se mezclase demasiado en el exarae:t que se hacía de su escrito. Actuaban aquí de catedráticos de prima y de vísperas, respectivamente, Melchor Cano y Diego de Chaves, sustituto éste de Domingo de Soto, que se encontraba a la sazón en Augsburg© con el Emperador. Ellos y los demás que formaban la comisión 'nombrada por el claustro juzgaron también que el libro no debía publicarse. Sepúlveda escribe que los razonamientos de los maestros salmantinos "fueron habidos por el Consejo por frivolos y de poco peso", pero el acuerdo del mismo ratificando el dictamen de los teólogos se aviene'mal con esa afirmación.

3. ENCUENTRO DE SEPÚLVEDA CON MELCHOR CANO.—El humanista andaluz sintió extraordinariamente esta repulsa, culpando de su mala suerte a Las Casas, que con sus insidias y maquinaciones supo ganarse la voluntad de los jueces. Contra los teólogos, que «eran tenidos por los más autorizados de España, no se atrevió al principio a desahogar su enojo. Pero habiéndole referido algún indiscreto que Mel-.chor Cano se gloriaba públicamente de ser él,el autor de aquella derrota, y que hasta ponía en duda la ortodoxia del libro, sin esperar a más seguros informes, dirigió al teólogo salmantino una desconsiderada epístola. En ella reconoce que Cano fué el principal autor de la censura de Salamanca, y dice haberse movido a reprobar el libro, no por razo-

nés doctrinales, sino por ambición e importunaciones de Las Casas. A esa censura opone él, con ánimo de herir el atrior propio de los que le contradijeron, la aprobación otorgada al libro por otros teólogos doctísimos.

De momento, Melchor Cano se limitó a acusar recibo de la carta, aplazando la contestación para cuando contase con tiempo disponible. Pero coiiTo transcurrían los meses sin que llegase la prometida respuesta, Sepulveda dio publicidad a la carta que había dirigido al teólogo salmantino. Este, abandonado y perezoso, como él mismo confi s:u cuando se ventilan asuntos de poca monta, recobraba toda su ingente personalidad al enfrentarse con un negocio grave o que le afectase profundamente. El proceder poco noble de Sepulveda causó en él efectos talismáticos ; y empuñando la pluma, dirigió al cordobés, tn elegantísimo latín, una larga epístola que, aunque anda impresa entre las obras de Sepulveda hace más de siglo y medio, apenas es conocida y casi nadie la ha utilizado. La argumentación *cui lioniinciu,* a que el humanista andaluz había dado pie, tiene en ella amplia cabida, lo mismo que en la segunda que le dirigió luego el teólogo dominico, por lo cual no nos detendremos a desentrañar aquí su contenido, que sólo en general se refiere al tema de la justicia de la guerra contra los indios.

Cano no necesitaba hacer grandes esfuerzos de ingenio para poner en claro lo endeble de la argumentación de Sepulveda. La sola aplicación de Jos principios formulados por su maestro Vitoria, y reproducidos por él en una relación desaparecida, y a que alude en la primera carta, bastaban para desbaratar el brillante aparato de razones que desfilan por el *Démocrates scenndus* (15). En este libro se arguye con textos bíblicos, patrísticos y de los concilios, cual si se tratase de probar una verdad revelada, cuando el punto sometido a discusión pertenece a la filosofía moral y al derecho de gentes, y, por tanto, es anterior a la Revelación y debe decidirse por principios de razón, iluminada sí por el Evangelio, pero de eficacia aun entre aquellos que nada saben dekorden sobrenatural o no acatan las divinas escrituras.

4. LAS JUNTAS DE VALT.ADOLID: SUS DOS SERIES. — El dictamen adverso de salmantinos y complutenses desautorizó en el terreno doctrinal las ideas de Sepulveda. Con todo, la forma en que freeuentemen-

(15) La aludida reelección de Cano aparece mencionada también por Carranza en su lectura sobre la *Secunda secunda,* que se conserva en el córlice vaticano lat. 4645, dada durante el curso de 1540-41 en San Gregorio, de Valladolid. Allí el autor, en la cuestión 10, art. 10, propuesto el tema *an tiecat retiñere infideles debellatos,* y después de discutir si una vez convertidos a la fe se les ha de dejar en plena libertad o procede tutelarlos para que no vuelvan a sus errores, dice así : *"De his sunt argumenta pro i/traquc parte; sed ego nato poneré. Tantum in stimula solutionem dixi. Si vultis tatius viderc, tegatis retcetioncm quam ego et pater præsentatus frater Melehior Cano fecinins de hoc, ubi copióse tracttrrimus"* (folio 54)-

te se habían llevado las conquistas en América daba a los propugnadores de la colonización impuesta por las armas alguna sombra de razón. Para zanjar este punto, acallando al propio tiempo las discusiones pasadas sobre el particular, mandó el Emperador celebrar una junta en Valladolid durante el verano de 1550, en que tomasen parte los del Consejo de Indias, algunos de otros Consejos y determinados teólogos. Otras veces habían tenido lugar juntas por el estilo, y en el decenio anterior se convocaron también en Valladolid las que prepararon las Nuevas Leyes de Indias.

La que se congregaba ahora no era precisamente para zanjar la cuestión del libro de Sepúlveda, como han creído muchos, pues ese asunto estaba ya definitivamente descartado en virtud del último acuerdo del Consejo de Castilla. La corriente criticista iniciada por los misioneros dominicos de la Isla Española en 1511, había cristalizado en la doctrina jurídica mantenida resueltamente por Vitoria. Esa doctrina se iba abriendo paso, no sólo en las Academias, sino también entre los hombres de gobierno. En virtud de ella, era preciso someter a revisión nuestra política indiana, sobre todo en punto a conquistas, ya que la puramente administrativa había entrado en una fase de humanización al promulgarse las Nuevas Leyes en el decenio anterior.

Son muy escasas las noticias que existen acerca del desenvolvimiento de las juntas vallisoletanas. No habiéndose conservado actas, hay que servirse de lo que dicen sobre ellas la correspondencia cursada al convocar a los vocales, y la de los dos protagonistas de la contienda, Sepúlveda y Las Casas. Ninguno de los dos fué admitido a la deliberación de las juntas ; pero ambos informaron una y otra vez acerca de sus puntos de vista, rebatiendo cada uno los argumentos del contrario.

5. DOCTRINA DE SOTO ACERCA DE LOS TÍTULOS DE LA CONQUISTA: su INTERVENCIÓN EN LAS JUNTAS.—Hubo en esta ocasión dos series de juntas: la primera en agosto y septiembre de 1550, y la segunda por abril y mayo de 1551. Los autores modernos que hablan de ellas confunden con frecuencia unas con otras ; pero la correspondencia que se conserva en el Archivo de Indias sobre el particular permite distinguir perfectamente las dos series.

Domingo de Soto, que fué uno de sus miembros, intervino, no sólo como deliberador, sino además comto ponente de lo que ante ellas habían mantenido Las Casas y Sepúlveda. Su condición de teólogo, familiarizado además con los temas discutidos, le capacitaban para reducir a orden la exposición prolija y no siempre metódica de los contendientes. Melchor Cano hubiera podido desempeñar airosamente ese cometido, pero a Cano podía tenérsele por sospechoso, después de íos incidentes]>asados. Además, Soto acababa de renunciar el cargo de confesor del César, por cuyo mandato se celebraban las juntas, y como venido de fuera, no había tenido parte alguna en el examen del *De-*

mocrates. En tales condiciones, nadie más indicado para actuar con imparcialidad y autoridad que él.

El tema general de la discusión no era nuevo para el dominico segoviano. Durante los veinte años de profesorado en Salamanca al lado de Vitoria había podido seguir el desarrollo de los problemas de América, no sólo en su aspecto histórico, simo también jurídico. Años antes, a causa de los frecuentes casos de índole moral que se suscitaban en Nueva España, le había propuesto el Emperador el paso a aquellas tierras, "para que con vuestras buenas y sanas letras os halláredes en la determinación de muchas dudas que cada día se ofrecen á los religiosos y eclesiásticos que allá residen", según le escribía el Monarca a 31 <le mayo de 1540. Así no tendría necesidad el arzobispo de Méjico Fray Juan de Zumárraga de enviar a consultar a España las cuestiones con que su conciencia delicada tropezaba en el desempeño del ministerio pastoral. Con todo, el teólogo salmantino no pasó a Indias, si bien durante su primer priorato de San Esteban (1540-42) fomentó el envío de misioneros a aquellas regiones. Las historias de este monasterio refieren, coincidiendo precisamente con ese priorato, ti esmero con que se seleccionaba el personal destinado a la evangelización de los pueblos ultramarinos, su preparación,.las ceremonias de despedida y el género de vida conventual que hacían los religiosos durante el viaje por mar y tierra.

En el orden doctrinal venía secundando Soto con el mayor empeño y con perfecta coincidencia la campaña de Vitoria en defensa de los derechos de los indios. En 1534, ó sea cinco años antes que el Sócrates alavés formulase terminantemente sus principios de derecho internacional, pronunciaba Soto la relección *De dominio,* todavía inédita, donde, después de descartar algunos de los títulos que se alegaban para justificar la conquista de América, pregunta: *"Quo ergo jure obtinemus imperium quod modo reperitur ultrmnaritmm?"* Y sin aventurarse con una respuesta prematura, responde modestamente: *"Reverá ego nescio."* La ignorancia en él, siendo catedrático de Teología en una escuela como Salamanca, no podía referirse a la cuestión de derecho, al orden especulativo, sino al particular de los fundamentos jurídicos en que se basaba nuestro dominio en Indias. Aunque se descartase, como lo descartaba él, el supuesto derecho imperial o pontificio al gobierno del mundo, quedaban otros títulos suficientes para justificar la ocupación de aquellas tierras, como el *jus prædicanéi Evangelium ubique terrarum y* el *jus defendendi nos a quibuscumque nos impedirent a prcedicatione.* Si bien en el ejercicio de este derecho, Soto cío va tan lejos como Vitoria, al menos en el momento de dar su relección. Porque aunque es verdad, añade él. que la defensa de los predicadores del Evangelio ha de hacerse a costa de quienes indebidamente lo impiden, mas aparte de esto, despojarles de sus bienes y someterlos a nuestro imperio, *non xñdeo unde habeamus tale jus.* El Evangelio no se ha de

imponer por la fuerza, y el deber de tutelar a, sus ministros podrá justificar la guerra defensiva, pero no la ofensiva. *"Ñeque ista dixerim* —advierte cautamente, manifestando con ello que las ideas sobre el particular no andaban todavía del todo claras—, *ñeque ista dixerim ad condemnandum quœ jiunt apud imulanos; nam judicia Dei abyssus multa, et forte Deus vult tot gentes via ignota ad se convertere."*

Dados estos antecedentes, Soto no podía faltar en una reunión de juristas y teólogos en que se trataría del "orden que parecerá más conveniente para que las conquistas, descubrimientos y poblaciones se hagan con orden y según justicia y razón", conforme se decía en la cédula que a primeros de julio de 1550 se envió a él, a Cano, a Bartolomé de Carranza, dominicos, y al franciscano Bernardino de Arévalo„ convocándolos para mediados de agosto en Valladolid.

Soto alegó sus muchas ocupaciones, entre otras las del priorato de San Esteban, para que se le exonerase de aquel compromiso; pero una segunda cédula de los reyes de Bohemia, a la sazón regentes de España, venció su resistencia.

6. SEPÚLVEDA Y LAS CASAS EXPONEN ANTE LOS MIEMBROS DE LAS JL'.MTAS SUS RESPECTIVAS TESIS: RESUMEN DE LAS MISMAS HECHO POR SOTO.—Un mes estuvo la junta, en esta primera serie de sesiones, ocupada en ordenar los informes, estudiarlos y discutirlos. En ese tiempo desfilaron ante ella separadamente Sepúlveda y Las Casas, exponiendo cada uno sus razonamientos respectivos. El primero sostenía que se puede hacer la guerra a los infieles para apartarlos de la idolatría y costumbres inhumanas, predicándoles después el Evangelio. Las Casas, en diversas sesiones, trató de demostrar que esa guerra, aun ordenada a la conversión de los indios, no podía ser justa, puesto que el fin no justifica los medias. Sepúlveda, más elegante y académico en el decir, aunque él tuviese su posición por incontrovertible, se vio pronto superado por los contrarios. En cuanto a razones—escribe él a su amigo Martín de Oliva—, les llevaba yo gran ventaja. Pero los adversarios, como eran expertos dialécticos y estaban muy ejercitados en las luchas escolásticas, con ingeniosas y astutas interpretaciones torcían en su favor los testimonios de la Escritura y de los padres, de modo' que entenebrecían la verdad palmaria. Y si yo intentaba esclarecerla, carecía de autoridad para ello, porque daban en hacerme sospechoso de trabajar movido por sentimientos de ambición. Como habían hecho creer que, más que el interés fiel monarca y de la nación, buscaba mi provecho, reputación y fama, cuanto me esforzaba por poner la verdad en claro y hacérsela ver a aquellos señores, cedía en mi desdoro, dandb por seguro que no lograría probar mi tesis y que me retiraría vencido.

Para facilitar a los vocales de la junta la orientación en aquella enmarañada serie de argumentos expuestos por ambos contendientes, encomendaron a Soto que los resumiese, sin añadir su propio dictamen.

"sino que fielmente refiriese la sustancia de sus pareceres y la suma de sus razones. Hícelo así—prosigue Soto en el preámbulo del *Suttuirio*—„ aunque si tuviera más libertad, pudiera por ventura, según mi flaco juicio, dar a este compendio otro lustre. Empero reservólo para cuando, si vuestras señorías, mercedes y paternidades fueren servidos mandármelo, dijere mi parecer".

Dejando, pues, para cuando se le pidiera su voto, la exposición de sus propias ideas sobre el particular, formuló así Soto la tesis y los argumentos propuestos ante la junta: "Si es lícito a Su Majestad hacer la guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para sujetalíos á su imperio, y que después de sujectados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conoscimiento de sus errores y de la verdad cristiana.

"El doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que la tal guerra no solamente es lícita, mas expediente. El señor obispo defiende la negativa, diciendo que no tan solamente no es expediente, mas no es lícita, sino inicua y contraria á nuestra cristiana religión."

Estas dos posiciones, situadas así una frente a otra, representan los dos sistemas de colonización defendidos entonces por los doctores católicos.

Del resumen hecho por Soto se entregó copia a los de la junta y a cada uno d'e los contendientes. Sepúlveda replicó luego a los argumentos de I>as Casas en 12 capítulos que presentó a la junta. Las Casas contestó en otras tantas contrarréplicas, "mostrando—dice él—ser frivolas y de ningún valor cada una de sus soluciones".

Al resumen anterior añadió Soto el de estas réplicas, facilitando así a la junta el estudio de los argumentos de cada una de las partes. "Fundó el dicho señor doctor Sepúlveda su sentencia brevemente—escribe dando cuenta de lo dicho por el cordobés—por cuatro razones. La primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura ; la segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su naturaleza gente servil y bárbara, y por ende obligada á servir á los de ingenio más elegante, como son los españoles ; la tercera, por el fin de la fe, porque aquella subjeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión ; la cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen á otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos."

El obispo de Cbiapa. en sus alegatos y contrarréplica, entraba de lleno por la ruta trazada por Vitoria, Soto y Cano, y así le era fácil desembarazarse de los argumentos del contrario. Por ejemplo, había querido justificar Sepúlveda la licitud.de la guerra contra los infieles por la conducta observada por el pueblo de Israel con sus vecinos, y le ataja Las Casas diciendo que los hebreos tenían mandato expreso de Dios, y esa orden particular no constituye ley para los cristianos. Soto expresará máls adelante la misma idea con estas palabras: *"Qucr*

dk-ino judicio jtut, ad consequentiam trahi non dcbcnt." Argure el doctor andaluz recordando el proceder de Constantino y de otros emperadores contra los paganos para que dejasen, la idolatría, y replica certeramente Las Casas que "siempre el doctor quiere, con una sola razón y autoridad,, abroquelarse de todas las objeciones que claramente confunden su intención, como el que con un emplasto porfía sanar la nube que está en un ojo y la llaga del colodrillo". Y en confirmación de su respuesta, aduce la autoridad de Vitoria, como pudiera aducir la de Santo Tomás, que distinguen entre paganos y paganos, si son subditos o no del príncipe que recurre a la guerra, y dado que lo sean, si procuran convivir en paz con los cristianos.

En el capítulo décimo de la réplica de Sepúlveda se atribuye al Papa facultad para forzar a toda clase de ¡afieles a que obedezcan a los predicadores enviados por él. "Que el Papa tiene poder y precepto de predicar el Evangelio en todo el mundo—responde Las Casas, coincidiendo con lo que después expondrá Soto en una relección especial—concedérnoslo. Pero la consecuencia que infiere el reverendo doctor, conviene á saber, que puedan ser forzados los infieles á oír la predicación, no está del todo clara ; y harto más delgada indagación de la verdad conviene hacerse para que della se haga evidencia. Porque vemos que Cristo Hijo de Dios, cuando envió los Apóstoles á predicar, no mandó que á los que no quisiesen oír los hiciesen fuerza, sino que saliesen pacíficamente de aquel lugar ó ciudad, y sacudiesen el polvo de sus pies sobre ella, y reservó la pena de aquellos para su juicio final, según parece en el capítulo 10 de Sant Mateo."

Todavía insistían los juristas de entonces, y con ellos Sepúlveda, contraponiendo a los apriorismos de los teólogos escolásticos las bulas de Alejandro Sexto. "A lo que dice [Las Casas]—arguye el cordobés sirviéndose de un equívoco—que la intención de Alejandro Papa en su bula fué que primero les predicasen el Evangelio á aquellos bárbaros, y después de hechos cristianos fuesen subjetos á los reyes de Castilla, no cuanto al dominio de las cosas particulares, ni para hacerles esclavos ni quitarles sus señoríos, sino solamente cuanto á la suprema jurisdicción, con algún razonable tributo para la protección de la fee y enseñanza de buenas costumbres y buena gobernación, y que así lo declaró otra bula de Paulo tercio : digo que la intención del Papa Alejandro, como se vee claramente por la bula, fué que los bárbaros se sujetasen primero á los reyes de Castilla y después se les predicase el Evangelio." Y encarándose luego con el adversario, le arguye diciendo que la subjeción, de hacerse, debe ser antes de que se conviertan a la fe. pues hacerla después, "y quitarles los señoríos porque no dejen la fee", es castigarlos por lo que debieran recibir premio.

Sepúlveda no interpreta aquí fielmente el pensamiento de Las Casas, como tampoco entiende las bulas alejandrinas en conformidad con lo que las recientes investigaciones revelan acerca de su alcance y sigmi-

ficado (i6). Nunca el prelado dominicano había dicho simplemente que se podía sujetar a los indios después de convertidos, de modo que la sujeción fuese en cierto modo consecuencia de la conversión. El derecho a predicarles, como basado en el precepto divino, era absoluto y no dependía de condiciones. La sujeción era eventual ; y en caso de convertirse, más que sujeción, debía llamarse protección, tutela que incumbe al Pontífice, y por su mandato a los príncipes cristianos, sobre los fieles que están en peligro de ser arrastrados a sus antiguos errores. Pero sin distinguir de casos y cosas, formula Sepúlveda un poco a bulto esta argumentación *ad hominem:* "Digo más, que conceder que después de hechos cristianos se han de sujetar á los reyes de Castilla con sus príncipes, es contradecir todo lo que ha dicho para evitar la guerra. Porque si los reyes de Castilla tienen derecho, como él dice, para sujetarlos de aquella manera después de hechos cristianos, cierto es que, si elíos no le quieren dar la obediencia, justamente se los podrá forzar á ello. Y. para esto es necesario la guerra. Luego se les podrá hacer por menos causa que lo que nosotros decimos. Y esto es deshacer por su confesión todo lo que antes ha dicho."

"El doctor—replica Las Casas—no advierte todos los susopuestos principios que tocan al hecho y al derecho, ni la diferencia de los casos ó tiempos ya dicha, y el fin á que el tal señorío y la entrada en él y la gobernación y todas las otras cosas que con los indios y cerca de los indios se ordenan y deben ordenar como medios para conseguir el fin, que es, como está dicho, el bien y utilidad y prosperidad y erescimiento de solos ellos. Por eso le parece al doctor que yo deshago por mi confesión, según él dice, lo que una vez había dicho."

Lo mismo en esto que al interpretar las bulas de Alejandro VI,. la posición de Las Casas, crítica y doctrinalmente es harto más sólida y desahogada que la del adversario, si bien su intemperancia y exageraciones comprometen a veces la causa que defiende. *La victoria, en definitiva, fué del obispo de Chiapa, puesto que el libro de Sepúlveda no se pudo publicar, y las Nuevas Leyes siguieron en vigor. Y decimos esto, extrañados de la inconsciencia, inconsecuencia o ignorancia de muchos, de casi todos los que hablan de aquella controversia, incluso de los que han escrito en estos últimos años pretendiendo glorificar nuestra epopeva imperial en Ultramar, coma no adzñerten que, de haber quedado victorioso Sepúlveda, como ellos afirman, nuestra empresa colonizadora hubiera sido semejante a la realizada siglos después por Inglaterra, lo cual cedería bien poco en nuestro honor.*

7. IDEAS DE SOTO RELATIVAS A LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA.— Soto, que conocía bien los términos del problema, aunque en el resu-

(16) Cf. P. Leturia, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493** Barcelona, 1930.

men de lo expuesto por ambos contendientes se limita a reproducir sus principales argumentos, cuando quiso dilucidar por su cuenta esta, cuestión, se adhiere resueltamente a la tesis del obispo de Chiapa, y sin duda en el mismo sentido debió expresarse en el curso de las deliberaciones de la junta. El tema lo trató él repetidas veces: primero en la relección *De dominio* (1534); después en el opúsculo *De ration^ promulgandi Evangelium,* de que liabla en varias ocasiones y que no ha llegado a nosotros, a no ser fragmentariamente en la relección *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam;* luego en el *De justitia et jure* (lib. 4), y por último, en el *Comentario al Cuarto de las Sentencias* (dist. 5, q. única, art. 10). En éste, habiendo desechado previamente algunos títulos que se alegaban para justificar la conquista de las Indias, formula asi el problema: *"Utrum sola ration* fidei,* MÍ *scilicet earn suscipiant, minis ac terroribus, immo aperto bellorum Ímpetu, sint cogendi infideles."* Escoto habia defendido una doctrina muy semejante a la de Sepúlveda, aunque más exagerada, por lo cual éste buscaba coa preferencia entre Tos escotistas amparo para su libro. Se puede creer, hablando en general—dice el doctor Sutil—, que es conforme a nuestra religión obligar a los infieles con amenazas a recibir el bautismo y a permanecer en él. Pero esa doctrina fué duramente combatida por los tomistas, y Soto reproduce en el lugar citado los argumentos que para ello alegaban. Aun el apoyar con las armas la predicación y libertad de los misioneros, si de ello se origina escándalo, le parece inadmisible. En cuanto a la tesis escotista, véase cómo y con cuánta resolución la impugna. "Errar en el fin á que se han de ordenar los medios adoptados, es resbalar en la misma entrada." O dicho en términos latinos: *"Errare in consiliorum fine, est in foribus •impingcre."* En la predicación es preciso, ante todo, no hacer injuria a la misma fe, aunque se malogre lo que mediante ella pretendemos. Ahora bien : imponer el bautismo por la violencia a quienes probablemente han de persistir en su infidelidad, es injuriar sacrilegamente a la misma fe ; lo cual, siendo por sí malo, jamás se ha de permitir, pues no es lícito tomar el mal comió medio para lograr la consecución de un bien. Lo que Soto y sus contemporáneos veían suceder con los moriscos, o quienes, después de haberles administrado el bautismo sin la libertad requerida, continuaban luego durante varias generaciones con sus prácticas mahometanas, era una lección bien expresiva. Si reprobamos en los hijos del Islam el procedimiento de extender su religión por la violencia, ¿ cómo podremos nosotros imitarles, aun con pretexto de ser la nuestra la única verdadera?

Pero ni siauiera es admisible^-prosigue Soto refiriéndose a Sepúlveda—la opinión de los que, para evitar este absurdo, dicen que aunque no es lícito obligar a los infieles a abrazar la fe, se les puede subyugar primero por las armas, para predicarles después y lograr que la abracen espontáneamente, pues quien prescribe el fin, permite y aun orde-

na el empleo de los medios necesarios para el mismo. A lo cual responde él teólogo dominicano que "si la condición natural de la fe es que nadie pueda ser forzado á aceptarla, la misma condición indica que ninguna coacción puede ser medio lícito para persuadirla, y menos necesario, pues lo que no es lícito, sería absurdo decir que es necesario".

En cuanto al apoyo que se pretende encontrar en las bulas de Alejandro VI, "digo primeramente—continúa Soto—que el Pontífice ni' concedió ni podía conceder a nuestros monarcas el dominio de aquellas gentes y de sus cosas, pues ningún derecho tenía él para eso". La concesión pontificia fué una especie de encomienda hecha a los Reyes Católicos "para que enviasen allí varones doctos y probos a fin de ins-' truirlos en la fe. Y si sus cabecillas y reyezuelos pretendiesen impedir esta predicación, podría ampararse a los predicadores por las armas. Y los que abrazasen la fe, en virtud del derecho que tiene la Iglesia de mirar por la conservación de la misma en todos sus hijos, quedarían encomendados al protectorado de nuestros monarcas, para que no volviesen a sus prácticas gentílicas".

8. RESULTADO DE LAS JUNTAS.—Esta doctrina, inspirada en el derecho natural y divino positivo, era la que había prevalecido siempre en la tradición de la Iglesia, y a la que después de largas discusiones llegaban los teólogos y misioneros más ponderados al hablar de la evangelizacióu de las Indias. Los que discrepaban de ella Ib hacían, más que en virtud de principios sólidos, basándose en un falso concepto de la naturaleza de la fe, y del poder de la Iglesia, o en sórdidos intereses, que a tantos ofuscaron de los que allá y acá percibían, pingües emolumentos a costa de los desventurados indios.

En las juntas vallisoletanas, según se desprende de estos antecedentes, quien con más resolución defendió la posición de Las Casas fué Soto. La asamblea se había disuelto a mediados de septiembre de 1550, para volverse a reunir por enero siguiente, en que se tomarían los acuerdos oportunos. Pero al aproximarse aquella fecha, se pasó aviso a los vocales diciendo que "por ser negocio de tanta calidad e importancia, ha parescido que para que mejor e con más estudio se pueda determinar e resolver y también por venir la cuaresma, donde vos y los otros religiosos estaréis ocupados, que es bien que se difiera la dicha determinación para mediado el mes de abril deste año, así como había de ser para veinte deste".

En el intermedio. Soto había tenido que hacer otro viaje a Valladolid para entender en el proceso del doctor Egidio, y fundado en ello, había pedido que se le excusase de esta nueva asistencia. A lo cual le respondió la regente doña María, que "aunque por daros contentamiento os quisiéramos relevar deste trabajo, por ser la cosa de la importancia que es, no ha habido lugar, porque, como veis, no es

razón que se trate en ausencia de las personas que para ello fueron nombradas y lo han visto, especialmente la vuestra, en que hay tantas letras".

Oon el aplazamiento de la junta, sobrevinieron otras dificultades, pues tanto el obispo de Ciudad Rodrigo, don Pedro Ponce de León, como Cano y Carranza, recibieron orden del Emperador, a principios de aquel año de 1551, de partir para Trento. La ida de Carranza se retrasó algunos meses, por tener que asistir en mayo a los capítulos provincial y general que se celebral>an en Salamanca. El único entre los teólogos que en la segunda convocatoria hizo frente a la tesis de Sepúlveda fué, pues, Soto. Esta vez se hallaba también presente el franciscano fray Bernardino de Arévalb, impedido por enfermo de asistir a las primeras juntas. El, como afiliado a la escuela de Escoto, apoyó a Sepúlveda, según se infiere de la correspondencia de éste. Las fuerzas estaban por tanto equilibradas. Y como los juristas, que allí eran mayoría, propendían a justificar la conquista directa, en caso de votación era muy probable que saliese triunfante la propuesta de Sepúlveda. Con todo no fué así. La junta determinó que en adelante cesasen las güeras de conquista, por ser injustas. En cuanto a los repartimientos, no tomó ningún acuerdo. *Judicanierunt*—dice Las Casas—*e.rpeditiones quas vulgo* conquistas *dkimus, iniquas esse, ülicitas et injustas, at que adeo in posterum omnino prohibendas. De assignationibus vero quas zndgo appellamus* repartimientos, *nihil decreverunt,* porque estaba pendiente la rebelión de algunos jefes de los reinos del Perú, y comenzaban a levantarse en otras provincias (17)-

El sistema de los repartimientos, como tan arraigado, sería difícil hacerlo desaparecer, y más alegándose en su favor razones de evidente utilidad para los propios indios, quienes así tenían personas que saliesen a su defensa en caso de verse molestados por extraños. Mas para que una institución como esta, que se prestaba a abusos, se acomodase en la práctica a normas de justicia, nuestros monarcas fueron tomando rigurosas disposiciones, hasta convertirla en ventajosa y preferible a la plena libertad de los naturales.

En cambio, en punto a guerras de conquista oon el fin de difundir el Evangelio, ya no vuelve a hablarse en la historia de nuestra colonización ultramarina. La de Filipinas se llevó a cabo por procedimientos del todo pacíficos, conforme a las instrucciones que Felipe II había dado a Legazpi, inspiradas en la doctrina de Vitoria.

Bien consideradas, las *Nuevas Leyes* y principios doctrinales en que se fundaban, tuvieron tanta trascendencia en la vida de los pueblos americanos, que después del Descubrimiento difícilmente podrá recordarse otro hecho que se le parezca. Proscrita la guerra como medio de

(17) A. M. Fabié, *Vida y escritos de fray Bartolomé de las Casas,* t. 2. Madrid, 1879, P. S4I-

colonización, y amparada la libertad y derechos de los naturales, éstos se conservaron en sus puntos de origen bajo la tutela de los españoles, que poco a pooo iban levantando el •nivel moral y material de aquella gente. De ahí arranca el hecho tan significativo que hoy podemos comprobar, y es como la expresión de los dos sistemas colonizadores que se conocen en la historia. *El elemento indígena primitivo se ha conservado en los pueblos hispanoamericanos en una proporción* CUARENTA VECES MAYOR *que en los angloamericanos.*

El hecho tío necesita comentarios. Y a la Nueva España se ofrece alibra, al cumplirse el IV Centenario de la publicación de estas Leyes, excelente ocasión para emprender una campaña informadora que recuerde a los jóvenes pueblos americanos de lengua española lo que deben a la Madre Patria, que con respecto a las razas indignas es todlo, porque le deben el haberse conservado, enriquecidas con el doble carisma de la civilización y de la vida cristiana, en el seno de la Iglesia.

III. - Producción literaria de Soto.

En el párrafo primero quedan mencionados la mayor parte de los escritos de nuestro religioso y las circunstancias de su composición. Ello nos obliga a prescindir aqui de muchos detalles que allí quedan registrados. Nos limitaremos, por tanto, a la enumeración de obras, ordenadas sistemáticamente, añadiendo algunos pormenores sobre las mismas.

Los escritos de Soío pueden clasificarse en *académicos* y *extraacadémicos.* Los primeros, a su vez, se subdividen en *filosóficos y teológicos.*

i.—Escritos académicos.

a) FILOSÓFICOS.

Summulæ. De ellas se cuentan hasta diez ediciones, la primera de 1529, y la última de 1665.

In Diaiecticam Aristotelis, Isagogæ Porphyrii, Aristotelis Categorías et De Demonstratione. Trece ediciones entre 1543 y 1598.

Super octo libros Physicorum Commentaria. Diez ediciones entre i$45 y 1582.

Super octo libros Physicorum Quæstioncs. Nueve ediciones entre 1545 y 1613.

b) TEOLÓGICOS.

Sobre cuestiones teológicas publicó en 1553-54 en Salamanca un voluminoso tomo *De justitia et jure,.*que vino a ser clásico en materias jurídicas. En 1556-57 hizo otra edición del mismo algo reformada. Des-

pues en aquella centuria se reeditó hasta 27 veces. Esta materia la había explicado en Salamanca por primera vez en el curso de 1540-41, repitiéndola luego en el de 1552-53. Es una de las obras más consultadas de nuestro autor, y sirvió de pauta a los famosos tratados con que nuestros teólogos enriquecieron la ciencia del Derecho.

Mayor aceptación tuvo aún su *Comentario ai Cuarto de las Sentencias (De sacramerdis),* en dos volúmenes, Salamanca, 1557-58 y 1560, reimpreso en el siglo XVI, según recuento perfectamente comprobado, al menos 32 veces. Proceden estos Comentarios de sus lecciones salmantinas, en cuya Universidad había explicado la materia relativa a los. Sacramentos hasta tres veces, la primera en el curso de 1533-34.

Paralela a esta producción académica, que constituye lo que en lenguaje escolar se llamaba *lecturas,* y forma la base de lecciones ordinarias, estaban las *relecciones,* especie de conferencias o lecciones extraordinarias que cada catedrático en propiedad debía dar, a razón de una por curso. Son clásicas las Releccion.es de Francisco de Vitoria, que tienen ese mismo origen. Simultáneas a ellas en parte son las de Soto, en número de once o doce, aunque sólo se han conservado íntegras ocho. He aquí sus títulos : *De mérito Christi, De dominio, De^ indulgentiis, De canone sacrée scripturœ, De sensibus s. scripturœ* (dos releccfones), *De hœresi, De ratione tegendi et detegendi secretum* (dada en el curso de 1540-41, la única impresa por el autor, y de la que en el siglo XVI se hicieron una docena de ediciones). Otra relección dada en 1542-43 versó acerca de la limosna, y probablemente refundida entró a formar luego el librito *Delibcratio in causa pauperum.* Mientra^ ocupó la cátedra de prima disertó en otra relección sobre el tema *An liceat civitates infidelium expugnare ob idolatriam,* que, al parecer, la incorporó luego al libro *De ratione promulgandi evangelium.* Libro y relección han desaparecido, salvo un fragmento que aun nos queda. Por último, se ha conservado también otro fragmento de la relección que lleva por tema : *An judœi cognoverint Christum esse Filium Dei naturalem.* Ambos fragmentos existen en la Biblioteca Vaticana, cod. ottob. lat, 782.

2.—Escritos extraacadémicos.

Los principales se refieren a la exposición de la doctrina católica contra los errores luteranos.

Figuran en este grupo primeramente el *De natura et gratia,* dedi[1]cado al Concilio de Trento, e impreso entre 1547 y 1589 doce veces.

La *Apología contra Catarina,* impresa en el mismo período otras tantas veces, por ir generalmente con el *De natura et gratia.*

El *Comentario a la espístola a los Romanos.* De esta voluminosa obra, trabajada por los años 1548-50, sólo se hicieron dos ediciones: Amberes, 1550, y Salamanca, 1551. La primera, adulterada por los herejes, fué reprobada por el autor.

Adiwtationes in commentariinn J. Feri super evangelium Joannis. Salamanca, 1554. Es una serie de observaciones acerca de los errores luteranos que se habían infiltrado en el comentario de Fero, a quien tiene sin embargo por católico. Miguel de Medina, O. F. M., salió a la defensa de su hermano en religión, publicando en 1558 una *Apología,* en que trata con suma dureza a Soto. Pero el libro de Medina fué prohibido por la Inquisición española.

Tiene además Soto otros escritos breves de carácter vario, entre ellos la tanta veces mencionada *Deliberación de la causa de los pobres,* que, según indicamos ya, procede, al parecer, en su parte doctrinal, de una relección, si bien agregó a ella otros muchos elementos referentes al tema de la mendicidad. Se publicó hasta siete veces en latín y dos en castellano.

En 1551, y supliendo al maestro Gregorio Gallo, predicó Soto en la catedral de Salamanca la cuaresma, tratando sobre el *Abuso de los juramentos.* A ruego de algunos caballeros compuso luego su librito sobre el mismo tema, publicado dos veces en latín, ocho en castellano y una al menos en italiano.

Catecismo de la doctrina cristiana. Salamanca, 1552. Después se reeditó otras seis veces.

En el siglo XVIII se publicó con el nombre de Soto un *Tratado del amor de Dios,* de cuya autenticidad no consta suficientemente.

Dejó inédito un comentario a San Mateo, que ha desaparecido, así como otro a los libros *De ánima,* que también se ha perdido.

En Jas bibliotecas españolas, portuguesas y Vaticana se conservan ' varias lecturas suyas procedentes de las notas de los discípulos (salvo el códice ottob. lat. 782, que es én parte autógrafo), aunque reproducen el contenido sustancial de sus lecciones.

CAPITULO PRIMERO

i. Cómo se debe exponer la doctrina jurídica de Domingo de Soto. Marco obligado de su sistema. — 2. La Teología y las doctrinas jurídicas en el plan teológico de Santo Tomás.—3. Cómo Domingo de Soto encuadra el Derecho dentro del plan de la "Summa Teológica" del Doctor Angélico.—4. Relaciones entre la Filosofía moral y la Teología moral.—5. Cómo el teólogo, al contemplar todo el campo jurídico desde las alturas de la Teología, que tiene por objeto a Dios, está en posición ventajosa para solucionar los problemas jurídicos. Origen y causa de los errores de más trascendencia en las cuestiones jurídicas. Necesidad de una Filosofía moral y de una Teología moral cristianas. El Derecho es una parte de la Filosofía moral.—6. El racionalismo cristiano de Domingo de Soto y de los tomistas frente al voluntarismo moral y jurídico de otros autores antiguos y modernos. Doctrina de unos y otros sobre el origen y génesis del Derecho.

I. Al intentar exponer las doctrinas jurídicas de Domingo de Soto no debe olvidarse que estamos en presencia de un teólogo y de un profesor de Teología que traslada a sus libros el fruto de sus meditaciones con vistas a la cátedra salmantina. No quiere decir esto que Domingo de Soto confunda la Filosofía moral, a la que pertenece el Derecho, con la Teología. Nada de eso. Los teólogos en general, y sobre todo los que miden la talla de un Domingo de Soto, eran maestros en el debatido problema de la especificación de las ciencias. Pero es el caso que la Ley y el Derecho, partes o capítulos de la Filosofía moral, entraban de lleno en el marco de la Teología moral, y a ellos consagra el Doctor Angélico muchas cuestiones y artículos. Cada uno, el filósofo y el teólogo, se ocupará de estas materias desde su punto de vista; pero las influencias mutuas son inevitables, ya que ni el hombre ni su inteligencia pueden partirse, y. a Dios gracias, no los evitaron. Más de una vez hemos dicho y escrito que los teólogos fueron grandes juristas, precisamente por ser teólogos. Acostumbrados a contemplar los problemas desde lo alto, a través de Dios, objeto de la Teología, descubrían con facilidad esa urdimbre de causas y efectos, que constituye la médula de lo que hoy llamamos Derecho.

Domingo de Soto y demás teólogos tenían conciencia de que aparentemente penetraban en campo ajeno a la Teología, pero justifican

su proceder y siguen adelante (i). Para tilos el Derecho divino y natural es campo del teólogo. De aquí su enemiga a los canonistas y legistas, ayunos de Filosofía y Teología. Explicando Teología, hacen jurisprudencia y la más alta y profunda que pudiera desearse.

La fuente principal para nuestro trabajo sobre Domingo de Soto y sus doctrinas jurídicas es una obra de Teología que madura en un convento de teólogos, que hace época, y se difunde por entre los bancos de una cátedra de Teología. El mismo Soto nos lo cuenta en el prólogo con detalles dignos de recordarse. Aquel hombre que pasó lo mejor de su vida on las Universidades y en la enseñanza, al ser arrancado de sus ocupaciones especulativas para seguir la Corte del Emperador, sentía nostalgia por los afanes del profesorado, y no paró hasta volver a él, aunque en el camino de vuelta se atraviese un obispado, que supo despreciar con religiosa humildad (2).

Pero no es esto sólo. 1.a obra de Domingo de Soto es también un Comentario a la *Summc* del Doctor Angélico. Corren los días en los que su compañero de Orden, de convento y de profesorado, Vitoria, desahució a Lombardo, el aprendiz de teólogo, a pesar de sus méritos indiscutibles, y entroniza al Maestro de Maestros, Santo Tomás de Aquino y su obra cumbre, la *Summa Thcologica.* Domingo de Soto escribió todavía, si atendemos al título, un Comentario al Cuarto Libro de las *Sentencias de Lombardo,* pero en realidad es un comentario a la parte correspondiente de la *Summa* del Doctor Angélico, aunque Soto

(1) Domingo de Soto, *De íustitia et lure,* Prœmium : "Ñeque vero est quod Theologis vitio detur, lianc sibi assumere provinciam, quae iurisperitis accomodation videri posset : quandoquidem Canónica iura ex visceribus Theologiae prodiere. Civilia vero ex media morum Philosophia. Theologi ergo est iuris Canonict decreta ad normam evangelicam exigere : Philosophique Civilia ex principiis Philosophise examinare." En el lib. IX *De íustitia ct lure,* q. 4, art. 1, ad. 5, pág. 783, al tratar de los diezmos, contra los canonistas, escribe: "Vide quam facerent consultius qui Theologiam non profitentur, ab interpretamento Scripturae Sacrae talamum abstinere : ñeque de divino naturalive iure tractare, quod ipsis messis aliena est." Lo mismo en el Comment. In. IV Sent., dist. 25, q. 2, art. 1, p. 62; Vitoria. *Relect. de Indis,* I, prol. nú. 1 ; Alf. de Castro, *De potes, leg. pœn..* 1. II, cap. 0. Véase la nota 16 de este capítulo, donde transcribimos las palabras de Báñez.

(2) Domingo de Soto, *Oh. cit.. 1. cit.* Después de un canto a la Justicia y de ponderar la necesidad de obras de esta naturaleza, por los vicios que cunden, escribe: " Hac igitur de causa, cum me, qui post *inultos anuos in hisce Scholarum Cathcñris insumptos aliis puhlicis negotiis distractus.* vale huic provincias renuntiaveram, ab illisque post negotiis extricatus sacris me Uteris addixeram, iam nunc Scholarum vota, nihil minus cogitantem, ad eamdem provinciam repetiverint, meque Patres Conscripti omnino renitentem arcersiverint. rieique maiores iuvitum ccegerint : ac deinde publico suít'ragio haec mihi prselectio de íustitia obtegerit, postulare ex me instantissime coeperunt, *ut qui in Scholis dictassent,* praelo •ommiterem, quo et praesentes scribendi labore levarentur, et absentes sudore fruerentur nostro annui lubentissime : nam iam diu hunc ipse parturiebam partum : tanta erat eorum improbitas qui me diversis scrupulis, ac novorum in dies contracttium consultationibus frequentabant

aparenta concordarlos en el prólogo, para acallar, sin duda, los gritos de los espíritus cerriles que añoraban el inanualito del siglo XII, cuando la Teología estaba eh mantillas (3). Este método y este orden se imponían con mayor razón al tratar de la obra de *Iiistitia et Iure.* En materia de Sacramentos puede Lombardo apuntarse más de un mérito; pero en las materias de Teología Moral y en lo referente al Derecho es casi *va* ausente.

Aun hizo algo más Domingo de Soto. Sin dejar de ser teólogo y filósofo en una pieza, acerca y une las cuestiones afines del Derechb que estaban diseminadas en la *Summ-a* de Santo Tomás. El Doctor Angélico construyó su obra admirable, donde el orden lógico y sistemático es uno de sus grandes aciertos, con vistas a toda la Teología, cuyb objeto es siempre Dios, a la luz de la revelación. Domingo de Soto no comenta toda la *Swnma,* pero sí una parte principal de ella. Merece la pena que reparemos en el plan de uno y otro para saber apreciar las doctrinas jurídicas del teólogo segoviano y el marco en que quedan encuadradas.

2. El Doctor Angélico nos revela su plan en esos breves prólogos que preceden a cada cuestión, en los que muchos no reparan, por desaonocer su importancia. Como es sabido, Santo Tomás dividió la *Sumtna* en tres partes, y los discípulos subdividieron la parte segunda, por ser muy extensa, y es lo que conocemos y citamos con las palabras breves de *Pruna Sccundcc* (i^{a}-2^{K}) y *Secunda Secundó* (2^{if}-2^{x}). Es precisamente la parte que nos interesa, pues en ella se contiene la Teología Moral.

Al empezar esta *Secunda Parte* estampa un brevísimo prólogo que vale por un tratado. Después de recordar con el Damasceno que el hombre fué hecho a imagen de Dios y que es imagen en cuanto está dotado de inteligencia, de libre albedrio y es dueño de sus actos, nos revela el plan de su obra. "Puesto que ya tratamos de Dios—escribe—, de quien es imagen el hombre, y de las cosas que de Dios proceden por un acto de su libre voluntad, justo es que ahora tratemos de su imagen, es decir del hombre en cuanto es principio de sus actos, comb ser libre y responsable de ellos" (4).

¿Qué persigue Santo Tomás con esto? En primer término estudiar, dontemplar a Dios en su imagen, en el hombre, y en sus actas. No se olvide que estamos en Teología, y que el objeto formal de ella

(3) Domingo de Soto, *In IV Sententiarutn,* Proemio.

(4) Santo Tomás, *Summa.* i.*-2.*, Prólogo: "Posquam praedictum est de exemplari (I. P.), scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntateni, restât ut consideremus de *eius imagine, id est de homine,* secundum quod et ipse est suoruni operum principrium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem."

es siempre Dios, aunque analicemos las pasiones del hombre. Pero aparte de este fin principal, hay otro que está íntimamente unido a él, y es el que nos interesa al presente. El teólogo no estudia al hombre ni como el médico ni como el psicólogo, aunque suponga y se valga de lo que nos enseña la Medicina y la Psicología. El teólogo contempla «i el hombre la imagen de Dios con el fin de hacer de él una verdadera imagen y de llevarlo de nuevo a su principio, que es a la vez su fin, a Dios (5). La Teología Moral, en buena doctrina católica y en el plan de Santo Tomás, es la ciencia de hacernos santos, de divinizarnos, de hacernos dioses, en frase de San Pablo, por participación. Todas las cuestiones de Teología Moral, ya sean las de los actos humanos, las virtudes y los vicios, la ley y el derecho, la gracia y los dones, no tienen otra finalidad. Es lo que parecen olvidar algunos autores modernos, que convierten sus obras de Teología Moral en la ciencia del vicio, del pecado y de las penas. Son los Manuales de casuística al uso, que olvidan lo principal.

Pero el hombre, ser racional, libre, dueño de sus actos, no va. al fin, a Dios si no es mediante sus actos buenos, y buenos con una bondad total, completa, con la bondad de orden natural y sobrenatural. No se olvide el principio básico en buena Teología: la gracia no destruye la naturaleza, antes la perfecciona. Por eso el teólogo y la Teología, sin salirse de su objeto, roza tantas materias que pertenecen a otras ciencias. El orden sobrenatural, que dimana de la gracia, y es el campo propio de la Teología, supone el estado natural, donde se desenvuelven las ciencias humanas, y entre ellas la Filosofía Moral, con la cual tiene puntos de coincidencia, como veremos luego. El Doctor Angélido, encuadrando en la *Swmma* toda la Teología Moral, no sólo es un inovador, en el sentido histórico de la palabra, ya que era la parte menos hecha de la Teología, sino que nos regaló la mejor Filosofía Moral que pudiera desearse, pues para hacer un santo, con virtudes sobrenaturales, es necesario contar con un hombre con virtudes naturales. Para Sanlfo Tomás toda la Teología Moral se reduce a dos partes, que pueden expresarse con éstas palabras : fin y medios.

Sólo las cinco primeras cuestiones consagra al fin, a la bienaventuranza; el fin determina los medios, y todas las restantes de la Segunda Parte de la *Sumina* (que son doscientas noventa y siete) están dedicadas a k>s medios, que son los actos humanos, para conseguir el fin, para llegar a Dios. Comprenderá el lector que en tal número de cuestiones, con sus correspondientes artículos, bien pueden examinarse los actos humanos bajo todos sus aspectos, ya sea de un modo general (i^{a}-2«), ya en particular (2^{a}-2œ). Por esto en la ***Swmma*** llegó la Moral cristia-

(5) Medina, al empezar su *Comment, a* ***la*** *i^{a}-2** de la ***Summa,*** escribe: **"De** Deo autem *trifariam* agitur in Theologia. aut secundum se. vel ut est principium, vel ut est finis **rerum.**

na a tan alto grado de perfección. Allí se estudian los actos *humanos y* los actos del *hombre,* es decir, los que son peculiares y exclusivos del ser racional y libre, procediendo de él con ese carácter, y los que tienen algo de común con los de los animales y no están sujetos al libre albedrío, o proceden de él materialmente; se estudian y analizan los principios intrínsecos y extrínsecos de estos mismos actos, favorables o adversos a su libertad, que son la gracia y las virtudes, los vicios y pecados, y, para terminar, se pasa revista a la naturaleza de algunos actos que no pertenecen al común de los hombres, sino a distintos estados.

No vamos a seguir al detalle el plan de Santo Tomás, pues no es este el momento, ni es necesario. Para nuestro objeto baste notar que entre los principios de los actos señalados por Santo Tomás hay *dos* que nos interesan de una manera directa. Uno es *intrínseco,* que son las virtudes todas, hábitos buenos, y entre ellas la justicia, virtud cardinal, realizadora del derecho, del *lus* objetivo; el otro es *extrínseco,* la Ley, con todas sus especies o divisiones, luz y nterma de nuestros actos, y bajo este aspecto madre del Derecho. A la Ley en sí misma considerada y a la ley eterna, natural y humana consagra el Doctor Angélioo en la i^{a}-2« ocho cuestiones (qq. 90-97), si prescindimos de las dedicadas a la Ley Vieja y Nueva (qq. 98-108), que son de orden positivo divino. En cambio, del *hire et Iustitia* habla en la 2^{a}-2* (q. 57-79), si prescindimos de las cuestiones dedicadas a las partes potenciales de la Justicia (qq. 80-122).

¿Cuál es la razón de este orden y, si se quiere, disgregación de cuestiones afines para un filósofo moralista ? La respuesta es fácil para el teólogo, que conoce a Santo Tomás. El Doctor Angélico tiene razón al proceder con el orden que ha elegido, pues responde al ideal teológico. El acto humano perfila su bondad mediante las causas intrínsecas y extrínsecas, que le dan el ser moral deseado. En la i^{a}-2ae trata ya de las cuatro virtudes cardinales, y, por consiguiente, de la justicia, pert» de un modo *general* (i^{a}-2*, q. 61). En la 2^{a}-2* es donde expone al detalle todo lo relativo a la virtud en particular, comenzandb por las tres teologales y continuando por las cuatro cardinales : prudencia, justicia, fortaleza y templanza. El fin de Santo Tomás al poner la cuestión del *liare* (2^{a}-2ae$_{>}$ q. 57), no es tratar del Derecho, bajo todos sus aspectos : él habla directamente de la *Iustitia,* virtud cardinal, y para definirla comienza por exponer qué es el *lus* objetivo, pues las virtudes se especifican por sus objetos. Muchos se sorprenden que los teólogos no hablen apenas del Derecho subjetivo. La verdad es que no hay motivo para hablar de él en plan teológico. Así como no hay derecho al error y al pecado, aunque fos hombres pequen y yerren, hay siempre derecho a la virtud, y toda virtud incluye ese derecho, que a la postre es el que llamamos Derecho subjetivo: facultad moral de obrar en un sentido determinado, conforme a las ríormas de la Ley, sea ésta eterna, natural, humana o positiva divina. Al colocar, pues, la Cuestión del *Jure* en

la 2ª-2ie entre las cuestiones relativas a la *lustitia virtud,* no hizo más que seguir el plan teológico que todos admiramos (6).

En cambio, el tratado de la Ley tiene su lugar en la iª-2ae, donde, después de exponer lo relativo a los *principios intrínsecos* del acto, habla de los principios *extrínsecos,* que son la Ley y la Gracia. Cada uno de estos principios presta al acto humano una bondad que responde a la naturaleza, de ellos, y que luego se desarrolla con el aumento de las virtudes. Con la Gracia nacen todas las virtudes sobrenaturales, y con la Ley nace un orden moral (ley eterna), que se nos impone o se nos revela (ley natural, humana y positiva divina) para abrirnos el camino real que lleva a la perfección natural o sobrenatural (7).

Toda la 2ª-2* supone las cuestiones expuestas en la Iª-2*, como es natural, pues en ésta roza las cuestiones en general, y luego 110 hace más que aplicar los principios generales a cada virtud en particular. Es evidente que sin la noción de los actos humanos y sin el tratado de los hábitos, de la Ley y de la Gracia, expuestos en la iª-2œ, serían ininteligibles los tratados sobre las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales, con todas las cuestiones afines. El que algunos problemas de la iª-2* reciban nueva luz, v. g., el concepto de Ley, al tratar de la prudencia y de la justicia, no quita fuerza a lo que acabamos de decir. No en vano se dice que la I^ey es de algún modo *ratio Inris* (8) y *regula prudentiœ,* y también *dictamen prudentice,* según se trate de la ley eterna, de la natural o de la positivo-humana.

3. Teniendo esto en cuenta, se comprenderá la razón de Domingo de Soto para unir en su obra *De Iiistitia et Jure* los tratados de la Ley, que Santo Tomás expone en la iª-2se, y los de la Justicia, que van en la 2ª-2se. Domingo de Soto entresaca de la *Summa* la parte que podríamos llamar jurídica, sin desligarla en su exposición de toda la Teología Moral. El hombre llega al fin mediante sus actos buenos, oon bondad integral, ornado con todas las virtudes que se dan la mano en la prudencia y en la caridad. Pero entre las dificultades con que el hombre

(6) Santo Tomás, *2"~2ª,* Prólogo: "Post communen considerationem de virtutibus et vitiis, et alus ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt." Advierte luego cómo, para evitar repeticiones, reduce "tota materia morali ad considerationem virtutum", con sus dones correspondientes, vicios opuestos...., etc., y cómo "omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem : quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinalis, de quibus-posterius agitur..." "Et sic nihil (incluido lo que se refiere a algunos estados en particular) moralium erit praetermissum."

(7) Santo Tomás, *lª-2",* q. 90, Prólogo: "Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum." *"Principium* autem *exterius* movens ad ho> num est Deus, qui et nos *instruit* per legem, et *iuvat* per gratiam."

(8) Santo Tomás, *2"-2",* q. 57, art. 1, ad lᵘᵐ.

tropieza para el logro de su fin sobresalen las que se interponen al regular sus actos con relación a otros. He aquí el campo de la *lustitia,* virtud cardinal que se asienta en la voluntad, realizadora, hacedora (factiva) del Derecho *(lus objectivum),* que tiene una base en la misma naturaleza de las cosas, obra de Dios y de la Ley, su compañera inseparable por más de un concepto.

Leyendo al mismo Domingo de Soto en su obra fundamental nos convenceremos de esto. El teólogo segioviano intenta, ante todo, escribir una obra sobre la *lustitia,* virtud cardinal, dentro del plan teológico de la *Summa.* Sus primeras palabras en el prólogo de su obra *De lustitia et lure* son un canto a esta virtud, y de ella—dice—queremos tratar al presente (9). A pesar de esto, inicia su trabajo hablando de la Ley ba}o sus distintos aspectos. La razón es la misma que apuntamos antes al exponer el orden de Santo Tomás. La *lustitia* tiene por objeto el dar a cada uno lo suyo, realizar el derecho según las normas reveladas y prefijadas por la Ley. Es, pues, necesario conocer, ante todo, esas normas, esa ley, que regula los actos de la virtud de la justicia, pues de otro modo caminaríamos a ciegas.

Amén de esto, es tanta la afinidad entre la *Lex* y el *lus,* que se han tomado por palabras sinónimas, sobre todo entre quienes no tienen costumbre de aquilatar conceptos y de emplear las palabras en su sentido propio y específico. De esta confusión se ocupan todos los teólogos, empezando por Santo Tomás, y el mismo Domingo de Soto lo recuerda y se vale de ello para titular sencillamente su obra con las palabras *De lustitia- et lure,* aunque debía titularse, para responder al contenido, *De Lege, de lure et lustitia, o* si se quiere, *De Lege et De lustitia et lure* (10).

(9) Domingo de Soto, *De lust, et lure,* Proemium : " Illustrissima Iustitise virtus, fidei nostra; legitima proles, spei robur, caritatis pedissequa, ceterarumque virtutum clarissimum itibar : quam cum profana, turn cum primis divina oracufe super aetera tollunt; utpote quae homines, civile animal, in unum congregat, ab iniuris vindicat, amore conciliât, in pace retinet, virtutibus ornat, ad aeternam denique felicitatem divino muñere sobrehit : hsec inquam virtus est, quam prassenti opere elucidare, ac pro nostra ingenii tenuitate pertractare instituimus. "

(10) *ibid.* A continuación de las palabras citadas en la nota anterior, añade Domingo de Soto: "At quoniam huius fulgentissimi syderis munus est (ut ipsa nos Iura docent) ius suum *iuxta legum normas* unicuique tribuere legitimum duxi de *lustitia et hire* inscribere... De *lustitia* ergo et de *lure* sermonen, favente Deo, ineuntibus a lure incoandum est. *Bifariam* namque usurpatur nomen hoc : uno scilet modo pro eo *quod est lex:* quemadmodum Isidorus Lib. S. *Etymol.* inter decreta dist. i, relatus ait, lus genérale esse nomen, legem auten Iuris speciem (véase Santo Tomás, *2"-2*^{x}, q. 57, art. 1 ad i^{um}). altero auten modo accipitur *ut objectum est Iustitiæ,* nempe pro aequitate, quam lustitia in rebus constituit. Et alterutro accipias modo, ad notitiam lustitia;, eius notio praerequiritur. (Así, el tratado de la Ley y el Derecho objetivo preceden al tratado de la Justicia virtud.) At quia virtus quaeque ad suas *regulas* exigenda est, condecet eas primum omnium, prœ foribuí affigere. atque adeo *duobus primis libris de Legib-us* ante

Al llegar luego al libro 'III de su obra, abunda Domingo de Soto en los mismos conceptos, pues de nuevo justifica el orden establecido por Santo Tomás y seguido por él. "A la virtud de la justicia—escribe—, de la que al presente vamos a tratar, pertenece el Derecho. Por esta razón titulamos nuestra obra *De lustitia et lure.* Pero la palabra Derecho *(lus)* se toma en dos sentidos, a saber : en cuanto norma de la razón y dictamen de la prudencia, que nos descubre lo que es justo, equitativo, y en cuanto se identifica con la misma equidad en sí, lo justo objetivamente. Bajo el primer aspecto, es decir, en cuanto equivale a la Ley, lo consideramos en los *dos Libros* primeros de nuestra obra. Al intentar ahora definir la Justicia virtud, debemos hablar del Derecho (del *lus)* en la segunda acepción, considerando el Derecho como objeto de la Justicia, virtud cardinal, cuyo fin es hacer lo justo (u).

Mas podría acontecer que algunos nos acusasen de cambiar el orden, pues al intentar definir la Justicia, empezamos hablando del derecho objetivo. A éstos les contestaremos que, según Aristóteles, para hallar y definir una potencia o hábillo se debe comenzar por definir su objeto, de quien recibe la especificación el hábito" (12).

De todo esto se infiere cuál es el plan de Domingo de Soto en su obra principal, fuente obligada para la exposición de sus ideas jurídicas. Dentro del plan teológico de la *Summa* de Santo Tomás, él selecciona dos tratados importantísimos, los de la Ley y de la Justicia virtud cardinal, que contribuyen, cada urto en su modo, a dar al acto humano aquella bondad necesaria para ser medio apto para conseguir el fin, la perfección.

4. Esta doctrina y este plan nos obliga a definir, ya sea brevemente, las relaciones entre la Teología Moral y la Filosofía Moral, según

omnia dicere. In priori, scilicet, de lege aeferna, naturali et humana, et in posteriori de divina." Y como preparación, "quaestio de lege in communi".

(11) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. Ill, q. 57, art. 1. "Ad Iustitiam, de cuius *virtute* praesens a nobis opus intentum est, ius pertinet : quapropter de lustitia et de lure illud scripsimus. *lus* autem *bijariam,* ut in fronte primi Libri dicebamus, usurpatur : videlicet et pro *rationis regula, prudenticeque dictamine,* per quam regulam *eequitatem lustitia* perpendimus, quales sunt leges : praeterea pro *aquitate ipsa* quae objectum est lustitiae, nempe quam lustitia in rebus constituit. Igitur cum de lure priori modo, hoc est, de Legibus, duos hactenus libros absolutos dederimus, subsequitur ut ad definitionem lustitiae, proprius accedentes, de lure dicamus, posteriori modo accepto nomine, utpote, per quod eadem constituenda est lustitiae definitio." Véase también Vitoria, *In 2*-2*, q. 57, art. 1.

(12) *ibid.*—Después de advertir que no se toma aquí la Justicia en sentido general, "sed accipitur ut est particularis virtus moralis atque una quatuor cartlinalium, cuius officium est faceré iustum", añade: "Secundo ne quis nobis ordinis perversionem impropeperet, quia prius de lustitia quan de lure dicendum nobis esset, noverit doctrinam eses Arist. 2, de Anima, tex. 33, quod qui de potential vel habitu tractaturus est, exordium auspicari debet ab objecto, unde habitus speciem sortitur, et per quod describi debet."

Domingo de Soto y otros teólogos contemporáneos. Sólo así es posible penetrar el pensamiento jurídico del autor y la razón de sus aciertos y soluciones. Todos los versados en estas materias morales comprenderán fácilmente las coincidencias entre la Teología y Filosofía Morales y sus diferencias específicas, que las constituyen en dos ciencias distintas. Para abreviar, diremos luego que la Teología y Filosofía Morales coinciden en parte de la materia que tratan, y se diferencian en el modb de tratarla, en la *ratio sub qua,* que decían los teólogos escolásticos con su lenguaje breve y exacto, aunque muchos se hayan atrevido a criticarlo. Una y otra ciencia se dividen en esas dos partes principales, que señalamos antes: fin y medios, y una y otra tienen por objeto los actos humanos como medios para llegar al fin del hombre, que es su bienaventuranza, su felicidad completa ; una y otra analizan estos actos, la génesis o causa de su moralidad, de su bondad y de los vicios opuestos, que los desvían del fin ; una y otra analizan las causas intrínsecas y extrínsecas de esa misma moralidad, y por eso el teólogo y el filósofo moralista hablan, v. gr., de voluntario e involuntario, de los hábitos buenos y malos, de las virtudes y de los vicios, y, por fin, hablan de la Ley y del Derecho (13).

La diferencia se cifra, aparte del objeto formal *(objectum fórmale quod),* en el distinto plano en que se desenvuelven. El teólogo no sólo considera al hombre como imagen de Dios y a la luz de la Revelación, sino que se mueve en el orden Sobre-Natural. El filósofo moralista va guiado por la razón natural y se mueve en el orden natural. El teólogo habla de hábitos y virtudes ; pero se refiere ante todo a los hábitos y virtudes sobrenaturales, que tienen el mismo nombre que los expuestos por el filósofo, aunque difieren intrínseca y sustancialmente en buena Teología. Es cierto que el teólogo, para exponer todas las doctrinas, necesita utilizar íos principios de la Filosofía Moral, y, en general, toda la Filosofía. En esto nos fundamos, aparte otras razones, para escribir antes que Santo Tomáis, incluyendo en la *Summa* toda la Teología Moral, nos daba a la vez la más alta Filosofía Moral que pudiera desearse. Lo sobrenatural supone lo natural, y la gracia no destruye la naturaleza, y, por lo mismo, los teólogos como Domingo de Soto, Vi-

(13) Medina, *In i^{a}-2",* q. 90, en su introducción al tratado de la Ley, expone cómo el filósofo y el teólogo estudian la Ley, "sed diversa ratione. Nam iurisprudentes de legibus considérant, quatenus ordinat nos in communem pacem Reipublicœ, et vero theologi tractant de illis in quantum ordinant nos ad œternam illam felicitatem, quse in visione sita est. Sed non solum in fine, sed etiam in principio differentia est. Nam Iurisperitus considérât, quœ ab hominibus sunt constitute. Theologus vero considérât praecipue legem divinam, quse Deum habet auctorem". Pero el filósofo no excluye la consideración de la Ley eterna, de que es autor Dios, en régimen providencialista, o sea como autor de todo lo creado ; pero vamos a esa ley de *abajo a arriba,* a *posteriori,* como todo nuestro conocimiento natural de Dios, y por eso partimos de la Ley natural revelada en los primero! dictados de la Raión natural y en la misma naturaleza.

toria, Medina y Báñez, son a la vez los eminentes juristas que todos admiramos y alabamos. Al analizar y definir iodos estos conceptos de orden sobrenatural, se ven precisados a definirlos y analizarlos en el orden natural (14).

Un teólogo de nuestros días que puede ir del brazo de los grandes Maestros españoles del siglo XVI, ha definido con brevedad y exactitud los distintos fines de la Teología y Filosofía morales, a pesar de sus coincidencias. La Filosofía moral—escribe—quiere hacer del hombre un *veré homo, y* la Teología quiere trocarlo en un hombre *veré divinus* (15). En otros términos, es lo que dice Báñez, cuando resuelve el problema de la competencia del filósofo y del teólogo en la materia de *Iustitia.* Pertenece, escribe, propia y directamente a la Filosofía moral el definir las cuestiones de *hire et histilia* en cuanto el hombre se ordena a la convivencia social y política y al fin natural ; a la Teología, por su parte, toca escudriñar hasta los últimos detalles las cuestiones de *Iure et Iustitia,* mirando al fin sobrenatural del hombre. Para entender esto, advierte Báñez que, así como la gracia no sólo perfecciona la naturaleza, sino que la eleva a una condición más alta y divina, así la Teología, cuando conviene con alguna ciencia en el objeto material, no sólo perfecciona esa ciencia en sí misma y dentro de los límites propios, sino que eleva también el objeto de la misma a la razón format de la Teología. . . . Esto acontece con la Metafísica que trata de Dios, como la Teología, y esto se repite en la Filosofía Moral. La Teología Moral estudia *todo* lo del filósofo moralista, pero *inulto altius et di~ vinius* (16).

(14) El Sr. Abad y Cavia, en su breve estudio *El Dominico español frav Francisco de Vitoria,* p. 6, cita las palabras de Mackintosh en la revista de Edimburgo: "los orígenes del Derecho natural, del Derecho público y del Derecho-internacional deben buscarse en la Filosofía escolástica y, sobre todo, en los filósofos (léase teólogos) españoles del siglo XVI" Sobre Domingo de Soto, crf. Hinojosa, *Infuencia,* etc, págs. 1-6.

(15) P. Santiago Ramírez, O. P., *De propria indole Philosophic? Sti. Thome?,* en *Xenia Tomista,* I, pág. 54: *Finis Philosophies* in eo est quod homo per rationem suam fiat *vere homo;* dum intentio sacrae Theologiae est quod homo fiat *vere divinus* (quodammodo Deus) per participationem realem et physicam gritiae et gloria Dei".

(16) Báñez, *De Iustitia et lure,* Prólogo. Después de advertir que esta materia de *Iustitia et lure* es tratada por filósofos y decretistas, añade: "At vero sacra Theologia, quae omnibus scientiis praedominatur, et de omnibus, quantum ad finem aeternae vitae attinet, iudex est : hanc etiam tractationem de Iustitiae et lure, ut hominum saluti consulat sibi legitime ascribit." A la cuestión principal responde con tres conclusiones: *Prima conclusio:* Ad Moralem Philosophiam propria? et directe spectatur de lure et Iustitia quaestiones definiré quatenus homo ordinatur ad convictum politicum et *finem naturalem.* Ratio est, quoniam ad Philosophiam Moralem spectat de humanis actibus iudicare, in quibus reperitur ratio virtutis et vitii, at vero Iustitia post prudentiam primum locum inter virtutes obtinet, ergo... *Secunda conclusio:* .... a los legistas también toca definir estas cuestiones conforme a la Ley..., pero no será su labor científica, "nisi rationes huma-

5. Este *altius et divinius* de Báñez, acaso el teólogo de más penetrante ingenio en la España teológica del siglo XVI y XVII, nos da la clave de muchas cuestiones históricas, filosóficas y jurídicas, que de otro modo tienen difícil explicación. En épocas no muy lejanas se quiso divorciar el Derecho de la Moral, y no digamos de la Teología y de toda idea religiosa (17). Los descendientes tienen aún vida, pero hoy surge poderosa la corriente contraria, la que llamaríamos tradicional, que está vinculada a los grandes teólogos-juristas españoles del Siglo de Oro. Es más: entre elementos alejados de las disciplinas teológicas se han prodigado elogios por algunas soluciones de nuestros Maestros, que se nos antoja excesivas, pues los teólogos, al defenderlas, no hicieron más que aplicar ïos principios elementales de la doctrina cristiana. En el elogio desmedido y en la crítica vemos una misma causa: el desconocimiento de la Teología y de la Filosofía moral cristianas. Las controversias sobre el derecho de los naturales de América dan ocasión a Vitoria para escribir: "En segundo lugar, digo que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o, al menos, a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros no están sujetos, como luego diré, por derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no están lo suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones" (18).

Nada más exacto. Sólo el desconocimiento de principios elementales de la Filosofía y de la Teología católicas y de sus relaciones con la ciencia del Derecho puede explicarnos el origen de afirmaciones tan peregrinas y erróneas, que sorprende. Hay quien quiere ver desterrada la Metafísica de las Facultades de Derecho en las Universidades (19) ;

narum legum ex Philosophia deduxerint..." *"Tertia conclusio:* Ad Sacram Theologiam maxime pertinet de Iustitia et lure perscrutari usque ad nimia respectu boni spirituals et finis supernaturalis. Pro cuius intelligentia, nota quod sicut gratia dicitur perficere naturam non solum in se ipsa, sed etiam elevans illam ad aliquid altius et divinius : ita Sacra Theologia quando convenit cum aliqua scientia in objecto materiali, *non solum perficit illam scientian intra suos limites -et in se ipsa, sed etiam élevât objectum Ulitis ad siiam rationem formulan eminentiorem,* v. gr., Metaphysicus considérât de Deo, de illius unitate, immutabilitate, œtemitate et omnipotentia. Sed hœc omnia atributa Theologos profundius attingit, et distinctius cognoscit..." *"Ad hune itaque modum Sacra Theologia cum sit practica saltan eminenter, considérât omnia qua philophus moralis multo altius et divinius quam Ule."* Es la idea de Medina en la i^a-$2^{æ}$, q. 90, Introd., que copiamos luego en la nota *77,* al cap. 3.^{0}

(17) Bonilla, *Concepto y teoría del Derecho,* págs. 90 y sigs., recuerda los nombres de Grocio, Puffendorf, Heinicio, Thomasio, Leibniz, Kant, etc., entre los que separan la Moral del Derecho.

(18) Vitoria, *Relectio prima de Indis,* ni, 3, págs. 291-2 (edic. del P. Getino, tomo II).

(19) Véase P. Venancio D. Carro, O. P., *Domingo de Soto y el Derecho de gentes,* p. 121, donde se transcriben las palabras de Stammler y Leopoldo Alas y se notan sus consecuencias. En cambio, A. Bonilla San Martín, *Concepto y teoría del Derecho,* págs. 21-29, defiende con acierto lo contrario.

hay quien rechaza todo *título celeste* en estos problemas, y, por fin, no falta quien se atreva a afirmar que "todo aquello que acerca del Derecho puede decirse tendría lugar si Dios no existiera, o si, aun existiendo, no se cuidara de las cosas humanas" (20). Es la mentalidad dé leguleyos, ayunos de toda Filosofía y, por lo mismo, de toda ciencia jurídica, cuando no están dominados por un materialismo ateo y destructor, que intenta cimentarse en ciertas teorías que quieren ser filosóficas y no son más que la negación de toda Filosofía. Con ellas sé aniquilan todos los derechos más sagrados del hombre y se entroniza el despotismo más absoluto, como en otras ocasiones escribimos y tendremos ocasión de comprobar en los capítulos siguientes. Sin Dios no hay Ley, no hay Derecho, que tenga una base firme ante la cual se estrellen los caprichos del hombre.

Ciertamente no era esta la mentalidad de Domingo de Soto, Vitoria y Báñez, mi tampoco la de los autores modernos que han cultivado Filosofía y la Teología, o que, por inspirarse en nuestros graneles teólogos, supieron acertar con él recto camino. Con Cicerón repite Domingo dé Soto que la ciencia jurídica no procede de los edictos de los pretores, ni de las Doce Tablas, sino *ex, intima Phttosophia* (21). A Báñez le vimos hablar con cierto desdén de los legistas que ignoran la Teología (22). Esta tendencia, muy en armonía con el carácter español y con su ambiente espiritualista, ha sido reafirmada con decisión en nuestra Patria con la glorificación de Vitoria, y no falta quien sé atreva a decir que sin la base filosófica "podrán formarse leguleyos o rábulas de curia, pero en modo alguno jurisconsultos en el alto y noble sentido de la palabra" (23).

Para los que tenemos una formación filosófica y teológica, se reduce esta verdad a un axioma. Desde esas alturas que ponderaba Báñez, propias de la Teologia y asequibles al filósofo moralista cristiano, es desde donde se contempla el inmenso panorama del Derecho, por lo mismo que se tiene una visión integral del hombre, con su alma inmortal» su libertad, su fin trascendente. El gran filósofo español Balmes, después de analizar el concepto de lo justo y de lo bueno, dice sinceramente: "He necesitado de la idea de Dios, es cierto, porque no concibo *Orden moral* en quitando a Dios del mundo....: la Filosofía

(20) V. D. Carro, *ob. cit.,* págs. 33-35, donde se citan estos autores y se les impugna.

(21) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* Prólogo: "Unde Cicero de Leg., lib. I, non a praetoris edicto, ñeque a 12 tabulis, sed penitus ex intima Philosophia hauriendam censet iuris disciplinam. Imo vero litigiosa, inquit, legum ratio, ignorantiae Iuris potius est quam scientia. "

(22) Báñez, *De Iustitia et lure,* Prólogo, conclusio secunda.

(23) E. Bullón, *El Doctor Palacios Rubios,* etc., pág. 29; P. Délos, O. P., *La Société Internationale,* etc., donde el prologuista, L. Le Fur, p. xvi-xvn, y el P. Délos, pág. 64, abntran' por !n Fitosaffa.

que no lo funde en Dios, no podrá llegar jamás a una explicación científica ; deberá limitarse a consignar el hecho como una necesidad, cuyd carácter y origen se ignoran del todo" (24). Las historias del Derecho confirman plenamente las palabras de Raimes.

No debe, pues, sorprendernos que el teólogo, guiado por los principios de la verdadera Teología, acierte a ver con facilidad la solución de muchos problemas morales y jurídicos, que a otros parecen insolubles. Nuestro Vitoria pondera el ancho campo en que se desenvuelve el teólogo, para decir que no hay argumento o disputa que parezca extraño a la ciencia teológica (25). Por nuestra parte añadiremos qué la extensión de la Teología nace de su mismo objeto, que es Dios, y no sólo en sí mismo, sino como primera causa, como creador, como gobernador del mundo, sujeto a su providencia divina, en sus misterios revelados, en su imagen, que es el hombre, con su ser espiritual, su alma, sus potencias, sus actos, como ser individual y social. Las otras ciencias, sean filosóficas o experimentales, consideran una partecita o un aspecto de los seres creados; pero la Teología, remontándose a los principios, abarca todo en una visión de conjunto, que es a la vez penetrante y coordinadora. No sin causa se dice que es la ciencia de las ciencias, que es Sapiencia....

Descendiendo a las materias de la Filosofía Moral, en la que se contiene el Derecho, como una de sus partes, diremos luego que nadie mejor que el teólogo puede apreciar las bases firmísimas en que sé asienta la filosofía del Derecho y el Derecho mismo. El filósofo moralista cristiano, iluminada su mente por las verdades divinas, que no puede olvidar, penetra, sí, en los orígenes del Derecho, pero aun queda por bajo del teólogo (26). Nadie como éste puede comprender cómo todo obedece a un *orden que se nos impone,* fruto *no* caprichoso de la Sabiduría divina, apoyado en su voluntad omnipotente, que rige y gobierna todo lo criado, desde lo más alto a lo más bajo. En todo nuestro trabajo tendremos ocasión, repetidas veces, de notar que todo se *explica y surge en función de este orden impuesto por Dios,* que sólo queda limitado por las esencias de las cosas, que no dependen del querer divino, aunque sean creadas o no por un acto de su libérrima voluntad.

De momento, para evitar repeticiones, sólo queremos recordar unas frases de Domingo de Soto al tratar de la Ley eterna. Coincidiendo con Santo Tomás, explica el concepto de ley en función del orden impuesto

(24) Balmes, *Filosofía fundamental,* vol. IV, n. 272, p. 268.
(25) Vitoria, *Releet. de Postestate civili,* n. I.
(26) Pío IX, en el *Syllabus,* condena esta proposición : " Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione. " Y Concilio Vaticano : "Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libértate tractandas esse ut earutu assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verse retineri, ñeque ab Ecclesia proscribit possint, anathema sit." Denz. *Ench. Symb.,* 1714 y 1817.

por Dios, y lo define, vinculándola a la razón, diciendo que es parto de la prudencia gubernativa y norma de su gobierno. Las distintas clases de leyes responden a las distintas clases de gobernadores. El primero y supremo gobernador del ¡mundo es Dios, y en cuanto tal concibió en su mente, desde la eternidad, el orden y disposición de todo universo. Esta concepción de la mente divina es 1Q que llamamos Ley eterna, de la cual todas las otras leyes se derivan. "Mas adviértase—añade Domingo de Soto—que la Ley eterna difiere de las otras tres en cuanto que *ipsa fons ¡liaram est, et origo: non utique lata sed ferais, non impressa sed impriment: non denique alterius participado, sed lux cuius aliœ sunt participât i o ne s* (27). He aquí el orden impuesto por Dios, naciendo de su mente divkia por la Ley eterna, que Santo Tomás define *:ratio divina sapientice, secundum quod est directiva omnium actuum et motiomtm" {i*^{a}*-2*^{x}, q. 93, a. 1).

Quien sepa penetrar en el fondo de todas estas ideas, fruto de todo un sistema filosófico y teológico, de virtualidad insospechada para muchos, comprenderá luego que es imposible y absurda la separación entre el Derecho y la Moral. Ya citamos los nombres de Grocio, Puffendorf, Heinecio, Thomasio, y a ellos podían añadirse los de Kant, Fichte y otros muchos, más cercanos a aiosotros. Prácticamente y en el orden didáctico penetró hasta en los Manuales de filosofía escolástica. Sorprende, ciertamente, el ver cómo los filósofos católicos y eclesiásticos no advierten el origen y consecuencias de este divorcio entre el Derecho y la Moral, y los trasplantan a sus Manuales, que servían y sirven de texto en los Seminarios, aunque no acepten sus ideas.

Para llegar a esta separación ha sido necesario prescindir, más o menos conscientemente, de Dios y de todo título celeste y descuartizar al hombre. Y la verdad es que aada hay tan antinatural y antifilosófico como establecer en el hombre una série de compartimientos estancos, separando los actos externos de los internos. Los teólogos y filósofos moralistas .que persiguen la perfección integral del hombre no pueden comprender esto, ni menos aprobarlo. La felicidad, natural o sobrenatural, meta suprema del filósofo moralista y del teólogo, no es para una parte del hombre. Todo el hombre se salva o se condena, es bueno o malo, es feliz o desgraciado. Es más : los actos externos, desvinculados de los internos. 110 son sujeto de moralidad, y por lo mismo de Derecho, pues pierden su condición de actos humanos.

Los teólogos como Domingo de Soto no conocen estas desviaciones, de época posterior, ni caben dentro de su sistema. Domingo de Soto y los teólogos españoles de su tiempo tienen un solo nombre para designar la ciencia que tiene por objeto forjar la felicidad del hombre,

(27) Domingo de Soto, *De Lust, et lure,* lib. I, q. 3, art. I ; Medina, *In J*^{a}*-2*^{a}, q. 93, art. 1, abunda en las mismas ideas y repite las palabras de Soto, a quien cita con elogio.

como ser libre y responsable de sus actos, dentro del orden impuesta por Dios. Este nombre, único y constante en sus obras, es el de Filo-, sofía Moral o de Teología Moral, según sea el fin de que se trate, na^ tural o sobrenatural. El Derecho, vinculado a la Justicia virtud, de un, modo inmediato, que tiene por guías la Ley y la Prudencia, es un capítulo, importante, sí, y con caracteres específicos, pero al fin, un capítulo de Filosofía Moral. En el Lib. II, q. 2, art. 6 de su obra *De Iustitia et lure,* al tratar de la justicia particular, en cuanto se diferencia de la justicia general o legal, nos traza, sin pensarlo, las relaciones entre el orden moral interior y exterior del hombre. Si el hombre labra su perfección integral por medio de sus actos libres, los instrumentos de que se vale, en la forja de este ideal, son las virtudes. Cada virtud, sin embargo, tiene su radio de acción, aunque las influencias mutuas sean notorias y necesarias. "La justicia particular virtud—escribe Domingo de Soto—no versa sobre la materia de todas las virtudes, sino sobre las acciones y cosas exteriores." Cada virtud, diremos nosotros, domestica directamente su parte de hombre. Todo el mundo de actos y de cosas que, estando sujeto a nuestro libre albedrío, pueden regularse según las normas de la razón, es el campo de las virtudes morales, que reciben este nombre por ser ellas las que coordinan y modelan el orden moral. De tres clases o géneros son las cosas sujetas a nuestra voluntad libre : los afectos del ánimo, las acciones exteriores y los objetos mismos, que sirven para nuestro uso *(res).* En todos ellos tiene la virtud su misión, a cada virtud corresponde una parte. La justicia, que perfecciona al hombre en los actos que dicen relación a otros, sólo puede tener por objeto los actos externos y las cosas de que nos servimos, porque sólo por ellas se ordena el hombre a otro, y sólo en estos pueden contrariarse las exigencias de la Justicia (28).

¿Qué diría Domingo de Soto si en su tiempo se hubiesen divulga-

(28) Domingo de Soto, *De Iust. et lure,* lib. Ill, q. 2, art. 6. Después de recordar que la justicia general o legal impera todas las otras virtudes, y en este sentido se extiende a la materia de todas ellas, como dijo antes (art. 5), prueba aquí que la justicia particular se extiende sólo a su materia, y así escribe como primera conclusión : "Iustitia non versatur circa totam materiam omnium virtuturn, sed solum circa externas actiones et res. Probatur : Universa rerum sylva. quae nostro subsunt arbitrio atque ad rationis norman emendari possunt, est ma, teria moralium virtutum. Inde enim virtus dicitur moralis, quia morum est com, positrix et cultrix. Sunt autem *tria genera* quae nostrae subduntur voluntati, nempe affectus animi, actionesque externae ac demun res ipsae, qua in nostrum veniunt usum, homo vero ad alterum per actiones tantum ordinantur et res : nam passionum moderatio et mitigatio ad hominis in seipso proprie rectitudinem pertinet. Cum ergo Iustitia hoc a reliquis virtutibus distet, quia reliquae hominem in seipso componunt, Iustitia vero inter plures aequitatem constituit, fit ut propria materia Iustitiae sint operationes et res : puta honorem debitum alteri déferre, et a contumeliis abstinere, et pecuniam vel quamcumque aliam res creditori debitan reddere."

do las teorías que separan la Moral del Derecho, descuartizando al hombre como ser libre y capaz de moralidad, de premio o castigo? La respuesta es fácil adivinarla, y el lector la tendrá en muchas páginas de este trabajo. Sin descender a detalles, baste consignar aquí que, en buena doctrina filosófica y conforme al plan de Santo Tomás, la Filosofía Moral es un todo armónico, divisible en dos partes, que llamamos Filosofía Moral General y Filosofía Moral Especial. *Subjectum Morales Philosophiæ*—escribe Santo Tomás (Ethic, lee. 1.ª)—, *es operatto humana ordinata in jinem, vel etiam homo, prout est voluntarle agens propter fitiem.* Ahora bien : según se estudien y analicen las operaciones humanas, en cuanto son capaces de moralidad y medios apteís para conseguir el fin, atendiendo solamente a lo que es común y general a todos los actos humanos, o descendiendo a lo peculiar de cada clase de actos, tendremos las dos pártete indicadas de la única Filosofía Moral que debe considerarse como ciencia. Dentro de la primera parte incluímos los capítulos consagrados a las cuestiones sobre la Ley y el Derecho, en su aspecto fundamental, pu¿s de otro modo no pueden resolverse con éxito los problemas particulares de la segunda parte, al faltar algunos de los principios básicos de todo acto humano. Proceder de otro modo vale tanto como dejar al Derecho sin base y desligado de los principios que le dan el ser. De aquí proceden los desaciertos y errores de los que separan la Moral y el Derecho, como si fuese posible la existencia de un Derecho sin Moral. Esto nos parece tan absurdo como el concebir al hombre sin alma racional.

En buena filosofía todo lo jurídico es ético, aunque no todo lo ético es jurídico. Sobre la condición general y necesaria de honestidad y bondad que hace lícitos los actos humanos, dentro del orden impuesto por Dios, compatible con nuestro libre albedrío, lo jurídico añade esa exigencia fundamental, que las leyes señalan y revelan, cada una a su modo y en su campo, que da ser al derecho objetivo y subjetivo. Fundadas en ella nacen, se justifican y obligan en conciencia las leyes penales, las sanciones, no sólo de orden interno y moral, sino de orden externo, que son la garantía de nuestros Derechos y acicate de nuestros Deberes. Sin esa ¡base, los Derecho y Deberes no tienen más fundamento que la voluntad caprichosa del legislador, sea quien sea, ni más defensa que el temor servil y la espada. Los Deberes de conciencia sólo son posibles con un Dios, de cuya sabiduría infinita depende ese orden ético, que el filósofo moralista considera y traduce bajo todos sus aspectos y según es posible a la inteligencia humana. Disgregar todos estos elementos equivale al suicidio moral del hombr.- v al aniquilamiento de todos los Derechos y de la misma ciencia del Derecho.

6. Como complemento de todo lo dicho y para acabar de perfilar las ideas fundamentales de todo el sistema jurídico de Domingo de Soto, que explicarán las ideas adoptadas por él en múltiples proble-

mas, queremos tocar otro punto, al que concedemos gran importancia. ¿Es Domingo de Soto un *volnntarista* en Moral y en Derecho, o es un *racionalista cristiano* al estilo de Santo Tomás? La respuesta la adivinará el lector.

Como es sabido, entre teólogos y filósofos católicos, entre moralistas y juristas de distintas clases han predominado tendencias muy opuestas, que nosotros, en gracia a la brevedad, sin mengua de la exactitud, calificamos de Escuela Voluntarista y Escuela Racionalista cristianas. Al hablar de racionalismo cristiano queramos dar a entender que tomamos estas dos palabras en su verdadero sentido, despojándolas de ese mal sabor y mal sonido que las desviaciones de la razón humana les ha prestado.

Los voluntaristas no son de hoy ni de ayer, aunque en todos los tiempos haya partidarios; son de antiguo abolengo. El voluntarismo moral se revela al tratar de la dispensa de ciertos preceptos divinos y de la bondad y malicia de los actos humanos. Ante estas cuestiones solían preguntarse los teólogos: La bondad o malicia de los objetos que especifican nuestros actos humanos, haciéndolos buenos o malos, ¿depende siempre del querer divino? ¿ Puede Dios hacer que lo malo, moralmente, se trueque en bueno? A través de nuestras lecturas teológicas hemos podido comprobar qUe la tendencia voluntarista se dibuja ya en algunos teólogos del siglo XII, cuando nace la teología escolástica ; tiene defensores en el XIII, y son legión en los siglos XIV y XV, cuando la Teología decae y se difunde el nominalismo teológico-filosófico. Con los grandes Maestros del siglo XVI, que tienen por centro el convento dominicano de San Esteban, de Salamanca, y por teatro de acción la gloriosa Universidad, el racionalismo cristiano de Santo Tomás, maestro en materias morales, vuelve a predominar entre católicos, para ser luz en todos los problemas jurídicos. Esta tendencia tendrá siempre grandes defensores ; pero tiene que luchar con adversarios católicos voluntaristas, aparte de los reclutados entre las filas protestantes y entre las escuelas filosóficas materialistas y ateas. La separación entre la Moral y el Derecho viene a favorecer el valuntarismo moral jurídico, muy grato a todos los déspotas, a los sin Dios y libertarios.

Por distinto camino vienen todos a conceder que la Ley y el Derecho son fruto de la voluntad. Esta voluntad será la de Dios para los creyentes ; la del Príncipe o Rey, para los aduladores cortesanos o ambiciosos ; la del Estado, para los bien avenidos con el régimen imperante, y la del Parlamento o la del pueblo, para toda la turba de voceros que conocemos con el nombre de demócratas, socialistas, comunistas y rojos.

Los avezados a los problemas filosóficos y teológicos no pueden sorprenderse de ciue coincidan en las .consecuencias muchos sistemas políticos que en la vida social y nacional lucharon como contrario* y ene-

nugos encarnizados. Para el hombre pensador, que penetra en la sustancia de los sistemas, sean filosóficos o simplemente sociales y políticos, pesan poco o nada los rótulos, los títulos, fabricados para gentes de mentalidad inferior, que vive y piensa de prestado, y que parecen conducirse, en sus palabras, escritos y obras, como si hubieran concedido vacaciones perpetuas a su propia inteligencia. Por desgracia, el mundo parece alimentarse de mitos, de palabras sonoras, buenas para cazar-incautos y conseguir prosélitos del montón. Sólo así se explica que ciertas ideas y sistemas hayan podido divulgarse y hasta triunfar e imponerse muchos años.

Aunque sorprenda, diremos sinceramente que *todos* estos sistemas tienen por base el *z>o¡untarisino moral y jurídico.* En el fondo doctrinal de todos ellos, aunque muchos sean bien pobres en ideas, se oculta la tendencia voluntarista que les da vida y justifica las soluciones adoptadas en el campo social y jurídico. Como hemos de tropezar con ellos al exponer, en diferentes capítulos, las ideas jurídicas de Domingo de Soto, baste esto para llamar la atención del lector sobre este problema fundamental, al que van vinculadas muchas opiniones y errores.

Nuestro Domingo de Soto no desconocía ni podía ignorar la tendencia voluntarista. Ya dijimos que es de antiguo abolengo, aunque tenga manifestaciones recientes. Una de las glorías de Santo Tomás y del tomismo de todos los siglos se cifra en su concepción intelectualista. Para Santo Tomás y su escuela lo justo es algo independiente, al menos en su raíz última, de la voluntad, sin excluir la voluntad divina. Es cierto que hay cosas y actos malos *quia prohibita,* pero aun en éstos encuentra la voluntad un tope que anula toda arbitrariedad, y que nace de las esencias de las cosas. Las esencias de las cosas no dependen del querer divino—decía San Tomás—. Dios puede o no crearlas ; pero una vez creadas, ahí está su esencia con todas las exigencias, ante las cuales la omnipotencia divina se detiene. Contra esto, sostenían Scoto, y con más decisión Ockam y Biel, con todos los nominalistas, que lo bueno, lo justo, depende de la voluntad de Dios. Su querer es la única regla de lo moral. Si Dios quiere u ordena una cosa, es justa ; afirmación verdadera, porque Dios no quiere ni puede querer jamás lo malo, lo injusto, pero falsa en el sentido que ellos la entienden.

Llegó a tanto su delirio, que, trasplantada la teoría a las cuestiones teológicas, no dudaron en sostener que Dios puede, *de_ potencia absoluta,* justificar al pecador sin la gracia, y hacer que merezca la gloria sin el principio del mérito, que es la misma gracia. Es más : aunque mo todos se atrevieron a tanto, ailguno, como Ockam, llega a decir que Dios puede hacer que el pecado de odio a Dios no sea pecado y sea capaz de mérito. Tan mezquino era el concepto que tenían de la omnipotencia divina, y tan menguado era el concepto de la inmutabilidad de las esencias de las cosas.

Domingo de Soto, que se enfrenta con ellos en los problemas teoló-

gicos, *ido* podía descartarlos en los jurídicos. Ya al principió de su obra *De lustitia et lure* (Lib. I, q. i.ª, art. i.°), al tratar de la definición de la I^ey, tropieza con los voluntaristas. Empiez.a por contesar que entre todas las definiciones de la Ley que ha visto, sólo la de Santo Tomás le agrada. Prescindimos ahora de ciertas cuestiones que luego debemos exponer, para preguntar con Domingo de Soto: ¿De qué potencia es hija la Ley : del entendimiento o de la voluntad ? La respuesta de Soto es obvia, desde el momento que la define *rationis ordinatio et præceptio.* Con todo, y según costumbre escolástica, se hace cargo de los argumentos contrarios, y entre éstos está la autoridad de ciertos autores modernos *non infinite notæ,* que consideran la Ley como fruto de la voluntad del gobernante (29).

No vamos a insistir en las conclusiones de Soto a favor de la razón como madre de la Ley. De momento sólo nos interesa advertir que la doctrina de Soto se explica fácilmente, habida cuenta de su racionalismo cristiano. Si todo se explica y surge en función del *orden impuesto por Dios,* como fruto de su sabiduría infinita, de su inteligencia, que dando vida a la ley-eterna lo establece y funda..., cualquier ley no puede residir en la voluntad, sino en el entendimiento. La voluntad es tina potencia ciega, y lo propio de la Ley es dirigir, mostrar el camino del bien, de 'lo justo, ordenar, imperar, regular nuestros actos..., y todo esto es propio de la razón. En otros términos: la razón, mediante la Ley, funda o nos revela el orden impuesto por Dios ; lo funda la ley eterna, nos lo revelan las otras leyes. He aquí cómo Domingo de Soto descarta el voluntarismo jurídico en una cuestión que consideramos fundamental. Desde el momento que consideramos la Ley como parto de la voluntad, abrimos el camino a las concepciones más absurdas y caprichosas en toda la Filosofía Moral, y por lo mismo en el Derecho (30).

Se encuentra de nuevo Soto con el voluntarismo al tratar de la dispensa de los preceptos del Decálogo. El sentido de la cuestión está planteado claramente por el teólogo segoviano. Al preguntar si los preceptos del Decálogo son dispensables, queremos saber si son de tal naturaleza que ni Dios mismo puede dispensarlos en casos particulares, cuando el precepto permanece en vigor y no se ha dado ningún cambio por parte de la materia o por otras causas (31).

(29) Domingo de Soto, *ob. cit.,* 1. cit. "Accedit hue tertio loco (tercer argumento en contra) auctoritas quorundam recentium auctorum non infimae natx, sic definientium legis substantiam : Lex est recta voluntas eius, qui vicem populi gerit etc." Para Domingo de Soto, la ley es "rationis ordinatio et praeceptio" como veremos en el capítulo II.

(30) *Ihíd.*—Se rebela Soto contra los que quieren considerar la voluntad como reina de las potencias, y así escribe : "Voluntas etenim non movet tanquam *dir'x-gens et criqnoscéru,* quod requisitum est ut esset regina."

(31) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. II, q. 3, art. 8: "At dubium est utrum «implicit :r eo sint usque indispensabilia, ut neque ab ipso Deo per eius absolu-

Tres opiniones recuerda Soto: la de Ockam, que todo lo hace depender de Dios, como hemos dicho. Para él todos los preceptos son dispensables, ya sean de Ley natusal. La de Scoto, que distingue entre preceptos de la primera tabla y los de la segunda: éstos son dispensables por Dios; aquéllos no, pues son de derecho natural estricto (32). Por fin, la de Santo Tomás, que niega sean dispensables cualquiera de los diez preceptos del Decálogo, de tal modo que ni Dios puede relevarnos de su cumplimiento, y menos ordenar lo contrario (33). Soto está con Santo Tomás. Pero lo que nos interesa de momento no es tanto la doctrina cuanto las razones que alega. Después de recordar que la doctrina de Ockam sobre la posibilidad de merecer con un acto de odio a Dios fué condenada en París, arguye directamente contra la primera opinión. Un ejemplo le sirve de base para su razonamiento, aparte la doctrina filosófica. La omnipotencia divina no se extiende a lo que implica una contradicción, al absurdo. Por esto, así como en la naturaleza inmutable del hombre no puede hacer Dios que el hombre racional sea a la vez un ser irracional, así tampoco puede hacer que el odio a Dios, intrínsecamente malo, sea un acto bueno y meritorio (34). El lector comprenderá que en la base de este argumento está la doctrina de Santo Tomás: Dios puede crear o no; pero las esencias de las cosas no dependen de la voluntad divina, y menos de la humana.

En los mismos principios se apoyan los argumentos contra Scoto, cuya opinión es más mitigada. Ni los preceptos de la segunda tabla, es decir, desde el cuarto precepto del Decálogo en adelante, son dispensables. La dispensabilidad sería posible si su observancia, a la letra, fuese causa de que en algún caso contradijese la intención del legislador y los fines que se intentan. En esta clase de preceptos no puede darse este caso, pues la intención del legislador es procurar el bien común y establecer ese orden necesario entre el fin y los medios, que son las

tam potestatem fieri talis possit dispensatio." Dispensar en la Ley "nihil alhid est, quam manente in genere eius ratione et vigore, eamden in particulari casa, certisque personis relaxare".

(32) Ockam, *In II Sent.,* dist. 19; Scoto, /// /// *Sent.,* dist. 3. Según Soto, *ob. cit.,* 1. cit., esta opinión se manifiesta en muchos lugares de las obras de estos autores.

(33) Santo Tomás, i^a-2^a, q. 100, art. 8.

(34) Domingo de Soto, *oh. cit.*. lib. II, q. 3, art. 8. pág. 112: "Id revera dicitur implicare contradictionem, quod supposita natura unius partis contradictionis, ex concessis infert alteram. Et quia immutabilis natura rationalis animalis est, non esse hinnibilem, si concederetur Deum faceré posse hominem esse equum, esset hinnibilis et non esset hinnibilis. Ad propositum ergo, Deum odio haberi, tam intrinsica ratione est malum, puta sempiternae eius legi absonum, quam est intrinsecum hominem esse rationalem; ergo tam répugnât id esse licitum, quam hominem esse, eumdemque irrationalem. Atque adeo répugnât. Deum odium sui, vel efficere, vel prjecipere." Se seguiría además el absurdo de que sería pecador y justo a la vez.

virtudes. En suma, repugna *intrínsecamente* la dispensabilidad, por la naturaleza de las Leyes y de los objetos sobre que versan (35).

Los casos que citan los voluntaristas a favor de su doctrina tienen fácil explicación. Asombra que tropezasen tantos teólogos en esto, por no tener esas ideas claras que brillan en Santo Tomás. El cambio de la materia sobre que se ejerce el precepto, o la supresión momentánea de su aplicación, no implica la dispensa (36).

Después de esto, no sorprenderá que Domingo de Soto esté lejos de todo voluntarismo al explicar la génesis del Derecho, ya se trate del Derecho-Ley, ya del Derecho objetivo, base y fundamento del Derecho subjetivo.

Pero ¿qué es *el Derecho ?* Para Domingo de Soto, como para los otros teólogos, el Derecho, el *lus,* es principalmente el Derecho objetivo, y no sin causa, pues de él nace el Derecho subjetivo, tan querido de los modernos, que parecen olvidar el Derecho objetivo. Recordará el lector que la segunda explicación de la palabra *Ins,* según Domingo de Soto, era aquella que definía con estas palabras: *pro aquitóte ipsa quœ objectum est Iustitiæ.* Traducido en términos castellanos diremos que el *lus* o Derecho es lo *justo, debido* a otro, la equidad misma de las cosas, o si se quiere, la cualidad inherente a toda *cosa justa,* debida a otro. Justo vale tanto como objeto que ajusta, según las leyes o normas del orden impuesto por Dios (37). Tan cierto es esto, que Domin-

(35) *Ibid,,* pág. 113: "In illis praeceptis... fieri potest dispensario, per qua; si tali casu ad literam servaretur, obviaretur intentioni legislatoris ; sed per nullum praeceptorum Decalogi ullo unquam casu et ratione potest intentioni Deí obviari : quin vero quotiescumque contra prœceptum fieret, contradiceretur eidem intentioni: ergo nullatenus eorum dispensatio est licita..." "Probatur: Intentio legislatoris praecipue tanquam in finem fertur in bonum commune ; hoc enim est ab eius intentione inseparabile. Deinde respicit ordinem Iustitiœ et virtutis quaz media sunt assequendi tenendique eumdem finem. Igitur quando praecepta *per* «• *intrinsice* continent eamdem ipsam rationem et conservationem boni communis, vel ordinen ipsum Iustitiae ad idem bonum : eadem subinde praecepta per se intrinsica ratione sic continent legislatoris intentionem, ut non sit ab ipsis semobilis : atque adeo non sunt dispensabilia, quia numquam contingere potest, ut faceré contra ilia non adversetur intentioni legislatoris." Cf. Vitoria, *In z^s",* q. 57, art. 2.

(36) Los casos citados por todos, y también por Domingo de Soto, son los conocidísimos de Abraham recibiendo la orden de Dios de inmolar a su hija Isaac; el profeta Oseas tomando por suya una mujer pública, y por fin, el de los Israelitas apoderándose por orden de Dios de los vasos de los Egipcios, etc. Soto los resuelve con una distinción. Dios es legislador y Señor, Dominus omnium rerum.... vitaaque hominum... Luego puede disponer de la vida y bienes, sin dispensar ningún precepto... Al dárselo Dios, usaban de lo que era suyo. El caso de Oseas se explica : aquella mujer era ya su mujer.

(37) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 1, art. 1. Después de explicar los dos sentidos o acepciones del *lus,* se ocupa principalmente de probar que es objeto de la Justicia, "quœ facit aequalitatem inter debentem et alterum cui propriam debet". Al final, después de establecer las diferencias entre la justicia y las otras virtudes, concluye: "Ut ergo dictorum faciamus epilogum, *lus est in rebus;* ars vero aequi boni *in intellectu docente* justum operari, sicut ars fabrilis. Sed lex

go de Soto junta con frecuencia estas dos palabras: *lus she Iustmn.*

Preguntar, pues, cuál es el origen del Derecho vale tanto como preguntar cómo nace y de qué causas depende esa *tequilas...,* ese *iuslitm...,* esa *adœquatio...,* o ese *ajustarse* de las cosas, término de la virtud de la justicia. ¿Nace de la voluntad del hombre? ¿Nace de la voluntad de la sociedad? ¿Nace del Estado?

El pensamiento de Domingo de Soto y su respuesta a esta pregunta se infiere con sólo leer en el mismo Lib. Ill, q. i.ª art. 2.°, las divisiones del Derecho. Se trata de saber si el Derecho debe dividirse *primariamente* en *Derecho Natural y en Derecho positivo.* Advierte, en primer término, que las divisiones del derecho valen lo mismo, ya se trate del Derecho-Ley o del Derecho objetivo. La razón es obvia. Del Derecho objetivo viene a la Justicia el ser virtud, y a la Ley el ser norma o regla (38). Esto supuesto, diremos, interpretando a Soto, que el Derecho se divide según las causas que le dan vida. Como éstas son dos, dos serán las clases de Derechos: natural y positivo. "El *Fus* o lo justo—escribe Soto—, que vale tanto como igual o adecuado, sólo puede proceder de dos causas: o de la naturaleza o de la voluntad humana (39).

¿En qué sentido procede de la naturaleza? ¿En qué sentido de la voluntad de los hombres? No se engañe el lector con las palabras: voluntad humana. Aquí no hay sombra de voluntarismo. Tanto en un caso como en otro, el origen del Derecho es independiente de la voluntad, y es fruto de la razón. La naturaleza es causa de esa igualdad o adecuación que implica el Derecho, en cuanto la naturaleza es efecto de la razón divina, de la Ley eterna que impone un orden, dentro del cual se mueven los seres libres y también los no libres. La voluntad del hombre mo es una voluntad que obra a capricho, arbitrariamente.

est *regula* intellectus practici per prudentiam *constituía:* atque adeo ratio Iusti, hoc est *{activa et constitutive* iusti. Iustitia denique virtus voluntatis quae *secundan! legem Iustmn in rebus* constituit." Véase Vitoria, *In* .?ª-.?<ª, q. 57, art. I: diferencia entre lo bueno y lo justo, o el lus objectivum.

(38) Domingo de Soto, *ob. cit.* lib. Ill, q. 1. art. 2: "Hic primum omnium nosse oportet eisdem prorsus divisionibus lus distribuí, sive illud pro lege accipias, sive pro iusto, quod est Iustitiae objectum; nam *ex lure* quod Iustitiae objectum es, et *Iustitia rationem habet virtutis, et Lex rationcm regula.* Quapropter cuneta qua? lib. I, q. 5, de divisionibus Iuris accepti pro Lege dicta sunt, et in hune quoque locum competunt, ac perinde brevior hic erit disputatio."

(39) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. cit., pág. 187: "lus primo dividitur in naturale et positivum. Probatur conclusio. *lus scu Iustum,* idem est quod *cequale et adœqualum:* hoc autem fieri non potest *tiisi altero duorum modorum:* videlicet aut *ex natura rerum,* aut *ex condicto humana voluntatis:* dimittamus enim tantisper divinam legem, de qua statim similiter censendum est. Exempli gratia. Ut qui aliquid crédito recepit tantundem restituât, *natura rerum docet,* et ideo *lus* naturale est; sicut et quod femina viro generationis gratia adiungatur. Quod autem frumenti modius quinqué siclis vaeneat, certe non natura fecit, sed *hmnavum condictum,* puta reipubliese consensus aut principis."

Se habla de voluntad en cuanto ella mueve *quoad exertitmm,* que decían los escolásticos a las otras potencias, incluida la intelectiva, cuando ésta ausculta la Ley natural para dar vida, en deducciones y aplicaciones lógicas, a las leyes positivas. En esta clase de leyes, como veremos luego, por estar condicionado su nacimiento a mil circunstancias de lugar y tiempo, el ajuste entre los dos polos del Derecho no está impuesto de una manera necesaria e inmutable como en la de la ley natural, y por lo mismo la razón y la voluntad humanas se mueven con cierta amplitud sin salirse de los linderos de la justicia. Pero toda ley positiva tiene un tope, que la libra de toda arbitrariedad : la ley natural, una e inmutable, a la cual no puede contradecir sin dejar de ser ley, pues si la contradice sería ley injusta, y la *lex iniusta non est lex sed iniquitas,* dirá Domingo de Soto con todos los tomistas, tras el Doctor Angélico. Esa conformidad sólo puede descubrirla la razón, y por eso la razón es siempre madre de la Ley, no la voluntad. Añadamos, para completar la condición de las causas del Derecho, que estar conforme con la ley natural, es estar conforme con la Ley eterna. "Imitando aquélla, tenemos también a ésta"—escribe Soto (40).

Con esto queda descartado el voluntarismo en el origen o génesis del Derecho, ya sea el Derecho-Ley, el Derecho objetivo y también el Derecho subjetivo. Vitoria hace el análisis del Derecho subjetivo mirando a la Ley. "Derecho—escribe—, no es otra cosa que aquello que me es lícito o permitido por la ley. Cuando afirmamos, tengo derecho a hacer esto, queremos decir: me es permitido por la ley" (41). Inspirado en las mismas fuentes, llega Soto a la misma conclusión respecto al Derecho subjetivo (42).

(40) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. S, art. 2, pág. 39: "Omnis lex humanitus posita, si recta est, a lege natura derivatur, Quinimo tantum habet rectitudinis rationisque legis, quantum a lege natura? recipit. Lex etenim, ut articulo proximo latius patebit, *nisi insta fuerit, lex non est...* In hoc sic arguitur : iustum et rectum in rebus humanis secundum rationis regulam existimandum est: *rationis aute regula,* ut super dicebamus, *est rerum natura, quant veluti exemplar intueri* in suis cunctis actionibus debet: ergo leges humanae, ut *qua ab ipsa ration* jabricantur a naturali cuntœ nascuntur.* Neque vero, ut supra diximus, vetat leges humanas duobus mensuran regulis : aeterna scilicet et naturali, quarum hsec participatio illius est..." *"Quaproter dum legem natura imitamur œternam tenemus."*

(41) Vitoria, *In ¿ª-2<*,* q. 63, art. 1 : "lus ergo, ut superioribus constat, nihil aliud est nisi illud quod licet vel quod lege licet, id est, lus est quod est licitum per leges..." Después de citar a Conrado Kôllin, repite con él: "Dicit ergo quod *lus est potestas vel facultas data,* v. gr., *mihi a lege ad quamcumque rem opus sit."* Así cubre Vitoria esta laguna de los escolásticos sobre el Derecho subjetivo. Vitoria cita al dominico alemán Conrado, que, según el mismo Vitoria, "hanc definitionem accepit Conradus ex Gersone in Tractatu *De Potestte Ecclesiastica,* consideratione 13".

(42) Domingo de Soto recuerda (1. IV, q. 1, art. 1) esta misma doctrina y a estos autores al tratar del dominio. Véase el cap. V, núm. 4 de nuestro trabajo, donde hablamos de la propiedad.

Si quisiéramos resumir las fuentes o causas del Derecho, de toda Derecho, remontándonos a la primera, diríamos que, en buena doctrina filosófica y teológica, según la mente de Soto con Santo Tomás y los tomistas, *todo Derecho está en función de una Ley, surge y •nace' de una Ley.* En la base suprema es necesario colocar la Ley eterna que *funda el orden,* según la *rationis ordinatio* de la mente divina, y con el orden funda el Derecho objetivo natural y la Ley natural, que en los seres racionales está formalmente *sicut in regidante,* es decir, traducido en proposiciones intelectuales, que son los primeros principios prácticos, fruto espontáneo y necesario de nuestra inteligencia. La Ley natural funda a su vez el Derecho objetivo natural, revelándolo, traduciéndolo en sus proposiciones intelectuales, y, por fin, el Derecho subjetivo natural, inseparable de la personalidad humana. Tras él, y a modo de deducciones lógicas y aplicaciones, surge la Ley positiva, fruto o parto *rationis humanes,* o funda el Derecho positivo, dentro del cual queda también el Derecho de Gentes.

Se habrá advertido que en todo este proceso es siempre la inteligencia y la razón los que elaboran las Leyes y el Derecho. Para Domingo de Soto y demás teólogos tomistas, ni la voluntad, ni la fuerza cuentan algo y de un *modo directo* en la génesis del Derecho. No se las excluye totalmente, pero se las deja en la misión propia y subordinada que les compete. Las teorías de un Spinosa y de un Schopenhauer con sus afines no tienen cabida ni sentido dentro de la doctrina jurídica de Domingo de Soto. Muy pronto tendremos ocasión de probar que ni la voluntad de un Parlamento, de todos los Parlamentos juntos, ni la de todos los hombres unidos, es capaz, *por sí sola,* de dar vida a una Ley y a un Derecho.

CAPITULO II

i. El concepto de la Ley según Domingo de Soto y su importancia en el sistema jurídico del gran teólogo español. Cómo la Ley procede de la razón y no de la voluntad. ¿Qué razón es madre de la Ley? En qué sentido la razón divina es madre de la Ley y en qué sentido lo es también la razón humana. Cómo deben colaborar el filósofo moralista o jurisconsulto y los Príncipes en la génesis de las Leyes.—2. Toda Ley, para ser verdadera Ley, debe ordenarse al bien común. La Ley que no favorezca este fin, no es Ley, y la autoridad que la da es tiránica. Cómo deben administrarse las distintas partes de un imperio.—3. Cómo la promulgación es necesaria en la Ley. La promulgación ¿es de la esencia de la Ley, de modo que la constituya, o es solamente condición precisa para que obligue?—4. Efectos de la Ley y su fin principal.

1. La primera cuestión que aborda Domingo de Soto en su obra îundamental *De Iustitia et lure* es la relativa a la Ley en general. El orden lógico nos obliga a comenzar por este mismo problema la exposición de sus ideas jurídicas. El Derecho *(Iu>s)*—según dijimos—tiene dos acepciones entre los teólogos : como equivalente a Ley y como Derecho objetivo (1), y en torno a la Ley en general y a las cuestiones derivadas sobre la Ley eterna, natural y positiva teje Domingo de Soto todo su sistema jurídico. Por otra parte, la Ley, en el sentir de nuestro teólogo, es *suprema Iustitia* regula, luz, guía y madre del Derecho. Quiere esto decir que sin exponer la doctrina de Domingo de Soto sobre la Ley y sobre cada una de sus divisiones, caminaríamos a •ciegas, edificaríamos en el aire. Anotemos, pues, sus ideas fundamentales en este problema.

¿Qué es la Ley según Domingo de Soto? La respuesta nos la da el

(1) Domingo de Soto divide su obra *De Iustitia et lure* en 10 Libros, y así •escribe en el Prólogo : "Distribuimus autem opus in libros decem : quorum *duo primi* sunt de lure, hoc est, *de Legibus*, quae suprema sunt Iustitise regula. *Tertius* de lure quatenus objectum est Iustitise, deque virtutis hius substantia et sibi annexis usque ad Iustitiam distributivam. *Quartus* de prseambulis ad commutativam, nempe de dominio ac de restitutione. *Quintus* de iniustitia quae ex iniuriosa actione nascitur: nempe de homicidio et reliquis. *Sextus* de usura, contractibus et cambiis. *Septimus* de voto. Ac denique. *Octavus* de iuramento et adiuratione. *Nonus* de decimis ac de simonía. *Decimns* denique de estatu deque residentia Praslatorum."

teólogo segoviano en las dos primeras cuestiones de su obra *De Institut et lure* (lib. I, q. i y 2), que corresponden a las qq. 90 y 92 de la i y 2 de Santo Tomás. Al exponer Soto el concepto de Ley, se muestra digno discípulo del Doctor Angélico. Como él, supone un hecho de experiencia: la existencia de un orden, de leyes en el mundo físico, moral y social (2). El verdadero filósofo trata de explicar esta realidad, pero no comete la torpeza de aniquilarla, para darse el gusto de construir luego a capricho un mundo y un orden imaginario. Se ha dicho de la Filosofía de Santo Tomás que es la Filosofía perenne ; pero esta condición le viene precisamente de ser una Filosofía objetiva, arrancada de la misma realidad. Este carácter lo conserva en los problemas jurídicos, y Domingo de Soto le sigue.

Para perfilar el concepto de Ley, comienza nuestro teólogo por examinar las distintas definiciones que solían citarse. En el método escolástico definir una cosa vale tanto como sentar los cimientos del edificio filosófico, de los problemas que puedan suscitarse. A Soto no le agrada ninguna definición, excepción hecha de la de Santo Tomás, pues todas ellas adolecen de un defecto : no son aplicables a toda clase de Leyes. No basta definir la Ley mirando solamente a la Ley eterna, o a la natural, o a la positiva humana, o, lo que es peor, insistiendo en alguna circunstancia y accidente que suele acompañar a cualquiera de ellas (3). Es necesaria una definición completa, general, en la que quepa lo esencial y propio de la Ley, en cuanto Ley, y, por lo mismo, que abarque toda clase de leyes.

Después de aceptar la definición dada por Santo Tomás, ligeramente modificada (4), que concibe la Ley como una *ordenación de la razón*, pasa Soto a examinar todas las cuestiones que surgen en torno a ella, a la vez que la preparan y justifican. Recuerde el lector que Santo Tomás no da su definición hasta el final del art. 4.^{0} de la cuestión 00, a modo de consecuencia de todo lo dicho. Domingo de Soto, sin apartarse del orden de Santo Tomás, plantea, si se quiere, más directamente la cuestión fundamental: *la Ley es hija de la razón o de la voluntad.* Entre los argumentos en contra nos encontramos con los de aque-

(2) Así, Santo Tomás, *i^{a}-2"*, q. 91, art. 1, al tratar de las distintas leyes y de la ley eterna, parte del *supposito quod mundus divina prudentia gubernetur*^ **como** probó en la Primera parte de la *Summa.*

(3) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. I, q. 1, art. 1. Cita las definiciones de Cicerón, que responden sólo a una clase de leyes ; otra de Aristóteles y San Isidoro, que tienen el mismo defecto.

(4) *Ibid.* Después de rechazar las otras definiciones, añade: "Igitur si vastam ejus amplitudinem, quam late patet expectes. *Lex est nihil atiud quant quœdam rationis ordinatio et praceptio in commune bonum, ab eo qui curant Reipublica gerit promúlgala.* In hac enim oratione et *genus* legis exprimitur, et *{mis,* et causa et *positionis forma."* La definición de Santo Tomás *(i^{a}-s^{a}*, q. 90, **artículo** 4.^{0}) es como sigue: Lex est "qusedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata".

líos autores modernos *non infimes notee* que ya citamos en el capítulo anterior, y que conciben la Ley comió, un *fruto de la voluntad* (5). Estos autores son, sin duda, los que mueven a Soto a plantear, desde el primer momento y de un modo directo, el problema fundamental,' Para nosotros, *(oda la Filosofía del Derecho* se halla contenida en esas dos primeras palabras de la definición de Santo Tomás y de Soto : *rationis ordinaüo.*

Su respuesta surge, como en Santo Tomás, del análisis del concepto vulgar de la Ley y de las funciones propias de la misma. "La Ley —escribe—radica en el entendimiento como obra y fruto suyo" (6). ¿ Por qué ? Soto manifiesta su preferencia por la etimología propuesta por Cicerón respecto de la palabra *Le.r,* que la vincula al verbo *légère,* leer (7), regla o norma directiva, que es luz de nuestros actos. "Mas prescindiendo del origen etimológico de la palabra *Lex,* es evidente—prosigue Soto—que la Ley es obra del entendimiento, pues la Ley es regla, norma y mandato obligatorio. La Ley no sólo ordena y dirige, como quien muestra el camino, sino que ordenando, manda, impera, y mandando, ordena, es decir, establece el orden que se debe seguir. Bajo los dos aspectos, sólo puede proceder de la razón y no de la voluntad. Regla de los actos, norma en el obrar, de lo justo o injusto, sólo puede ser función de la *inteligencia escrutadora* que guía a la misma voluntad, potencia ciega, al fin debido. Luego la inteligencia es madre de la Ley (8).

A la misma conclusión llegamos—añade Soto—considerando la otra propiedad de la Ley. Función suya es mandar *(præcipere)* y prohibir. Lo primero es un acto de prudencia, como enseña Santo Tomás en la 1-2, q. 17, art. i.°, y q. 57, art. 6.°, y enseñó Aristóteles en los

(5) Véase e1 cap. I, n. 6. En nuestra conferencia sobre *El concepto de Ley según Santo Tomás y las Modernas Dictaduras y Democracias* exponemos estas dos tendencias. Fué publicada al final de nuestro trabajo sobre *Domingo de Soto y el Derecho de gentes,* págs. 115-189.

(6) Domingo de Soto, *loe. cit.* Establece Soto dos conclusiones para responder a la cuestión *utrum lex "intcllectus sit, an voluntatis actus",* y escribe: "Prior est: *lex in intellectu tanqnam proprium ejus opus insidet."*

(7) *Ibid.* "Attamen etsi theologorum etymologiam minime repudian, perplacet tamen Ciceronis sententia : ut lex idem sit quam legendi, hoc est, eligendi regula. Nam regula dirigendo docet eligere."

(8) *Ibid.* "Id (que la Ley es fruto de la razón) quod ex utraque eius virtute commonstratur. Habet (la ley) enim et quod sit regula, et quod sit obligatoria praeceptio. Quapropter cum St. Thomas tantum unum (a nuestro juicio, van incluidos los dos) in' ejus definitione ponat, nos tamen ambo loco generis composuimus : videlicet, ordinatio et praeceptio. Hanc enim simpliciter ordinat, aut dirigit, veluti qui tantum viam monstrat, sed ordinando prxcipit praecipiendoque ordinat... Lex est aequitatis iniquitatisque regula, agendique mensura... regula autem mensuraque nostrorum actionum est ratio: nam regula actionum est quae in finem dirigit, quod solius est *oculatce rationis* munus: ad quern finem voluntatem, qu«e cseca potentia est, ducit: ergo rationis functio est legem poneré."

Éticos, lib. 6, cap. io, y otros filósofos. Ahora bien: la prudencia es una virtud que radica en la razón, y su acto propio es el imperar.

A los que defienden que la voluntad es reina de nuestras potencias y no la razón, les diremos que la verdad es precisamente lo contrario, pues reina es la que rige y gobierna, iluminando y dirigiendo, nuestros actos. El ser luz no puede ser misión de la voluntad—potencia ciega—, sino de la inteligencia (9). Es cierto que también la voluntad mueve, pero no mueve dirigiendo y conociendo, como corresponde a la potencia reina de las otras facultades. Quiere esto decir que la Ley sólo puede residir en la inteligencia y en los seres intelectuales. Cuando San Pablo habla de la ley de los miembros, de la carne, *non est vera lex... sed dicitur lex per metaphoram.* En suma, la Ley propiamente dicha sólo puede estar en el entendimiento y en los seres intelectuales, que son sujetos de la Ley *(tanquam in regulante et mensurante);* en los demás seres se halla de un modo pasivo *(tanquam in regulate).* Nada hay en el mundo que no esté sometido a las leyes, ya sean físicas o químicas, morales o políticas ; pero una cosa es gobernarse como ser consciente y otra ser gobernado, una cosa es ser sujeto de la Ley y otra muy diferente el ser objeto de la misma. Son ideas defendidas ya por Santo Tomás en el art. i.° de la q. 90, que Domingo de Soto expone y comenta (10). Con él está Medina, sucesor de Soto en las aulas salmantinas, como es sabido (11).

Consecuente con esta doctrina, establece Soto la segunda conclusión: "La Ley es una proposición universal o dictamen de la razón práctica, que radica en ella de un modo habitual." Nuestro teólogo confiesa que la doctrina es de Santo Tomás, pero insiste en que la ley incluye el imperio, un mandato *(prceceptio).* El dictamen de la prudencia, que engendra la Ley, supone, sí, la simple aprehensión congnoscitiva y el juicio, pero añade algo esencial, que es el imperio. Además de esto, se requiere que este dictamen tenga un carácter fijo y permanente, pues de otro modo no sería Ley, sino aplicaciones de la misma (12).

(9) *Ibíd.*

(10) *Ibíd..* ad 3'" et ad 4^{m}.

(i 1) He aquí cómo se expresa Medina, *In 1<'-2^{S}*, q. 90, art. 1 : "Lex universa habet duplicem vim : *directivam* et *coactivam.* Directiva est quae ostendit quid faciendum, quid vero fugiendum..." "Lex secundum substatiam et *cssentiam* in ratione consistit. Lex enim est imperium faciendi, vel non faciendi." El imperio es acto de la r=»zón. "Deinde lex est regula pravi et recti; sed ratio est regula humanarum actionum; ea enim est quae dirigit et régulât voluntatem; alioqui csecam ; igitur in ratione consistit. Praeterea, voluntas nostra *ut recta sit* oportet ut rectas *rationi* sit consentanea; in hoc enim perversitas nostras voluntatis, quod rationi rectae non pareat; ergo ratio regula est, non voluntas."

(12) Domingo de Soto, *ob. cit.* lib. I, q. 1, art. 1 : "Secunda conclusio: 1er est universalis propositio ac dictamen rationis practicas, quae per modum habitus inest... In intellectu sunt et simplices aprehensivas propositiones atque alias indicativas: lex autem non est taTirum apprshénsio, verum prseceptio quae indicium

Nos perdonará el lector que haya trasladado casi por completo el artículo primero de Domingo de Soto, en gracia a la importancia que le concedemos, como se convencerá si nos sigue leyendo. Mas no olvide lo que hemos ya advertido de que toda esta doctrina se explica y se comprende si tenemos en cuenta que *la Ley está en jun-ción del orden,* creándolo o revelándolo; es el *orden traducido en esas proposiciones intelectuales o dictámenes prácticos de la prudencia-,* que se asientan en la *razón práctica,* como el hijo en brazos de su madre (13). Cuando escribía Soto que sólo la inteligencia escrutadora, la razón toda ojos *(oculatee rationis),* podía ser madre de la Ley, nos daba la clave para interpretar su doctrina. ¿Quién sino una razón superior, divina, capaz de abarcar en una visión todos los seres con las exigencias de su naturaleza y la complicada red de causas y efectos, podría fundar ese orden físico o moral? ¿Quién sino la razón divina puede traducir en una idea creadora y gobernadora de todo el universo—que es la Ley eterna—ese mismo orden, realización objetiva de esa misma Ley que radica en su mente? ¿Quién sino los seres intelectuales podrán penetrar, o al menos atisbar, los secretos de ese orden? ¿Qué potencia podrá traducir al mundo intelectual en proposiciones inteligibles, que son las leyes, reflejando el orden impuesto por Dios, a no ser la razón escrutadora, auscultando la naturaleza, su ser, su esencia, sus exigencias, sus fines naturales y los medios proporcionados?

Al exponer luego Domingo de Soto las distintas clases de Leyes, •confirma plenamente esta doctrina. Cuatro son las clases de Leyes, a saber : la eterna, la natural, la humana y la divina. La razón es obvia. Ley, según dijimos, no es otra cosa que la regla y dictamen de la prudencia imperando, con que el Jefe de la República la gobierna y administra. Ahora bien : el supremo y primer gobernador es Dios, de quien se deriva toda potestad, y el segundo es el hombre, que como ministro suyo goza de su autoridad delegada. Quiere decir esto que tendremos tantas clases de leyes cuantos son los gobernantes y los modos de gobernar. Serán, pues, cuatro las clases de leyes. Dios, como gobernador universal, concibió en su mente desde la eternidad el orden y disposición de todas las cosas. Esta ordenación y disposición es la Ley eterna, de la que se derivan las demás leyes. Además, infundió en todas las

sequitur, non qualecumque, sed quod de moribus fertur. Illud quippe iudicium appellant practicum..." Después de analizar los actos de las virtudes que preceden y concurren (cf. *2ª-2",* q. 51) al dictamen imperativo de la prudencia, añade : "Requiritur tamen praeterea ut per modum habitus insint: hoc est *jixœ sint* et *perpetuo permanentes..."*

(13) Santo Tomás, *i^-z",* q. 90, art. I, ad a», explica clarísimamente cómo la Ley es fruto de la razón. "Sicut in actibus exterioribus est considerare opc-rationem et *operatum,* puta œdificationem et *œdificatum;* ita in operibus rationis quod est intelligere et ratiocinari ; et *aliquid* per hujusmodi actum *constitutum..."* Este *"constitutum per rationem"* es la Ley, es decir, las *proposiciones universales "rationis practica ordinate ad actiones",* como añade luego.

cosas el instinto e inclinación que las impulsa a su fin natural y actos propios. Respecto del hombre, no contento con esto, imprimió en su mente normas naturales para que *se gobernase* conforme a la razón, y es lo que llamamos ley natural, que en verdad no es otra cosa que los principios intelectuales de orden práctico que todos conocemos sin discurso ni estudio. Finalmente, concedió también al hombre poder y facultad de constituir otras leyes, según las condiciones del tiempo *y* lugar, deducidas por raciocinio de la misma ley natural. Estas deducciones constituyen las leyes humanas. Mas como el hombre no fué creado solamente para un fin natural, que es la pacífica convivencia dentro de la sociedad, sino también para un fin sobrenatural, fué necesario que Dios nos diese otras leyes que nos guiasen a ese fin. Es lo que llamamos ley divina, y en ella incluímos el Nuevo y el Antiguo Testamento (14).

Comprenderá el lector que el racionalismo más puro y cristiano triunfa en este concepto de la Ley, incompatible con toda tendencia voluntarista, amparadora de todos los despotismos, cualquiera que sea su disfraz. La misma razón, madre de la Ley, no es la razón anárquica, sino la *razón recta*... ¿De dónde le viene esta rectitud? Tratándose de la razón divina, madre de la Ley eterna, y a través de ella, de todas las demás, ya se comprenderá que la rectitud es algo consustancial, pues en Dios no puede darse ni el error, ni la arbitrariedad. Tratándose de nuestra razón, la respuesta parece más difícil, aunque para Domingo de Soto, como para todo filósofo y teólogo católico, no lo sea. En el orden intelectual, en el moral y jurídico, la razón es recta *cuan-*

(14) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 3, art. 1: "Quatuor sunt legis species, quae in titulo quaestionis (aeterna, naturalis, humana et divina) proponuntur. Lex enim, ut supra exponentes dicebamus, nihil aliud est quam regula et praeceptio prudentiae per quam qui curam gerit Reipublicae illam gubernat et administrât : gubernatorum autem primus supremus qui est Deus, unde omnis potestas derivatur. Secundus vero, homo qui ejus minister est perqué ejus auctoritatem institutus : ergo secundum conditiones et modos gubernandi tam in Deo quam in homine rimandus est sumendusque legum numerus. Quod autem hac ratione quatuor distinguantur legis species sic patet. Deus in primis universalis gubernator, ab aeterno universorum *ordincm ac dispositioncm et regimen concepit:* cujus conceptions instar leges omnes constituendae sunt : *ilia* ergo *ordinatio et præceptio lex æterna* secundum naturam suam nuncupatur. Mox quia idem Deus auctor est naturae singulis rebus suos indidit instinctus et stimulos quibus in suos fines agerentur; *sed homini* praecipue *naturalem normam viente ¡iiiprcssit, qua se secundum rationem* quae illi naturalis est *yubernaretur:* atque hae est lex naturalis..." "Deinde et eidem homini facultatem tribuit ut pro temporum, locorum ac negotiorum qualitate per eandem legem naturae, *quas alias* expediré iudicaret, *ratiocinaiulo constituere:* quae ideo leges ab auctore suo humanae nuncupantur. Attamen quia non ad finem tantum *naturalem,* qui est pacificus quietusque Reipublicae status conditi sumus, ad quern finem praedictas leges *sujficerent:* verum et *ad supernaturalem fclicitatem* creati *aliam* Deus nobis insuper posuit *supernaturalem legem* tam veterem, scilicet, quam novam, quae ad ilium supernaturalem finem no» perduceret. *Et hac est lex divina."*

do intuye la- realidad, la naturaleza, *ajustándose* a ella, cuando la traduce en términos intelectuales, que es el modo de dar vida a las leyes. y de producirlas. Así queda constituida esa cadena de oro que, partiendo de la Ley eterna, fruto de la mente de Dios, termina en la razón del hombre libre y escrutadora, al dar vida a las leyes positivas, pero, con entronques de enlace en la ley natural, que nace inmediatamente de la misma inteligencia humana, como floración espontánea y necesaria, y a impulsos del mismo acto divino, que funda el orden como sapientísimo gobernador del universo. Es una cadena que aprisiona dulcemente nuestra inteligencia, no para aniquilarla, sino para darle vida, mostrándola el camino de la verdad y del bien. Esta doctrina, tan fecunda, es fruto natural de la visión del teólogo, que contempla desde lo alto y a través de Dios toda la urdimbre de causas y efectos que constituyen el ordejí físico y el orden moral, y que ponderamos en el capítulo precedente.

Por esto mismo, cuando los teólogos hablan de la inteligencia o de la razón, como madre de la Ley, no se refieren a la razón autónoma —que diríamos hoy—, caprichosa, sino a la *razón recta.* Santo Tomás había escrito: *"Corrupta ratio non est ratio,* sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus: et ideo *regula humanorum actuum non est ratio quœlibet, sed ratio recta"* (15). Y en otra parte: "El que la razón humana sea regla de la voluntad del hombre y medida de su bondad procede de la Ley eterna, que es la razón divina." Así leemes en el Psalmo IV, v. 6. Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien? Impresa está sobre nosotros la luz de tu rostro, ¡oh Señor! Como si dijese: la luz de nuestra razón en tanto puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad en cuanto es luz de tu rostro, es decir, derivada de tu rostro (16). Pero se argüirá: La ley eterna no nos es conocida. Responde Santo Tomás: "No nos es conocida en cuanto se halla en la mente divina, pero nos es conocida, de algún modo, en cuanto está en la razón natural, que se deriva de ella, como imagen suya, y también por la revelación sobrenatural" (17).

No es otro el pensamiento del teólogo segoviano. Al tratar de la ley natural, hace ver cómo Dios, autor de la naturaleza, imprimió en nosotros, como reflejo de la ley eterna, esa luz que es nuestra inteligencia y razón, con la cual pudiéramos dirigirnos *(dirigerémus)* al fin debido, al bien (18). Y más adelante, al tratar de la ley humana, des-

(15) Div. Thomas, *In II Sent.,* dist. 24, q. 3 ad 3"[1].

(16) Div. Thomas, *I&-2*,* q. 19, art. 4: "Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, *habet* ex lege aeterna, qu» est ratio divina; unde dicitur (Ps., IV, 6): Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, quasi diceret: *Lumen rationis quod in nobis est,* in tantum potest *nobis ostcndcre* bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum."

(17) *Ibid.,* ad 3™.

(18) Domingo de Soto, *ob. cit.* lib. I, q. 4, **art.** 1.

pues de notar que esa rectitud se deriva de la ley natural, añade aquellas palabras que consideramos como de oro: *"De lo justo y recto*—escribe—en las cosas humanas se debe juzgar según las normas de la razón. Ahora bien: las normas de la razón se hallan incrustadas en la naturaleza de las cosas, que debemos auscultar, intuir *(intueri)* como modelo en todos nuestros actos ; luego la ley humana, producto de nuestra razón, se forja escrutando la ley natural." Se dirá, quizá, que toda ley se deriva de la ley eterna... "Es cierto—responde Domingo de Soto—; pero la una no excluye a la otra, y así sucede, que mientras imitamos y traducimos los senderos de la ley natural, copiamos también la eterna, *dum legem naturæ imitamur, æternam thtemus"* (19). He aquí la cadena de oro en el proceso de la Ley, a que aludíamos antes. La Filosofía del Derecho encontró la verdadera base, y base granítica, en la que debe cimentar su construcción ideológica.

Supuesta esta doctrina, es fácil responder a la pregunta que estampamos al principio de este capítulo: ¿En qué sentido la razón divina es madre de la Ley, de todas las leyes ? ¿ En qué sentido la razón humana es también madre de la ley natural y de la ley humana? Como analizaremos luego al detalle cada una de las leyes, baste consignar aquí, para evitar repeticiones, que la razón divina es madre de la Ley. fundando el orden a través de lay eterna, fruto ds su mente gobernadora. No olvidemos que en buena teoría tomista, la razón divina produce la ley eterna, no como creador del universo, sino como gobernador. Dios pudo crear o no crear, es libre : supuesta su decisión de crear todo lo existente, pudo aún, libremente y dentro de su sabiduría infinita, crear este orden u otro, con la sola limitación que nos es conocida : las esencias de las cosas no dependen de la voluntad divina, aunque de ella dependa el ser creadas o no. En otros términos : Dios pudo libremente crear o no al hombre, al perro y al elefante; pero una vez creados por su libre voluntad, no puede hacer, v. gr., que el hombre, siendo hombre, no tenga la esencia propia de la naturaleza humana, con toda las exigencias consustanciales a la misma, y que lo que es bueno, de un modo necesario y absoluto, para la perfección de su ser, sea malo y contrario a su misma esencia.

Pero dentro de estos límites, Dios *establece* libremente el orden físico y moral de todos los seres, y lo establece a través de su sabiduría infinita, *concibiendo en su mente,* en términos que llamaremos intelectuales, por no tener en nuestro lenguaje otras palabras y para expresar más a lo humao la idea, el orden que establece, que funda e impone. Esta *concepción (¡¡vina,* en cuanto se halla en su mente, es la ley eter-

(19) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 3, art. 2: *"Iustum et rectum* in rebus humanis *secundum rationis regulam* existimandum est : *ration-is autem regula est rerum natura, quam veluti exemplar intueri in- suis cunctis actionibus debet;* ergo leges liumanae. *ut qua ab ipsa ratione fabricantur* in naturali cunctae nascuntur." (Véase la nota 39 del capítulo I.)

na, y en cuanto trasciende y *se refleja* en todo lo oreado, *es causa* de las demás leyes y ejemplar o modelo de todas ellas.

Existe, sin embargo, una diferencia digna de ser notada, y que ya conoce el lector, pues aludimos a ella. "La Ley—dice Santo Tomás, y repite Soto con todos los discípulos del Doctor Angélico—se halla en los seres de dos modos: uno modo sicut *in mensurante et regulante...* Alio modo sicut *in regulato et mensurato."* Para Soto, como para Santo Tomás, la ley en el segundo sentido, no es ley propiamente hablando, o *jormaliter;* es ley en un sentido metafórico. La Ley, toda ley, es una proposición intelectual que pide .sujeto intelectual. Por eso, de la ley eterna, siendo causa de todas las leyes y derivándose de ella todas, se derivan de muy distinta manera. En los seres intelectuales se deriva y refleja a través de la razón de cada uno y formulada en proposiciones intelectuales, que si no abarcan toda la ley eterna, sí reflejan lo necesario a cada hombre para conducirse y gobernarse. Es lo que Soto encerraba en aquel *dirigeremus* citado anteriormente.

Por su parte, la razón humana es madre de la ley positiva y de la natural, aunque de distinto modo. No faltan filósofos católicos que parecen desconocer esa maternidad de la razón del hombre en la génesis de la ley natural, a fuerza de ponderar su dependencia respecto de la eterna. Al estudiar sus afirmaciones creeríamos que nuestra razón no tiene en ella más parte que cualquier ser inanimado obedeciendo a las leyes físicas o químicas. La verdad'es todo lo contrario. Nuestra razón es madre inmediata de la ley natural, pues nosotros no vemos ni la mente divina ni la ley eterna en cuanto se halla en Dios: la vemos en nuestra inteligencia, que formula y produce esas proposiciones intelectuales, primeros principios del orden práctico moral, que llamamos ley natural. El que este parto sea efecto de la fecundación de la ley eterna y se produzca sin dolor, no quita a nuestra inteligencia su derecho de maternidad.

Aparte de esto, la razón del hombre engendra las leyes humanas no sólo auscultando la naturaleza, su esencia, la ley natural, sino también las circunstancias de lugar y tiempo, con todo lo que constituye la trama de la vida humana y de la vida social. La mente divina, cton su ley eterna, a través de la ley natural, es faro en el navegar del filósofo jurisconsulto y del gobernante, pero queda a nuestra razón y a la prudencia gubernativa un campo amplio donde pueda desenvolverse, aunque tenga el límite[1] que la salva del eritor y del suicidio : no contradecir a la ley natural y, por lo mismo, a la ley eterna. Tal contradicción sería su muerte, pues le faltaría aquello que es esencial a toda ley : la rectitud, la justicia. La ley injusta no es ley, sino iniquidad, como dice Santo Tomás, Soto y todos los teólogos tomistas (20).

(20) Div. Thomas, *i"-í<r,* q. 90, art. 1 ad 3[m]. Defiende aquí que la Ley es rationis ordinatio, y ante la objeción fundada en la célebre frase: *Quofl Principi*

En suma, la mente divina es madre de la ley eterna de un modo inmediato; de la ley natural y de la humana, mediante la razón del hambre, aunque de diverso modo. Es madre también de la ley divina-poskiva por la Revelación. Su imperio es universal. La razón del hombre no se extiende más que a la ley natural y a la humana (añádase la positiva eclesiástica), pues su gobierno es limitado. "El número de leyes—decía Soto—depende del número de gobernadores y de los distintos modos de gobernar."

De todo esto se infiere cuál es el papel reservado al filosofe-jurisconsulto en la génesis de la leyes humanas y cuál es el de los Príncipes, como dicen los teólogos. "Los jurisconsultos—escribe Domingo de Soto—dan vida a las leyes, deduciéndolas de las entrañas mismas de la Filosofía natural, desenvolviendo sus principios mediante el raciocinio. T^ fuerza coercitiva que las convierte en leyes no la dan ellos, sino los Príncipes, investidos de autoridad. Quiero esto decir que ni los jurisconsultos se bastan para dar una ley, ni el Príncipe debe darlas sin el consejo de jurisconsultos" (21).

Nada más exacto. Las leyes, para que sean verdaderas leyes, deben responder, en primer término, a los principios de la Ley eterna, revelada a través de la ley natural, con todas las exigencias de la naturaleza, además de todas las circunstancias que rodean nuestro vivir cotidiano y las necesidades de una sociedad organizada. ¿Quiénes sino los hombres consagrados a estas materias podrán señalar los cauces de la justicia, del bien común, fin esencial de la Ley? La Ciencia no se hereda, ni se adquiere como un traje en el comercio : es fruto del estudio y de la investigación personal.

Domingo de Soto, al escribir las palabras citadas, quiere evitar todb error y arbitrariedad. Sólo el Príncipe o Jefe Supremo de una nación puede dar leyes, pues sólo a él compete el gobierno de toda la nación y sólo él tiene autoridad y fuerza para imponerlas. Es cierto que la fuerza no constituye la Ley, ni es de la esencia de la misma, perto es algo necesario para hacerlas efectivas en este mundo en que vivimos. Si todos los ciudadanos fuesen de una bondad angélica, bastaría enunciarlas y no sería necesaria la fuerza coercitiva (22). Mas re-

placuit, legis habet iñgorem. responde que si no va *"rationc regúlala",* "voluntas Principis *magis esset miquitas quam lex".* (Véase el cap. III, donde tratamos de la ley humana.)

(21) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 1, art. 3: "Est autem consideratione discernendum inter eas qui leges sciscere possunt, et illos quorum consilio sciscuntur. Iuris enim consulti *loges ex visceribiis uaturalis philosophic ratione et indicio eliciunt;* firmitatem tamen et ccercendi vigorem nemo ¡His, nisi qui jurisdictione pollet, valet apponere. Unde ut prudentium consulta pondus per se non liabet legum, *i ta ñeque Princeps sine eorum maturo consilio cas debet edicere."*

(22) *Ibid.* El título de este artículo 3 reza *así:'"Ultrum cujuslibet ratio sit legis effectrix",* y responde: "Leges condere non cujusque sed Reipublicae est, rjusque viccm gerentis seu curam habentis. "

conociendo esto, como la ley supone la conformidad con el orden impuesto por Dios y está *en jutición de ese mismo orden,* que ella revela, traduciéndolo en proposiciones intelectuales asequibles a todos, doctos e indoctos, si cío interviene con el Príncipe o autoridad suprema el consejo de los sabios y prudentes, el error sería inevitable, pues no hay persona en el mundo que sea omnisciente.

2. No contentos los teólogos con lo dicho para poner coto a toda arbitrariedad, añaden aún otros requisitos que deben acompañar a la Ley, a todas las leyes. Habrá advertido el lector que en la definición de la Ley no se dice solamente *rationis ordinatio;* se añade también *ad bonum commun^.* Para nosotros las últimas palabras son comb una ampliación de las primeras, pues no siendo la Ley *ad bonum commune,* tampoco sería *rationis ordinatio,* Pero bien está que se especifique y que insistamos en este aspecto para completar el concepto de la Ley.

Domingo de Soto responde al problema, que Santfo Tomás plantea y resuelve, con una sola conclusión : Toda Ley verdadera y fundada debe promover a los subditos al bien común (23). ¿De qué bien, común se trata: del natural o del sobrenatural? Nuestro teólogo incluye los dos, y no sin causa, pues nos hallamos ante una obra de Teología. Además de esto, y aunque nos limitemos a la pura Filosofía, toda Ley debe favorecer la consecución del último fin, al menos indirectamente, no siendo contraria, pues de otro modo vendría a oponerse también a la ley natural y a la eterna, y sería, por tanto, injusta: dejaría de ser Ley. No olvidemos que la ley eterna, fuente y origen de todas las leyes, es fruto de la mente divina, que ordena todas las cosas a Sí mismo ; luego todas las leyes se ajustarán a la ley eterna cuando nos impulsen y guien al mismo fin (24).

Pero existen otras razones que abonan la tesis de Domingo de Soto. La Ley, por su carácter universal, debe promovernos a un fin universal común, es decir, la felicidad y bienestar de los ciudadanos. Además de esto, siendo la Ley instrumento coordinador de la Sociedad y de todos sus miembros, debe tender al bien común y no al particular de éste u otro, pues las partes se ordenan al todo, no a la inversa. ¿Queremos decir con esto que la Ley *no debe favorecer el bien particular? De ningún modo. La Ley debe favorecerlo, pero a través del bien común (25).

(23) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 1, art. *2'-* "Lex omnis, quo solida sit et firma in commune bonum debet subditos promoveré."

(24) *Ibid.:* "Fons et origo legum omnium seterna lex est divina? mentis: Deus autem cuneta in ipsum ordinavit ac retulit : leges ergo universa? sic lege ilia regulandse sunt, ut in eundem tendant scopum."

(25) *Ibid.:* "Pars omnis suum totum naturali ordine dirigitur sicut imperfectum ad perfectum : quicumque autem civium partes sunt civitatis, lex ergo illis praescripta in bonum totius civitatis debet eos instituere, veluti partes unius cor-

Advirtamos que en el fondo de estas razones de aparente sencillez, alegadas por Soto, se oculta una Filosofía jurídica muy profunda, que el lector acabará de comprender si lee todo nuestro trabajo y si conoce al detalle el sistema completo de los grandes teólogos españoles del siglo XVI. Si tiene en cuenta las doctrinas jurídicas sobre el origen de la autoridad, que en su lugar expondremos, y por qué el hombre es esencialmente social, comprenderá luego esta exigencia de la Ley. El hombre busca en la sociedad lo que no puede lograr aisladamente, y la autoridad no es más que el medio necesario para dar vida a la sociedad, el instrumento delegado de tocios los ciudadanos para conseguir lo que esperan y quieren de la sociedad organizada. Como todos tienen el mismo fin y el mismo ideal, si la Ley, ¡instrumento de la autoridad, no tuviese por norte el bien común, quedarían defraudados, y la naturaleza social del hombre burlada y contrariada. Por su parte, la autoridad no habría cumplido su cometido y lo que constituye su razón de ser y de existir. En términos clásicos: no es la nación para el Príncipe, sino el Príncipe para la nación.

Esto supuesto, no sorprenderá ya al lector que Domingo de Soto, después de las razones citadas, concluya con estas palabras de oro: *"De todo se infiere que cuando el legislador da leyes para su bien partictdar solamente, sepa que es un verdadero tirano"* (26). Como escribe Medina, dominico del mismo convento de Salamanca y profesor, después de Soto, en la misma Universidad : *"Lex non in privatum commodum* debet instituí ; quod si secus fit, *lex non est...* Nam lex est proprium opus publics potestatis ; sed publica potestas *de se* in bon urn publicum ordinata est; ergo lex in bonum commune et publicum instituí debet... Nam Reges et Principes (entiéndase Estado, Jefe Supremo, Gobierno, Parlamento) non sunt domimi, sed *administri et dispensatores Reipublicœ...* ergo non possunt instituere leges ad privatum commodum et utilitatem... Asserere quod Principes et Reges habeant dominium in bonis subditorum suorum, ita ut possint convertere ea in propriam utilitatem et instituere leges ki proprium commodum, *dogma est pestiferum et omnibus modis exsecrandum...* Certe hac una ratione praecipue distinguitur potestas Regia a tyranica, quod potestas Regia *commune bonum et subditorum suorum commoda prosequitur et procurât; tyranica vero privatum commodum et quomodo cives spoliet"* (27).

Brindamos estos textos, que trasladamos en latín para no quitarles fuerza ni precisión, a todos los voceros de las democracias y a todos los que, influidos por ideas disolventes, se atrevan a calumniar a los teólogos católicos y a la Iglesia como amparadora de injusticia y ti-

poris quae ad servitium totius ordinem habent." (Véase también su respuesta ***ad 2»>)***

(26) ***Ibid.:*** *"Ex his sit consequens quod dum legislator leges in* ***suum*** *commodum constituent, tyrannum se esse ¡ntelligat."*

(27) Bartolomé de Medina, O. P., *Connu, in i'-s"*, q. 90, **art.** 2.

ramías. ¿Qué autor de los suyos defendió con más fuerza el verdadero derecho del ciudadano, del individuo ante el Estado? Sírvales de disculpa su ignorancia, pues a fuerza de hablar de lo desconocido, se atrevían también a calificar a los teólogos que no leyeron, ni podían comprender, pues ignoraban hasta la lengua latina... A ellos se podría aplicar la frase fuerte, pero exacta, de San Alberto Magno contra los que censuraban la conducta de los teólogos dominicos del siglo XIII, por valerse de la Filosofía de Aristóteles en problemas teológicos y científicos: "Como brutos animales blasfeman de aquello que ignoran."

Domingo de Soto, consecuente con estas doctrinas salvadoras, añade una observación digna de ser notada, pues a través de ella se dibuja el buen gobierno de un imperio, rico en colonias. "El buen gobierno debe atender a todas las partes del imperio, sin sacrificar ninguna. Se pecaría contra esto si, por ejemplo, los reinos de Ultramar de España hubieran sido conquistados y se administrasen de tal modo que todos sus bienes fuesen para utilidad nuestra solamente, sin tener en cuenta sus necesidades y el bienestar de aquellos reinos" (28).

3. En último término, y en esta cuestión primera donde se define la Ley en general, trata Domingo de Soto, con Santo Tomás, de la promulgación de la misma. Nuestr.o teólogo responde con tres conclusiones, y cada una encierra un aspecto del problema. "Ninguna Ley —escribe—tiene fuerza de Ley antes de su promulgación ; antes bien, se constituye como" tal cuando se promulga. Para que se considere como promulgada, no es necesario que llegue a noticia de todos: basta que de un modo solemne la dé a concer el Príncipe en su curia o de otra manera legítima. Una vez promulgada con estos requisitos, obliga a todos, aunque muchos o algunos, por ignorancia *no* culpable, queden excusados si la quebrantan" (29).

(28) Domingo de Soto, *oh. cit.,* lib. I, q. 1, art. 2: "Sequitur subinde quod in unaquaque República, ut puta in toto uno Regno leges omnes ad finem totius sint referenda;. *Non quod non singulis civitatibus* pro earum conditione permittendae sint particulares, *sed quod debent omnes civitates veluti membra unius corporis* sibi opitulari. At vero *Rcgna diversa,* etiam si sub uno sint Rege, non debent sic gubernari, ut unius res divitiae scilicet et politia, in utilitatem alterius insequaliter pertrahantur : sed per se quodlibte ab suum ipsius commodum administretur. Verbi gratia : Si non alia ratione transmarina Régna acquirerentur, nisi ut omnia eorum bona Hispanise obvenirent, eorumque leges in rem nostram deflecteremus : videlicet, uti si nostra essent mancipia, non servaretur cequitas decor: secus si commerciorum ratione vicariis sibi operis inservirent."

(29) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 1, art. 4. Conclusiones: *"Prima:* Nulla lex ullum habet vigorem legis, ante promulgationem : sed ut citatum decretum asserit, *tune instituitur dttm promulgatur..." "Secunda conclusio:* Lex 'it promulgata censeatur, non exigit ut omnium notitiam perveniat, sed tunc promulgatur dum solemniter in Principis curia, vel in provincia primo prseconio, vet alia legitima via edicitur..." *"Terna conclusio:* Cum primum lex solemniter est promulgata, in curia vel in Regni metrópoli, *obligat universos, tametii citra culpam ignorantes* a culpa excusentur."

. ¿Queda resuelta la cuestión con estas sencillas respuestas? A mi juicio queda algo esencial en la penumbra. Hoy se discute si la promulgación es de esencia de la Ley o es solamente un requisito necesario, pero sólo para la obligatoriedad de la Ley. Son dos problemas distintos : *ser* y *obligar.* Si la promulgación no es de esencia de la Ley, la Ley puede darse, existir, estar constituida, aunque no obligue. Por el contrario, si la promulgación es de esencia de la Ley, es un elemento *constitutivo* de la misma, y, por tanto, *no puede darse Ley alguna sin la promulgación correspondiente* y adecuada a la naturaleza de cada una de ellas. Domingo de Soto no se plantea la cuestión en términos tan precisos, ni es común esta manera de plantearla. Si atende-« mos a su primera conclusión, donde parece tocarla más directamente, es preciso confesar que Domingo de Soto está por la afirmativa: la promulgación es de esencia de la Ley, pues escribe: *"Tune instituitur cum promulgatnr"*, *y* añade : *"Itaque nullam, ut quidam arbitrantur, e.vceptioncm conclusio kœc permittit".* Razón : la Ley es regla y medida de nuestros actos ; la regla, si no es aplicada a los que obran, es vana e inútil ; es así que se aplica dándola a conocer, promulgándola ; luego antes de la promulgación no puede obligar a los subditos (30).

Se nos permitirá disentir en este punto de Domingo de Soto. Se comete en el raciociicio de Soto una verdadera falacia, que dirían los filósofos y teólogos escolásticos. Concediendo todo cuanto dice en el argumento, puede aún negarse que la Ley *se constituya* cuando se promulga. Es cierto que la Ley sería vana, inútil, como norma de nuestros actos, si no se aplica... Es cierto que se aplica cuando se conoce... Es cierto también que no puede obligar a los subditos sin promulgarla o darla a conocer... ; pero de esto a que estos requisitos sean *de esencia* de la Ley, que la *constituyan,* media un abismo, a nuestro juicio.

Domingo de Soto es consecuente, hasta cierto punto, con su doctrina, pero se deja llevar, como otros, de las exigencias *prácticas* de las leyes positivas. El problema debe plantearse de uri modo general, y lá solución debe valer para toda clase de leyes. No debe olvidarse que nos hallamos aún en la primera cuestión, y aquí se trata de la ley en general. Domingo de Soto, recordará el lector, añade a la definición de Santo Tomás la palabra *prœceptio.* viendo en esta palabra no sólo la *prœceptio* intelectual y moral, sino también la coactiva. El Doctor

(30) *Ibid.* A renglón seguido de la primera conclusión y después del *"tune instituitur dum promulgatur"*, añade: "Itaque nullam, ut quidam arbitrantur, exr ceptionem conclusio hsec permittit. *Et probatur* ex natura ipsius legis. Est enim regula et mensura nostrarum actionum : regula autem nisi operantibus applicetur vana est: applicari autem nequit nisi per ejus notitiam: nam qui regula utitur, earn intueri necesse habet. *Fit ergo consequens ut ante promulgationem qua. subditis innotescit, non eos obligando perstringat, sed tune pracipitur quando promulgatur."* ..;

Angélico «no creyó necesaria esa palabra, y no sin causa, pues en las dos primeras *rationis ordinatio* está incluida la única *prceceptio* necesaria para constituir la Ley en cuanto tal, es decir, la *praceptio* intelectual y moral. La. fuerza coactiva de quien da la Ley no la constituye, aunque con bastante frecuencia sea necesaria para hacerla cumplir. Si el lector repara en el art. 4.^{0} 1-2, q. 90) de Santo Tomás, que Soto expone y comenta, advertirá luego que fundamentalmente el argumento es el mismo; pero el maestro no pasa a decir: *se constituye* cuando se promulga, y se contenta con afirmar que sin promulgación no tendrá la Ley la virtud de *obligar*.

En suma, a nuestro juicio, es necesario distinguir dos clases de promulgación: una, que llamaremos *activa,* y otra, *pasiva.* Entendemos por promulgación *activa* lo que Santo Tomás llama *aliquid constituent a ratione,* es decir, el parto de la razón, que traduce el orden moral desde el momento que *cristaliza en proposiciones intelectuales.* Esta cristalización es imposible sin el *aliquid constitutum a ratione,* ya sea la razón divina o la humana. Este fruto de la razón es ya Ley, pues *impone* o revela un orden que *debemos* seguir, aunque el castigo o la fuerza no pese como amenaza sobre nuestra cabeza. Asi entendida la promulgación *activa,* decimos que es de esencia de la Ley, qu« la constituye, y además es aplicable y necesaria a toda clase de leyes. La palabra *promulgata,* que pone Santo Tomás en su definición, y, al ponerla, la da como esencial, tiene para nosotros este sentido.

Que esto sea así se infiere con sólo repasar en lo que admiten todos los filósofos y teólogos dignos de este mombre. Si una ley es injusta, aunque esté promulgada en gacetas y periódicos oficiales, ni es ley ni obliga en conciencia. ¿Por qué? Porque hay otra Ley, la verdadera Ley, que no está publicada, ni escrita, mas se halla en la *recta razón,* que la contradice y nos obliga en conciencia. Si esto pasa en muchos casos, quiere decir que la promulgación *pasiva* no es de esencia de la Ley, ni la constituye, aunque sea necesaria en las leyes humanas para exigir ante el juez la imposición de la pena debida al transgresor. Quien repare en los ejemplos propuestos por los filósofos y teólogos, defensores de la 'necesidad de la promulgación *pasiva* en la constitución de las leyes, advertirá fácilmente que todos se refieren a las leyes positivas humanas. Y la verdad es que lo particular de una clase de Ley no puede considerarse como esencial y constitutivo de la Ley en sí misma considerada (31).

Añadamos, para concluir este punto, que la promulgación *activa,*

(3i) Vitoria, en su *Relect. De Potestate Civili,* n. 22, al exponer cuándo cesa una Ley, sienta este principio de gran alcance filosófico: "Per easdem causas res corrumpitir per quas generatur. *Si lex non est utilis Reifmblicce, [jam nóti est ¡ex."* Esto puede suceder sin que la Ley haya sido revocada, ni deje de estar escrita y divulgada.

esencial a la Ley, se produce de un modo semejante en toda clase de leyes, aunque existan ciertas diferencias innegables por la **distinta** naturaleza de la razón que las produce. La ley eterna es fruto de la razón o mente divina, y se promulga por el Verbo, aunque se *divulgue* (promulgación *pasiva)* a través de la naturaleza creada, según la condición de cada ser; la ley natural, fruto de la razón humana, se promulga al brotar de nuestra mente esas proposiciones intelectuales que son los primeros principios del orden práctico ; la ley humana, por ser fruto de la razón de los legisladores, revestidos de autoridad, no tiene una promulgación *activa* tan manifiesta, por ser muchos los que concurren y por ser la materia más libre y sujeta a cambios, pero, en el fondo, es el mismo hecho, el *aliquid constitutum a ratione,* que revela y señala el orden que se debe seguir. El que sea una sola razón, verbigracia, la del Rey o Principe, o sean muchas aunadas, no quita ni pone en lo esencial de la Ley. Todo lo demás que incluímos en la promulgación *pasiva* o *divulgación,* son exigencias prácticas que impone la multiplicidad de los legisladores y la condición de los subditos en el espacio y en el tiempo. Son cosas necesarias para que la Ley sea útil, eficaz y logre su fin ; pero no la dan vida, la suponen ya con todas las notas esenciales de su ser. De lo que *no es,* mal se puede decir que *es inútil.*

4 Concluye Domingo de Soto su tratado sobre la Ley en general con dos cuestiones, exponiendo los efectos de la Ley y sus actos propios (32). No creemos necesaria una larga exposición de los mismos para nuestro objeto. Notemos solamente aquello que puede interesarnos para conocer sus ideas jurídicas.

El fin principal de la Ley, que el legislador debe tener en cuenta al legislar, es hacer buenos a los hombres, subditos suyos, de tal modo que consigan la felicidad, aspiración natural del hombre (33). La **razón** de esto es clara. Basta considerar lo que es la Ley y cuál debe ser la misión del Príncipe o legislador. La Ley—dijimos—es la *ordinatio rationis* que es luz y norma de nuestros actos, mostrándonos el camino del bien e imponiéndolo imperativamente. El Príncipe o legislador es el instrumento de la sociedad y delegado suyo que valiéndose de las leyes hace posible o facilita este ideal. Teniendo esto en cuenta, exige Soto virtudes excelsas en el Príncipe o legislador, pues el gobernar o

(32) Santo Tomás consagra tres cuestiones a la Ley en general, 1as qq. 00-02 de la *i*^{a}*-2**. Domingo de Soto las reduce a dos, tocando lo que dice Santo Tomás en la q. 91, ya en la q. 1 de su obra, ya en la q. 3 y siguientes.

(33) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 2, art. 1: "Effectus legis quem potissime aspicere habet legislator est bonos faceré homines sibi subditos, per quam bonitatem finem humanum adipiscantur, quae est nostra felicitas."

legislar es acto de la prudencia, que solamente es virtud verdadera cuando tieme todas las otras virtudes consigo (34).

Ahora bien : las leyes humanas, ¿ deben llevar al hombre a la felicidad natural, o también a la felicidad eterna? Domingo de Soto no duda en afirmar que deben conducirnos a los dos fines, tratándose, como es natural, de sociedades que conocen la verdadera religión. Con esto no se erige al Príncipe en juez de materias religiosas; sólo se consigna su deber de Príncipe cristiano. Para corregirle está la Iglesia, a quien compete legislar en cosas sagradas (35). Quiere decir esto que el fin inmediato y peculiar de la ley positiva-humana es hacer buenos subditos para el bien de la comunidad y de cada uno de sus miembros ; pero •este fin natural no excluye el sobrenatural, pues el hombre no puede partirse, ni busca en la sociedad únicamente el bien del cuerpo, sino también—y principalmente—el bien espiritual. Por ser miembro de una sociedad, sea Príncipe o subdito, no queda libre de sus deberes religiosos. La Ley debe, por tanto, forjar su bondad peculiar, la bondad en su grado y orden, pero supeditada a otros órdenes y fines, que no puede contradecir (36), como veremos al final de muestra obra, al tratar de la Iglesia y del Estado.

¿Cómo logra la Ley todo esto? Con sus cuatro actos: imperar, prohibir, permitir y castigar. Estos actos dependen de la naturaleza de los lobjetos : si son buenos por naturaleza, manda o impera ; si son malos, los prohibe y castiga al trasgresor ; si son indiferentes, los permite (37).

Así concluye Domingo de Soto su exposición sobre la Ley en general. Las consecuencias de la doctrina expuesta en estas dos primeras cuestiones tendremos ocasión de tocarlas en todos los capítulos de nuestro trabajo. Con frecuencia las soluciones a múltiples problemas se reducen a una aplicación de los principios que nos son conocidos.

(34) *Ibid.*
(35) *Ibid.*
(36) *Ibid.* Contra Cayetano defiende Soto que la Ley no hace al hombre "sim-"pliciter" bueno, bajo todos los aspectos; cada ley hace "homines bonos suo ordine •et gradu...".
(37) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. a, art. 2.

CAPITULO III

i. Doctrina de Domingo de **Soto sobre las distintas clases de leyes. Concepto de la Ley eterna. La razón divina sujeto de la Ley eterna. La Ley eterna es inmutable y se extiende a todos los sérés. La Ley eterna funda el orden moral, que las otras leyes reflejan y revelan, y así todas las leyes proceden de ella.—2. Concepto dé la ley natural. La razón humana es sujeto y madre de la ley natural. Extensión de la ley natural. En qué sentido todas las virtudes son de ley natural y en qué sentido todos los pecados son contra naturaleza. Cómo obliga la ley natural. — 3. Propiedades de la ley natural: una y universal, inmutable, indispensable e indeleble. Razón de estos caracteres de la ley natural y explicación de las excepciones que suelen citarse. — 4. La ley humana y su necesidad. Dos modos de derivarse las leyes humanas de la ley natural. Cualidades que debe tener toda ley humana y razón fundamental de las mismas. Cómo se divide la ley humana.—5. Quién puede dar las leyes humanas. Extensión de las mismas. El gobernante, ¿debe prohibir todos los vicios e imponer todas las virtudes?—6. Cómo obligan las leyes humanas. ¿Puede una ley humana obligar en conciencia y bajo pecado mortal? Opiniones de Gerson y de Almaino. Impugnación de Soto. ¿Puede obligar hasta con pérdida de la vida? Cómo los Príncipes u autoridad suprema están sujetos a la ley humana. Cuándo ésta debe cambiarse y dispensarse. Las leyes humanas injustas ni son leyes ni obligan.**

1. Después de lo dicho, es fácil comprender la doctrina de Domingo de Soto sobre cada una de las leyes. **Al** examinarlas en particular podremos comprobar que siempre se oculta el mismo pensamiento, la misma idea fundamental: la Ley es *rationis ordinatio* y está *en junción del orden,* que es la doctrina de Santo Tomás y de todos sus discípulos, en particular de los grandes teólogos españoles del siglo XVI y posteriores (1). Domingo de Soto, después de justificar la división de

(1) Entre los modernos, puede verse al P. Zeferino González, O. P., Cardenal de Toledo, en sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás,* III, págs. 486-8. donde cita también a Balmes, otro admirador del Doctor Angélico en estas materias. En nuestra conferencia sobre "La Ley según Santo Tomás y las modernas Dictaduras y Democracias", publicada en nuestro trabajo sobre *Domingo de*

la Ley en cuatro clases: eterna, natural, humana y divina, que responden a los distintos gobernadores y a los distintos modos de gobernar, según dijimos anteriormente, citando sus palabras (2), establece los caracteres propios de cada una, la existencia de la ley eterna y la dependencia de todas las leyes respecto de ella. Esta es la fuente y origen de todas las leyes que, a través de la razón del hombre, se traduce y revela en la ley natural y humana. La ley divina constituye capítulo aparte. Aunque la ley eterna es también ley divina, no se la llama así, porque ésta se nos da en el tiempo en fórmulas tangibles, y la eterna existe en la mente de Dios desde la eternidad (3).

Probada la existencia de la ley eterna en el art. i.°, consagra Domingo de Soto los tres restantes a otros problemas: ¿Cuál es el sujeto de la ley eterna? ¿Todas las leyes se derivan de la ley eterna? ¿La ley eterna se extiende a todo lo creado, y todas las cosas, ya sean necesarias o contingentes, están sujetas a ella? Responder a estas preguntas vale tanto como fijar la esencia de la ley eterna, sus virtualidades y su radio de acción.

Para Domingo de Soto, como para Santo Tomás, la ley eterna es fruto de la razón divina, y en ella radica como en su sujeto. El Maestro la liabía definido : *Ratio divines sapientice secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (4). El teólogo segoviano advierte la diferencia entre la idea ejemplar de Dios, como creador, y la idea-ley, como gobernador del universo, en cuanto ordena, dispone y promueve todas las cosas al fin debido. En otros términos : en Dios, ser simplísimo, distinguimos nosotros, con distinción no real, sino de razón, al modo humano, aspectos distintos. Para crear, como ser intelectual, sapientísimo, concibe en su mente la idea ejemplar, y conforme a ella hace todas las cosas.

Nosotros mismos, al ejecutar una obra, necesitamos antes producir en nuestra mente la idea modelo de la obra de arte que deseamos ver plasmada en el lienzo o en el mármol. Pero Dios, además de crea-

Soto y el Derecho de gentes, págs. 117-181, hacemos resaltar este aspecto como se merece.

(2) Véase el capítulo II y la nota 14.

(3) Domingo de Soto, *De lustitia et lure,* lib. I, q. *3,* art. 1. Después de lo citado en la nota 14 del capítulo II, añade, como *"Secunda conclusio,* quae superioris corollaria est. Non eodem modo species istae legum dífferunt: *æterna* enira differt a ceteris tribus quod *ipsa fons illarum est et origo: non utique lata sed ferens, non ¡mpressa, sed imprimens: non denique alterius participatif, sed lux cujus alia sunt participation's.* Reliquœ vero inter se hoc distant, quod *les nafuralis est impressio facta in ipsa creatione natura: lex vero humana est regula ab nomine pósito per facultatem sibi divinitus collatam: lex vero divina est* ***lumen*** *infusum homini,* quam ideo Hieronymus vocat legem scriptam in cordibus. Igitur quamvis lex œterna, divina etiam sit, differt tamen a divina positiva, quia ***illa*** *in Deo ab ceterno existit: hcec vero in nobis ex tempore."*

(4) Div. Thomas. *Í'-Í".* q. 93, art. 1.

dor, gobierna, ordena, dirige y promueve todos los actos de las criaturas, según su condición y naturaleza: a los seres libres, sin mengua de su libertad, y a los seres no libres, de un modo necesario. La razón divina que *impone este orden, camino real del bien,* de la felicidad y de la perfección de todos los seres, concibe naturalmente en su inteligencia ese orden físico o moral, necesario o libre. Esta concepción es la *ley eterna,* según Domingo de Soto, con Santo Tomás (5). Véase cómo en la ley eterna se cumple el *ahquid constitutum aratione,* que decíamos antes, y cómo *funda* el orden moral, que nosotros debemos seguir, si queremos lograr nuestra perfección y nuestra felicidad. "Pero se dirá—arguye el mismo Domingo de Soto—que toda ley incluye la promulgación y subditos a quienes se impone y promulga. En la eternidad no puede darse ni lo uno ni lo otro; luego no puede darse una ley eterna." La respuesta de nuestro teólogo parece resentirse del defecto que notamos al exponer su doctrina relativa a la promulgación. En cuanto ésta implica la locución, el *aliquid constitutum a ratione* del que da la ley y la promulga, ésta es eterna; pero en cuanto supone subditos que la oigan, es temporal (6). A nuestro juicio sería más exacto si dijese claramente que sólo la promulgación activa es de esencia de la ley, y, por tanto, no es necesaria la existencia actual de los subditos para que la ley eterna sea verdadera ley, aunque únicamente en el tiempo puede ser conocida por nosotros a través de sus efectos. Por otra parte, la ley eterna se llama así, en el sentir de Soto, no sólo porque no tiene principio ni fin, sino también por su inmutabilidad (7).

En cuanto a la extensión de la ley eterna, poco es necesario anotar. Siendo Dios el creador de todo el universo, que gobierna sapientísimamente, la ley, instrumento y expresión del orden querido por Dios, tiene mecesariamente la misma extensión que su gobierno: es universal. No importa que los seres obren de un modo necesario o contingente, por instinto o guiados por la razón. Estos diversos modos

(5) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 3, art. 2: "Deus ut auctor est primus omnium ita et universorum summus gubernator: in artifice autem neceasarium «st rationem ordinis rerum faciendarum prsformari, quae ars seu exemplar est: *et in gubernatore rationem quoque prcexistere eorum qum agenda sunt, qua sit veluti omnium regula et norma:* ergo in Deo necesse est rerum omnium creandarum faciendarumque sapientiam extare, et omnium etiam gubernandarum regulam. Atque ut sapientse ratio, qua; cuneta créât, rem nomenque habet artis et exemplaris, et idearum, *ita ut ejusdem sapientiæ ratio quae cuneta in suos débitos fines ordinat, disponet ac promovet, rationem legis obtinet.* Igitur cum lex, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam dictamen rationis practicae in Principe qua cuneta sibi subdita gubernat, *jit ut lex ceterna in Deo nihil sit quam sempiterna ratio sua; sapicntice, qua mundi universitatem regit."*

(6) *Ibid.* El Doctor Angélico, *i*^{a}*-2*,* q. 91, art. 1 ad z^{1m} y q. 93, art. 1 ad 2^{m}, dice que la Ley eterna se promulga por el *Verbo* y en cuanto consta en el libro de la vida. Toda la ciencia del Padre *"exprimitur hoc Verbo",* y, entre otras cosas, *"etiam ipsa lex ceterna hoc Verbo exprimitur".*

(7) *Ibid.*

en la operación son efectos de la misma ley eterna,- que gobierna al hombre, imprimiendo en su mente los principios con que debe regularse y gobernarse a sí mismo y a los demás seres por medio de su impulso natural, instinto o atracción física o química, que les guía al fin debido (8). La base de esta doctrina, que Domingo de Soto toca brevemente, se halla en los problemas fundamentales que Santo Tomás expone en la primera parte de la *Sutnma.* Nuestro teólogo supone todas esas verdades, ciertas e indiscutibles para el filósofo y teólogo católico, pero no las comenta aquí ni tenía necesidad de ello.

De más importancia para nuestro objeto es el problema relativo a. la dependencia de todas las leyes respecto de la ley eterna. Al exponer cada una de las leyes, tendremos ocasión de comprobarlo. De momento baste consignar su conclusión en este artículo III: Toda ley, en. cuanto contiene y expresa lo justo, se deriva de la ley eterna. ¿Por qué? Porque nada hay justo y legítimo entre los hombres que éstos no hayan deducido de la ley eterna (9).

Pero se dirá: Hay leyes injustas. ¿Cómo pueden éstas derivarse- también de la ley eterna? La respuesta de Soto es absoluta: *"Las leyes inicuas, en cuanto se apartan de la recta razón, ni son leyes ni merecen tal nombre,* y, por tanto, no existe respecto de ellas ningún problema" (10). La razón de esta respuesta la adivinará el lector. La ley eterna, fundando el orden moral, establece las causas de la justicia, de lo bueno y de lo malo, aunque respeta las esencias de las cosas. Cuando cualquier ley no se desliza por estos cauces, forzosamente se aparta de to bueno y de lo justo, objetivamente considerados, y va contra ellos, no favorece la perfección del hombre, ni la consecución de su fin. En términos más gráficos: tal ley, *no ajustándose* al orden divino, *es desajustada, es injusta,* no es ley, no es fruto de la razón recta, escrutadora del orden moral impuesto por Dios; es hija de la voluntad pervertida del legislador o de su ignorancia. El Doctor Angélico había escrito: "La ley humana es ley en cuanto se ajusta a la recta razón y se deriva de la eterna; pero si se aparta de la razón, es una ley inicua, no es ley, es una imposición violenta del legislador" (11). Y en otra

(8) Domingo de Soto, *ob.* «f¿, lib. I, q. 3, art. 4. Domingo de Soto responde con tres conclusiones correspondientes a cada clase de seres. "Deus autem non solum regulam tam rationali quam intellectuali creaturae mente imprimit, *qua se movcant,* verum et toti rerum universitati suos indidit appulsus et instinctus, quibus aguntur in suos singulos fines, ut api ad mellificium... "

(9) *I bid.:* "Omnis in universum lex, praeter asternam, quia ratione justi quippiam continet ab illa aeterna derivator. Assertio est Augustini, eodem lib. I *De Libero Arbitrio,* ubi ait: Nihil est iustum ac legitimum quod non ex seterna lege homines derivaverint. "

(10) *Ibid., ad 2»>:* "Leges enim iniquae quatenus a ratione déclinant, ut II *De Legibus* ait Cicero, non modo leges habendae non sunt, sed nec appellandse «juidem. "

(11) Div. Thomas, *i[a]-2",* q. 93, art. 3 ad 2"[1]: "Lex humana in tantum habet

parte: "En las cosas humanas se dice una cosa justa, por lo mismo que es recta, según las normas de la razón. Mas la primera norma de la razón es la ley natural, que a su vez es fruto de la ley eterna" (12).

A los que nos arguyen diciendo que la ley eterna no nos es conocida en sí misma, y, por tanto, no puede ser norma y guía para las otras, leyes, decimos que, según Domingo de Soto y Santo Tomás, con todos los demás teólogos, esta dificultad no quita fuerza a nuestra doctrina. Los bienaventurados la ven en Dios, y a nosotros nos basta verla en la ley natural, como diremos luego (13).

2. El concepto de la ley natural queda perfilado en Soto con cinco artículos de la q. 4 del lib. I: su esencia, su extensión o contenido, sus caracteres o propiedades. Importa, ante todo, definir las ley natural, su esencia, pues logrado esto, todo lo demás se impone como corolario. La ley natural, ¿es una potencia, un acto, un hábito o una pasión? Esta pregunta, envuelta en una objeción que tiene por base una cita de Aristóteles, plantea el problema en sus verdaderos términos (14). Consecuentes con la doctrina, podríamos añadir nosotros: supuesto que es un acto, con virtualidades habituales o permanentes, ¿de qué potencia es este acto: de la razón o de la voluntad? La respuesta puede sintetizarse en breves palabras, como verá el lector.

La ley natural, por lo mismo que es ley, es un dictamen de la razón; luego es un acto, y no puede catalogarse entre las potencias, ni entre las pasiones, ni entre los hábitos, como prueba Santo Tomás *(i^a-2"*, q. 94). Creen algunos filósofos modernos, escribe Soto, que los hábitos intelectuales son proposiciones y juicios habituales, ya que de los asentimientos reiterados queda un consentimiento habitual y, mediante éste, los actuales. Pero esta Filosofía no es verdadera, porque el hábito no es un juicio, sino una cualidad o virtud, principio y causa de juicios intelectuales. De esto se infiere la verdad de nuestra conclusión: *la ley es un dictamen que la razón constituye, produce, da* ◁ *luz,* v. gr., no es lícito robar, fornicar, etc. Así como los juicios son obra del entendimiento, y los hábitos no son ni el juicio, ni la proposición, antes, por el contrario,

rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege seterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, *sic dicitur lex iniqita et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cuiusdam."*

(12) Div. Thomas, *10-2",* q. 95, art. 2.

(13) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 3, art. 2-

(14) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 4, art. 1. A la objeción 3, que cita el // *Lib. Ethic,* donde se dice *"tria* sunt in anima nostra, scilicet potentia, habitus et passio", responde Soto: "Aristóteles, loco illo // *Ethic,* non recensuit omnia qua? insunt in anima: *quia nihil de actu* vel intellectus vel voluntatis, nee vero de speciebus meminit: sed tantum connumeravit principia quorum virtute intellectus operatur". •>

son la virtud principio de ellos, así la ley no es un hábito, sino un dictamen de la razón práctica (15).

De esto se infiere—añade Soto—que la ley natural no es tampoco la sindéresis. Gomo enseña Santo Tomás (I, q. 19, art. 12), la sindéresis es un hábito, el hábito de los primeros principios que conocemos, naturalmente, y a los cuales asentimos impulsados por la sindéresis. Cuando dicen, pues, algunos que la sindéresis es la ley de nuestro entendimiento, se ha de interpretar en este sentido : la sindéresis no es la ley, es el hábito que *contiene* la ley natural, el hábito en virtud del cual juzgamos de los principios o proposiciones que constituyen la ley natural, que son la ley natural brotando de la razón práctica del hombre, sin estudio, sin esfuerzo, espontáneamente, como la rosa del capullo (16).

Esto no quiere decir que la ley natural no esté impresa o grabada en nuestra razón de un modo permanente, como lo están los hábitos en sus potencias respectivas (17). La ley natural vive en nosotros desde el instante de nuestra creación, no a modo de especies, ideas o conceptos innatos, sitio a modo de virtualidades latentes en nuestra inteligencia, que surgen a la realidad, al mundo intelectual, tan pronto como nuestra inteligencia percibe los términos de bueno y malo, e, impulsada por el hábito-virtud de la sindéresis, pHoduce esos juicios o dictámenes que constituyen y son la ley natural (18). De esta doctrina—concluye Soto—suelo inferir este argumento : la disposición del entendimiento respecto de tos primeros principios especulativos—*principia per se nota*—-, no es una cualidad o hábito distinto del mismo entendimiento, pues los hábitos tieiK'n por misión hacer que las potencias, indiferentes por naturaleza

(15) *Ibíd.:* "Arbitrantur enim vulgo recentiores philosophi habitus intellectuales esse propositiones et iudicia habitualia : ob id quod ex assensibus frequentatis reünquantur habituales assensus, quibus postea efficiantur actuales. Sed re vera Phüosophia haec non est syncera: quoniam habitus non est judicium, *sed qualitas* quaeden *et virtus* eliciendi judicia. In hac ergo veritate probetur conclusio nostra. *Lex est dictamen,* ut supra dictum est, *quod ratio de agendis constituit:* ut non furandum, non mœchandum, etc. Veluti iudicia speculativa, sum etiam *opus* intellectus : habitus autem, ut diximus, neque est indicium neque propositi, sed virtus talia efficiendi : *lex ergo non est habitus per essentiam: sed dictamen* quod formant habet praecepti."

(16) *Ibid.* Después de su razonamiento, concluye : "In summa sicuti habitus non est principiorum collectio, sed virtus assentiendi illis, sic neque synderesis est lex naturalis, *sed virtus* assentiendi illis principiis ac dictaminibus practicis, ***qua*** *sunt lex naturalis."*

(17) *Ibid. "Prima conclusio:* Lex naturalis *in mentibus nostris* insculpata est et impressa..." *"Secunda conclusio:* Lex naturalis inest nobis per niodum habitus... hoc est, *per mnduiu permanentis in absentia actus."*

(18) *Ibid.* Qusestio incidens. Se dice que la ley natural se halla infundida, impresa al crearnos, porque "aprehensis terminis boni et mali illico virtute synderesis intellectus *efformat iudicia hete et dictamina:* bonum est amplectendum et malum repudianduin ac similia, quod scilicet eiusden intellectus lumine innotesctint. Quare nulla opus fuit specierum infusione : sed itlae postea nullo negotio •cquiruntur".

hacia dos extremos contrarios, se determine hacia uno de ellos. El entendimiento ya está, por su misma naturaleza, inclinado a estos primeros principios, y, por tanto, >no es necesario vestirlo con háhito alguno para que se dé en él esa determinación (19).

Conocida la esencia y sujeto de la ley natural, procede Soto a decirnos cuál es su contenido, su extensión y sus caracteres o propiedades. Los preceptos de la ley natural, se pregunta, ¿son muchos o es uno solo? La respuesta de Soto va envuelta en dos conclusiones: 1. Los preceptos de la ley natural, es decir, los primeros principios naturalmente *(per se)* conocidos, son muchos ; 2. Sin embargo, la ley natural es una solamente (20).

Para comprender la razón de esta dloctrina es necesario tener en cuenta otros elementos de juicio, que Soto, con Santo Tomás, expone. Se llama precepto de ley natural a aquellos que la naturaleza misma enseña, que nuestra razón produce y comprende sin necesidad de maestro ni de largos raciocinios. Estos preceptos o principios de orden práctico son los que llamamos, en términos de la Escuela, *principia per se nota*, es decir, aquellos en que el predicado de la proposición se halla esencialmente incluido en el sujeto de la misma, de tal modo que, conocido el sujeto, luego se comprende y se ve en él el predicado. Así, por ejemplo, en esta proposición : el hombre es racional, tenemos una proposición *per se nota.* Quien sepa lo que es el hombre, luego comprende que el ser racional es esencial a su naturaleza ; no puede darse un hombre que no sea racional, dejaría de ser hombre.

Pero hay dos clases de proposiciones *per se nota*, en si mismas y respecto de nosotros *(in se et quoad nos).* Todas las proposiciones *per se notce* respecto de nosotros lo son también en sí mismas ; pero existen proposiciones que lo son en sí mismas, pero no respecto de nosotros, pues no está al alcance de tlodos la comprensión de lo contenido en el sujeto. Un teólogo, por ejemplo, comprende y ve qué en la palabra Dios y Hombre se hallan esencialmente *(per se)* incluidos muchos predicados, que, unidos al sujeto, constituyen proposiciones *per se notce.* Un hombre del campo, o sin preparación filosófica y teológica, no puede verlo, aunque la proposición tenga siempre el mismo carácter, objetivamente considerada.

Adelantamos estas explicaciones, vulgares para los iniciados, para decir que las proposiciones dé orden práctico, que constituyen y son la ley natural, pertenecen a la categoría de proposiciones evidentes, con evidencia universal para toda clase de hombres, doctos e indoctos, sabios e ignorantes. Por esto mismo, dice Soto, la ley natural está constituida por aquellos principios que la naturaleza misma imprime, es

(19) *Ibid.*

(20) Domingo de Soto, *oh. cit.*. lib. I, q. 4, art. 2: "Utrum lex naturalis plura contineat praecepta."

decir, que la razón produce y conoce espontáneamente. Esto supuesto, se domprende fácilmente que estos principios, aunque sean varios, no pueden ser muchos, y que deben referirse a lo esencial a la naturaleza humana, en su doble aspecto de racional y ainimal. La naturaleza del hombre—^-escribe nuestro teólogo—consta de diferentes partes. Es, ante todo un ser *{ens),* en lo que coincide con tiodo lo existente; es además viviente, animal, y, finalmente, hombre. Se ha dicho que el nombre es un pequeño mundo en el que se resumen y compendian todos los seres creados, ya que el Hombre tiene algo de todos ellos, que se coordinan en lo propio y específico. Según todos estos grados, que se dan cita en el hombre, añade Soto, existen en él primeros principios de orden práctico, que le guían y son *su ley natural.* Quiere decir esto que la ley natural, siendo *una,* por el principio y el fin, es de virtualidades múltiples, tantas como son las exigencias esenciales de su naturaleza, también múltiple dentro de la unidad.

A la luz de estas verdades se domprende cómo van surgiendo los primeros principios, que son la ley natural. El más general, constituido por la proposición : El bien es deseable y debe buscarse ; el mal, por el contrario, es indeseable y debe evitarse, corresponde a la condición generalísima de ser, pues todos los seres, cada uno a su modo, sienten y tienen la atracción ante el bien y la aversión hacia el mal. En la misma, categoría se halla lo que llamamos instinto de conservación, que en unos seres es tendencia o afinidad, en otros verdadero instinto, y, por fin, en el hombre, instinto y apetencia de su voluntad racional. La conservación del ser es el bien, la muerte el mal, y todos los seres apetecen, buscan el bien, su bien, cada uno a su modo, pues el bien es lo que les perfecciona, conserva y da vida. Entre la naturaleza de cada uno y el bien apetecido existe una relación de *ajuste,* que es la razón de bien.

Al llegar a este punto, hace Soto una observación, evidente para todos, pero que no quiere pasar por alto, para confusión del hombre. Advierte nuestito teólogo que el querer del hombre, siendo lo más perfecto de todo lo existente en la Tierra, se revela a veces inferior al instinto e inclinación de los otros seres, puesto que éstos siempre apetecen lo que es *verdaderamente bueno* para ellos y el hombre, compuesto de dos naturalezas, quiere con frecuencia lo que parece bueno a los sentidos, pero es malo para su naturaleza propia y racional (21). Es una

(21) *I bid.* Como primera conclusión: "Prsecepta propria naturalis juris, hoc est, prima per se nota principia, sunt plura. Probatur : principia naturalia, ut nomen auribus insonat, *sunt illa qua natura nobis imprcssit:* natura autem hominis ex pluribus partialibus constat. *Est enim ens,* quae utique natura communis illis est cum universis rebus. *Mox* est cum viventibus *vivens, deinde* inter animalia animal, *ac demun homo:* ergo *secundum omnes hos natura gradus* peculiaria habet prima praecepta. Exempli gratia, *quatenus est ens,* hoc est generalissimum ei omnium praeceptorum : *Bonum est expetendum et prosequendtmt, malum autem repudiandum ac fuffiendum.* Hoc enim prseceptum cundís mundi rebus corn-

gran verdad. ¡Los seres todos cumplen mejor *su ley natural* que el hombre la suya!

Aparte de esos primeros principios, se dan otros en el hombre, que corresponden a su naturaleza animal y racional. En el primer caso está Ib que se refiere a la conservación de la especie, la unión sexual entre el hombre y la mujer, que la ley natural determina y enseña para lograr el fin debido, dentro del orden moral impuesto por Dios en su ley eterna. Quien se aparta de este orden, no puede alegar ignorancia. LJo triste es que el hombre, abusando del don precioso de su razón y de la libertad, cumple la ley natural peor que los animales, que pueden servir de modelo, ¡quién lo dijera!..., al hombre (22).

Finalmente, existen otros preceptos de ley natural que son exclusivos del hombre como ser racional. ¿ Cuántos y cuáles son esos preceptos? Domingo de Soto incluye los primeros principios que se refieren a Dios, a la virtud en general y a la convivencia social. El hombre, ser espiritual por parte de su alma, es también *naturalmente* social, come diremos en su lugar (23). Mas este aspecto de la ley natural que se refleja en el hombre por amor a la virtud, su bien, su perfección, y que traduce racionalmente el primer precepto generalísimo, común a todos los seres, plantea el problema que Domingo de Soto expone y resuelve en el artículo siguiente: Todos los actos de las virtudes, ¿son de ley natural? Nuestro teólogo responde con una pequeña distinción, que es de Santo Tomás : la virtud puede ser considerada bajo dos aspectos : en general, en cuanto virtud, o en particular, en cuanto tal virtud, es-

mune est, idque adeo omnium finis appetibilium in quod suasibilia omnia tanquam in primum principium reducuntur : sicut in speculiabilibus, quodlibet esse aut non «sse, ut IV Methaph., tex. 9, auctor est Arit. *Mox* quia primum naturalium bonorum est esse, inde statim cadit particularius aliud principium quod est. *Esse proprium cuique conservandum est.* Omnia enim appetunt se conservare suisque contrariis obsistere. *Et ratio* est illa generalis : *quia* illud est cuique bouum : hoc vero malum. Ñeque alia expetenda est causa : si quidem hoc, ut modo dicebamus, est primum principium in quod omnes appetitiones resolvuntur. Quidquid enim homo vel quaevis res mundi appétit, id concupiscit sub ratione boni vel veri vel apparentis. Atque hoc utique appetitu hominem, cum sit omnium perfect!ssimus quae sub cœlo sunt, *iuferiorctn cœteris modo quodam video,* eo quod ex duabus constet diversis naturis. *Nam res universa id solum bonum appetunt. quod Mis vere est bonum: homo vero illud etuim,* quod licet sensui est bonum (a veces, ni eso), *rationi tamen, quœ sua est natura, existit malum."*

(22) *Ibid.:* "Deinde—añade después de lo anotado anteriormente—descendendo derivatur aliud principium legis naturae ac praeceptum hominis *in quantum est animal,* quod ad commixtionem masculi ac feminae attinet."

(23) *Ibid.:* "Ex his demum trahitur aliud principium hominis *in quantum est rationales,* qua utique ratione inclinationem habet *ad cognitionem Dei virtutis bonum.* Ex quo rursus ei convenit appetentia *ad societatem et civilitatcm:* Unde illud : *Id facias aliis quod tibi fieri vis: idque ne facias, quod non tibi vis fieri.* In summa : generalissimum illud, bonum est appetendum ac malum repudiandum, in homine sit peculiare legis naturalis principium : scilicet honestum virtutis bonum exoptandum est amplectendum, contrariumque vitiorum malum refellendum, ut ad felicitatem perveniatur."

pecificamente distinta de todas las otras, con sus actos peculiares. En el primer sentido, todas las virtudes y sus actos, por ser buenos, son de ley natural; pero no lo son, si se consideran en el segundo modo. La razón es evidente. El hombre, como ser racional, apetece y quiere, naturalmente, lo que es conforme a la razón, guía y custodia de su naturaleza. Todo ser quiere lo bueno y perfectible de su (naturaleza. Obrar conforme a la razón vale tanto como obrar según las exigencias de la virtud, pues ésta no es otra cosa que un hábito Operativo, como advierte Soto, según las normas de nuestra ¡nteligencia (24).

Pero si se consideran los actos de las virtudes en patricular, de un modo concreto y en cuanto tienen una materia y un ser específicamente distinto, nlo todas ellas son de ley natural, escribe Domingo de Soto (25). Son muchos los actos de las virtudes, dice el Dr. Angélico, a las que no nos impulsa primariamente la Naturaleza : estos actos se imponen como buenos y virtuosos después de la investigación de nuestra inteligencia, que, después de haber considerado las circunstancias de tiempo y de lugar, las revela como tales y produce la ley humana (26). En suma, son de ley natural solamente aquellos primeros principios o preceptos y actos de las virtudes a las que nos inclkia la naturaleza desde el primer momento de nuestro ser *(statim),* con la fuerza propia de los actos naturales, y que nos son conocidos de un modo intuitivo, en virtud de un razonamiento fácil y asequible a todas las inteligencias, ya sean incultas, que los comprenden luego como consecuencias necesarias, próximas y evidentes (27).

Entre estas deducciones, que caen dentro de la ley natural, incluye Domingo de Soto todos los preceptos del Decálogo, que se infieren, sin largo razonamiento, de los primeros principios citados anteriormente (28).

(24) Div. Thomas, *i°-2",* q. 94, art. 3; Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 4, artículo 3. Después de la distinción citada, añade: *"Prima conclusio:* Omnes human» virtutes sunt secundum hominis naturam. Probatur. Virtus nihil aliud est quam habitus operatibus secundum rationis normam: *naturalis* autem *kornmit propensio,* in quantum est animal rationale, ad operandum tendit secundum rationem. *Nam cum forma a qua speciem sortitur tribuat ei naturalem inclinationem,* fit ut sicut gravis natura est secundum suam formam ad centrum cadere. natura vero ignis, secundum suam sursum ascenderé : *sic* natura animalis, *cujas anima rationales existit, sit secundum rationem vhwre."*

(25) *Ibid.: "Secunda conclusio:* Si virtutis secundum earum materias et species contempleris, non omnes sunt de lege naturae."

(26) Div. Thomas, /"-.'«•, q. 94, art. 3.

(27) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 4, art. 3: "Illae virtutes dicuntur de lege naturae, *ad quas statim natura inclinât,* non solum tanquam ad prima primcipia, verum tanquam ad conclusiones ex eisdem principiis *absque humano discursu pullulantes:* illae autem sunt humanae, quae secundum leges (humanas) pro temporum, locorum ac negotiorum vairietate humana ratione inventas, fiúnt."

(28) *Ibid.:* "Praecepta Decalogi sunt de iure naturae: nam *ex Mo* principio quod bonum est diligendum. atque *ex altero* quod unaquaeque res suum et vitam diligit *statim absque longo rationis discursu* prodeunt praecepta *primæ tabulée,*

¿Qué decir de la doctrina de Soto sobre la ley natural? Nb puede negársele ni claridad ni precisión. A través de ella se confirma todo lo que llevamos escrito. La ley, sea natural o de otra clase, es siempre un fruto de la razón, no de la voluntad. Para interpretar sus palabras no debe olvidar el lector que la ley natural se halla en el hombre de un modo *intelectual "sicut in regulante"*—que dijo Santo Tomás y repite nuestro teólogo con Codos los tomistas—. Este es el sentido del *"dirigéremos"* de Soto. El hombre es, sí, gobernado por Dios, pero es gobernado al modo de los seres intelectuales, *gobernándose ellos misinos por su rosón* y a través de la ley natural, reflejo de la eterna, que nuestra inteligencia produce necesaria y espontáneamente. Cuando habla, pues, Domingo de Soto de esos principios generales que constituyen la ley natural y que nacen en el hombre en cuanto es ser *(ens),* en cuanto es viviente y en cuanto es animal, no piensa que *nuestra* ley natural se halla en nosotros como en esos seres. En ellos está de un modo *pasivo sicut in régulât o,* pues cío la conocen, ni pueden conbcerla, ni tienen conciencia de la misma; en el hombre, en cambio, toda la ley natural, don sus primeros principios y deducciones necesarias e inmediatas, está de un modo consciente, formulada en términos intelectuales, que su razón incluye y conoce sin esfuerzo. Así se comprende que la ley natural sólo se extienda a las proposiciones y conclusiones primeras, que se refieren a lo esencial de nuestra naturaleza humana, para la conservación de su ser individual, para la conservación de la especie y para la conservación del ser racional, con sus deberes primordiales respecto de Dios, su creador y su último fin, y respecto de la sociedad y de los demás hombres, con quienes, naturalmente, debe convivir. Dios, al crearlos, no nos dejó desamparados. Si a los seres inferiores marcó una ruta, la ruta de su vida y de su perfección, que ellos si* guen impulsados por leyes físicas o por instinto, al hombre marcó también la ruta de su existencia racional y de su perfección, acomodándose a la perfección de su ser superior. La ley natural, traducida en proposiciones intelectuales, señala esa ruta salvadora, es *la defensa de nuestro ser de hombres.* Desviarse, romperla, es ir a la muerte, es *ir contra la naturaleza, contra la naturaleza humana, racional, contra la razón y sus primeros principios.*

Domingo de Soto toca en estos mismos artículos una objeción, ya antigua, que le sirve de pretexto para fijar conceptos. Las objeciones

scilicet quod Deus optimus maximus cuius beneficio et seculari vita donati sumus et sempiternam spectamus, amemus, ñeque enim iurandi abusu contemnamus, sed feriatis diebus colamus et veneremur. *Ex alio autem:* Id facías alus quod tibí fieri vis : idque ne facias quod tibi non cupis, deducuntur mandata cuneta *secunda tabule,* quae omnia; in officiis iustitise posita sunt. Quare, un infra dicemus, *nulla* super his fieri potest *dispetisatio, mdlaque obtinendi excusatio per ignoran•iiam.* En el lib. II, q. I, art. 2, dirá: "Decalogus enim ille quern Deus Moysi in tabulis exaravit, compendium fuit substantiaque et flos totius naturalis legis."

podemos traducirlas en estas dos preguntas: ¿En qué sentido la ley natural obliga, como IKI deber ineludible, aunque sea un dictamen de la naturaleza a través de nuestra razón, que, siendo parte y potencia de nuestro ser, no puede—al parecer—imponerse domo algo superior, investido de autoridad ? ¿ En qué sentido todos los pecados, al contrariar la virtud, son contra naturaleza, contra esa naturaleza humana que se revela en nuestra ley natural?

En las respuestas de Soto se confirma la firmeza de la ley natural, con sus cánones inmutables, como diremos luego, y la solidez de toda la dpctrina. En los actos malos podemos distinguir—escribe Soto—la razón de mal natural y la razón de culpa. Lo primero se salva siempre, aunque si, por un imposible, Dios no existiera, ni autoridad alguna superior. El mal siempre es mal, y bastaría la perversión del orden de la razón para que el homicidio y el robo y otros pecados semejantes fuesen actos natural y moralmente malos. Recordará el lector lo que hemos dicho anteriormente: lo bueno incluye cierta relación de *ajuste.* Ser bueno vale tanto como *ajustarse* a los rieles del orden, ya sea moral. El ejemplo de Solio es expresivo: como la cojera es un mal natural, pues es contra las normas naturales de andar, así en los actos moralmente malos, el mal sería siempre mal, aunque, por un imposible, Dios no existiera. Se destruiría el orden de la recta razón,, que en verdad no hace más que reflejar las *exigencias* primordiales de la naturaleza, exigencias necesarias para sustituir, y rto digamos para perfeccionarse. *

Ahora bien: la razón de *culpa,* que incluye la enemistad y la pena, sólo se concibe y se da en el acto malo, suponiendo la existencia de Dios o de un legislador superior. Tratándose de la ley natural, no existe problema. Obliga de tal modo, que su transgresión, no sólo es un acto malo, sino también *un* acto culpable y digno de castigo. Dios es el autor de la Naturaleza y el autor de la Ley eterna, de la que se deriva la ley natural (29). No es necesario advertir que, sin Dios, el orden moral queda en el aire, no es posible, como dijimos ya. Sólo podríamos registrar un hecho : el mal.

(29) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 4, art. 2 ad 3™ : " In pravis moribui, licet connexa sint ambo, *duo* tamen considerantur : scilicet *ratio mal i et ratio culpie.* Et quideui *ratio naturalis* mali etiam si per impossibilis cognitionem loquendo *nec* Deus esset, neque alius superior, *solus ipse peri'ersus rationis ordo esset causa* ut homicidium et furtum et similia essent *mala moralia:* sicut claudicado est malum naturale, quia obliquitas est a gradiendi regula. Attamen ratio *culpa,* quae dicit inimicitiam et supplicii merituin, *non* intelligitur nisi ut ubi est superior cui obedire tenemur. Unde optine définit Augustinus peccatum per hoc quod sit contra legem Dei. Respousio ergo ad argumentum est quod *sola* quidem *natura* obligaret ut transgressio esset *mala,* licet *non culpa:* verum tamen quia natura effectus est Dei, lexque naturalis derivatio divinae legis aeternse, fit *ut prceceptm natura" obligent ut transgressio eorum sit non solum mala, sed vera culpa."*

Supuesto esto, se comprende fácilmente en qué sentido todos los pecados son contra naturaleza, contra la ley natural, del mismo modo que todas las virtudes son de ley natural. Si ésta revela e impone las rutas morales de la naturaleza, con esencia inmutable, no podrá contradecirse la ley natural sin mengua de la misma naturaleza. Por otra parte, como todas las leyes humanas que dan vida a las virtudes, no incluidas en la ley natural, se derivan de ésta y no pueden contradecir sus cánones sin destruirse, sin dejar de ser leyes, todo lo que procede de ellas será conforme a la naturaleza, y todo lo contrario será contra la naturaleza (30). Las mismas leyes positivas divinas que no se derivan de la natural—advierte Soto—por su razón genérica son, de algún modo, la ley inatural, aunque en absoluto *(simpliciter)* no lo sean y las llamamos con propiedad sobrenaturales (31). Recuerde el lector la frase citada : la gracia no destruye la naturaleza, la perfecciona.

Con todo, el nombre de pecados contra naturaleza se reserva a los actos que son contra la naturaleza genérica del hombre; son contra naturaleza *por antonomasia,* aunque todos sean contra la naturaleza racional, al pervertir el orden de la razón (32).

3. Quien penetre y comprenda todo el contenido de esta doctrina, fácilmente adivinará las propiedades y caracteres de la ley natural ; no son otra Cosa que consecuencias lógicas y necesarias de todo lo dicho. Si la ley natural se limita a reflejar, a través de los primeros principios del orden práctico, las exigencias primordiales de la naturaleza humana, dicho se está que será una y universal, inmutable, indispensable e indeleble, pues una, universal e inmutable es la naturaleza, que, por lo mismo, no puede admitir excepciones o dispensas, ni tampoco ignorancia o desconocimiento. Todas las esencias de las cosas son inmutables, no dependen de la voluntad divina, bajb este aspecto, y lo que es bueno o malo respecto de ellas y de un modo directo, será siempre, y en todo tiempo y lugar, buenlo o malo ; es lo que llamamos bueno o malto *per se.* No es tampoco posible la ignorancia, pues tratándose de los primeros principios, basta la razón natural para comprenderlos, sin necesidad de estudios ni de largos discursos o raciocinios.

Con todo, hay ciertos aspectos que es preciso exponer detalladamente, si queremos hacer una exposición completa. En el orden moral, que supone y radica en la libertad, aunque la esencia de la naturaleza

(30) *Ob. cit.,* q. cit., art. 3, ad 2^{m} et ad 3^{m}.
(31) *Ibid.,* ad 4^{m}-
(32) *[bid.,* ad S^{n1} : "Cura in hotnine *duplex* si natura : *altera propria,* quae est secundum *rationem* vivere: *altera vero genérica...* consequitur, ut sicuti omnes virtutes secunmdum *propriam natwam,* hoc est secundum *rationem* finis, ita et omnia vitia sunt contra naturam, *hoc est contra rationis prcescriptum.* Attamen ea quae non solum contra rationem nobis propria patrantur, verum et *contra gtnericam ::nfnrrr>r>* Iwtimtiimij dicuntur *per antonomasiam* contra naturam..."

humana sea inmutable, es posible cierta contingencia por razón de la materia en que terminan los actos humanos. Además de esto, Domingo de Soto, con Santo Tomás y otros teólogos, incluyen dentro de la ley natural, no sólo los primeros principios, sino también las conclusiones próximas y necesarias que de ellos se infieren, como ya dijimos.

Por esta razón, al responder Soto al primer problema, que formula como el Maestro (33), comienza por adelantar una distinción. La ley natural, ¿es una y universal para todos los hombres? Que la ley natural es una, con unidad específica, ya lo probó Soto en el art. 2 de esta misma cuestión (34) : aquí se trata, más bien, de su universalidad, por existir y ser conocida de todos y cada uno de los hombres. Domingo de Soto distingue entre los primeros principios y sus conclusiones inmediatas, para sentar luego dos conclusiones: i.ª La ley natural, *limitada sólo* a los primeros principios, es umversalmente una en cuanto a su rectitud y en cuanto al conocimiento de ella; 2.ª La ley natural, extendida a las conclusiones inmediatas, es también umversalmente una para casi todos los hombres, pero admite alguna excepción en casos particulares, ya sea respecto de su rectitud, ya en lo que se refiere al conocimiento de ella. En otros términos: la ley natural es siempre universalmente una, pues lo que ella dicta siempre es bueno y justo, y todos k>s hombres pueden conocerla, aunque no tengan estudios ; pero falla en casos concretos la rectitud, al aplicarla a materia contingente y mudable, y falla su conocimiento universal por la degeneración de algunas personas (35). Soto recuerda los ejemplos clásicos. Se debe devolver cuanto antes al dueño lo que es suyo, sobre todo si lo pide y exige. El dueño del arma que tengio en mi poder me la pide y exige, en un momento de arrebato, para cometer un homicidio. ¿Qué debo hacer? No darla. He aquí un caso en que, subsistiendo el precepto de ley natural, justo y recto en sí, falla al aplicarlo en este caso concreto; no sería justo devolverla (36). No debe, pues, sorprendernos si falla

(33) Domingo de Soto, *oh. cit.,* lib. I, q. 4, art. 4: *"Utrum 1er natura sit mortalibus itna."* Cf. Div. Thomas, /°-í^{ir}, q. 94. art. 4.

(34) Después de admitir Soto que la ley natural contiene varios preceptos, añade: *"Secunda conclusio:* Les naturalis nihilominus est una. Probatur : qui* unitas legis a fine desumitur : est autem horum praeceptorum, ut unum principium. quod est ratio: ita et finis unus et scopus qui, ut diximus, est bomim in genere."

(35) *Ibid.:* "Ad hujtis qusestionis enodationem recolenda est superior *distinctio* inter naturalia principia, atque eorum conclusiones : secundum enim hanc distinctionem duabus conclusionibus facile respondetur : *Prior est:* Lex naturalis quatenus *ad sola principia* extenditur *eadent est* apud omnes mortales : *non* modo quantum ad rectitudinis veritatem, verum et quantum ad eius *coanitionem..." "Posterior conclusio:* Lex naturalis quantum *ad ejus conclusiones, etsi plurimum sit cadem apud omnes* et quantum ad rectitudinem et quantum ad cognitionem : *deficit* tamen et respectu prions propter nartirularia quorundam impedimenta, et respectu posterions, propter rationis nubila quibus ob consuetudinem pravam «ccaecarur. "

(36) *Ibid.* Nota la diferencia entre las deducciones especulativas y prácticas.

también, en casos particulares, el conocimiento de esios preceptos de ley natural, sobre todo cuando, además de la materia contingente y mudable en que recaen, se interpone la corrupción, que ciega la inteligencia para que no vea lo que es evidente. Esto- acontece en algunos preceptos de la Segunda Tabla del Decálogo (37).

En suma, la ley natural mo pierde su unidad y universalidad por estas excepciones particulares. Es posible que en algún caso la ignorancia excuse a ciertos pueblos bárbaros—escribe Soto—, tratándose de la. aplicación de ciertos preceptos, en los que la justicia no es tan evidente; pero, en general, puede afirmarse que la ignorancia no excusa respecto "de los preceptos del Decálogo (38).

Séanos permitido decir que Domingo de Soto peca acaso por extender con exceso los preceptos de ley natural. Son demasiadas deducciones, ya sean fáciles y evidentes, para gentes rudas y salvajes. En el capítulo 4 de nuestro trabajo, al tratar del Derecho, Volveremos sobre esta cuestión y en lo que se refiere a los preceptos del Decálogo.

A la luz de los mismos principios y distinciones, explica Domingo de Soto los otros caracteres de la ley natural. ¿Puede cambiarse la ley natural? Una distinción sirve de base a la respuesta. De dos modos puede cambiarse una ley: o por adición, dando otras leyes que la completan y detallan, y anulándola. Esto supuesto, tenemos dos conclusiones en Soto, síntesis de su doctrina: 1.ª Nada hay que nos prohiba cambiar la ley natural en el primer sentido, es decir, añadiendo otras leyes, que sean deducciones y aplicaciones de la misma; 2.ª La ley natural es inmutable en el segundo sentido, es decir, lo que es de ley natural, jamás puede dejar de serlo en ío que se refiere a los primeros principios. En cuanto a las deducciones próximas, pueden darse cambios, por razón de la materia, como ya expusimos en el artículo precedente. En realidad, como advierte el mismo Soto, los preceptos de ley natural no cambian en nkigún caso; el cambio es de la materia contingente a que se aplican. Recuérdese el ejemplo citado anteriormente y que nuestro teólogo recuerda de nuevo (39).

Ka lo especulativo nos movemos *"circa ea quæ nequeunt aliter se habere", "in* ratione autem practica quia ex necessariis principiis discurrit *ad contingenta* in quibus actiones humanœ consistunt, necesse est quandoque defectus contingere: ac *tanto plures quanto inferius ad particularia* descenditur". Recuerda luego los ejemplos conocidos.

(37) *Ibíd.*

(38) *I bid.* Entre las deducciones que "apud aliquos barbaros... ignorantia esse posset excusatoria", pone Soto la simple fornicación y la mentira. Luego añade: "Praeceptorum autem Decalogi ignorantia nulli mortalium excusari unquam potuerunt, etsi sua scelera fuco aliquo Unirent." Esto se entiende de los preceptos en su sentido genérico.

(39) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 4, art. 5: "Mutatio hsec *non* tam in lege fit quam in rebus ipsis: Veritas enim illius generalis prœcepti, Depositum reddendum est. . . .*non mutatur,* nisi mutatis rebus ex quarum mutatione contraria Tiascitur Veritas." Además se aplica otro precepto.

La doctrina de Soto es ta:i clara que apenas necesita añadir comentario. Los cambios por adición no merecen este nombre ; la ley natural permanece inalterable como siempre. Con sus cánones fijos, que la razón ve y escudriña, sirve de base y de guía en toda la legislación humana. La ley natural, por limitarse a lo esencial de nuestra naturaleza, no desciende ni concreta el camino que se debe sguir en las múltiples circunstancias de la vida del hombre, y éste queda en libertad, ya sea relativa y dentro del marco de la ley natural, para aplicarla, para inferir las consecuencias, como diremos al tratar de la ley positiva.

Que la ley natural sea también inmutable de tal modo que ño exista autoridad alguna que pueda dispensarla, es otra consecuencia lógica de lo dicho. Domingo de Soto se remite aquí al lib. II, q. 3, art. 8 de su obra, donde toca esta cuestión al tratar de la ley vieja y, en particular,, de los preceptos del Decálogo. Nosotros ya expusimos su doctrina en el capítulo primero al tratar del intelectualismo de nuestro teólogo *y* del voluntarismo jurídico de algunos autores antiguos y modernos. No es, pues, necesario insistir. Sólo consignaremos aquí que la cuestión de la dispensabilidad de la ley natural no se refiere a la autoridad encarnada en el hombre, sea el Papa o un jefe de Estado, llámese Emperador, Rey, Príncipe. Que ninguno de ellos puede dispensar, en sentido riguroso, los preceptos de la ley natural, es doctrina admitida por todos. El problema se plantea ante la omnipotencia absoluta de Dios, y así entendido, responde Soto que ni Dios puede dispensarla (40).

En armonía con lo precedente, añade Soto su tercera conclusión : la ley natural, en cuanto contiene los primeros principios y preceptos, es indeleble en la mente del hombre ; respecto de las conclusiones próximas, puede darse el caso que se borre de la razón de algunos hombres por sus depravadas costumbres, pero nunca podrán desaparecer de la inteligencia de la casi totalidad de los hombres (41). La razón de esto es clara. Borrarse la ley natural seria tanto como anularse la inteligencia, ya que se trata de los primeros principios del orden prátticoque la razón formula y comprende naturalmente. Los casos que se citan prueban solamente hasta dónde puede llegar el hombre abusando> de su libertad (42).

(40) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. II, q. 3, art. 8. Véase el capítulo I denuestro trabajo, núm. 6.

(41) *Ibid.: Tertia concltisio* similis est huic próxima:: "Lex naturae quantum ad prima principia et praecepta non potest ab humana mente stirpitus eradicari: potest tamen licet non plurimum, *sed raro,* quantum ad conclusiones et secunda praecepta *in aliquibus* hominibus deleri... Possunt enim barbari tanta morara vitiositate perverti etque errorum perversitate offuscari, ut pro peccatis non. ducant, quae lex naturae vetat." Es también el sentir de Báñez, *In i*-2*x, q. 6, artículo 6. (Edición del P. Beltrán de Heredia. Burgos, 1942. Biblioteca de Teólogos Españoles, tomo 9, Salamanca.)

(42) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. II, q. 3, art. 8. Recuerda Soto algunos

4. Con el tratado de la ley humana termina Domingo' de Soto el libro I de su obra. Por su extensión, le consagra tres cuestiones, y por los puntos que. en ellas toca es, sin duda, de los más importantes, sobre todo para el jurista y el político, que quieren ver claro en los problemas de máxima actualidad. Sus ideas vienen a constituir un magnífico tratado de Derecho político. A través de ellas se confirma de nuevo, y del modo más elocuente, la doctrina sobre el concepto de la ley y su racionalismo; jurídico. Al aplicar ahora los principios, para nosotros tan querido,? y que con tanta insistencia hemos expuesto, se convencerá el lector de que dentro del sistema ético-jurídico de Domingo de Soto y de todos los discípulos de Santo Tomás, ao cabe ni el voluntarismo moral y jurídico, ni el despotismo, en cualquiera de sus formas.

A seis cuestiones puede reducirse todo el tratado de Soto sobre la ley humana: i. Qué es la ley humana y su necesidad; 2. Cómo se deriva de la ley natural; 3. Propiedades y caracteres de la ley humana; 4. Quién puede dar las leyes humanas ; 5. Extensión de la ley humana por razón de la materia sobre que versa y de las personas sujetas a ella ; 6. Cómo obligan. Aunque Domingo de Soto toca aquí otros puntos, queremos pasarlos por alto de momento, pues son la base de otros problemas que expondremos en otros capítulos de nuestra obra.

Al resolver la primera cuestión, Domingo de Soto se limita a probar la necesidad de las leyes humaoias, dando ya por supuesto, como probó antes, que toda ley es fruto de la razón. Sus argumentos, sus razones, no tendrían sentido de otro modo. Es más : los mismos ejemplos se inspiran en esta doctrina fundamental para nuestro teólogo. ¿ Por qué son necesarias las leyes humanas? ¿No sería suficiente la ley natural para guiarnos a través de las luchas y circunstancias mudables de la vida? . La respuesta parece fácil a Soto con sólo considerar la naturaleza misma de las cosas y la condición del hombre (43). La providencia divina, que todo lo dispone suavemente, sin privar a cada ser de su naturaleza, concedió al hombre la inteligencia, no para que estuviera ociosa, sino para emplearla en la investigación especulativa y práctica. Bien puede decirse que la labor más noble y propia del hombre se cifra precisamente en esto. La ciencia nace y progresa por ese esfuerzo tenaz del hombre, escudriñando las leyes y secretos de la naturaleza, que tan elocuentemente nos habla de Dios y de su sabiduría y bondad infinitas. A través de la investigación, logra el hombre, poco a poco, dominar la naturaleza, domesticarla, ponerla a su servicio, como vicario de Dios.

casos de los naturales del Nuevo Mundo, y añade : "Quae utique ratione fieri potest ut Respublica et Principes leges contra naturam institutuant secundum verbum Isaiae: "Vae qui condunt leges iniquas..."

(43) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. I, q. S, art. I : "Quaestionis hujus solutio facile ex ipsa rerum natura et humana conditione colligitur. Respondetur ergo duabus conclusionibus. Una est : necessarium prorsus fuit praeter legem naturae alias humanas pro rerum varietatibus, emergentibusque casibus ac negociis condi."

En el orden práctico y moral, la misión propia del hombre es análoga. Si en lo especulativo Dios le adornó, con su inteligencia, de los primeros principios,, que conoce sin esfuerzo y de un modo natural, que le sirven de base y guía en sus investigaciones científicas, en el orden práctico y moral le dio el don excelso de los primeros preceptos, encarnados en la ley natural, que son también la base en la génesis de otras leyes, fruto de nuestra razón y reflejo del orden que se impone, teniendo en cuenta todas las variantes de la vida. Claro está que la certeza en estas oonclusiones es variable, según sea la naturaleza y la ciencia a que pertenecen (44).

Aparte de esto, la ley natural no lleva consigo las penas, fuera de las que Dios impone en la otra vida o, eventualmente, en ésta, que son necesarias para impedir los desvarios del hombre, sobre todo después del pecado original y dada la propensión al mal en muchos hombres. Es también 'notorio que no todos los hombres tienen el mismo ingenio, ni el estudio, ni la bondad necesarios para saber en cada momento cuál debe ser su conducta, ni razonar sobre los preceptos de la ley natural para deducir las consecuencias prácticas que deben ser su ley. Por todos estos motivos dijimos ya—concluye Soto—que sólo la República (Nación), o quien ejerza su autoridad, puede dar leyes (45).

¿Cómo-realizará la inteligencia del hombre esta labor? La razón humana no puede efectuarla, a no ser por el raciocinio y por tanteos, fija la mente en la ley eterna y natural (46). Mas no se crea por esto que la razón humana es regla o norma primera de la ley; nada de eso, la norma primera es la ley natural, y, conformándose con ella, construye la razón las leyes humanas, sin contradecirla y desenvolviendo sus virtualidades. En otros términos: la razón del hombre, fecundando la ley natural al penetrar sus secretos, da vida a las leyes humanas.

(44) *Ibíd.* Refiriéndose a la primera conclusión, escribe: "Conclusio haec ex duabus radicibus 'constat, videlicet et ex discursivo ingenio nostro, et ex rerum indigentia. Ehinvero sicut In speculabilibus sic et in practicis innata nobis vis est çx universalibus principiis est indemonstrabilibus conclusiones dedúcele: easdenique in *duplici differentia.* Alias quippe *necessarias* demonstramus, ut in matliematicis, alias vero propter inevidentiam consequantiae *sub opinione* colligimus proqualitate'cuj usque scientiae. Pari modo, in practicis, ex primis principiis, ut dictum est praecepta Decalogi, *quasi necessarias conclusiones* exprimimus : et ideo sunt de iure natura;. Sed tamen quia actiones. nostra; *in singularibus* venantur, necesse est *c.r eisdem principiis observatis circunstantiis loci et temporis ad particularia descenderé. "*

(45) *Ibíd. A* los que arguyen : ¿ No seria mejor que la ley natural nos lo diese todo hecho?, dice Soto: "Respondetur omnia esse disposita *secundum nahtram nostram.* Rationis enim ingenium ac natura est discurrere : et ideo sapiens Deus, naturaque sagax semina in nobis tantum posuit : quae rationis cultura venient ad frugem. Idque tarn in speculabilibus quam in practicis: videlicet tam in artibus ^uam etiam in moribus. "

(46) Ibíd. Secunda conclusio et ad t^{m}.- ••'"••'

Por eso la razón del hombre, no la anárquica y sin freno, sino la recta razón, es madre de las leyes humanas (47).

Ahora bien: ¿cómo se derivan las leyes humanas de la ley natural? ¿Qué clase de unión y dependencia existe entre ellas? Es lo que resuelve Soto en el segundo artículo de un. modo directo, aunque para el avisado lector sea ya cuestión conocida y resuelta. Con todo, y aun a trueque de repetir ciertas ideas y citas, es preciso insistir, por la importancia de la materia en el orden filosófico, político y social (48).

Las cuatro conclusiones de Soto van escalonadas y, a su vez, son deducciones lógicas unas de otras: *"Toda ley humana*—escribe como primera conclusión—, *si es recta, se deriva de la ley natural"*. Es inás : es recta y es ley en cuanto se deriva de la ley natural. Toda ley, como diremos más extensamente en el artículo siguiente, si no es justa, no es ley. San Agustín había dicho: la ley tiene la condición de ser tal en cuanto participa de la razón de justicia. De donde podemos argüir : lo justo y lo recto en las cosas humanas se miden según las normas de la razón; ahora bien, la norma de la razón, como dijimos anteriormente, es la misma naturaleza de las cosas, que ella debe contemplar en todo momento y en todos sus actos; luego las leyes humanas, fabricadas por la razón, nacen de la ley natural. No es obstáculo el que la ley humana deba medirse por dos reglas o normas: la ley eterna y la natural—pues ésta es participación de aquélla—. Así como el arquitecto traza el plan general de una casa y luego siguen las normas el maestro subordinado o inmediato, sin que se dé oposición entre las .dos normas, la del arquitecto y las de los maestros inferiores, así tampoco en nuestro caso. Imitando la ley natural, seguimos también la ley etema (49).

(47) *Ibíd.,* ad 2^{m} : " Concedimus enim rationen *non* esse regulam primam, sed liaturalem legem, quae est astenias imago : nihilominus *Mud exemplar ratio prospiciens leges exprimit humanas".* En el fondo del artículo, después de lo copiado en la nota 44, había escrito Soto: "Quapropter illas regulas hunc in modum *con$_{T}$ stitutæ,* quia non necessario ex solis principiis naturalibus pullulant, *sed rationis* adminiculo *constituunt, humante leges nuucupantur."*

(48) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 5, art. 2: "Utrum omnis humana lex a naturali derivetur. "

(49) *Ibid.:* "Ad quaestionem quatuor contlusionibus respondetur. *Una est:* Omnis lex humanitus posita, si recta est, a lege naturas derivatur. Quinimo *tantum habet rectitudinis rationisque legis quantum a lege naturæ recipit.* Lex etenim, ut articulo proximo latius patebit, *nisi iusta fuerit, lex non est.* Imo, ut ait I *De Lib. Arb.* Augustinus, in tantum habet legis virtutem in quantum participât rationem iustitias. Ex hoc sic arguitur : *lustum et rectum* in rebus humanis *secundum rationis régulant* existimandum est: *rationis autem regula,* ut nuper dicebamus, *est rerum natura, quam veluti exemplar intueri in suis cunctis actionibtis debet:* ergo leges humanas, ut quas *ab ipsa ratione jabricantur,* a naturali cunetas nascuntur. Ñeque vero, ut supra diximus, vetat leges humanas duabus mensuran regulis : astenia scilicet et naturali : quarum hase participate illius est. Eninvero ut architectus, etc. *Quapropter dum legem naturæ imitamur æternam ten cm us."*

Hemos traducido casi literalmente las palabras de Soto, porque no podemos nosotros expresar con mayor claridad y precisión la íntima dependencia de las leyes humanas, fruto de nuestra mente, respecto de la ley natural y eterna. Lo justo y lo recto no dependen de nosotros, en sus últimas causas: no dependen de nuestra voluntad ni de nuestra razón. Lo justo y lo recto es algo objetivo, real, intrínseco a las cosas ; se nos impone. Depende de nosotros, de nuestra razón, en cuanto esta es la linterna mágica que va descubriendo los senderos de la justicia y de la rectitud, auscultando la naturaleza, la ley natural.

¿Cómo realiza su labor nuestra inteligencia? A esto responde Domingo de Soto en la segunda conclusión. Hay dos clases de derivaciones—escribe—: una, a modo de *conclusión,* inferida de los principios de ley "natural, y otra, a modo de aplicaciones y *determinaciones* de algún principio general. Así, por ejemplo, del principio de ley natural : lo que no quieras para ti, no lo hagas a otro, se infieren estas conclusiones: no matarás, no robarás. . . . Del principio: toda virtud es digna de premio y el vicio es digno de pena o castigo, se deriva esta aplicación: el ladrón debe ser ahorcado, y el hereje, quemado. Es decir, la inteligencia humana, aplicando la norma genérica de que todo vicio o crimen debe ser castigado, constituye una ley positiva en la que se dice : se castigará con esta pena o con tal otra (50).

El avisado lector advertirá luego la diferencia existente entre estos dos modos de desentrañar el contenido de la ley natural. Nuestro teólogo expone esa diferencia, que recomendamos con todo encarecimiento, pues de ella depende la distinción entre la ley natural y la ley humana, que llamamos positiva, y entre el Derecho natural y el Derecho positivo, incluyendo en éste el Derecho de gentes, como hace Soto y veremos en el capitulo siguiente.

El primer modo—escribe Soto—es por la vía del silogismo, en el que *las dos premisas nos son< naturalmente conocidas,* y son de ley natural. La razón no hace otra cosa que unir convenientemente las dos proposiciones de ley natural, que llamamos—en términos escolásticos—premisas, para inferir, por consecuencia necesaria, próxima y evidente, la onclusión que se formula en nuevas proposiciones, que pertenecen también a la ley natural. Del, segundo modo derivamos la ley humana, damos vida a las leyes humanas de una manera distinta. El que el reo sea castigado con *tal o cual pena* no es conclusión verdadera de un silo-

(50) *Ibid.: "Secunda conclusio:* Bifariam quippiam a lege naturae derivatur. *Uno modo,* ceu *conclusio* ex principiis deducta : atque *altero* ut specifica *determinatio* alicujus communis generis. Ex tilo enim principio : Quod tibí non vis, id nemini facias, sequuntur illas *conclusiones:* non occides, non furtum faciès..., *sed ex* illo quod est Omnis virtus praemio digna est et vitium poena : lex humana sanxit sicarium latronemque suspendí, haereticumque comburi. Ubi commune supplicii genus ad particulare trahitur." Véase también a Santo Tomás, *io-s",* q. 35, art. 2.

gismo: es la aplicación concreta y determinativa de una norma-ley general, y depende de las circunstancias, del juicio circunstancial del gobernante. De este modo se constituyen los códigos civiles (51).

Teniendo en cuenta esto, establece. Soto su tercera conclusión: El primer modo de deducir la ley humana de la natural por la vía de la conclusión no constituye nueva virtud, es, más bien, una explanación de la virtud contenida en los principios naturales. Es el caso de los preceptos del Decálogo. En cambio, por el segundo modo, damos vida a nuevas virtudes. De esto se infiere—como advierte Santo Tomás *y* añade Soto en su cuarta conclusión—que las leyes humanas, nacidas del primer modo, tienen fuerza y vigor y obligan como la misma ley natural. En cambio, las otras tienen un carácter muy distinto: tienen la fuerza y vigor de lo verdaderamente humano, tienen la estabilidad posible en lo sujeto al juicio del hombre, fundado en las mil circunstancias que rodean su vida. La razón de esta diferencia — concluye- Soto—la vemos en que la primera clase de leyes está actualizada *(achí}* en la ley natural, ya sea de una manera latente, y las otras sólo de un modo potencial. Las primeras son sancionadas de nuevo, para evitar que nadie se escude en la ignorancia (52).

(51) *Ibíd.* Casi a renglón seguido de la nota anterior y después de un ejemplo, escribe : "El patet *inter hos derivationis modos* latum discrimen. *Prior* enini fit per viam syllogismi, *cujus utraqvc pramissa est naturaliter nota,* scilicet, quod tibi non vis, alteri ne facias : nolles occidi, ñeque tuis bonis expoliari, nec in tua uxore iniuriam pati : ergo non homicidium, non furtum, non adulterium faciès. *Posterior* vero *non* fit hoc pacto. Ex hoc enim quod omnis malus est puniendus„ recte instruitur syllogimus, quod si iste est malus, iste puniatur. Hoc tamen IÍHI-*versóle,* id est, sumptum cum distributione, *non est illud* quod *per legem positivant* secundo modo *determinatur:* sed universale genus, quod ad suas *applicahir* species. Ut si improbus poena plectendus est, *talis,* scilicet, *jur puniatur tali pænt*$_y$ quod *non sequitur* per similem syllogismum, *sed per humanam existimationem,* qua culpae admetimur pcenam. Fit enim sic collectio. Omnis malus puniendus : latroni autem *congruens* supplicium est suspendium, haereticoque incendium: ergo sic sunt puniendi. *Posterior* vero assumpta non est naturalis cognitio, sed *humanum arbitramentnm."*

(52) *Ibíd.* Después de lo anterior concluye: "Hinc sequitur *condumio tertia.* Derivatio legis humanae ex naturali quae fit per viam conclusionis non est constitutio nova talis operis in genere virtutis, sed *explicatio* virtutis quae *in principiis naturalibus latebat.* Etenim non fornicaveris, Depositum redde, et Decalogus, ante humanam ratiocinationem erant virtutes, *latentes* tamen in principiis naturalibus : sunt autem *explicitus* positiva, nequis sibi eorum ignorantiam prsetexere. *Secunda* vero *derivatio* est *nova constitutio* operis virtutis. lure enim naturae non erat virtus latronem occidere, aut haereticum : nam lex naturae *tantum* dicebat, ut punirentur : sed *lex humana facit eorum interfectionem esse virtutem...* Quo fit ut quemadmodum ait St. Tomas, leges humanae prions generis vigorem habeant suum *in lege natura:* illae vero posterions ordinis, minime. Quod si supremam hujus rationem perscruteris, haec est, ut reor, quod *conclusiones* in suis principiis *actu* continentur : species autem in genere *non nisi* in potentia... Ob idque leges illae quae *per contractionem generis ad speciem constituuntur,* vigorem non habent *nisi in ilia minori,* quam ratio humana *constituit,* scilicet, vivendum

No se engañe el lector con ciertas expresiones de Soto que, consideradas con una mentalidad actual y sin tener en cuenta toda su Filosofía y su tecnicismo teológico, podrían dar lugar a dudas. Habrá visto que habla de leyes humanas deducidas de la ley natural por vía de conclusión silogística. Pues bien : estas leyes humanas no son leyes humanas positivas ; son leyes humanas que quedan dentro de la *ley natural.* El hombre puede sancionar con sus leyes lo que *es ya* de ley y de Derecho natural. Se pueden llamar humanas por la intervención de nuestra inteligencia y por la autoridad que las sanciona de nuevo, incluyéndolas dentro de un código civil ; pero son naturales por su esencia y contenido. Así se comprende lo que añade luego Domingo de Soto, pues de este modo sería una contradicción manifiesta. Adviértase que entre esas leyes humanas de la primera clase coloca los preceptos del Decálogo, que antes dijo eran de ley natural y, por lo mismo, no dispensables, y ahora añade que tienen la fuerza y vigor de la ley natural. Una ley verdaderamente humana y positiva no puede tener esas propiedades y caracteres. Además, son conclusiones de un silogismo cuyas *dos premisas* son de ley natural. En cambio, en las otras, si **una** premisa es de ley natural, la otra no, y la conclusión se resiente de este fallo, y sigue la suerte y tiene la naturaleza de la premisa que no es de ley natural ; es ley humana positiva, como enseña la Lógica, desde Aristóteles hasta nuestros días. El lector puede apreciar si hemos interpretado el pensamiento de Soto, con sólo considerar sus mismas palabras, que *con toda intención* transcribimos por extenso en las notas.

Con la misma facilidad y precisión expone Soto las cualidades que deben adornar a todas las leyes humanas. Justifica este problema, ya tratado por San Isidoro y Santo Tomás, entre otros, por la frecuencia con que la razón humana se engaña y alucina. En la ley eterna, eñ là natural y divina—escribe—, no es necesario tratar de las cualidades que garantizan su rectitud, pues son esencialmente rectas, justas; pero sí es oportuno tratar de estas cualidades al llegar a la ley humana positiva, fruto de nuestra razón, que puede desviarse por ignorancia o por maldad (53). **Las** cualidades de la ley humana, exponentes de su rectitud, las infiere Soto con sólo reparar en el concepto de la ley en general y de las leyes humanas. Son éstas, por su naturaleza, las normas con que nuestros actos pueden llevarnos al fin debido, y reflejos de la ley eterna y natural. Deben, pues, ser útiles, honestas, justas, posibles, necesarias, claras y no contrarias a la ley divina y acomodadas a la naturaleza del hombre, a las costumbres de la Patria y adaptadas a las circunstancias de lugar y tiemoo. Quien nos haya seguido en lo que llevamos expuesto, comprenderá luego que estas cualidades

•est temperate *Unie aiilcm tcmfiuri et geuti h<rc temperantia cangruit,* ergo in quatlragesima a carnibus abstinendnm est." ., .

(53) Domingo de Soto. oh. *cit.,* lib. I, q.. 5, art. 3.

son flores naturales de la verdadera ley humana. ¿Cómo podrán ser éstas fruto de la recta razón del hombre, de la prudencia gubernativa, si no son derivadas de la ley natural y no responden a las exigencias de toda sociedad organizada y no guían al hombre a su fin natural? Sería pedir un imposible. Pues bien : cumpliendo con esto, esencial y constitutivo de la ley humana, tenemos todas las cualidades que San Isidoro cita y que Soto, con Santo Tomás y tocios sus discípulos, aceptan. El curioso lector podrá ver el proceso lógico en la deducción de estas cualidades en Domingo de Soto, en este artículo III ; pero nosotros no queremos detenernos, por no ser necesario. Concluiremos solamente, con San Isidoro y Soto, citando la cualidad, que es como compendio y suma de todas las otras : la ley humana debe darse para utilidad común de los ciudadanos, no para favorecer el bien privado del gobernante. En esto se cifra la diferencia entre el Rey y el tirano, entre la ley buena y la mala, que será pésima si se da por afán de lucro personal y privado (54).

Después de exponer las cualidades de la ley humana, aborda Soto el problema de su división. Gomo escribimos una obra de exposición doctrinal, no vamos a detenernos en esto, que debemos tocar luego en el capítulo siguiente, al tratar' del Derecho natural, de gentes y positivo. Baste consignar aquí que Domingo de Soto divide la ley humana, lo mismo que el Derecho, y así tendremos una ley humana de gentes y una ley humana positiva. Las otras divisiones: ley sacerdotal, militar, etc., no nos interesan para nuestro objeto. El lector comprenderá que son divisiones correspondientes a la materia y clases de personas, objeto de la ley, o que nacen de la consideración de los autores de la misma. En el orden filosófico no tiene importancia el que mía ley nazca de un régimen dictatorial o democrático (55).

5. Dentro de nuestro plan y en el orden filosófico y social, tiene más importancia la cuestión relativa al autor posible de las leyes humanas. Pero este problema no lo plantea aquí de un modo directo, y no sin razón. Ya queda resuelto al tratar de la ley en general. Expusimos allí los principios generales al decir qué razón puede ser madre de la ley, y volveremos a tocar la cuestión cuando hablemos del origen de la autoridad y de sus atribuciones y poderes. En cambio, trata Soto muy extensamente lo referente a la extensión de la ley *hu~*

(54) Ibíd.: "Denique, ut eundem legum finem palam Isidorus indicaret, *quasi omnium compendium* conclusit dicens : Nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta. Etenim ut inter Regem et tyrannum hac sola ratione interest, quod ¡He in commune bonum, hie autem in smim privatum concta refert : sic et inter legem bonam et malam hoc idem est interstitium. At vero cum aliis modis et respectibus leges possint pro privato commodo constituí, *Ule esset omnium pessimus ac pestilcntissimiis, si hen gratia conderentur."*

(55) Domingo de Soto, *oh. cit.,* lib. I. q. ?, art. 4.

mana con profundas ob>irvaciones muy dignas de ser meditadas por todo gobernante. La ley luimana—pregunta Soto—, ¿debe darse de un modo general, o debe i't^cender a prohibir todos los vicios con todas sus circunstancias? ¿Es propio de estas leyes prohibir con su fuerza coercitiva todos los pecados graves delante de Dios? ¿Qué criterio ha de seguir el gobernante o Legislador? ¿Debe ante todo prohibir los crímenes que van directamente contra el bien de la República o Nación, •o los que son más graves delante de Dios? ¿Se creerá obligado a legislar e imponer todas las virtudes?

Domingo de Soto comienza por afirmar en el primer artículo de esta cuestión (56) los principios generales que justifican las respuestas a todas estas preguntas. La ley humana—escribe—debe versar áobre lo común, sobre lo que afecta a todos los ciudadanos, y su contenido debe ser aplicable, dentro de lo posible, al mayor número de subditos y de casos y durante mucho tiempo. Los defensores del intervencionismo excesivo del Estado, los que quieren convertir el Estado en ama de cría, no encontrarán en Soto un defensor de sus ideas. Y la verdad es que el Estado tiene por misión propia suplir lo que la iniciativa particular no puede lograr, pero no suplantarla y anularla. Por esto las leyes, según Domingo de Soto, deben desenvolverse dentro de la esfera general de lo común, sin pecar de nimias y casuísticas. Para eso está la prudencia. Pecan gravemente contra esta norma de buen gobierno quienes quieren legislar sobre cada caso; y así las leyes forzosamente son mudables y origen de trastornos sin cuento (57). Si atendemos a sus palabras, acaso pueda decirse que peca Soto por la parte contraria. Las leyes no pueden ser tan generales como él da a entender.

Consecuente con este criterio, limita Soto la extensión de la ley humana en materia de vicios y virtudes. Tales leyes no del>en prohibir todos los vicios—dice nuestro teólogo .en su primera conclusión—. Las leyes humanas, por lo mismo que son la norma de nuestros actos como miembros de la sociedad, deben responder a la condición general de todos los hombres y de todos los subditos. Al enumerar, con San Isidoro, las cualidades de la ley humana, dijimos que deben ser *"secundum twluram et secundum consuctudinem patria".* No cumplirían con este requisito, ni se hallarían adornadas de estas cualidades, si pretendiesen desterrar toda clase de vicios, es decir, aquellos que no es po-

(56) Domingo de S >to. *c'>. cit.,* lit). I. q. (í. art. i : "Utrum lex humana in communi debeat constituí."

(57) *Ibid. "Conclusio única:* Lex debet in communi constituí... Grave enim Respublica accipit detrimentum frequenti imrmitatione legum, si autem de singularibus casibus ponerentur, illis detnutatis mutari et ipsa subinde deberet... Lex non respicit ea quse raro, sed quae plurimum contingunt... Verissima ergo doctrina est tjuod leges debent sic communi ferri, ut multis temporibus, personarumque qualitatibus et casibus coaptari r»->ssint"

sible evitar en toda la sociedad ni en su mayor parte, dada la corrup ción de nuestra naturaleza (58).

¿Qué criterio debe seguir el legislador al dar las leyes sobre esta materia? La ley humana debe castigar principalmente aquellos vicios y crímenes que perturban la paz y la trainquilidad de la República o Nación. Así, los vicios contra la justicia conmutativa, como el homicidio, los robos, adulterios, fraudes, insidias, etc. Otros son permitidos para evitar mayores males. En suma: la ley humana debe evitar, ante todo, no los pecados más graves ante Dios, sino los más opuestos a la paz de la Nación. Con todo, los que afectan a la sustancia misma de la Religión, como la herejía, deben ser castigados severamente (59).

Estas afirmaciones de Soto tienen un fondo doctrinal de base sólida. Se oculta en ellas la distinción de fines, de materia y de poderes, como direntos en su lugar, al exponer su pensamiento sobre la Iglesia y el Estado. De momento baste decir que, para nuestro teólogo, el Estado o autoridad civil no es un director de conciencias ni juez en materias religiosas. Su misión y fki es material, de tejas abajo, aunque por hallarse encarnada esta autoridad en hombres y legislar para hombres, no esté exenta colectivamente de deberes espirituales y religiosos. Las palabras de Soto deben meditarlas quienes, impulsados por un celo imprudente, quisieran que flodo se llevase a punta de lamza y que el Estado—cuando favorece sus opiniones—se entrometiese en todo, no viendo los males que esto tocasiona. Puesto el principio, es necesario atenerse a las consecuencias, si pensamos con la cabeza, no con el corazón o movidos plor las pasiones del momento en que vivimos. Domingo de Soto dice que el hombre debe ser llevado a la virtud" *more suo"*, *"gradatim"*, es decir, por el convencimiento, paso a paso, trniiendo en cuenta su naturaleza (60). En esto la Iglesia tiene su puesto, y la predicación de los sacerdotes y religiosos tiene también el suyo.

El teólogo dominico, que tan mesurado se muestra al definir la extensión de la ley humana en materia de vicios, sigue la misma línea

(58; Domingo de Soto, *loe. cit.,* art. 2: *"Prima coiuhisio:* Leges humaiue non omnia prohibent vitia... " Razón : Leges toti multitudini ponuntur : in multitudine autem longe plures sunt qui virtutum habitibus non imbuti... quique adeo potentes non sunt prseclara virtutum opera assequi... sic neque toti multitudini ilia sub poena interminatione prohibenda sunt a quibus tota multitudo pro humana fragilitate abstinere non potest, *sed ea prorsus qua plurimi cavere possunt."*

(59) *Ibid.: "Posterior conclusio:* Ea potissimum vitia, flagitia et scelera debent leges humana: prohibere, quae Rempublicam de *sua pace et quiete deturbant...* Enim vero, scopus est et finis omnium qui legem condunt... Hinc fit crimina et scelera non quo graviora sunt coram Deo durius in República vindicari : *sed quo pati sunt mac/is inimica."* Así se castiga más gravemente el homicidio, el robo. las insidias, etc., que la blasfemia. "Veruntamen illa quae substantiam Religionis concutiunt, ut haereses et apostasiae, atque illa qua? sua foeditate aures inficiunt, licet non sint haminihus iuiuriosa, acerbius nihilominus sunt vindicanda."

(6o") *Ibíd.,* ad 2™.

al tratar de las virtudes. Es cierto que rao hay virtud que no tenga algunos actos con materia apropiada para ser objeto de las leyes humanas ; peno éstas no pueden, no deben imponer todos los actos de todas y de cada una de las virtudes. La razón es obvia. No existe objeto de cualquier virtud que no pueda ordenarse al bien común, y entonces cae bajo la ley humana. Si ésta se extendiese a todos y a cada uno de los actos de esas virtudes, saldrían ella y la autoridad que la impone fuera de su campo de acción y de sus atribuciones. Esta doctrina es aplicable a las virtudes morales y a las intelectuales. También algunos actos de éstas pueden ordenarse al bien común, y con las leves humanas deben favorecerse las artes y las ciencias (61).

6. Ahora bien: ¿cómo obligan las leyes humanas? ¿Pueden obligar en conciencia y bajo pecado mortal? En la respuesta de Soto se ve la mentalidad del teólogo, que contempla desde lo alto todo el engranaje de las leyes. No se considera la ley humana aisladamente: se la ve derivándiosie de la ley natural y de la eterna. Si esta clase de leyes brotan de la razón del gobernante, desprovisto—ante los ojos del leguleyo—de una investidura superior, el teólogo, con su visión propia, la entronca con el mismo Dios, la rodea de prestigio, la engrandece hasta las regiones de lo divino. Toda autoridad viene de Dios, toda ley justa procede también de Dios. El lector adivinará los senderos de estas conclusiones. Algunos los señalamos detalladamente ; otros serán expuestos en su lugar.

Inspirado Soto en estos principios, establece su primera conclusión : *"La ley humana, civil o eclesiástica, si es justa y está vigente, obliga en con-cwncia."* La razón de esto la anotamos antes. Al proceder de Dios toda potestad y al derivarse todas las leyes de la eterna, se les comunica la virtud y eficacia de ésta ; obligan en conciencia, si son justas. La justicia de la ley—añade Sotó—depende de sus cuatro causas: de la causa final, eficiente, material y formal. Serán justas por la vía de la causa final, si se erdenan al bien común ; por la causa eficiente, si es dada por autoridad legítima y dentro del límite de sus atribuciones ; por la causa material cuando, atendidas las circunstancias de tiempo y de lugar, son buenas : por parte de la forma, cuando se imponen

(61) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. I. q. 6, art. 3. *"Prima conclusio:* Nulla est virtutis species de cujus actibus non aliquos praecipiat Iex humana... Virtutum species ratione obiectorum distinguuntur ; nullum autem est virtutis obiectum quod non ad bonum refferri possit commune, quin vero saepissime idem etiam ad privatum." Así la fortaleza: defensa personal y de la nación. *"Posterior conclusio*^ Leges humanae non de singulis actibus singularium virtutum prsecipuunt... " Así manda defender la nación con peligro de la vida, pero no defender al amigo. Refiriéndose a la primera conclusion, añade: "Ñeque vero generalis haec conclusio morales tantum virtutes amolexatnr, *-,crum et intellecltiales.* Legibus namque humanis et artes iubentur in República et scientiarum contemplationes."

a los ciudadanos guardando la proporción debida. La ley debe tener en cuenta el lugar que ocupa cada subdito respecto de toda la Nación, por su dignidad y por sus riquezas (62).

"Pero si la ley humana es injusta, no obliga en conciencia", escribe Soto al formular su segunda conclusión. Los argumentos son ya conocidos. La ley injusta, al carecer -de la rectitud necesaria y esencial a toda ley, ni puede ser norma, ni íes ley. Lo que no es ley, a nadie puede obligar. De dos causas puede proceder la injusticia de la ley humana: o porque fallan cualquiera de las cuatro causas anteriormente mencionadas, o porque contradicen al bien divino. Estas dos fuentes de justicia pueden reducirse a una; pero las distinguimos, añade Soto, para establecer la tercera conclusión: *"Las leyes que sólo contradicen al bien humano, aunque de suyo no obliguen en conciencia, por rosón del escándalo, pueden, en algunos casos, ligarnos de algún modo; en cambio, si son contrarias al bien divino, de ningún modo obligan, y debemos rechazarlas abiertamente, aunque sea con peligro de la vida"* (63).

No contento con esto, defiende luego el teólogo dominico que las leyes humanas pueden obligar de tal modo que su trasgresión constituya culpa grave, mortal. No importa que la autoridad civil carezca del poder espiritual y sea incompetente para imponer penas espirituales o perdonar los pecados. Este argumento de los contrarios no hace mella en la mente de Soto y reafirma su primera conclusión, es decir, que las leyes civiles justas obligan en conciencia, y, en su género, a culpa grave. ¿ Por qué ? Por la razón que ya hemos dado. Así como en la Iglesia es necesaria, si ha de cumplir sus fines, el poder dar leyes con que se gobierne, así en la República civil es necesario este poder, aunque una y otra difieran entre sí y reciban de Dios de modo muy distinto esa potestad. La República civil es también familia de Dios, y quien falta a sus leyes justas es reo ante el mismo Dios (64).

(62) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. I, q. 6, art. 4. *"Prima conclusio:* Lex humana tam civilis quam canónica, si justa sit, auctoritate viget, vique pollet obligandi subditorum conscientias... Probatur : Lex omnis humana, ut dictum est, ab sterna per naturalem derivatur : Secundum illud *Proverb. VIII: Per me Reges rtgnant...* Existimatur autem legis iustitia ex omnibus ejus causis : scilicet finali, efficienti, materiali et formali..."

(63) *Ibid.: "Secunda conclusio: Lex humana iniusta non obligat in foro constientite.* Conclusio ex superioribus sit notissima. Nam lex iniusta, cum recta non sit, regula esse nequit, atque adeo neque lex: quod autem non est lex, obligat neminem... *Tertia conclusio:* Leges illae quae humano tantum modo adversantur, licet in conscientia de se non obligant, ligant tamen *quandoque* ratione scandali : quae vero divino bono impie repugnant, *nullatenus, scd aperte* est illis obviandum..." En estos casos, "nullum esset formidandum scandalum, sed illud esset grave damnum *si illis non statim posthabita vita obsisteremus."*

(64) *Ibid.:* "Verumtamen his nihil obstatibus conclusio quae secundum mentem Divi Thomas primo loco asserta est, suam etiam inconcussam retinet veritatem in civilibus legibus : quippe quia ad culpam obligant et de genere suo ad mortale." Sobre este punto, véase a Vitoria, *Relect. de Potestate Civili,* n. 15,

Aparte de esto, quien desobedece al Príncipe (o a las leyes justas), ejecuta un acto moralmente malo, y, por consiguiente, peca delante de Dios. Siendo la ley justa, como se supone por hipótesis, la desobediencia a la ley implica la desviación de la línea marcada por la recta razón, y esto íes lo que llamamos pecado. En suma, concluye Soto: aunque no sea herejía manifiesta negar este carácter a las leyes civiles, será—al menos—temerario y contra el sentir de los teólogos de más renombre (65).

Supuesta esta doctrina, no nos sorprenderá que nuestro teólogo impugne abiertamente la opinión de Gerson, a quien se acerca Almaino. Defendía el teólogo nominalista francés que las leyes humanas eclesiásticas o civiles obligan, no en cuanto leyes humanas, sino en cuanto se hallan respaldadas por la ley divina que ellas interpretan. Esta distinción, que algunos calificam de discrepancia verbal, merece los más duros calificativos por parte de Soto. Difiere poco de la Luterana, y así ee explica que los protestantes buscasen en Gerson un patrono y predecesor en esta materia. Por lo demás, la opinión de Gerson se aploya en una afirmación gratuita. Es ridículo y temerario afirmar que la confesión anual y el ayuno cuaresmal sean de Derecho divino. Debemos, pues, conceder que las leyes humanas obligan en conciencia del modo que hemos dicho, no sólo por su unión con otras leyes, sino por su condición intrínseca de leyes justas, emanadas de una autoridad legítima (66).

Con todo, es necesario advertir una diferencia profunda entre la potestad eclesiástica y la civil. Los prelados eclesiásticos, por ser jueces en lo espiritual, no sólo pueden dar leyes que constituyan nuestros actos^ en obras específicamente buenas o malas, sino también definir lo que es falta venial o mortal. Esta autoridad no la tienen los Príncipes seculares, y por eso la transgresión de sus leyes debe definirse según la naturaleza del acto humano y de la materia *(ex natura rerum).* No es necesario, como algunos suponen, que se diga expresamente que la ley obliga a pecado venial o mortal, ya sean leyes eclesiásticas o civiles (67).

¿Puede una ley humana civil obligar de tal manera que no pueda ser traspasada, aun con peligro de perder la vida? Domingo de Soto no duda en responder afirmativamente. Cuando se halla en juego, por ejemplo, la existencia de la nación y se siguiera un daño gravísimo, la ley humana puede obligar hasta perder la vida por el cumplimiento de esa ley. Es el caso del soldado que, o!>edeciendo las órdenes del

donde defiende la misma doctrina con resolución nada común. Cfr. Vitoria, *Jn !*-2*, q. 62, art. 3. •

(65) *Ibid.*

(66) *Ibid.* Almaino, al decir de Soto, niega la fuerza de obligar en conciencia a las leyes civiles, a no ser al modo explicado por Gerson, y lo concede a las eclesiásticas.

(67) *Ibid.*

Príncipe, defiende un puesto de vanguardia y en cualquier caso semejante. En general, puede establecerse esta norma: cuando se ordena algo bajo la pena capital^ se debe obedecer, hasta incluso perder la vida. En cambio, existen otras leyes humanas que, obligando a pecado, no obligan con tanto riesgo, y en estos casos no sería pecado alguno su transgresión. En suma: la naturaleza de la obligación se debe inferir de la gravedad de lo mandado (68).

Con un criterio semejante resuelve Soto lo referente a las leyes penales (69). Nada diremos aquí, pues reservamos esto para otro capítulo de nuestro trabajo, en el que trataremos de las penas. En cambio, •*no* podemos pasar en silencio otra cuestión de gran trascendencia, polla materia ,en sí y porque nos descubre la mentalidad de estos grandes teólogos. Las leyes humanas, ¿obligan a los Príncipes que las dan? En la ley podemos distinguir dos aspectos: su valor directivo, en cuanto norma, luz, guía de nuestros actos, y su fuerza coercitiva, que incluye la pena. Para todos los subditos, la ley es obligatoria bajo los dos aspectos. Los justos, sin embargo, no necesitan coacción para obedecer, y •en £ste sentido no están sujetos a las leyes. Por motivos distintos queda también excluido el Príncipe, autor de la ley. Como autoridad suprema, repugna—escribe Soto—que se imponga a sí mismo la ley en lo que tiene de fuerza coercitiva. No es necesario advertir que Soto concibe aquí al Príncipe como soberano absoluto. La solución sería muy distinta si se tratase de otra clase de soberanos o de simples gobernantes. A pesar de esto, la ley se impone y obliga en cuanto es norma directiva a Príncipes y subditos, pecadores o justos. La razón es obvia. La ley, bajo este aspecto, es luz y guía, y si al promulgarla señala a los subditos el camino de la perfección y del bienestar, lo señala también a sí mismo. Por otra parte, la ley humana se deriva de la eterna a través de la natural, y no se puede faltar a ella sin culpa, ya sea subdito o Príncipe. Luego éste está también sujeto a ella. 1.a pena se añade a la ley para garantizar su ejecución, pero no la hace buena o mala. Añádase a esto que, promulgada una ley humana, constituye tal o cual acto en obra virtuosa, que obliga a toda la República (sociedad o nación) y, por tanto, al Príncipe, que es miembro de ella, es decir, su cabeza (70).

(68) *Ibíd.* Domingo de Soto impugna aquí a Cayetano, que no admite *(Commentari, in 10-2"*, q. 96, art. 4) la posibilidad de que una ley humana obligue con pérdida de la vida.

(69) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 6, art. 5-6.

(70) Domingo de Soto, *ob cit.,* lib. I, q. 6, art. 7: "Utrum omnes subiciantur legi... *Prima conclusio:* Universi qui subditi sunt potestati, legibus subinde ipsius, quim vero et Princeps quantum ad vim directivam subicitur... *Secunda conclusio:* Quantum ad vim coercitivam iusti qui virtutum habitibus docuntur, legi non subduntur... *Tertio conclusio:* Princeps *quantum ad vim cœrcitivam* non subditur legi. Conclusio est aperta quoniam coactio *eiusdem ad seipsum esse non potest...* Considerandum enim primum est quod Princeps non est extra Rempu-

Considerando toda la doctrina de Soto sobre la ley en general y sobre cada una de las leyes, no puede negarse que el orden moral y jurídico queda felizmente aprisionado con esas cadenas salvadoras que son la verdad y el derecho. Rutas luminosas del bien y del bien integral, que salva al ¡individuo, a la sociedad, a gobernantes y gobernados, pues tiene una base firmísima: lo justo, lo recto real y objetivo, que está sobre nosotros, que se nos impone y que es la obra de Dios, Justicia y Verdad. Con las leyes, asi concebidas y aplicadas, ni la tiranía es posible, ni la rebelión. Cuando Soto concede que el Príncipe está sujeto a la ley-norma, pero no a la ley-pena, por ser obra suya, se cuide de añadir: No piense que esto es porque no la necesita. No es un privilegio, es una desgracia. Sea, pues, más vigilante consigo mismo; no le arguya el Señor *(Math.,* XXIII, 3-4) como a los escribas y fariseos, que dicen y 110 hacen, imponen cargas pesadas a otros, y ellos ni con un dedo ayudan a moverlas. . . . (71)

Si a la autoridad, ya sea civil, no le faltan los resortes necesarios para imponerse, cuando es justa, por su investidura de Origen divino, al subdito no se le entrega atado de pies y manos a los caprichos del gobernante. La ley injusta no es ley, no obliga—repite Soto a cada paso—. Para cerrar la salida a los abusos posibles, reconoce Soto, con Santo Tomás, que sólo el Príncipe o autoridad suprema puede interpretar la ley, y a él se debe acudir cuando se observa que contradice al bien común. Con todo, en casos urgentes, la razón particular del subdito puede también interpretar y decidir lo contrario. *La tacón es siempre la misma.* Lo esencial en la ley es la justicia, la rectitud. Para salvar ésta. Soto, con Santo Tomás y sus discípulos, sacrifican todos los trámites, en los que los leguleyos de nuestros tiempos cifran tantas esperanzas, hasta concederles mayor categoría

I

blicam, sed membrum ejus puta caput... Legislator, utxlictum est, legem condens opus tale constituit in certa virtutis specie... Constituto autem virtutis opere. *tola Rcspublica.* atque adeo *ipsum caput* tenetur secundum illam agere... Lex enim eo quod regula est facit ut deflexus ah ilia sit culpa *absque alia* executione vel legis applicatione : poena autem adhibetur legi *obscrimtionis causa,* quae idcirco executione et applicatione indiget : executor autem est Princeps ipse, cui répugnât ut seipsum coget; licet possit poenam si voluerit solvere." Vitoria, *Rclect. âc Potestate Civili.* n. 21, concibe la ley como hechura de toda república, y por eso obliga también al Principe. Kn estas ideas abundan Vázquez Menchaca, *Controversias,* lib. I, cap. I, págs. 102-110, donde cita, como de costumbre, con gran elogio a Soto.

(71) *¡bid.* Quod autem sua Principem lex non cogàt non inde venit quod ipse non egeat, sed quod lex natura sua nequeat. At vero hanc Principis exemptionem *non inter privi/ejiia duccrc dehent, ¡mo est ¡His iniqno conditio.* Subditi enim qui non solum legis *luce* ducuntur. verum etiam eius *pivris stimulantnr, duobus subsidiis* ad virtutem utuntur : Princeps autem altero destitus est. dum nullus est, qui ilium cogeré possit *out reprehenderé audeat: into Vile utlus qui veritatem doceat."*

que a la misma justicia. El camino recto es precisamente el contrario (72).

Por esto mismo la ley humana debe cambiarse siempre que el bien común así lo exija. No debe abusarse de los cambios, pues en los pueblos vale mucho la costumbre y la ley pierde con ellos íuerza y dignidad. Mas si el bien común lo exige, ¡no puede dudarse en el cambio, por lo demás, natural. Cambian las condiciones de la vida del hombre, de la sociedad, de los Estados y naciones. Por otra parte, nuestra inteligencia sólo por tanteos y discurso puede conquistar la ciencia especulativa y práctica ; no de un golpe, sino por ensayos, descubre los caminos de lo justo y de lo recto (73. En suma: sálvese lo justo y recto objetivo y real, y habremos salvado lo que no admite excepción ni dispensa (74). Pa/a salvarlo, los teólogos añaden la ley divina positiva, que es para todas las leyes confirmación y nueva luz (75).

Por nuestra parte sólo debemos añadir : retamos a todos los filósofos librepensadores, materialistas y ateos del mundo y a todos los sociólogos-y políticos que se glorian de sus doctrinas salvadoras, que presenten un sistema ético-jurídico sobre la ley y las leyes que sea más justo, más equitativo, más humano y más firme. Al afirmar esto, no pensamos sólo en Domingo de Soto: pensamos en todos los teólogos españoles del siglo XVI que, volviendo los ojos al maestro de los maestros, Santo Tomás de Aquino, supieron desenvolver los principios contenidos en sus obras y aplicarlos a los nuevos problemas.

(72) El lector conoce ya estos textos. Véase la nota 63. Domingo de Soto, •en esta misma cuestión 6 y en el art. 8, se pregunta : " *Utrum subdito lice.it prceter verba legis ageref*", y contesta: *"Prima conclusio generalis: Lex quœ a communi bono deficit nullam habet obligandi vim."* Recuérdese el concepto de ley. *"Secunda conclusio:* Quamvis lex in communi lata casibus plurimum contingentibus utilis sit, *nihilominus quo casu nascitur adversari communi saluti, non est observando..." "Tertia conclusio:* His duabus assertionibus nihil obstantibus huiusmodi legis epieikeia more et ordine *ad solum* Principem spectat, nisi illis <luntaxat casibus quibus adeo instat subitum periculum, ut si ad Principem vel -ad ejus vicen gerenteni recurrendum esset, damnum interim timeretur. *Tunc enim I'niium est subito contra legis verba agere.* Ilia quippe nécessitas est, qua *legem non habet."*

(73) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 7: *"De mutatione et varietate legis humante."* En el art. 1, para justificar la afirmativa, escribe, entre otras cosas: "Cum leges humanae pro communi utilitate et salute, ut dictum est, sicut iustitise, eadem prorsus ratione mutanda? sunt : nempe quando mutatio in augmentum «st communis boni."

(74) En el art. 2 de la misma q. 7 admite la costumbre como fuente de la ley, en cuanto interpreta o refleja la línea de lo justo. Por la misma razón admite (art. 3) que los gobernantes pueden dispensarla en algunos casos.

(75) Todo el lib. II de la obra de Soto *De Iustitia et lure* está consagrado a la ley divina positiva, contenida en el Viejo y Nuevo Testamento. En la q. I, art. 1, expone la necesidad de la ley divina positiva: porque el fin del hombre «s sobrenatural y porque aun en lo natural puede desviarse. Es, pues, necesaria esa ley que le revele lo sob natural y le confirme e ilumine en lo natural.

Entre estos teólogos queremos recordar particularmente a Bartolomé de Medina, O. P., que, comentando toda la *i^a-2"* de la *Summa,* se muestra fiel intérprete de los principios y doctrinas de Santo Tomás,, pudiendo ir del brazo de su predecesor en la cátedra salmantina, Domingo de Soto. Por no alargar nuestra exposición, ni las ya extensas notas, nos hemos abstenido de citarle con frecuencia; pero queremos dar aquí una síntesis de su doctrina para que el lector vea por SÍ mismo la continuidad de la doctrina de Santo Tomás y el desarrollo adquirido dentro del siglo XVI, gracias a los maestros dominicos, profesores en la Universidad de Salamanca, que forman una cadena no interrumpida, durante siglos (76), en la célebre cátedra de Prima de Teología, considerada en su época como la primera del mundo.

Medina, después de advertirnos la diferencia entre el teólogo y el filósofo, al tratar de las leyes, pues éste busca el bien y la paz de la república terrena, mientras aquél nos enseña a vivir bien en orden a la república celeste *{77),* coincide con Domingo de Soto en considerar la ley, toda ley, como un fruto de la razón y no de la voluntad (78). Esto se cumple en la ley eterna (79), en la ley natural (80) y en la ley humana (81). No es necesario advertir que para Medina, como para todos los discípulos de Santo Tomás, la ley verdadera tiene por fin esencial el bien común, pues de otro modo dejaría de ser ley (82), y obliga la ley humana incluso en conciencia, siempre que sea justa. La razón de esto la encontramos en su dependencia

(76) Como es sabido, la serie de profesores dominicos en la cátedra de *Prima* de Teología de Salamanca, que era la más ambicionada y se adquiría por oposición, se inicia, aparte de otros predecesores, con Lope de Barrientos (1416)_ Desde esta fecha, sólo un extraño a la Orden la ocupó, el desgraciado Pedro de Osuna, y la serie continúa hasta el P. Pedro de Herrera (1621). Después se crea una cátedra especial para los dominicos, como la de Prima de Teología, jr renuncian a intervenir en las oposiciones. Cf. P. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria,* apéndice IV, págs. 512-13.

(77) Medina, *Comtn. in i"-2^a,* q. 90, Introduc. "Theologis et jurisprudentibus-communis est disputatio haec de legibus, sed diversa ratione. Nam jurisprudentes: de legibus considérant, quatenus ordinant nos in communem pacem Reipublica; ;• at vero theologi tractant de illis, in quantum ordinant nos ad aeternam illam felicitatem. quae in Dei visione sita est. Sed non solum in fine, sed etiam in principiis differentia est." Unos consideran principalmente las leyes humanas; los otros, principalmente *(pracipue)* las divinas. Pero hay más, añade: "Nam *ratio et methodus* disputandi de legibus in *Sacra Theologia altior est et sublitnior^* propterea quod de omnibus legibus una ratione considérât, scilicet quatenus *in Deum* nos ordinant et dirigunt." "Itaque *cœsareum, lus* componit pacem *in exteriori República, fus Pontificium in República Christiana et ecclesiastica. lus vero theologorum docet bene et féliciter viverc in ordine ad Rcmpublicant cœlestem."'

(78) Medina, *In i*-2",* q. 00, art. I.
(79) *Ibid.,* q. 93, **art.** 1.
(80) *Ibid.,* q. 94, **art.** 1.
(81) *Ibid.,* q. 95, arts. 1 y 2.
(82) *Ibid.,* q. 90, art. 2.

respecto de la ley **eterna (83) y natural** (84). A través de ellas, **las** leyes humanas se **hallan** respaldadas, no sólo por la autoridad civil, sino también por la de Dios (85).

Más adelante tendremos ocasión de volver sobre la doctrina de este teólogo, que, como él mismo confiesa, utilizó los manuscritos de sus antecesores en la cátedra salmantina, al protestar contra los robos literarios de que fueron víctimas los profesores dominicos de Salamanca (86). Su pensamiento es, pues, reflejo del pensamiento común, ya compartido por otros comentaristas extranjeros (87), aunque el desenvolvimiento de los principios jurídicos de Santo Tomás y su aplicación quedase reservado a los teólogos españoles del siglo XVI, que también hacen época en las múltiples cuestiones teológicas, discutidas con motivo de la herejía protestante.

(83) *Ibíd.*, q. 93, art. 3.

(84) *Ibíd.*, q. 95, art. 2.

(85) *Ibid.*, art. 4. "Sed dubitabit aliquis: Qua ratione potestas humana potest inducere obligationem in conscientia. Ad hoc respondetur quod potestas humana habet istam vim obligandi, *quatenus subditur legi teternæ et divina*... Haec vis obligandi *ex duplici volúntate* dimanat: ex volúntate potestatis humanae instituentis et praecipientis aliquid in particular!, tanquam ex causa secunda: et ex *volúntate divina* et íeternae potestatis ordinatio, quod illud, quod auctoritate humana fuerit institutum, ratum sit et firmura."

(86) Si hay personas y hasta naciones y corporaciones que padecen de la manía de escribir, ya sean obras inútiles, otras, en cambio, pecan con frecuencia por la parte contraria. España es una de estas naciones perezosas, y también los Dominicos, acaso por ser la Orden más española por serlo su fundador y por su carácter. Medina recuerda en su *Dedicatoria* al General de la Orden, a Vitoria, Cano, Domingo de Soto, Sotomayor, Peña, Mancio..., que le preceden en la Universidad de Salamanca. Aquí habla de los *furunculi quidam*, que daban como suyo lo copiado (existía entonces el dictado) en las cátedras de los profesores dominicos. Por esto mandó el Capítulo de Palencia imprimir los manuscritos de estos maestros, lo que no se hizo, pero se imprimieron los de Medina y Báfiez, que los utilizaron, como ellos mismos dicen.

(87) Cayetano y Conrado Kôllin son los dos primeros comentaristas de la *ia-2<c* de Santo Tomás que imprimen sus escritos, y lo hacen casi al mismo tiempo los que se refieren a estas cuestiones *sobre la ley*, a principios del siglo XVI. Cayetano pasa sin comentario alguno ciertos artículos, y en otros es brevísimo. Son otras cuestiones las que él comenta extensamente. Kôllin sigue un método, que no tuvo imitadores; pero es buen teólogo. En los capítulos VII y VIII, ti tratar de ciertos puntos del Derecho internacional y de la Iglesia y del Estado, tendremos ocasión de citar a Cayetano.

CAPITULO IV

i. La Prudencia, la Ley, el Derecho y la Justicia. Cómo la prudencia es la virtud que versa sobre los medios y cómo engendra las leyes humanas. Cómo su materia es lo contingente y no lo necesario y determinado. La razón natural en la génesis de la Ley y del Derecho natural. Cómo la prudencia queda excluida en este campo y cómo interviene en la génesis del Derecho humano positivo,—2. Qué es la justicia. Cómo la justicia domestica la voluntad, inclinándola a los actos justos, con los cuales nos referimos a otros, dando a cada uno lo suyo y realizando el Derecho. La justicia legal o general y la justicia particular. La justicia distributiva y la conmutativa, partes subjectivas de la justicia particular.—3. Qué es el Derecho, según Domingo de Soto. División del Derecho: divino y humano. Cómo el Derecho divino puede dividirse en divino natural y positivo. Cómo el Derecho humano se divide en natural y positivo. Propiedades y caracteres de todas estas clases de Derecho, según Soto.—4. Qué es el Derecho de Gentes. Cómo el Derecho de Gentes queda incluido en el Derecho humano positivo. En qué coincide y en qué difiere el Derecho de Gentes del Natural y Civil. Naturaleza del silogismo o raciocinio que engendra el Derecho de Gentes, según Domingo de Soto. En qué sentido es dispensable. Contenido del Derecho de Gentes. ¿Hay un Derecho natural o común al hombre y a los animales? El Derecho de Gentes, ¿se distingue del natural por ser éste un Derecho común y por ser el de Gentes exclusivo de los hombres?—5. Breve comparación entre las ideas de Domingo de Soto y las de Vitoria, Báñez y Medina.

1. Expuestas las doctrinas de Domingo de Soto en torno **a** la Ley en general y sobne cada una de las leyes, el orden lógico y el orden seguido por nuestros teólogos piden y exigen que hablemos del Derecho, bajo sus distintos aspectos. Pero ¿qué es el Derecho? ¿Cuántas son las clases de Derecho? En el capítulo primero de muestro estudio tuvimos ocasión y necesidad de responder parcialmente a estas preguntas. Allí mismo y en los capítulos siguientes tocamos incidentalmente la cuestión de la Justicia virtud, realizadora del Derecho. Amén de esto, no pudimos exponer la doctrina de Soto sobre las leyes sin mencionar repetidas veoes la Prudencia. El lector sospechará luego que

entre estas cuatro cosas : *Prudencia, Ley, Derecho y Justicia,* hay una íntima relación y dependencia, que impone una explicación, si queremos penetrar en el sistema ético-jurídico de Domingo de Soto. Es lo que vamos a intentar antes de exponer sus ideas sobre el Derecho, pues así se comprenderá más fácilmente la relación entre el Derecho-Ley, que Domingo de Soto expone en los dos primeros libros de su obra, y el Derecho-objeto de la Justicia. Colocamos en primer término la Prudencia por considerarla como algo fundamental en esta materia.

¿ Qué es la Prudencia ? ¿ Preside la prudencia la génesis de todas las leyes o se limita su intervención a la ley humana ? Domingo de Soto no trata directamente de la prudencia, pues en el plan de Santo Tomás precede, como primera virtud cardinal, al tratado de la Justicia, que nuestro teólogo comenta y expone. Coa todo, la enseñanza de Sanio Tomás brilla en todas sus páginas y la supone, como era forzoso, al tocar cuestiones afines. En el mismo libro II de su obra, q. ^ art. I, al explicar las dos acepciones del Derecho *(lus),* dice que el Derecho-Ley es un dictamen de la prudencia, y lo repite con frecuencia en" otros lugares. Importa, pues, fijar conceptos.

Según el Doctor Angélico y todos sus discípulos, entre los cuales queremos recordar a Vitoria, Bálñez y Medina, que llenan el siglo XVI español y conviven algún tiempo con Domingo de Soto, la prudencia es la primera y máls principal de todas las virtudes morales, pues a todas preside y en todas interviene. Presidiendo los actos de todas las virtudes morales, es intelectual por el sujeto, y participa de la naturaleza de unas y otras. La prudencia se asienta en la razón y en la razón práctica; su misión es ser ojos en todos nuestros actos, regulándolos en el momento actual y en el futuro, habida cuenta de lo pretérito y de todas las circunstancias de la vida y de sus veleidades y contingencias (i).

¿Cómo cumple su misión? Diremos luego, prescindiendo de otros detalles, que la prudencia no tiene nada que hacer en las cosas necesarias y determinadas. Por eso no determina los fines de las virtudes morales, los supone : no versa sobre los principios prácticos universales *per se nota,* aunque los utilice como premisas de sus conclusiones: no influye para nada en la génesis de la ley natural, aunque le sirva de base para engendar las leyes humanas. En suma: la prudencia es la virtud, que, supuesta la rectificación de la voluntad y en general de la parte apetitiva, realizada por la justicia, fortaleza y templanza, con sus adjuntas, ordena, dispone y coordina las cosas contingentes e intermedias, que son término u objeto de nuestros actos *(circa agibilia) y* los medios para -conseguir el fin del hombre. La prudencia es esencialmente

(i) Santo Tomás, *2*-2<t, q.* 47, art. 1 : "Prudens dicitur, quasi porro videns..." "Cognoscere autem futura ex praesentibus vel prseteritis, quod pertinet ad prudentiam, propie rationis est, quia hoc par quandam collationem agitur."

la virtud de los medios, en *cuanto medios,* revelados por la razón (2),. y que nos llevan al fin preestablecido por la naturaleza en sí misma y con el auxilio de las otras virtudes. Supuesto el consejo acerca de los medios más adecuados y el juicio sobre los mismos, su acto principal es imponer, por el mandato o imperio *(præcipere),* los que crea más adecuados al fin. La voluntad concurre con sus actos propios, pero la que preside y coordina es la prudencia, virtud que está en la razón (3).

Teniendo esto en cuenta, se comprenderá qué relación hay entre la Prudencia y la Ley, el Derecho y la Justicia. La Prudencia, apoyándose en los primeros principios del orden práctico, que constituyen la ley natural con sus deduciones primarias, que son objeto de la sindéresis, las aplica a la realidad de la vida y engendra las leyes humanas, o las juzga, si ya existen, como sentencia y juzga lo justo o la injusto (4). Pero la virtud de la prudencia, escribe Santo Tomás, no. se ocupa sólo de fijar los medios cuando se trata del bien individual, sino que se extiende al bien común, ya sea la comunidad doméstica, ya la política. De aquí las *tres clases* de Prudencia que se distinguen específicamente, según Santo Tomás: La Prudencia virtud cardinal, sin apelativos, la Prudencia individual o personal o monástica, y la Prudencia política, tomada esta palabra en su sentido fitimoló.gico y amplio, en cuanto incluye la prudencia regnativa o gubernativa y la política propiamente dicha.

El hombre, advierte el Doctor Angélico, en cuanto ser racional, participa de algún modo del gobierno de la multitud, pues no obedece como

(2) Entresacamos algunos textos de Santo Tomás de esta q. 47 de la 2^{a}-2^{cl}. En el art. 2, con Aristóteles, escribe : " Prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordinem ad finem aliquem. " En la respuesta ad 2^{um} : "Ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectse ad ea de quibus est consilium ; et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem. " Por esto, en el art. 3, escribe : " Neccese est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis et cognoscat singularia, circa quae sunt operationis." En el art. 6 añade que, así como en la razón especulativa hay principios y conclusiones, "ita in ratione prectica praexistunt quaedam ut *principia naturaliter nota,* et huiusmodi sunt *fines* virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis... ; et quaedam sunt ?n ractione practica, ut *conclusiones:* et huiusmodi sunt *ea quœ sunt ad finem, m* quae pervenimus ex ipsis finibus ; et *horum est prudentia applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium.* El ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, *sed solum dispo'nens de his quœ sunt ad finem."*

(3) Div. Thomas, *2*<*-2*<*,* q. 47, art. 8.

(4) En la misma q. 47, art. 6, y en la respuesta *ad primum,* escribe Santo Tomás: "Virtutibus moralibus praestituit finem *ratio naturalis,* quae dicitur *synderesis... non autem prudentia."* Y en la respuesta *ad tertium:* "Finis non pertinet ad virtutes morales tamquam *ipsœ* praestituant finem, sed quia tendunt in finem a *ratione naturali prœstitutum;* ad quod iuvantur per prudentiam que eis viam parât, *disponendo ea quœ sunt ad finem.* Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas ; sed *synderesis mavet prudentiam*^ *sicut intellectus principiorum scientiam."*

un autómata, sino guiado por su razón, en cuanto conoce las leyes y las obedece. De aquí la 'necesidad de una *doble Prudencia:* en el gobernante, para gobernar, dando leyes y haciéndolas cumplir, y es la que llama prudencia regnativa, y en los subditos, para obedecerlas como hombres, y tenemos la prudencia política (5). Todas ellas coinciden en estudiar y coordinar los medios más adecuados al fin propuesto y preestablecido. Los discípulos de Santo Tomás no enseñan otra cosa. Domingo de Soto, al comparar la justicia con las otras virtudes morales, estampa estas palabras, que revelan, de paso, su pensamiento: Toda virtud moral recibe de la razón, como de su primera fuente y raíz, su bondad. Como la prudencia perfecciona la razón, y las otras la parte apetitiva, es, por lo tanto, más perfecta. Amén de esto, la prudencia es guía y emperatriz de todas las otras virtudes, pues aunque éstas den la recta tendencia al fin, sólo en virtud de la prudencia, que dispone los medios, es posible conseguirlo (6). Con Soto está Vitoria, que trata directamente de esta virtud, notando cómo la prudencia no es de los fines, sino de los medios *(y),* y la diferencia entré ella y la sindéresis. Esta da los principios, y la prudencia silogiza y da vida a las conclusiones prácticas, moviéndose en el orden contingente (8). En fin, Vitoria acepta el orden de los actos que preceden y presuponen el imperio *(prcecipere)* de la prudencia, que engendra las leyes (9).

Con más claridad, si se quiere, se expresa Medina. Al exponer el concepto de Ley, defiende que es fruto de la razón, y de la razón práctica, según advertimos en su lugar. Para probar esto, se vale del fin de la ley, que se cifra en ordenar los actos, dirigirlos, imponerlos *(prcecipere).* Esto es propio de la prudencia, de la que es el acto principal. La ley es efecto, parto, de la prudencia gubernativa, cuya misión

(5) Santo Tomás, 2^a-2^a. q. 47, arts. 10, 11 y 12, no señala más que tres clases de prudencia : la que es simple virtud, para el bien particular ; la prudencia monástica, para la familia, y la política, p^{a}ra las multitudes ; pero en la q. 50, at tratar de las partes *subjetivas* de la prudencia, es decir, de las distintas *closes* de prudencia, nombra la regnativa (art. 1), cuyo acto principal *est leges poneré,* la política en los subditos (art. 2), la económica (art. 3) y la militar en el art. 4.

(6) Domingo de Soto, *De ¡ustitia ct lure,* lib. Ill, q. 2, art. 8: "Virtus enim moralis a ratione tanquam a primaeva radice probitatem suam ducit. Cum ergo prudentiam rationem ipsam perficiat, cetera vero appetitum, optima omnium est. *Secundo, prudehtia est ceterarum omnium ductrix atque imperatrix.* Nam cetera virtutes etsi rectam pariât intentionem finis, ut fortiter temperate ac iuste agere, tamen eumden finem solo prudentise officio, *media disponents, assequuntur."*

(7) Vitoria, *In .?<-.?«',* q. 47, art. 6.

(8) *Ibid.* art. 3. pág. 356. Los principios universales *"per se nota non pertinent ad prudentiam...* Sed alia sunt principia non per se nota, et de his est prudentia", y además de los singulares. En el art. 5, p. 360, escribe: "Dico quod distinguitur a synderesis quia synderesis bene est circa agibilia ; sed tamen differunt, quia ilia est circa *neccssaria et per se nota,* nam multa sunt necessaria in moralibus, et *prudcntia est circa coiitinç/entia."*

(9) *Ibid.,* art. 8.

es regir la multitud por medio de las leyes (io). Al tratar luego de exponer cómo la ley humana se deriva de la natural, asigna de nuevo a la prudencia la misión de engendrar la ley humana a través de las conclusiones probables (n).

Otra cuestión nos servirá para acabar de perfilar el pensamiento de Santo Tomás y de Domingo de Soto, con sus I contemporáneos, en este punto fundamental que tratamos. Nos referimos al *juicio* o sentencia en materia de justicia. Preguntan todos ellos con el maestro: *El juicio ¿es acto de la Justicia?* Sus respuestas tienen una base firme: la definición del acto mismo de juzgar. El maestro había escrito: el juicio es un acto del juez, en cuanto tal. Ahora bien : decir Juez *(Iudex)* vale tanto como decir pregonero del Derecho *(ius dicens),* y, por lo mismo, el acto de juzgar, el juicio incluye, en su primitivo significado, *la definición y determinación de lo justo, del Derecho.* Mas para definir, añade Santo Tomás, en las materias de moralidad, es necesario la recta disposición del sujeto que sentencia. En este sentido, el juzgar pertenece a la Justicia (12). Las últimas palabras del Doctor Angélico pueden dar lugar a una objeción. ¿Cómo el acto de juzgar el juicio puede pertenecer a la Justicia, virtud moral, que se asienta en la voluntad, potencia ciega? Consciente de esto, el mismo maestro la propone y resuelve. En todo juicio recto del orden moral se requieren dos cosas: la virtud, que profiere el juicio, que define lo justo o lo injusto, y la disposición moral de la persona que juzga. En cuanto a lo primero, el acto de juzgar es propio de la razón, de la prudencia, y, bajo el segundo aspecto, pertenece a la justicia, que perfecciona la voluntad, inclina y mueve, en su orden, a la razón al acto de juzgar rectamente (13).

(10) Medina, *In i^{a}-2<^{r},* q. 90, art. 1: *"Secunda concilista:* Lex in ratione practica consistit, non in speculativa. Officium namque practicae rationis est dirigere ad studiosas opperationes, non cognoscere veritates : at vero officium legis est dirigere studiosas opperationes : ergo in practica consistit. Deinde *potissimum officium prudentiæ,* quae maxime virtus practica est, est recte praecipere : sed officium legis est praecipere : ergo in ratione practica consistit. lam vero *lex pertinet ad prudentiam gubernativam. cuius officium est legibus multitudincm regerc,* ut scribit Dv. Thomas, .?<*-?«, q. 47, art. 11."

(11) Medina, *ob. cit.*. q. 95, art. 2: "Conclusiones quae deducuntur ex primis principiis per consequentiam evidentem et necessariam, sunt certe de lege naturali, ceterum conclusiones quae deducuntur ex primis principiis ratione probabili *secundum prudentiam sunt de lege humana."*

(12) Santo Tomás, *2"-3<*,* q. 60, art. 1 : Iudicium proprie nominat actum iudicis, in quantum iudex est ; iudex autem dicitur *quasi ius dicens...* Et ideo iudicium importât, secundum primam nominis impositionem, *definitionem vcl dctcrminationem iusti,* sive *inris";* pero se requiere la recta disposición moral del juez.

(13) *Jbíd.* "Ad primum. In omnibus tamen ad rectum iudicium *duo* reciuiruntur: quorum unum est ipsa virtus *proférais iudicium;* et *sic iudicium est actus rationis...* Aliud autem est *dispositio* iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum : et sic *in 'his* qua? pertinent ad iustitiam, iudicium procedit *ex iustitia;* sicut et in his quae r.d fortitudinem pertinent, ex fortitudiene. *Sic* ergo iudicium

Nada más exacto. Cuando el mismo Santo Tomás escribía antes •que la prudencia verdadera, virtud perfecta, no está en los pecadores, aunque se dé en ellos la falsa prudencia, y respecto de algunas cosas humanas, se apoyaba en los mismos principios (14). Conformándose con esta doctrina, enseña también Domingo de Soto que la justicia prepara y dispone el juicio en cuanto inclina al hombre a juzgar con rectitud ; pero quien *juzga o define* lo justo es la prudencia, como determina los medios ,en todas las virtudes morales. Por esto mismo, todos ellos están vinculados a la prudencia, y en todas las materias morales y actos puede señalarse esta influencia mutua. Se pone la cuestión de un modo especial al tratar de la justicia, por los caracteres propios del objeto de esta virtud, que siempre ofrece mayor dificultad ; pero es lo cierto que la prudencia regula todas ellas y todas son ncesarias, dispositivamente, para el varón prudente, definidor de lo recto, de lo bueno y de lo justo (15). Con Domingo de Soto y el maestro está Báñez, que va, si se quiere, más resueltamente al fondo del problema. El juicio—escribe—no es un acto *elicito* de la justicia, sino de la prudencia, que desarrolla su actividad cerca de los medios, no sobre el fin, ya determinado por cada virtud. Por esto, todo juicio prudencial no es un acto imperado por otra virtud, pues el fin es siempre el mismo de la virtud, y con vistas a él la prudencia ordena y regula los medios para lograrlo. Esto se cumple en todos los juicios, sean particulares o de la autoridad competente. En uno y otro caso, el juicio es un acto elicito de la prudencia, aunque se atribuye también a la justicia por la razón dicha. El juzgar pertenece, sí, a la autoridad superior, pues ella es guardiaiía de la justicia y su sentencia va acompañada de una fuerza coercitiva, que no es posible a las personas particulares, aunque su juicio puede ser tan justo como el proferido por la autoridad. A la prudencia, respaldada por la justicia, pertenece el juzgar de las leyes de la justicia, definir lo justo y ser norma inmediata de lo justo y recto (16).

est quidem actus iustitiae sicut *inclinaniis* ad recte iudicandum ; *prudentiæ* autem sicut iudicium *proferentis;* unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur bene indicativa, ut habitum est (q. 51, art. 13).

(14) Santo Tomás, *2"-z',* q. 47, art. 13.

(15) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 4, art. 1: "In omnibus autem ad rectum indicium *duce* sunt virtutes requisita[1]..." ; lo mismo que Santo Tomás : "Eadem ergo ratione iudicum est opus iustitiae tanquam *inclinantis* hominem id rectum iudicium : *prudentia autem tanquam proferentis.* Haec enim virtus in omnium virtutum materiis iudicia profert. At vero ut recta sint, habitus morales affectum préparant. Quod si rursus scisciteris utri ergo liarum virtutum magis est proprium munus iudicare? Respondetur quod *propinquius convenit ration¡ et priidentiæ a qua profertur:* sed tamen *potissimum convenit iustitice, undc habet ut sit rectum.* Quocirca Philosophus, 6 Eth., c. 12. Virtus, inquit moralis est quae *propositum ipsum efficit rectus: prudentia vero qua circa media ncgotiatur."*

(16) Báñez, *De Fide. Spe et Cantate, m .*>-,?«•, q. 60, art. r. Para los no iniciados en el tecnicismo escolástico, diremos con Báñez que acto *elicito* de una po-

Ahora bien: supuesta esta doctrina, podemos ya sintetizar en breves palabras la relación entre la Prudencia y la Ley, el Derecho y la Justicia. Si la prudencia es la virtud de los medios y de lo contingente y mudable, no puede actuar directamente a no ser respecto de la ley humana. La ley eterna y la ley natural están sobre la prudencia. La ley eterna, fruto de la mente divina, que se extiende a todo, a, lo necesario y contingente, por su carácter de eterna, se desenvuelve por cauces fijos, determinados, inmutables, aunque las cosas sujetas a ella sean libres o contingentes. La ley 'natural, en el orden inferior, humano, es también inmutable, según dijimos. La prudencia, como virtud que se asienta en la razón, sólo se dirige a ella para contemplarla, para que la sirva de base en sus deducciones y aplicaciones a lo contingente y variable, pero no la engendra, no la da'el ser. Podrá, sí, el legislador considerar como prudente el incluir en sus leyes lo que es ya de ley natural; pero su acto no constituye la ley. Este juicio de la prudencia gubernativa es declaratorio, no constitutivo de la Ley y el Derecho.

Domingo de Soto, que, al hablar del juicio, lo definía, tras el Doctor Angélico: "Iudicium. enim, idem est quod *dictio inris;* et *indicare* idem est quod ***ins*** *dicerc; et judex* idem quod IMS *dicens..." "Est enim index quasi vivens loqueas iusHtia"* (17), al tratar luego de si se debe juzgar conforme a la ley escrita, sienta dos conclusiones que confirman nuestra exposición. Suponemos—escribe—que el juicio es una definición o constitución del Derecho, de lo justo. Hay dos clases de justo o Derecho: el natural, que nace de la misma esencia de las cosas, y el' positivo, que el Filósofo llama legal, y procede del consentimiento humano y de su albedrío. Partiendo de esta base, afirmamos : *Cuando la ley escrita* contiene la que es de Derecho natural, no es lícito, ni al Príncipe ni a los subditos, obrar contra él, ◁**ni** apartarse del mismo en sus juicios o sentencias. Y la razón es clara. Tales leyes no son constitutivas de este Derecho, solamente lo aclaran (18).

tencia es el que procede directa e inmediatamente de esa potencia y al fin propio del acto. Acto *imperado* es el que procede de otra potencia, pero por el imperio o influjo de la potencia imperante es dirigido al fin de ésta y no al propio solamente. Así, el acto de la temperancia puede ser imperado por la caridad, que lo ordena al fin de la caridad. Báñez dice, y con razón, que el juicio no es imperado por la virtud de la justicia, pues aparte de ser acto imperado por la prudencia, no tiene otro fin que el de la misma justicia. La distinción entre actos *ilícitos* e *imperados* sólo se da entre las virtudes morales apetitivas *(¡oc. cit. ad secundum),* es decir, en sus actos.

(17) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I1l, q. 4, art. 1. Trasladamos sus palabras en latin para no quitarles la fuerza que las da la etimología.

(18) *Ibid.,* q. 4, art. 5: "Utrum semper sit secundum leges scriptas iudicandum... " Supponemdum namque in primis, iudicium nihil aliud esse quam quandam *iusti definitionem et constihitioncm.* Est autem *iustum duplex...* scilicet, aliud naturale, nempe quod ex natura rerum absolute consideratum pullulât. Aliud vero positivum quod Phil, appellat legitimum, nempe quod humano condicto et arbitramento positum est. Sit ergo *prior conclusio:* Quando lex scripta iux naturale

He aquí expresada la relación entre la Prudencia y la Ley natural. Para ésta tenemos la virtud de la sindéresis, que contiene los preceptos o leyes naturales, y que los presta a la prudencia como premisas de sus silogismos y aplicaciones.

Mas respecto de la Ley y Derechos humanos, positivos, el papel de la Prudencia es de la mayor importancia. Entonces sí que se puede decir que su juicio equivale, en toda la extensión de la palabra, al *dktio iuris,* que juzgar es *ius dkere,* y que el juez es *quasi vivens et loquens iustitia,* y que el legislador, por medio de la prudencia gubernativa, es *dktio inris, ius dicere* y *quasi vivens et loquens iustitia.* Allí declara solamente, la copia, la traslada acaso a proposiciones más explícitas; aquí declara *constituyendo* la Ley y el Derecho humano.

La Prudencia, hecha todo ojos y coordinando todos los medios, habida cuenta de las circunstancias de lugar, tiempo y condición del hombre, para llegar a los fines preestablecidos por la ley natural, descubre y funda la ley humana, reveladora del Derecho humano, de lo justo en los medios, de lo *ajustado* en los medios a dichos fines. Su misión no es ciertamente fácil, por lo mismo que la materia es contingente y maleable, con fallos imprevistos en la inteligencia más avisada. *Por eso la Prudencia es patrimonio de pocos y de hombres de capacidad intelectual no ordinaria.*

Cuando Santo Tomás describe la serie de partes integrables de la prudencia, con la sola enumeración da a entender que no es virtud, en su estado perfecto, accesible a cualquiera. La memoria, archivo del pasado, cargada de experiencia ; el intelecto, visión de los primeros principios universales y del particular actual y contingente; la docilidad para recibir las enseñanzas y consejos de los expertos y ancianos ; la agilidad mental *(solertia)* para ver luego los medios adecuados al momento ; la razón que elabora las deducciones ; la providencia que lee en el futuro'contingente ; la circunspección que pesa los medios, atendiendo a todas las circunstancias, y la cautela para no malograr el intento con lo aparentemente bueno o con el mal declarado, que puede sobrevenir, son todas ellas partes integrantes de la Prudencia, de tal modo que, si alguna falla, no puede menos de resentirse esta virtud cardinal, imperatriz de todas las virtudes morales (19). No es virtud innata, ni improvisada, ni para niños, ni para jóvenes, ni para todos los de edad madura o ancianos.

continet, nequáquam licet, ñeque Principi. ñeque subditis contra íllam agere, sed semper est secundum earn iudicandum. Et ratio est in promptu. Quoniam eiusmodi leges *non sunt illius iiisti conslitivce, sed tantum declarativa. Qttare earum iustum,* non ex legibus, *sed ex rcl'iis ¡f>sis totttm suum habct robur.* Ut patet in praeceptis Decalogï, et in his qua; necessaria consequentia illic implicantur : ideoque adeo *sancta sunt et firma* ut ñeque Deus, *quatenus legislator,* super illis valeat dispensare, ut lib. I, q. 3. disputabamus."

(19) Santo Tomás, *»-**, q. 49, art. 1-8.

Pregunta Santo Tomás si la prudencia se da en todos los que están en gracia, y su respuesta es del mayor interés. Distingue, como es natural, entre prudencia infusa y adquirida. La primera tiene por objeto los medios para la salud espiritual; la segunda los que se refieren a toda la vida humana. Con la gracia santificante se nos infunden todos los hábitos de las virtudes sobrenaturales, y, por lo tanto, el de la prudencia infusa, que se traduce en actos adecuados a su debido tiempo y se perfecciona y se acrecienta siempre, en lo espiritual, como las otras virtudes. Pero la prudencia adquirida, la humana natural, se engendra—escribe Santo Tomás—con el ejercicio y repetición de actos, y, por lo mismo, se nutre y se hace a través del tiempo, y s? forja con la experiencia. De esto se infiere, concluye Santo Tomás, que ni el hábito, ni el acto de la prudencia puede darse en los jóvenes (20). He aquí una norma de gobierno que frecuentemente se olvida. No colocar a los jóvenes despiertos en cargos subordinados para que se capaciten y adquieran experiencia, logrando así un plantel de buenos gobernantes en lo futuro, y trasplantarlos luego a los más altos puestos, es ir contra naturaleza, es pedir milagros a la naturaleza, con daño para la misma juventud y, lo que es peor, para la Patria, para la Nación, que sufre estas experiencias sin experiencias en su carne viva. El inclusivismo suele ser perjudicial en todos los casos. Ni el viejo por serlo está ya adornado con la virtud de la prudencia y capacitado para el gobierno, ni todos los jóvenes, sobre todo con juventud relativa, pueden ser considerados como incapaces para ejercer toda clase de autoridad. La experiencia nos dice que hay jóvenes viejos y viejos jóvenes, mirando a la prudencia. Con todo, como norma general, no debe olvidarse lo que dice Santo Tomás, tras Aristóteles y otros sabios.

Todo esto, y ,en términos precisos, nos enseña Santo Tomás cuando describe la naturaleza del silogismo o razonamiento prudencial. Se apoya éste, como todos los otros, en dos premisas, siendo la primera de ellas tuna proposición universal de la razón práctica, y la otra particular. Coordinadas convenientemente por la prudencia, se infiere la conclusión prudencial que termina en acto particular, que la misma virtud impone e impera como medio apto y adecuado al fin querido. Por ser dos las proposiciones o premisas, de tan distinto carácter y condición, se requiere—dice Santo Tomás—dos intelectos, es decir, el conocimiento de la premisa mayor y universal y el de la premisa menor, que es contingente. Sin esto sería imposible el razonamiento prudencial, que exige como condición previa el conocimiento de los extremos de las dos. premisas que, coordinadas, dan vida a la conclusión,

(20) *Ibid*., q. 47, art. 14, y ad i[um] et •>''•". Aquí escribe: "Prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum : unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur : *unde non potest esse in iuvenibus nee secundum habitum, nee secundum actum."*

hija de la prudencia (21). Se comprende que es fácil el conocimiento de la proposición universal o premisa mayor, pues ésta la recibe la prudencia de la virtud de sindéresis, al ser una de esas proposiciones *per se notas* que, naturalmente, conocemos. Lo difícil está en la segunda proposición, por su carácter de contingente particular. Los singulares caen bajo la ciencia y el conocimiento prudencial cuando, coordinados, se reducen a normas fijas que *ut m pluribus* suceden como se prevén, y así sirven de base a las leyes humanas (22). El que estas leyes sean mudables, aunque lo justo e injusto sea en su raíz inmutable y eterno, lo deben a esta condición suya, a este origen. La prudencia capta por tanteos los caminos de la justicia, de lo justo que, cuando cristaliza en materia contingente y mudable, no puede traducirse siempre por fórmulas idénticas y eternas. Para esto son necesarias todas aquellas partes integrales que Santo Tomás cita.

De todo esto se infiere que si la prudencia no da vida a la ley natural, ‹no puede tampoco ser madre del Derecho natural, Entre la Ley y el Derecho hay siempre un paralelismo perfecto: ante una Ley hay t» Derecho, y ante un Derecho hay una Ley. Si la Ley es natural, el Derecho es también natural, y si la Ley es positiva, el Derecho tien? la misma condición. No sin causa los teólogos escolásticos, y entre ellos Domingo de Soto, trasplantan las divisiones de un campo a otro, y usan la palabra *Fus* en la doble acepción que nos es conocida. Y cuente el lector que lo afirmado del Derecho objetivo vale para el Derecho subjetivo, del que no suelen ocuparse los teólogos por estar incluido en las virtudes, y en particular en la justicia, que se nos impone, no sólo como Derecho, sino como deber (23). Queremos decir con esto que si la razón natural produce y revela la Ley natural, vinculada en las proposiciones *per se nota:*, produce y revela el Derecho natural objetivo, y a la vez da vida al Derecho natural subjetivo, sin que inter-

(21) *Ibíd.*, q. 49, art. 2, ad i^{um}. "Ratio prudentiae terminatur sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet, q. 47, art. 3 et 6. Conclusio autetri singularis sylogizatur *ex universali et singulari propositione.* Unde oportet quod ratio prudentiae *ex duplici intcllcctu procédât.* Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium, quod pertinet ad intellecturn, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica... Cq. 47, art. 2-3). *Alius autrui ¡ntcllcctus est*, qui, ut dicitur, est cognoscitivus extremi, id est, alicuius primi singularis, seu principii contingentis operabilis pro» positionis, scilicet *minoris*, quam oportet esse singularis *in syllogismo prudentiæ*, ut dictum est, q. 47, art. *3-6.* Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur. *Unde intcJlcctns qui ponitur pars prudentiæ est quædam recta cestimatio de aliquo particular! fine."* Este es, a su vez, medio para el fin preestablecido y último, absoluto respecto del hombre, o relativo de cada virtud.

(22) *Ibíd.*, q. 47, art. 3, ad 2"^{m}.

(23) En el *capitula primero* notamos que Vitoria es de los poc\s que hablan del Derecho subjetivo. Véanse sus palabras en la nota 40, y adviértase cómo el Derecho surge en función de la ley.

venga la prudencia para nada, a no ser para declararlo más explícitamente. Lo necesario y determinado no es el campo de esta virtud. En cambio, la prudencia revela, constituyéndola, la Ley humana positiva, y revela y constituye a la vez el Derecho objetivo positivo, y da vida al Derecho subjetivo. Decimos *revela* y *constituye* para indicar la manera de producir la prudencia la Ley y el Derecho humano positivos. No es una constitución arbitraria, fruto de un voluntarismos desenfrenado; es una constitución aprisionada y limitada por la naturaleza, por la Ley y el Derecho natural, que son su base y de los cuales se deriva.

2. Esto supuesto, podemos ya preguntar: ¿Qué es la justicia? ¿Qué relación hay entre la justicia y la prudencia, la Ley y el Derecho? Para responder a estas preguntas, el filósofo debe despojarse, o pasar por el crisol del examen crítico, ciertos conceptos vulgares que, en fuerza de la costumbre, suelen estar vinculados a las palabras en su sentido corriente. La Justicia no es la Guardia civil, ni los Magistrados que dan una sentencia, ni el Abogado que defiende a una de las partes litigantes. Todo esto pueden ser manifestaciones externas de la justicia, pero no son la virtud cardinal de la justicia que ahora nos interesa.

Domingo de Soto, en el lib. I11 de su obra, al iniciar su tratado *De Iustitia ei lure,* expone los dos sentidos de la palabra Justicia: uno, genérico, y otro, propio y específico. En el primer sentido, decir justicia vale tanto como decir virtud; toda virtud incluye en sí la conformidad con la razón, con la ley, con lo justo. Ser virtuoso equivale a ser justo. No hablamos aquí de la Justicia en su acepción general ; la justicia que ahora nos interesa es la justicia virtud moral, la segunda entre las cardinales, cuyo fin es hacer lo justo, es decir, cumplir y realizar la Ley y el Derecho (24). Nótense las palabras de nuestro teólogo *"cuius officium est faceré iustum"*. ¿Cómo? El hombre, ser racional y libre, no obra ni actúa como tal, a no ser mediante el concurso de las dos potencias espirituales : su inteligencia y su voluntad, con mutuas influencias. Si la razón del hombre, en visión intuitiva, descubre el Derecho natural, y, perfeccionado por la prudencia, el Derecho positivo, la voluntad, *domesticada por la virtud de la justicia, lo realiza,* ya por si misma, ya por medio de las otras potencias que ella mueve al acto debido, en colaboración con la potencia superior del hombre, a la cual también mueve.

Domingo de Soto recuerda la definición de Aristóteles y la clásica de Ulpiano. La justicia es el hábito que impulsa nuestra voluntad a querer y obrar lo justo, en el sentir de Aristóteles; es la voluntad firme y constante de dar a cada uno lo suyo, lo que exige su derecho, como

(24) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. I11, q. 1, art. 1. Iustitia "accipitur ut est particularis virtus moralis atque una quatuor cardinalium, cuius officium est facere iustum".

escribe Ulpiano (25). Sin rechazarlas, las traduce Soto en forma escolástica, según las normas de la buena definición, con estas palabras, que son casi las del Doctor Angélico: *"Iustitia est habitus quo quisque perpetua constantique volúntate tus suum unicuique tribuit"* (26).

Quien sepa leer esta definición comprenderá luego que la justicia es una virtud que se asienta en la voluntad como en su sujeto. Al ser virtud, es hábito bueno, en términos de la escuela, es decir, una especie de cualidad que perfecciona y domestica la voluntad, infiltrando en ella la tendencia al acto justo y debido a otro (27). Con las últimas palabras señalamos lo propio de la justicia. No es una sola la virtud que perfecciona la potencia que llamamos voluntad. Una potencia puede ser sujeto de varias virtudes ; cada una de ellas la perfecciona en su esfera, al acto propio. La justicia la perfecciona en los actos y cosas que se refieren a otros supuestos o personas, para que al realizarlos se guarde la *equidad,* la *igualdad* que la naturaleza de las cosas pide, para que la deuda quede saldada *reajustando* lo que no estaba *ajustado'o* conforme con lo ya *ajustado.* Por esta condición de la justicia es necesario se den dos supuestos o personas, pues sólo entre dos elementos es posible hablar de igualdad o desigualdad, de ajustado o desajustado. Las acciones se predican de los supuestos o personas, no de la naturaleza o de las partes. Los miembros del hombre pueden ser instrumentos de nuestros actos, *sed actiones sunt suppositorum,* como reza el axioma clásico (28).

Amén de esto, la justicia tiene por objeto los actos y cosas que implican una deuda. Todo lo justo es bueno, pero no todo lo bueno e& justo, es decir, *debido,* según derecho. El dar limosna es un acto bueno, pero no siempre es debido dé justicia, dice Vitoria (29). Ahora bien : esta deuda entre dos supuestos puede darse entre hombre y hombre, particularmente considerados, y entre el$_k$ciudadano y la Nación. En el'

(25) *Ib'xd.* "Aristóteles (5 Eth.) définit Iustitiam per iustum : nempe quod sit habitus quo iustum volumus et iustum operamur. Et Ulpianus, ff. *de Just, el lure:* Iustitia est, inquit, constans et perpetua voluntas ius suum uniquique tribuens."

(26) *Ib'xd.,* q. 2, art. 1 : Vitoria, *In 2*-2*,* q. 58, art. 1.

(27) *Ibid.,* q. 2, art. 4. "Unaquaeque virtus in ea est potentia cuius est actus, quern rectificat : Iustitia autem *non* rectificat actum intellectus *aut* alicuius alterius cognoscitiva? potential. Haud enim iusti dicimur, quia iusta cognoscimus : id siquidem etiam pravi commune est : *sed quia iusta,* ut ait Arist. *operamur et volumus. "*

(28) *Ibid.,* q. 2, art. 2. Prima conclusio: "Iustitia proprie dicta duo requirit diversa supposita, inter quae sequalitem constituât..." "Iustitia enim idem est quod jequalitas seu œqualitatis habitus : aequalia autem, nisi abusive et par metaphoram, non nisi duo dicuntur..." "Actiones... non conveniut naturae vel partibus sed tanrum supposita... Consequens ergo fit ut Iustitia non solum inter duo gualitercumque distincta, sed inter duo supposita sua exercet muñera." Y en el art. 3, "Iustitia autem hoc ipsum munus incumbit ut secundum *rationis liiicam teqttitatem constituât* inter duos." Cfr. Vitoria, *In 2"-2^{æ},* q. 57, art. 4.

(29) Vitoria, *In 20-2^,* q. 57, art. 1.

primer caso tenemos la justicia particular, que domeña la voluntad del hombre, venciendo resistencia, e imponiendo la tendencia debida, la inclina a dar a cada uno lo suyo en todo aquello en que el hombre puede referirse a otro, como son sus acciones y las cosas exteriores. No está la voluntad del hombre inclinada por naturaleza al bien del prójimo, como lo ,está al propio, y, por lo mismo, es necesaria esa virtud, que presta a nuestra voluntad esa perfección (30). Para lograr un fin semejante respecto a la República o Nación, ordenando nuestros actos y las cosas exteriores al bien común, tenemos la justicia general, que, por estar reglamentada por las leyes del Príncipe, se llama también justicia legal (31). Pertenece a esta justicia general ordenar los actos de todas las virtudes al bien común, mas no por esto se confunde con ellas. Así como la caridad, sin dejar de ser virtud especial, con objeto propio, dirige todas las virtudes al fin divino, sobrenatural, así la justicia general encauza todos nuestros actos al bien común (32). La justicia legal impera, a veces, los actos de la justicia particular, pero no siempre (33), y se distinguen específicamente entre sí, pues cada una tiene objeto propio (34). Una y otra san necesarias a gobernantes y gobernados. La legal es necesaria a los Príncipes para dirigir los actos de los subditos y las cosas todas al bien común, conforme a la prudencia gubernativa, y a los subditos es también necesaria para

(30) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. Ill, q. 2, art. 4 : " Per se voluntas non est perinde in bonum alienum propensa atque ob idque quamvis nullam pateretur affectionum violentiam indiget nihilominus habitu inclinante ipsam ad reddendum alteri quod suum est."

(31) *Ibid.*, art. 5. *Conclusio prima:* "Optime Iustitia primum omnium dividitur in *lustitiam generaiem et particulercm.* Probatur conclusio : Iustitia... est hominis virtus per comparationem ad alium : comparado autem hsec *duobus modis* fieri potest. Confertur enim homo *vel* ad alium, ceu *singularem civem consideratum, vel* ad alium consideratum, ut *publica* praeditus est *auctoritate,* qua bonum commune administrât..." "Quocirca Iustitia, quae ordinat civem ad civem, tamquam unam partem ad alteram est particularis... Altera vero quae ordinat cives in bonum commune, est Iustitiae generalis... Et quoniam ordo iste partium ad commune bonum fit per leges quibus Princeps universos ad idem bonum instituit, *eadem Iustitia* nominatur *legalis..."*

(32) *Ibid.* Puede verse también el Comentario de Báñez, *In 2ª-2ᵉ, De Iustitia et lure,* q. 58, art. 5-7, que supera al de Soto, aunque coincide en las ideas. Sobre esto dice que la Justicia general o legal se llama general, "secundum influentiam et causalitatem, non tamen secundum praedicationem".

(33) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. Ill, q. 2, art. 5.

(34) Báñez, *In 2ª-2",* q. 58, art. 5-7. Destaquemos algunas afirmaciones de Báñez : " Tertium documentum. *Iustitia* in communi considerata *dividitur* in lustitiam generaiem seu legalem, et in lustitiam particularem, *sicut genus proxtmum in suas species."* Conclusio prima: "Iustitia legalis *non* habet tam exactam rationem Iustitiae sicut Iustitia particularis ex parte cuiusdam conditionis, quae ad iustitiam requiritur, scilicet quod *sit ad alterum..."* Secunda conclusio: "Iustitia legalis *absolute* loquendo habet perfectiorem rationem Iustitiae quam Iustitiae particularis"... ; "excedit ratione debiti"... y "in ratione aqualitatis"..., es también "perfectior virtus"... "perfect: r iustitia"...

obedecer y adaptar sus actos y bienes al bien de la nación. Adviértase, sin embargo, que, en el sentir de Soto, la justicia virtud cardinal es la justicia particular, no la legal, y, por lo mismo, no sólo tiene materia u objeto propio, sino que es harto necesaria en todos (35). La justicia particular no versa sobre la materia de otras virtudes ; se limita a su objeto propio, que son las acciones extemas y las cosas exteriores con que nos referimos a otros (36).

Pero cabe preguntar: ¿Cómo la justicia es justa? ¿A qué normas debe sujetarse para establecer esa *igualdad* que le es esencial? La respuesta de Soto es de interés, pues podemos apreciar de nuevo la relación entre la Prudencia, la Ley, el Derecho y la Justicia. Notemos luego, con Soto, que aquí se trata de la justicia particular, no de la legal (37)- Entre los escolásticos era vulgar axioma: *"in medio consistit virtus"*. Querían decir con esto que la virtud es la linea recta, de la cual podemos desviarnos por exceso o por defecto. La virtud se cifra en la conformidad con el *medio.* Pero ellos mismos distinguían el *medium rationis* y el *medium rei,* que no son opuestos, pero sí distintos. ¿Cuál es el *medio* de la justicia? La respuesta es conocida: la justicia es justicia, es justa, realiza el Derecho, conformándose con el *medium rei,* es decir, con la igualdad que las mismas cosas imponen por su naturaleza. Un ejemplo les sirve para aclarar estos conceptos. En materia de templanza, v. gr., comer más o comer menos, el medio de la virtud no está determinado por las cosas que comemos: lo determina la razón práctica, la prudencia particular, teniendo en cuenta la edad, el estado de salud, la hora, etc. En cambio, al comprar una cosa, el medio de la justicia es el *medium rei,* es decir, siempre debes pagar lo que vale la cosa, su precio justo.

Pero más que la doctrina en sí, harto conocida, nos interesa lo que añade Soto. El decir que el *medium* de la justicia es el *medium rei,* no lo contraponemos al *medium rationis,* como si fuese contrario ; nada de eso : el *medium rei* es conforme con la razón, con mayor exactitud, si se quiere, que el otro (38). Véase cómo aparece aquí la razón ligada

(35) Domingo de Soto, en el art. 5 citado, en las respuestas, escribe : " Ad primum enim respondetur. Iustitia quae numero ponitur cardinalium non esse legalen et generalem, sed *specialem."* En cambio, Báñez, 2^a-2^x, q. 58, art. 5-7, dub. 3, establece las divisiones de la Justicia diciendo : " Tertio dividitur : *Iustitia cardinalis* in Iustitiam generalem seu legalem, et in iustitiam particularem." Luego, al dub. último, pág. 52, divide la Justicia legal, que es *una* en Príncipes y subditos, reservando para la q. 61 la división de la Justicia particular en conmutativa y distributiva.

(36) *I bid.,* art. 6. "Iustitia *(particularis)* non versatur circa totam materiam omnium virtutum (como la legal) *sed solum circa externas actiones et res."*

(37) *Ibid.,* art. 7. "Medium quod est objectum Iustitiae, non est medium rationis, ut in certeris, sed medium rei. Loquimur enim de Iustitia *particulari:* nam *generalis* non ad hoc objectum peculiariter angustatur, sed vaste *ad opines diffundit virtutum materias."*

(38) *Ibid.* "Medium autem Iustitiae, quia consistit in rerum a aequalitate ad

a la naturaleza de las cosas. La diferencia entre los medios de la justicia y de las otras virtudes se cifra en que, tratándose de la justicia, el *medium rei* nos lo da hecho y lo impone la misma naturaleza, limitándose la razón a registrarlo y presentarlo, y en los otros casos goza la razón de más libertad, ya que debe ella constiturlo, teniendo en cuenta múltiples factores.

Ahora bien: esta doctrina, ¿es aplicabh a la justicia conmutativa y distributiva? Con Santo Tomás y demás teólogos, divide Soto la *justicia particular* en dos clases, que son como partes subjetivas o especies de la misma. Si atendemos a esto solamente, debíamos responder, sin vacilar, que *el medium rei,* esencial a la justicia particular, lo es también en la conmutativa y distributiva.

El Doctor Angélico, que ya expone esta consecuencia a modo de objeción *(2ª-2m,* q. 61, art. 2, argument. 1), habla, sin embargo, de dos clases de medios, correspondientes a las dos clases de justicia. No son incompatibles los dos modos de hablar. El *medium rei,* propio de la justicia particular, lo es también en sus dos especies : la distributiva y la conmutativa. La diferencia aparente nace de que la *res,* objeto de estas dos clases de justicia, es distinta en cada caso. Es la idea apuntada por Santo Tomás, que Soto confirma en sus conclusiones (39). En otros términos, creo podía decirse : el *medium rei* es común a las dos justicias, a toda clase de justicia, ya sea general o legal, ya particular, con la distributiva y conmutativa ; pero es un *medium rei* a su modo en cada justicia : en unas es un *medium rei ad rem,* con igualdad cuantitativa, posible en ellas, y en las otras es un *medium rei, no ad rem* cuantitativamente, que no se da, sino a la persona o mérito que ocupa su lugar, y es para el caso el término de la igualdad justa. La justicia legal que establece el orden de las partes al todo, es decir, de los ciudadanos a la Nación, guarda el *medium rei* supeditando todo al bien común en la proporción a lo que cada uno tiene y debe prestar a la Patria : la distributiva ordena el todo a las partes y guarda el *medium rei,* imponiendo la distribución de lo común a los particulares según

alterum, non ex ¡Uo rationis perpendículo et arbitramento : sed ex ipsa natura rerum desumitur. Emis domum, v. gr., etc." "Denique Iustitia non dicitur constituere medium rei *ut res distingnitur contra rationcm, co quod tale medium non sit rationi consonum: imo est maxime."*

(39) Santo Tomás, *2^-2*, q.* 61, art. 2 ad i«m. No niega Santo Tomás que en las *dos* clases de justicia sea *el medium rei* lo propio de ellas, y se contenta con decir: "In alus virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem : sed in Iustitia accipitur medium rei, et *ideo secundum diversitatem rerum* diversimode medium accipitur." Domingo de Soto, por su parte, escribe *(ob. cit.,* lib. Ill, q. 5, art. 2): "Prima conclusio : Utriusque iustitiœ, tam distributivse quam commutativae *medium* secundum sequalitatem, quae *m rebus exterioribus fit,* constituitur..." "Secunda conclusio: jEqualitas quae *medium* est Iustitise distributiva? *non est eiusdem* prorsus *rationis,* atque in commtitativa: imo in distributiva est *geométrica,* et in commutativa *arithmetica."*

la igualdad justa entre lo distribuido y la calidad o mérito de cada ciudadano. En las otras clases de justicia no hay problema. Es lo que los teólogos llaman igualdad geométrica o proporcional y aritmética, que se expresa numéricamente por cantidades iguales (40).

En suma: las Justicia, toda justicia, es la virtud moral cardinaf que, perfeccionando la voluntad, en la cual se asienta, la domestica, inclina su querer y todo su ser al acto justo, recto, como hábito bueno que es, y así la hace capaz de ser *realizadora de la Ley y el Derecho,* que Dios impone y nuesta razón y la prudencia revela o constituye.

3. Después de todo lo dicho es fácil definir ya el Derecho, según Domingo de Soto, y exponer las distintas clases de Derecho, con las características de cada uno de ellos.

El Derecho definido por Soto y demás teólogos es el Derecho objetivo, como advertimos repetidas veces. En los textos ya citados se notará que el Derecho *(lus)* se define en función de lo recto y bueno debido, de lo justo, de lo equitativo, de lo igual. *"lus*—decía Soto—se toma por *"aquilate ipsa pro iusto; ius seu iustum idem est quod ccqiiale et adœquatum"* (41). Pero ¿qué es lo justo? ¿Qué es esa igualdad inherente al Derecho? Decir justo, en el lenguaje jurídico de los teólogos, equivale a decir *"id quod est alteri debitum".* Lo justo *añade* al concepto de bueno y equitativo, respecto de otro, la idea de *necesidad moral,* como dirá Vitoria (42), y con él todos los teólogos juristas. Lo justo, como la justicia, exige duplicidad y distinción de supuestos o personas (43).

Pero ¿por qué lo justo es justo, y además *justo debido,* con necesidad jurídica? Quien nos haya leído recordará que dijimos, hablando de la Ley, que tanto la Ley como el Derecho se explica en función de un orden. Esto supuesto, se comprenderá que lo justo es justo porque *ajusta* dentro del orden impuesto por Dios por medio de su ley eterna y que las otras leyes revelan, cada una a su modo. Por eso Vitoria, con esa libertad y desgaire que le es propio, definía el Derecho *(lus)* en función de la Ley. Después de citar al Filósofo, escribe: "Iustum illud (del que habla Aristóteles) *idem est quod Icgibus licet; ergo ius etiam idem est. id est, quod Icgibus licet.* Dicet ergo quod ius est illud quod licitum est per leges. Et ita nos utimur illo vocabulo com loquimur: dicimus, enim, *non Iiabeo ius faciendi hoc, id est, non mihi licet;* item, jure meo utor, id est licet." He aquí definido el Derecho objetivo

(40) Báñez, *In ¿ª-2*,* art. 2, resume el artículo escribiendo: *"Medium* in distributiva accipitur secundum *proportioncm rerum od personas:* in commutativa vero, secundum aequalitatem *rei ad rem."*

(41) Domingo de Soto, *ob. cit.,* Prólogo, lib. Ill, q. 1, art. 1-2.

(42) Vitoria, *In 2*-2<*,* q. 57, art. 1.

(43) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 1, art. 4; Vitoria, *In 2«-2°,* q. 57, art. 4.

y el subjetivo. Al serme lícito obrar lo justo, tengo la facultad o poder necesario, conforme a la Ley que me autoriza (44). De esto se infiere que el Derecho objetivo es lo justo debido a otro porque así lo exige el orden impuesto por Dios y su ley eterna con las otras leyes.

¿Cuántas clases hay de Derecho? La respuesta de Domingo de Soto confirma todo lo dicho y es del máximo interés, pues en ella, no sólo se perfila el concepto del Derecho y su relación con la Ley, skio que se da un mentís, harto elocuente, a ciertos escritores que no penetraron el sistema jurídico de Santo Tomás y sus discípulos, o quisieron Tetardar el nacimiento de ciertas ideas sobre el Derecho natural y de gentes, para pergeñar más fácilmente sus apologías en torno a los escritores o teólogos de su preferencia que escriben en el siglo siguiente.

Comienza Domingo de Soto por advertir que la división del Derecho corresponde a la división de las leyes, que ya expuso en el libro primero de su obra, y que nosotros anotamos a su tiempo. La razón es •clara. Del Derecho—escribe—que es objeto de la justicia, le viene a ésta el ser virtud, y a la Ley el ser norma o regla (45). Nada más exacto. Después de todo lo escrito, no creemos necesario insistir, pues •el lector avisado comprenderá luego el alcance de estas palabras.

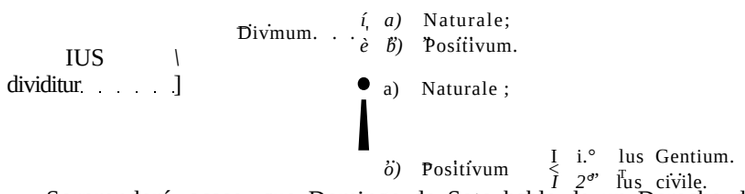
En segundo lugar—prosigue Soto—debe advertirse que el Derecho no se divide de primera intención, como pretenden algunos juristas, en Derecho natural, de gentes y civil, ni tampoco, como pretenden otros, en Derecho natural, de gentes, civil y divino. Si tienes en cuenta las normas de la verdadera división, comprenderás que el Derecho *(lus),* en cuanto incluye lo divino y lo humajno, debe dividirse primeramente en Derecho divino y en Derecho humano, y luego, uno y otro, en Derecho natural y positivo. A su vez, el Derecho positivo humano se divide en Derecho de Gentes y civil (46). Tendremos, pues, el cuadro si-

(44) Vitoria, *In 2"-2<r,* art. 1. Ver la nota 40 del cap. I, donde trasladamos sus palabras sobre el Derecho subjetivo.

(45) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 1, art. 2. "Hic primum omnium nosse oportet *eisdem* prorsus *divisionibus* lus distribuí, *sive Mud pro lege* accipias, *sive pro insto,* quod est iustitise objectum: *nam ex hire* quod Iustitiœ objectum est, et *histitia* rationem habet *virtutis, et lex* rationem regular. Quapropter cuneta quae in lib. I, q. 5 de divisionibus Iuris accepti pro lege dicta sunt, et in hunc quoque locum competunt, ac perinde brevior hie erit disputatio."

(46) Por la importancia de la materia, queremos transcribir las palabras de Soto. Después de lo copiado en la nota 45, añade : " Secundo et hic quoque caute observandum, quod lus *non* statim ex aequo, ut fere Iurisperitorum schola arbitrantur dividendum est *in tria,* scilicet in *lus naturale, et gentium et civile:* licet id Isidorus videatur censere, ut sequenti articulo patebit. *Neque,* ut alii putant, *in quatuor,* scilicet *in hœc tria et lus divinorum,"* "Sed si artem dividendi consulas, *lus,* ut *commune est ad divinum et humanum,* dividitur *in duo,* scilicet *naturale et positivum,* et *pariter* lus divinum : ac *deinde* lus positivum *humanum,* in lus gentium et civile." A continuación pone la conclusión que transcribimos en el texto y en la nota 58. De esto se infiere que la *primera* division general del *lus,* según Soto, es en *lus divinum et humanum,* y los *dos* se subdividen en *lus naturale et positivum,* como ponemos en nuestro cuadro. Esto se confirma con las

guíente, según Domingo de Soto, y en el orden filosófico y teológico:



Sorprenderá, acaso, que Domingo de Soto hable de un Derecho divino natural, cuando se suele reservar el nombre de divino al Derecho divino positivo. Amén de esto, el Derecho divino debe ser sobrenatural ; luego repugna *in terminis* un Derecho divino natural. Nuestro teólogo se hace cargo de esta dificultad, que ya la toca el Doctor Angélico. La respuesta de uno y otro tiene una base firme. Se llama Derecho divino, en general, al que fué promulgado por Dios, no importa el modo. Como Dios promulga la Ley y el Derecho, como autor de la *naturaleza* y como autor del orden *sobrenatural,* tendremos, por lo tanto, un Derecho divino natural, y otro divino positivo, distintos entre sí, aunque coincidan, a veces, por razón de la materia, como pueden coincidir eí humano natural y el humano positivo. Lo que es de Derecho natural,, según advertimos, puede ser también objeto de la legislación divina positiva y de las leyes humanas positivas, para que sean más conocidos. y explícitos sus preceptos, sin que la ignorancia pueda excusar y fingirse y para tener sobre sí dos clases de sanciones y penas.

Mas dejando esto a un lado, ya que Soto lo toca solamente de paso, vt irnos las divisiones del Derecho humano, que son las que interesan al filósofo jurista de una manera directa. Con una sola conclusión con-

palabras de Soto en este mismo art. 2, en la respuesta *"ad tcrtiiim* denique respondent, ut supra insiuavimus, quod lus divinum *non* condividitur *eadem* divisionc *contra* lus naturale et positivum. Imo vero similiter dividitur. Itaque *ut perspicua sit dk'isio, priniuin omnium dividitur Ins in divinum et humanum,* deiide *utrumque* membrorum *eadem* prorsus *divisionc* subsecatur: ut lus divinum *altcrum sit naturale,* atque *alternm* positivum. Universum enim lus naturale est divinum : eo quod Deus est *auctor natura,* ac subinde cuiuscumque eius Iuris : sed lus divinum *positivum* est quod *supra uaturam* est ab ipso positum, ut Sacramentorum Iura christianae familiœ", etc. Cfr. Div. Thorn., 2*-j*, q. 57, art. 2 et ad 3^{am}. Báñez, *De lure et lustitiœ,* q. 57, art. 2, explica de modo distinto el *lus divinum naturale,* pues para él hay también, aparte del natural *proprie,* un lus divinum *"quasi naturale in ordine gratine",* y el otro divino positivo *"ex beneplácito Dei".* Luego, los dos son sobrenaturales. Advierte también que la división de Santo Tomás es filosófica, y "quamvis theologice intendat agere de lure et Iustitise, tamen prudcnter et *de industria* voluit prius definiré et dividere *rationem Inris",* en este orden natural. Véase en el mismo Báñez la "Quarta conclusio", donde divide el Derecho en toda su amplitud, al modo teológico, y no sólo del *lus ut est objectum iustitiœ.* Por fin, admite la división filosófica del *lus en natural y positivo.* Este se divide en Derecho de gentes y civil.

testa al problema planteado por el Maestro en el artículo que Soto expone: *"El Derecho*—escribe—*se divide primariamente en natural y positivo."* Es evidente que Soto se refiera aquí al Derecho humano, y habla, como Santo Tomás, en el terreno filosófico, no como teólogo, y considerando al Derecho *(lus)* en su estricto sentido, en cuanto objeto de la virtud de la justicia. No se olvide que estamos en el libro III, donde se trata de la justicia, virtud cardinal, y para definirla *more scholastico* se expone y define el *lus,* pues las virtudes se especifican por sus objetos.

A base de esto justifica Soto la división del Derecho. Queremos transcribir sus palabras en latin para no quitarles fuerza: "lus seu iustum—escribe—idem est quod aequale et adœquatum : hoc autem fieri non potest nisi altero duorum modorum : videlicet *ant ex natura rerum, aut ex condicto humana voluntatis."* Prescindimos—añade—de la ley divina. ¿Qué se infiere de estas palabras? No creo sean necesarias largas explicaciones. El Derecho objetivo que aquí se divide, aunque esta división valga para el subjetivo, implica idea de ajuste entre dos términos, entre dos supuestos y entre dos cosas. Este ajuste puede nacer de dos fuentes o causas: hay cosas que ajustan por una imposición y exigencia de la naturaleza ; hay otras, en cambio, cuyo ajuste no está determinado por la naturaleza : lo determinan la razón y la voluntad del hombre. A la primera clase pertenecen, como advierte Soto, aquellas cosas que están mandadas *(quia bona)* por ser buenas esencialmente, por su naturaleza, o que están prohibidas porque ya son malas *(guia mala) ;* a la segunda clase pertenecen lo que es bueno o malo por estar mandado o prohibido. Los ejemplos citados por Soto, clásicos por otra parte, son expresivos. Que quien recibió una cantidad a crédito debe restituirla, y que el hombre y la mujer deben unirse para la generación, nos lo enseña la naturaleza—escribe Soto—para probar su doctrina. Es decir, todo esto es de Derecho natural, lo impone la naturaleza. Ahora que una fanega de trigo valga treinte o sesenta pesetas, que el matrimonio no sea permitido antes del tercer grado de consanguinidad y cosas semejantes, no lo impone ni lo enseña la naturaleza, sino la voluntad de la República. De esto se infiere, concluye Soto, que la división primera del Derecho en dos clases, natural y positiva, es buena y exacta. Lo justo, el ajuste, sólo pueden nacer de estas dos causas (47).

(47) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 1, art. 2: "Utrum divisio Iuris in lus *naturale et positivum,* sit generi congruens... " Unica conclusio : "lus primo dividitur in naturale et positivum." En el lib. X, q. 3, art. 1, después de referirse al lib. I, q. S, art. 4, y al lib. Ill, q. i, art. 2, escribe: "Primum dividí lus *in naturale et positivum:* deinde positivum *in divinum et humanum."* Este ultima depende del Principe que dé la Ley: Dios o un Rey. Advierte cómo el *lus naturale* puede pasar a ser divino positivo por un mandato de Dios. Aquí Soto procede de otro modo, sin que haya verdadera contradicción.

¿Cuáles son las características y propiedades del Derecho natural y positivo? Al exponer luego el concepto del Derecho de Gentes tendremos ocasión y necesidad de exponer más al detalle algunas diferencias y propiedades. De momento, repetiremos con Soto que los caracteres del Derecho natural son los mismos que los asignados a la Ley natural, y los del Derecho positivo coinciden con los de la ley humana positiva. Será, pues, el Derecho natural uno y universal para todo el género humano, como es una la naturaleza, será también inmutable, indispensable e indeleble, por idénticas razones. En cambio, el Derecho positivo puede ser, y lo es, múltiple, como son múltiples las leyes humanas, que varían de nación a nación, y será también mudable, dispensable, y cabe la ignorancia de tal Derecho, pues no nos es conocido naturalmente.

Pero podría preguntarse: si el Derecho corresponde a la Ley, ¿a cada clase de Ley debería corresponder un Derecho ? Hay, sin embargo, una Ley eterna y no hay un Derecho eterno; tenemos un Derecho de Gentes y no incluímos entre las leyes ninguna Ley de gentes. Domingo de Soto y demás teólogos se hacen cargo de esta objeción. Nuestro teólogo la resuelve diciendo que el Derecho, lo justo, cristaliza en cosas temporales, y, por lo mismo, no hay un Derecho eterno y sí un Derecho natural, que depende y se deriva de la ley eterna (48). Báñez, más explícito, aunque no contrario, como él casi supone, lo resuelve diciendo que la ley eterna es natural en algún sentido, y lo natural es también divino. Además, la ley eterna, en cuanto afecta a los hombres, se refiere y engendra el mismo Derecho que la ley natural, por ser leyes subordinadas, y la igualdad o ajuste establecida por la ley natural es la misma igualdad o ajuste establecida por la eterna (49)-

4. De más importancia para nuestro objeto, y desde el punto de vista histórico, es la cuestión relativa al Derecho de Gentes. En nuestros días se ha escrito mucho de esta materia en España y fuera de España. Con este motivo se han repartido elogios con profusión y se ha querido vincular la paternidad de ciertas ideas en algunas figuras harto conocidas. El P. Larequi, S. J., en una serie de artículos publicados hace algunos años ya en una revista, no duda en atribuir a Suárez méritos que, a nuestro juicio, no tiene. El buen Padre jesuíta llega a escribir que hasta Suárez no se distinguía bien el Derecho de Gentes del Derecho natural y del positivo, ni se le dio un verdadero contenido distinto al de los otros Derechos. También es atrevió a decir que ni Vitoria ni sus sucesores supieron desentenderse del Derecho *(lus)* común al hombre con los animales. En fin, aprovechando el homenaje tributado a Fr. Francisco de Vitoria estos años, se han que-

(48) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. I, q. 3, art. 1 ad primum.
(49) Báñez, *in* :^{a}-2^{a}, q. 57, art. 2 ad primum.

rido uair el nombre de Suárez y Grocio al del célebre profesor de Salamanca, como si entre ellos no mediase la distancia de tres tercios de siglo o un siglo completo y colmado, y como si entre ellos no existieran teólogos juristas que reclaman su puesto entre Vitoria y Suárez con Grocio. En una palabra: escribiendo la historia del Derecho, objeto de la justicia, ni se ha hecho justicia, ni se ha hecho historia (50). Es pronto para repartir credenciales de paternidad. Por nuestra parte, y para que el lector juzgue por sí, analizaremos al detalle la doctrina de Soto, unida a la de su contemporáneo Vitoria y a la de Báñez y Medina que les suceden en la cátedra de Salamanca, mucho antes que Suárez escribiese sus obras teológico-jurídicas y que Grocio publicase la suya que le ha hecho célebre. Dejamos a otros el examinar las doctrinas de algunos teólogos que merecen citarse, y que escriben también en el siglo XVI, no en el XVII, como Suárez y Grocio. Según advertimos en el Prólogo, limitamos nuestro estudio a los más fieles al Doctor Angélico, a los Maestros dominicanos de Salamanca, que dan la pauta y son los verdaderos creadores, aunque otros compartan sus ideas por haber sido sus discípulos directos en la Universidad o participan de su influencia.

Preguntemos, por lo tanto: ¿Qué es el Derecho de Gentes? ¿Qué relación hay entre el Derecho de Gentes y el Natural? ¿El Derecho de Gentes queda incluido en el Derecho positivo, según estos teólogos? ¿Admiten ellos un Derecho 'natural común al hombre y a los animales? Domingo de Soto toca esta cuestión directamente en el libro III de su obra *De Iustitia et lure,* q. 1, art. 3, y también en el libro I, q. 5, artículo 4, y repetidas veces en otros lugares, ya sea incidentalmente. En este breve artículo, y con una sola conclusión, contesta a nuestras preguntas. *"El Derecho de Gantes*—escribe—*se distingue de! Derecho natural, y queda incluido dentro del Derecho positivo."* Esta conclusión, ¿ es sólo de Domingo de Soto o es también de Santo Tomás y demás teólogos tomistas españoles del siglo XVI que citamos antes? El teólogo segoviano añade luego: "Santo Tomás no lo pone aquí explícitamente" (51): pero por los argumentos que él mismo pone al principio del artículo, con los cuales quieren probar los contrarios que el Derecho de Gentes pertenece al Derecho natural, se infiere que su pensamiento es muy distinto. Además, en la *i^{a}-2",* q. 95, art. 4, afirma expresamente Santo Tomás que *el Derecho positivo se divide en Derecho de Gentes y Civil,* como nosotros dijimos en el libro I, q. 5.

Las afirmaciones de Soto son exactas. En la Teología escolástica

(50) Véa'se V. D. Carro, *Domingo de Soto y el Derecho de gentes,* páginas 45-65.

(51) Se refiere a la *2^{a}-2^{s},* q. 57, **art.** 3. El mismo cita, como advertimos, la *i^{a}-2<^{e},* q. 95, **art.** 4, que el lector debe consultar, si quiere conocer el pensamiento de Santo Tomás. Véase en la nota 44 del capítulo V de nuestro trabajo la interpretación de Domingo de Soto.

los argumentos que los autores suelen poner siempre al principio re-Jlejan, no el pensamiento propio, sino el de los contrarios. Son objeciones previas que ellos contestan al final. Es también exacto que Santo Tomás, en la i^{a}-2^{ic}, q; 95, art. 4, dice expresamente que el Derecho positivo se divide como afirma Soto (52).

Dilucidada esta cuestión previa de interpretación tomista, aborda nuestro teólogo la prueba de las dos afirmaciones suyas: *el Derecho de Gentes se distingue del Derecho natural, y queda incluido dentro del Derecho positivo.* "El Derecho natural—escribe (53)—es aquel Derecho en el que el ajuste, la adecuación respecto del otro término, están impuestos por la naturaleza de las cosas. Esta adecuación la impone la naturaleza de dos maneras: o de una manera *absoluta,* atendida la condición de las cosas, como es la adecuación entre el hombre y la mujer para el acto de engendrar, o de una manera *no absoluta,* pero sí *conveniente y necesaria para un fin determinado y atendidas ciertas circunstancias.* En el primer caso tenemos el Derecho natural; en el segundo, el de Gentes. Soto repite el ejemplo clásico que el mismo Santo Tomás alega. "Que este campo—añade—pertenezca a un señor y aquella finca a otro, no lo determina la naturaleza de una manera absoluta. I'ero si se tiene en cuenta que es conveniente cultivar bien el campo y que reine la paz entre los hombres, fácilmente se infiere, dada la corrupción de la naturaleza, que se impone la división del campo, de la propiedad, como más útil a estos fines. El Derecho que se constituye a través de estas deducciones de la razón humana es el que llamamos

(52) Para exponer al Doctor Angélico es necesario, además de conocer todo su sistema y el ambiente de su época, con la tradición, estar familiarizado con su manera de hablar y de hacer una rectificación a los contrarios. Como es sabido, se distingue por su humildad y por sus formas suaves. Cuando rectifica a un autor, siempre encuentra modo de exponer sus palabras de manera que le acerque a la verdad. A primera vista parece que no impugna, y, sin embargo, con harta frecuencia, abre un nuevo camino. Esto pasa en el caso presente.

(53) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 1, art. 3. Se pregunta: "Utrutn *lus gentium sit idem cum lure naturale",* y responde: *"¡us Pentium et a lure naturatc dist'mguitur, et sub lure positivo comprenditur..."* "Probatur ergo conclusio: lus naturale, ut art. 2 diximus, est illud quod ex rerum ipsa natura adaequatum est et alteri conmensuratum. Hoc autem *dupliciter* contingit. *Uno modo* secundum absolutam rerum considerationem : sicut masculus et femina absoluta natura sua coaptantur in unum generationis officium : et pater curat filium alere. *Alio modo* quippiam est alteri commensuratum, *non* secundum absolutan eius naturam. *sed in ordine ad certum finem ct per certas circunstantias consideratum.* Exempli gratia. Quod hoc pradium ab hoc proprio domino possideatur, et aliud ab alio, natura rerum *absolute* existimata, non magis exigit quam ut omnia in commune possideantur. *Attamen si* ager idem consideretur, ut *ad ferendos fruetus colendus atque in pace possidendus:* et pro statu natura corruptee... *ratio statin eolligit omniw conduccre ut possessionum divisiones fiant... Id^ ergo ¡us quod per talem collativam rationcm constituitur, dicitur lus gentium,* id est lus quod *acules universa,* quatenus rationales sunt, sibi constituerunt."

Derecho de Gentes, es decir, que las gentes todas, como seres racionales, se impusieron a sí mismas."

La doctrina de Soto es clara; pero con esto no basta para perfilar el concepto de uno y otro Derecho, evitando falsas interpretaciones. Se habrá advertido que en los dos casos se habla de imposiciones de la naturaleza, de conclusiones o deducciones. No todo lo que impone la naturaleza es de Derecho y Ley natural ; caben grados, maneras, modos, No todas las deducciones o conclusiones son iguales, como enseña la lógica. El mismo Soto advierte, al tratar de la división del Derecho en Natural y Positivo, que hay dos modos de proceder un Derecho de la naturaleza, a saber : de una manera clara y explícita intelectualmente, o a través de cierta inclinación no definida por completo (54).

Explica Soto la naturaleza de las deducciones que constituyen el Derecho de Gentes, comparándolo con el natural y civil. "El Derecho natural—escribe—, sin que intervenga el raciocinio del hombre, está grabado en nuestra mente ; el Derecho de Gentes se constituye mediante *el raciocinio natural,* sin que sea necesario que los hombres se reúnan en asambleas y deliberen largamente ; el Derecho civil, en cambio, depende de la voluntad de los hombres reunidos en asambleas para deliberar y legislar" (55). Como de estas palabras podría inferirse que los preceptos del Decálogo eran del Derecho de Gentes, pues dijo antes que se deducían de los primeros principios en forma de conclusiones, el mismo Soto ataja la consecuencia, y añade: "Por razón del origen, el Derecho de Gentes se puede llamar natural, pero *por la naturaleza de la deducción* (illationis) se llama y es Derecho de Gentes. Es una conclusión alejada de los primeros principios, no es próxima como las que quedan dentro del Derecho natural" (56).

Más explícita, si se quiere, pero idéntica, es la doctrina de Soto en el lib. Ill, q. 1, art. 3, que ya citamos, y donde trata de exponer la diferencia entre el Derecho natural y el de Gentes. "El Derecho natural—escribe—es necesario de una manera absoluta *(simpliciter),* es decir, no depende del consentimiento humano : el Derecho de Gentes, en cambio, se impone, obliga, porque así lo han creído conveniente los hombres. Nunca se dividirá la propiedad (es el ejemplo clásico, citado

(54) *Ibid.,* art. 2: "Igitur cun audis lus naturale esse illud quod est a ratura, *bifariam* id intelligito : nempe et a natura id *docente,* et ab eadem ad ipsum *instigante."*

(55) Domingo de Soto, *ob. cit., lib.* I, q. 5, art. 4: "Itaque lus naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris : lus autem gentium *naturali ratiocinatione,* absque hominum conventu, et longo consilio inde elicitum : lus autem civile arbitrant hominum in unum cœuntium concilium constitutum."

(56) *Ibid,:* "Ratione originis oírme lus gentium dicitur de lure naturae, licet *ratione illationis ac positionis* nuncupetur lus gentium." Y en la respuesta ad primum : "lus enim gentium sic non negatur quodam modo esse naturale. ut *tamen censcatur ah ¡llo differre propter illationem: tune præsertim cum longius conclusio a principiis distat."*

arates) si los hombres no hubiesen acordado esta división. Luego el Derecho de Gentes no queda incluido dentro del Derecho natural, sino que es positivo (57). ¿Quiere decir esto—arguye el mismo Soto—que el Derecho de Gentes se indentifica con el Derecho civil, que es también positivo? Nada de eso. Adviértase en qué coinciden y en qué difieren. Los dos difieren del natural en que éste es absolutamente necesario, y ellos son fruto de la razón humana; pero se distinguen entre sí en que el Derecho de Gentes se infiere, a modo de conclusión lógica, de los principios de Derecho natural, considerados, no en absoluto, *sino en orden a un fin determinado con todas sus circunstancias.* Así en el ejemplo puesto tenemos este raciocinio : los campos deben ser cultivados del mejor modo posible; es así que el hombre es más negligente si se los cultiva en común que si lo hace como cosa propia ; luego se impone la división de la propiedad. Si en vez de reparar en la necesidad de cultivar los campos, nos fijamos en la necesidad de la paz entre los ciudadanos, tendremos la misma conclusión, que es de Derecho de Gentes. Sin la división, no sería posible la paz, por ley general.

Por su parte, el Derecho civil se infiere de un principio de Derecho natural y de otro puesto *libremente* por la razón humana; y por lo mismo no se infiere a modo de conclusión silogística, sino que es sencillamente una aplicación del principio general a casos particulares. Tienes, por ejemplo, el principio general : las cosas se deben vender en su justo precio; ahora bien: en estas circunstancias de lugar y tiempo, el justo precio del trigo es de cinco siclos, y no más, ni menos. He aquí una ley y un Derecho civil. Aparte de esto, el Derecho de Gentes es dictado por la razón de todos y cada uno de los hombres, sin necesidad de acuerdos previos" (58).

(57) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. i, art: "lus enim iiaturale est simpliciter necessarium, id est, quod non dependet ex humano consensu: lus autem gentium obligat, quia videtur, id est, *quia ab hominibus sic iudicatnr,* numquam autem rerum possessiones dividirentur, nisi homines consentirent ut isti illas, alli vero alias possiderent : ergo lus gentium non est simpliciter naturale, *sed posilivum."*

(58) *Ibid.: "lus gentium et civile a naturali différant,* eo quod naturale simpliciter est necessarium secundum absolutam rerum consideratione... lus vero tam gentium quam civile *humana ration» est positnm.* lus autem gentium et civile in primis hoc *basilari discrimine différant,* quod lib. I, q. 5, art. 4, ex mente Divino Thomœ deprompsimus. Nempe quod lus gentium ex principiis naturalibus rerum consideratorum *in ordine ad cliquent fiiiem circitnstantias per viam conclusions elicitur:* ut si dicas. agri colendi sunt, etc. lus autem civile colligitur ex uno principio naturali et altera premissa *arbitratu* humano posita : et ideo *non* colligitur per viam illationis, sed *per dcterminationem* generalis principii ad specialem legem... ut si dicas : res iusto precio vendantur : iustum autem pretium tritici pro ratione praesentis loci et temporis est quinqué siclorum : *minor enim non est de lure natura..."* "Ex hac prima differentia sequitur secunda, quod ad constituendum lus gentium *non* requiritur hominum conventus in unum locum : quoniam *ratio ad siinjulos per se docet,* sed ad constituendum ius civile requiritur Reipublic» concilium, aut Principis auctoritas, ut ultro citroque habito consilio

No contento con esto, en la respuesta a la objeción tercera, añade Soto un detalle más para conocer la naturaleza del silogismo que da vida al Derecho de Gentes. "Cuando afirmamos—dice Soto—que el Derecho de G:ntes se infiere de los principios naturales mediante aquella consecuencia lógica, no queremos decir que sea una consecuencia necesaria en absoluto; es sólo conveniente y necesaria *relativamente, respecto a aquel fin.* Esto parece claro en el ejemplo puesto y en otros semejantes" (59).

En suma, para Domingo de Soto, el Derecho natural está contenido en los primeros principios prácticos que constituyen la Ley natural o son deducciones próximas, evidentes y necesarias, con *necesidad absoluta,* es decir, es una necesidad independiente del tiempo y del espacio, como lo es la esencia de la naturaleza ; el Derecho de Gentes es, sí, una deducción de un principio de Derecho natural, pero *no* es una deducción necesaria, absolutamente hablando : *es una necesidad hipotética,* supuesto el fin que se persigue y las circunstancias que rodean de hecho la vida del hombre; En el silogismo con que elaboramos conclusiones de Derecho natural tenemos las *dos* premisas de Derecho natural ; en el silogismo que engendra el Derecho de Gentes tenemos *una sola* premisa de Derecho natural, y *la otra* es la expresión de un *hecho cierto,* universal, común a casi todos los hombres. En los ejemplos propuestos son premisas de Derecho natural : los campos deben ser cultivados, la paz se ha <le guardar. Es premisa que refleja el hecho universal, y no es de Derecho natural aquella otra : dado el egoísmo y la corrupción de la naturaleza, es imposible la paz sin la división del campo. En el Derecho civil, en cambio, no hay verdadero silogismo, no hay premisas ni deducciones : *hay sólo aplicaciones o determinaciones de un principio (¡encrai a casos particulares.* En el ejemplo clásico, tenemos el principio de Derecho natural : el malhechor debe ser castigado. ¿Con qué pena? El Derecho civil determina: con la horca, fusilado, con treinta años, etc. Esta determinación depende de la voluntad del hombre, del gobernante.

Mas no se engañe el lector con la frase : voluntad del hombre. Cuando Soto v demás discípulos de Santo Tomás hablan del albedrío del hombre, no desligan la voluntad de la razón recta : hablan de una voluntad recta. Ya dijimos en el capítulo primero, y repetimos al tratar de la Ley, que el voluntarismo jurídico no cabe, es opuesto radicalmente al sistema tomista. Para que no se olvide, repite aquí su doctrina fundamental a través de una objeción que, en sustancia, es la citada

constituatur. Atque ex hac rursus sequitur *terlia.* videlicet quod lus gentium est gentibus omnibus commune ut dictum est: lus autem civile est, ut ait Isidorus, quod quisque populus vel civitas sibi proprium constituit."

' (59) *IbUL,* ad 2: "Quando enim diximus Tus gentium elici ex principiis naturae per ¡11am illationem, *non* intelligitur quod ilia illatio sit omnino necessaria : *Sf* reí natura; in online ad talem finem conveniens."

ya por Santo Tomás. "Concedo—escribe Soto—que no todo lo querido por la voluntad constituya Derecho positivo; pero siendo conforme al Derecho natural y a las circunstancias de lugar y tiempo, amén de proceder de la autoridad competente, entonces sí constituye Derecho" (6o).

Aparte de esto, hay otras diferencias entre el Derecho de Gentes y civil, que se infiere de la primera y fundamental, ya anotada. La segunda es que "para constituirse el Derecho de Gentes no es menester que todos los hombres se den cita en un lugar, pues la razón natural nos lo enseña a cada uno"; en cambio, para constituir el Derecho civil es necesario que la República reunida así lo quiera, o la autoridad del Príncipe o por común acuerdo del Príncipe y de la República lo establezcan". De esto se infiere también la tercera diferencia, a saber: que el Derecho de Gentes es común a todos los hombres, como queda dicho, y el Derecho civil, según la expresión de San Isidoro, es el que cada pueblo o ciudad se da a sí mismo (61).

Apoyados en los mismos principios, podemos establecer la cuarta diferencia. El Derecho natural no es susceptible jamás de dispensa ; *ei* Derecho de Gentes, aunque dispensable en sí, apenas puede darse el caso en que quede justificada la dispensa como norma general ; el Derecho civil es fácilmente dispensable. Domingo de Soto se muestra muy cauteloso, al tratar de esta cuestión, en lo que se refiere al Derecho de Gentes, y no sin causa. El Derecho de Gentes está íntimamente unido al Derecho natural, y difícilmente podrá dispensarse el primero sin que peligre el segundo, o al menos sufra las fatales consecuencias. Recuérdese que sus pilares son una premisa del Derecho natural y un hecho que se da casi *(jere)* siempre, con una uniformidad que tentados estamos a quitar el casi, para quedarnos con la proposición absoluta. Esto se refiere a los primeros postulados del Derecho de Gentes.

El Derecho de Gentes, según Soto, es el Derecho de la humanidad ; como humanidad, es el Derecho de la Sociedad Universal, que no pueden ignorar las sociedades particulares, llamadas Naciones. Por esto mismo, la quiebra de algo perteneciente al Derecho de Gentes sería de una trascendencia enorme, y que afectaría a la humanidad entera, y sería causa de grandes transtornos. He aquí la causa de que Soto se muestre reacio a la dispensa, sin negar que, absolutamente hablando, sea dispensable. "Llegamos ahora a la última duda—escribe Soto—: a ver si cabe dispensa en el Derecho de Gentes." Respondemos con reservas y distinguiendo: hay casos que, perteneciendo al Derecho de

(60) *Ibid.,* art. 2, ad 2 : " Concesso non esse regulam generalem, ut quidouid voluntas constituât continuo sit iustum. *Nam si quid contra lus naturale constitut nunquam vim legit obtincbit...* Sed quando res est non solum natuae non repugnans, verum pro loco et tempore congruens tunc voluntas humana si publica auctoritas polleat, id potest constituere : quod quia constitutum est, fit iustum. "

(61) *Ibid,* art. 3.

tientes, son tan necesarios a la convivencia humana, que de ningún modo sería lícito o conveniente dispensar en ellos; y por ventura, la dispensa sería inválida, como acontece con la división de la propiedad, de la cual hablamos antes, pues a no ser entre religiosos, sería intolerable la propiedad común. ''Hay otras cosas pertenecientes al mismo Derecho que son dispensables, habiendo causa que lo justifique. La esclavitud es de Derecho de Gentes, y, sin embargo, se dispensó para que los cristianos, hechos cautivos en la guerra, no fuesen considerados como esclavos." Lo mismo puede afirmarse del respecto a los legados (62). Son postulados de segundo.

Ahora bien: ¿cuál es el contenido del Derecho de Gentes, según Domingo de Soto? Como principio general puede decirse que, según Soto, *pertenecen al Derecho de Gentes todas aquellas cosas que,* sin ser buenas o malas en sí, *son,* sin embargo, *necesarísimas a la convivencia del hombre dentro de la Sociedad Universal, al desarrollo normal, en sus puntos fundamentales, y al progreso de la Humanidad como sociedad única sobre todas las sociedades particidares o Naciones.* En concreto, no nos regala Domingo de Soto una lista seguida de los postulados de Derecho de Gentes. Con todo, repetidas veces pone ejemplos que contienen otros tantos postulados del Derecho de Gentes. Tanto en este art. 3 (lib. Til, q. 1) como en otros lugares de sus obras, vemos que considera de Derecho de Gentes :

i.° *Servare fidem hosfibus in bello.*
2.[0] *Sen<arc legatos in bello.*
3.[0] *Scrvitus pro captis in bello.*
4.[0] *Omnes pene contractus... ut emptio et venditio, locatio,* etc., *sine quibus* Humana Societas *constare non potest.* Así las leyes de la paz y de la guerra.
5.[0] Libertad de emigración.
6.° División de la propiedad, en general.
7.[0] Comunidad de puertos, costas, caminos, agua, aire...

Notemos luego que la esclavitud, admitida aquí por Soto como de Derecho de Gentes, se refiere a una esclavitud mitigada, v. gr., a la que están sujetos antes y hoy los prisioneros de guerra, etc., pues él advierte aquí *(ad secundum,* del art. 3) *"absolute humana natura pensata, non est cur magis unus serviat quam alter"* ; pero si se considera respecto de ciertos fines, v. gr., para ser instruido por el que más sabe

(62) *Ibid.,* art. 3: "Postremo dubium : *utrum in lus f/entiuiii cadat dispensario,* an perinde atque lus naturale sit indispensabile. Respondetur sub distinctions *Aliqua* enim sunt de lure gentium adeo conducentiam ad humanum convictum, *ut nullateuHS fas sit super illis dispensan,* imo *forsam* dispensatio *esset irrita,* ut divisio rerum de qua modo dicebamus. Namque nisi inter religiosos, *intoterabilis esset communis rerum possesio. Alia* vero sunt eiusdem Iuris quae sun pro causa dispensabilia...", los ejemplos citados.

en ciencia, moral, etc., es conveniente para los mismos individuos. Cuando Aristóteles afirma que la esclavitud es natural para algunos hombres, no toma la palabra naturaleza en un sentido absoluto.

Para concluir esta exposición de la doctrina sobre el Derecho de Gentes, queremos resolver otra cuestión incidental. ¿Admite Soto un Derecho común al hombre y a los animales? El Derecho de Gentes ¿se llama de gentes y se distingue del natural precisamente porque éste es común al hombre con los animales, y el de Gentes es exclusivo del hombre ? El lector atento y que sepa filosofar en esta materia quedará sorprendido de estas preguntas. Hemos probado que la doctrina de Soto, con Santo Tomás y todos sus discípulos, es una doctrina intelectualista, racionalista; vimos que la ley es fruto de la razón, y que no existe, propiamente hablando *(fornialiter),* a no ser es los seres intelectuales. Con la Ley va el Derecho, se corresponden. ¿Cómo es, pues,, posible que se admita un Derecho común al hombre y a los animales, que no tienen razón ? Los seres inferiores, que no son sujetos de la ley,, no son tampoco capaces de Derecho; el animal no tiene derecho, ni las cosas inferiores, aunque su uso por parte del hombre esté regulado. El lector recordará que, con Santo Tomás y Soto, repetimos que la ley en ellos está *sicut in regúlalo,* de una manera pasiva, *son objetos de la ley, no sujetos.*

Con todo, la cuestión que planteamos tío es inútil. Entre los teólogos del siglo XIII, cuando la Teología llegó a su plena sistematización, aparte de las fuentes propias de la Teología, se inspiran, en materia jurídica, en los decretistas. en el Derecho Romano, y los afines a Santo Tomás, en Aristóteles. Ulpiano (f 228). y tras él la *Instituía de Justiniano* (533), pone en boga esta definición del Derecho natural : *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.* Luego existe un Derecho común al hombre y a los animales (63). Estas palabras corren luego por todos los teólogos, interpretándolas cada uno según su criterio.

Domingo de Soto las recuerda también aquí en el art. 2, y en el 3 de la q. 1 del lib. I1l de su obra, al tratar de la división del Derecho en natural v positivo, y al exponer el concepto del Derecho de Gentes. ¿Qué alcance tiene esta expresión de Ulpiano ante nuestro teólogo? En el art. 2, después de dividir el Derecho natural y positivo, justifica esta división, aparte las razones ya citadas, con la autoridad de Ulpiano, *pero quitando a sus palabras lo que dio base a ese Derecho común al hombre y a los animóles.* "lus, inquit (Ulpianus), naturale est com-

(63) Cfr. Dom. O. Lottin, O. S. B.. *Le Droit naturel chez Saint-Thomas '•t ses prédécesseurs. Connu, hist, de la* /»--'«*. q. 94. Aparte de la revista *Ephem. Thcol. I.ovaniensis,* 1926. El autor, muy erudito 3' competente en materia de historia de las ideas teológicas, en algún detalle no tiene en cuenta, al menos lo suficiente, *todo el sistema* de Santo Tomás.

muñe omnium, eo quod ubique instinctu naturae, non constitution, habetur. Ubi e regione opponens naturalem insctinctum et constitutionem, *nostram hi membre in divisionem insinuât."* ¿Admite Soto ese Derecho común? De sus palabras se infiere todo lo contrario. Ulpiano es citado como Cicerón y Aristóteles para hacer ver que en ellos se apunta, más o meaos claramente, la división del Derecho en natural y positivo, que Soto justificó por la *doble* causa del ajustarse y adecuarse, esencial al Derecho, o por la naturaleza misma, o por el arbitrio del hombre. Esta doble causa la ve insinuada en Ulpiano, en cuyo texto suprime la palabra *animalium.*

En el art. 3, al probar la distinción entre el Derecho natural y el de Gentes, después del argumento principal, que citamos antes, vuelve a recordar lo de Ulpiano, con Gayo. En el Derecho natural, que es absoluto, no hay razonamiento ; en el de Gentes, sí, se constituye por aquella *eoUativam rationem,* mirando a un fin determinado, v. gr., la paz o el mejor cultivo de los campos, que impone como *convementisima* la división de la propiedad. Después de esto añade: "Perhorum ergo intcllectum *clarescunt* iurisconsultorum *verba,* quorum *cxplanatio* morali philosophise incumhit. Ait enim Ulpianus (lib. I, ff. *de Iustitia et lure)* lus Gentium a naturali *recedere:* id inde licere facile intelligere, quod illud *omnibus animalibus, hoc solis hominibus* inter se commune est." Y después de citar a Gayo (c. 160), que sólo pone dos clases de Derecho : de Gentes y Civil, englobando en el de Gentes el natural, y no conoce ese Derecho común (64), añade Soto: "Non ait, quod simplex lux naturae, sed *quod ratio,* quae hominibus propria est, constituit. id est, ponit." Esto es el Derecho de Gentes. En otros términos : para Soto la diferencia entre el Derecho natural y el de Gentes se cifra, aparte lo dicho, en que en el primero la *luz •natural,* sin raciocinio, basta para conocerlo, y en el de Gentes se requiere el concurso de la razón *(ratio),* entendiendo esta palabra en el sentido propio y peculiar del tecnicismo escolástico. Para los teólogos, la *ratio* se contrapone al *intcllectus:* aquélla incluye razonamiento, silogismo, y el *intellectus* es visión intuitiva de los primeros principios, que nos son conocidos naturalmente, sin discurso ni estudio.

Quiere decir esto que el Derecho natural, por tener como objeto lo que impone la naturaleza de una manera absoluta, como la relación del hombre a ia mujer para engendrar, es conocido por el *intellectus,* y en algunas materias, como en el ejemplo puesto, basta el instinto, que es común al hombre y a los animales. Así había escrito Soto, poco antes : "Rem nanuiue absolute apprehendere non solum hominibus, verum *et ceteris aniniantibus naturali insetinetu coni'Cnit;* es ideo lus quod simpiciter est naturale, *ut societas masculi et jeminæ ac prolium nutritio, cunctis animalibus commune est.* At vero de rebus in *ordinem ad jincm*

(64) O. Lottin, *ob. cit.,* p. 2.

sub ccrtisque circunstantiis indicare, non omnibus animalibus compe–. tit, sed peculiariter horaini virtuti, cuius est unum ad aliud conferre."" A base de esto explica el texto de Ulpiano, con las palabras citadas arriba.

Preguntemos de nuevo: ¿admite Soto este Derecho común, tomando la palabra Derecho en sentido propio, *fortnaliter,* como diría él? A nuestro juicio, >no. Las citas de los teólogos sólo se alegan entre ellos para la parte que puede favorecer su opinión. La de Ulpiano le vale a Soto no para probar que en Derecho natural tenemos materias comunes al hombre y a los animales; pero no trata de probar que hay un Derecho natural común al hombre y a los animales, pues *w trata de esto en este artículo, ni en otra parte de su obra.* Soto cita la de Ulpiano para probar que los dos Derechos se distinguen, y que en el Derecho natural no hay discurso propiamente dicho, y que en el Derecho de Gentes sí lo hay, pues versa sobre materias menos necesarias y no absolutas, donde es menester mirar y comparar el fin con los medios. Por eso, ante el argumento primero de los que pretenden negar la distinción entre el Derecho natural y el de Gentes, apoyándose en las palabras de Ulpiano, contesta Soto: "Ad primum argumentum respondetur *luris prudentes nimium extendere jus gentium- CenserA* namque tali appellatione comprehendi *quidquid cunctis mortalibus est commune.* Et ius naturale id dumtaxat esse quod *etiam* bruta com homiuibus conveniunt : *cuín tamen multa sint naturalia iura que peculiariter couveniunt bumanœ natura- et non bruta,* ut es Decalogus, et quae ibi implícita sunt. *Differentia ergo non est illa; sed quant nos possuimus, scilicet quod ea quœ inferuntur ex absoluta rerum natura, et consequeufer necessaria, pertinent ad lus naturale: Illa vero quœ non ex absoluta consideratione, sed modo expósito in ordine ad certum finem, sint de lure gentium.* Quare Decalogus non de jure gentium, sed de iure naturae est." Traducido en otros términos vale tanto como decir: El Derecho de Gentes y el natural no se distirfguen, como creen los juristas romanos, porque el natural verse sobre lo que es común al hombre con los animales, y el de Gentes sobre lo que es propio y común de todos los hombres. Nada de eso. *Hay materias* y preceptos exclusivos del hombre, que son, sin embargo, de Derecho natural. Luego la distinción entre los dos Derechos no se cifra en lo dicho por Ulpiano, sino en lo dicho por nosotros.

Algún exégeta del pensamiento de Soto hubiese deseado que afirmase explícitamente : no hay tal Derecho común al hombre con los animales, pues éstos no son capaces de Derecho. Por nuestra parte, nos conténtateos con decir: Soto pudo servirse de esta ocasión para estampar esa verdad de una manera explícita ; pero también pudo callarse, sin admitirla. Como advertimos antes, *no es este* problema el que trata de resolver, sino otro muy distinto, y lo resuelve con acierto, negando de un modo indirecto la existencia de tal Derecho^

De admitirlo, ao hubiese dicho que el Derecho se divide primariamente en natural y positivo, como defendió en el artículo segundo, y que dentro del positivo está el de Gentes. Para ser lógico, debía contestar -si admitía ese Derecho común : el Derecho se divide en natural y positivo, y el natural se subdivide en natural común al hombre y a los animales, y en natural exclusivo del hombre. Es más: para ser lógico, debería escribir también : dé el lector por no dichos los dos libros primeros de nuestra obra, donde dijimos que la Ley es fruto de la razón, que no puede darse la Ley donde no hay una *ratio recta, y* que la Ley y el Derecho se corresponden. De todo esto se infiere que esa comunidad, en algunas *materias* del Derecho natural, no significa nada en esta cuestión ; el que haya materia común no es suficiente para que se dé un Derecho común. El hombre, si es verdaderamente hombre, y sus actos son humanos, en el mismo acto de la generación no puede decirse que ejecute un acto común con los animales.

5. Para completar la exposición del pensamiento de Soto, queremos compararlo con el de Vitoria, Medina y Báñez. Como Vitoria enseña en Salamanca, los otros le conocen, y Báñez presenció su muerte de predestinado en el Convento salmantino (65). ¿Cómo conciben estos teólogos el Derecho Natural, el de Gentes y el que llamamos hoy Positivo? Con una sola palabra podríamos responder a esto : la coincidencia es completa con lo anotado para Soto, aunque en algunos se pueden advertir detalles que ayudan a penetrar el pensamiento del teólogo segoviano, y que confirman nuestra exposición. No se olvide que todos beben en la misma fuente y son discípulos del mismo maestro: Santo Tomás de Aquino, cuya *Summa* comentan y explican. Por esto, al tratar de Vitoria, prescindimos de sus "Relectiones". harto conocidas, y nos limitamos a sus comentarios a la *Summa,* publicados recientemente.

Para Vitoria, el Derecho natural versa sobre lo necesario, que no depende, de ningún modo, de la voluntad. Lo que no es necesario y *per se,* cae dentro del Derecho Positivo. Así se justifica la división de Santo Tomás, quien primeramente divide el Derecho en Natural y Positivo. (66). ¿ Quiere decir esto que todo lo del Derecho natural sei igualmente necesario? No. Para Vitoria hay grados dentro de lo necesario, según la condición de la materia. Una es la necesidad matemática y otra la posible en las cosas ^mudables. La necesidad exigida por el Derecho natural es aquella que implica la misma naturaleza. Vitoria niega que los principios o conclusiones próximas, que perte-

(65) Copiamos las palabras de Báñez *(In ¿"s",* q. I, art.,7. *De Fide,* etc.) en nuestro librito *Domingo de Soto y el Derecho de gentes,* p. 10.

(66) Vitoria, *In 2"-¿«-,* q. 57, **art.** 2 (edición del P. Beltrán, "Biblioteca de Teólogos Españoles").

aecen al Derecho natural, como los preceptos del Decálogo, sean dispensables (67).

¿ Cómo sabremos lo que es de Derecho natural ? Vitoria responde con tres proposiciones: 1.ª Todo lo que conoces mediante la luz natural como bueno o justo *per se,* y es reconocido por todos como conforme a la recta razón, es de Derecho natural ; 2.ª Todo lo que se infiere en buena consecuencia lógica, de los principios *per se notis,* es también de Derecho natural, en segundo grado; 3.ª Lo que se infiere, en buena consecuencia y moTalmente cierta y conocida, de modo que para la contraria no haya ni apariencia de probabilidad, es también de Derecho natural, en tercer grado. La simple fornicación pertenece a este grado, como contraria al Derecho natural, según Vitoria (68). La diferencia en cuanto al conocimiento, respecto de estos grados, está en que para los del primer grado no es menester discurso alguno, son clarísimos, y la inteligencia percibe su verdad y asiente sin otro esfuerzo: para los otros grados es necesario cierto discurso de la razón, pero es un discurso *natural,* no artificial, como dirá Soto cuando sustituye a Vitoria en la cátedra salmantina (69). Comprenderá el lector el alcance de la frase: discurso natural y artificial. El primero es el que está al alcance de cualquier hombre, a poco que piense, y el segundo es el que supone estudio y se elabora según las normas de la filosofía.

La misma identidad de pensamiento, y hasta de palabras, se advierte en el Comentario de Vitoria al art. 3 de esta q. ~,*J.* El Derecho de Gentes—escribe Vitoria—se distingue del natural en que éste implica un ajuste, una adecuación que nace de la misma naturaleza de las cosas, de una manera absoluta, v el de Gentes implica *un ajuste no absoluto,* siao en orden a otro, v esto por la intervención del horn-

eó?) *Ibid.*

(68) *[bid. "Prima propositio:* Omne illud ciuod lumine naturali per se i¡' tura est esse iustum ab omnibus... est KM naturale. *Secunda propositio:* omne illud quod inferior et deducitur in bona conseciuentia es principii per se notis, est etiam lus naturale, v. gr., el Decálogo, et iste est secundus gradus... *Tertio propositio:* illa quae inferuntur per consequentiam bonani moralem moraliter notam, id est valde apparentem esse Inris naturalis ita cjuod pro contrario nulla sit apparentia probabilis, debent dici de lure naturali in tertio gradu", v. gr., la fornicación es pecado.

(69) Entre los Comentarios de Vitoria a la ^"-•J"', desde la q. 119 a la 122, están las lecciones de Domingo de Soto, como sustituto de Vitoria, según advierte el anotador Trigo (p. 267, nota 1) y publica el P. Beltrán de Heredia, tomo V de los Comentarios de Vitoria. Aquí, en la q. 122, art. 1, dice Soto: "Communia principia sunt nota sine discurso aliquo, cognitis termini's, 110» *per disatrsum artificialem. sed per disatrsum naturalein.* Et sic dicit Stus. Thomas hic <¡uil>*us ratio assentit statim,* et non dicit intellectus." Se refiere a los preceptos del Decálogo. Téngase en cuenta la diferencia entre *ratio* e *intellectus* en el tecnicismo escolástico, y el discurso natural y el artificial, si se quiere comprender el pensamiento de Soto.

bre (70). De esto se infiere que el Derecho de Gentes es positivo, como defiende Santo Tomás en la *i^a-2^a~,* q. 95, art. 4. Nótese cómo Vitoria acude a la misma fuente que Soto.

¿Qué diremos de la opinión de los jurisconsultos limitando el Derecho natural a lo común al hombre con los animales y extendiendo el de Gentes a todo lo exclusivo del hombre? Vitoria contesta con las mismas palabras que copiamos de Soto: *"lusrisconsulti nimis exteudunt lus gentium et nimis ampie capiunt iüud",* v la verdad es que hay muchas cosas de Derecho natural que no se refieren a actos comunes, sino que son exclusivas del hombre, v. gr., los preceptos del Decálogo (71).

Esto supuesto, el lector adivinará el pensamiento de Vitoria sobre la inmutabilidad del Derecho de Gentes, y en qué sentido es necesario para la defensa del mismo Derecho natural, y cómo peca quien lo quebranta. Siendo positivo el Derecho de Gentes, es claro que admite dispensa y derogación ; pero, por estar tan cerca del Derecho natural, sería un crimen moral, en la casi totalidad de los casos, el saltar por encima de esos preceptos, ya estén escritos o no. aunque los escritos obligu. n más estrictamente (72).

El genio y penetración de Báñez se revela en esta cuestión, aunque no es ciertamente la materia jurídica de la *Summa* la que más cultivó. Pero quien supo armonizar la alta especulación teológica con el confesionario, dirigiendo almas como la de Santa Teresa de Jesús, sabe también desenvolverse en el terreno jurídico-moral cuando quiere y la materia lo merece. Lo referente al Derecho natural y de Gentes lo trata con más extensión que otras cuestiones. En primer término, a fuer de teólogo-jurista, sienta esta conclusión: es error manifiesto, contra la Filosofía Moral y contra la Fe, *el negar que hay Derecho natural y decir que todo Derecho es positivo* (73). Báñez veía lejos. Negada la existencia del Derecho natural, como han hecho los

(70) Vitoria, *¡n f-í",* q. 57, art. 3. Después de repetir los dos modos de adecuación, según Santo Tomás, añade: " II hid quod primo modo est adœquatum et absolute iustum, vocatur ius naturale, id est, est de lure natural!. *Secunda propositi*)".* Illud quod est adaequatum et iustum secundo modo *ut ordinatur ad aliud.* est lus gentium. Itaque illud quod non est œquum ex se, sed *ex statuto humano* in ratione fixo, illud vocatur *lus gentium.* Ita quod propter se non importât xquitateni, *sed propter aliqnid allnid.* ut de hello et de aliis. etc.

(71) Vitoria, /. *cit.* Como conclusion escribe: "Dieiruus ergo cum Sto. Thomas, quod lus naturale est bonum de se, sine ordine ad aliud: *¡us vero ¡leulium de se non est bonum. id est. Ins gentium dieitur quod non liabct in sc arqititatem ex natura sua. set ex condicto honiinuni sanctitum est.* Et sic ad (labium principale respondeo per banc conclusioncm : *anod Ins ¡/cutiuin potius debet reponi sul> ture positivo (¡nam sub lure naturali."*

(72) Vitoria. *loe. cit..* art. 3.

(73) Báñez, *De ¡are et tustiiici.* q. 57. art. 2." Prima conclusio : Error est manifeste contrarius Philosophise Morali et Fidei esserere omne lus esse positivum. et negare esse lus naturale."

positivistas modernos, equivale a derrumbar toda la filosofía del Derecho por su base. El mismo Derecho positivo queda en el aire (74).

Ahora bien : ¿ en qué se distingue el Derecho natural y el de Gentes." ¿Cuál es lo propio de cada uno? Siguiendo su método de ir al fondo de la cuestión, descartando errores, después de poner en suma la doctrina de Santo Tomás, estampa como primera conclusión esta verdad, que sintetiza claramente el pensamiento de los teólogos tomistas, dignos del Maestro: *"en los brutos no hay tal Derecho natural, propiamente hablando"* (75). La comunidad de materia, que señalaban los jurisconsultos entre el hombre y el animal, se dice común *secundum analogiam.* Para el lector no versado en el tecnicismo escolástico diremos que es una coincidencia material, pero con diferencias profundas, según advertimos antes. Para aclarar más sus palabras, añade Báñez la segunda conclusión: *"lus naturale solum ponitur in brutis per quondam, similitudinem et proportionem."*

Para comprender esto recuérdese—dice Báñez—que en el hombre hay una *triple* inclinación natural, a la que corresponden otros tantos preceptos del Derecho natural. Es la primera la tendencia a la conservación del ser, común a todos, incluidas las plantas y demás cosas inferiores. La segunda se refiere a la conservación de la especie, y en esto coincide con los animales. La tercera es exclusiva del hombre, v. gr., a nadie debes hacer daño. Esto supuesto, decimos en nuestra conclusión que, así como ponemos en el hombre el Derecho natural en aquellos actos que responden a la segunda tendencia, que es común con los animales, aunque en el hombre se da el conocimiento del fin y de los medios y su relación, y, por lo mismo, es un Derecho natural perfecto *(simplicitar),* verdadero, y una verdadera justicia, así podemos poner en los animales un Derecho natural, no verdadero, pero sí algo semejante, ya sea con una semejanza remota, al modo que los filósofos suelen poner cierto discurso en los brutos, aunque *non est proprie discursus,* pues no tienen razón *(76).*

(74) En gracia a la brevedad no anotamos aqui su división del Derecho, Báñez, en este mismo art. 2, dice que la división de Santo Tomás es filosófica y la aprueba. Propone otra más amplia como teólogo, diferenciándose de Soto en detalles sin trascendencia para nuestro objeto.

(75I Káñez, *ob. cit.,* q. 57. art. 3. Resume en conclusiones el pensamiento de Santo Tomás, como si el Santo admitiese ese Derecho común como quien quiere dar lugar a otros argumentos, y así arguye luego en doctrina tomista : "No puede darse Derecho donde no se puede dar la justicia y la ley... Krgo..." Esto supuesto, responde: "Sit prima conclusio : *In brutis non est proprie lus naturale.* Hoc probant praedictae rationes, *nec Div. Thomas oppositum docet* cum inquit, qtiod lus naturale quod importât absolutam commensurationem rerum est commune nobis et brutis. Nam loquitur de communitatem *secundum avalofjiam."* Antes, en el art. 2. arguye citando a Santo Tomás, *i**-2^{a}, q. 91, art. 2, ad y", para decir que la ley sólo *inetaplwrice* se da en los brutos.

(76) *fbíd..* Báñez advierte luego la diferencia *formal* entre el acto de *H* generación en los racionales y en los brutos. Nada más exacto. Advierte tam-

Descartado el error, veamos la relación entre el Derecho natural y el de Gentes, y cómo éste se diferencia de todas las otras clases de Derechos. Nota BáfLz que la expresión *lus humanum* puede tener un doble sentido: *ve/* quod homines haben *in iisu, vél quod* homines *instituenn;4.* En el primer sentido todos los Derechos del hombre, sea cualquiera su origen, son Derechos Humanos. Sólo nos interesa en su verdadero sentido, que es el segundo, y así establece Báñez la segunda conclusión: *"lus humanum in secunda acceptionc convertitur cum jure positivo: et sic dividitur en Ins gentium ct civile."* Tenemos, pues, que el Derecho de Gentes es un Derecho positivo ; por esto mismo, es menester explicar más su naturalza, para apreciar la diferencia entre él y el Derecho civil.

Báñez resuelve el problema con precisión y brevedad, anotando también la dependencia respecto al Derecho natural y sus diferencias. El Derecho natural—escribe—está constituido por principios evidentes *(per se nota)* o por conclusiones que se infieren de esos principios por una consecuencia necesaria. En cambio, el Derecho de Gentes no contiene ni principios evidentes *(per se nota),* ni son consecuencias necesarias, aunque sí sean consecuencias tan probables y útiles a todas las naciones, que todas las admiten, v. gr., la división de la propiedad, que se impone como una necesidad para el orden, *supuesta la malicia de los hombres.* El Derecho civil positivo se aleja más del natural, y, por lo tanto, es peculiar de algunas naciones y varía con ellas *(yf).* •

En suma : el Derecho de Gentes es un Derecho intermedio entre el natural y el civil, que coincide con el natural en que -ninguno necesita estar escrito, ni son menester asambleas para promulgarlo, v todos lo observan y consideran como un mal o pecado el quebrantarlo. Coinciden, a veces, en ser conclusiones del natural, aunque difieren en la naturaleza de la conclusión, pues las de Derecho natural son necesarias en absoluto y las propias del Derecho de Gentes son *quasi modus quidam máxime necessarius, ut lus natura? servetur.* Por esto mismo, pecaría gravemente quien aboliese, v. gr., la división de la propiedad en

bien cómo Santo Tomás no se contradice en la *i^a-2**, q. 95, art. 4, y aquí en la *2«-2"'.* q. 57, art. 3, aunque hable aquí *"in pratiam lurisconsultoruin"* de ese Derecho común, y en la *i"-2",* como teólogo. *Tor quemada* defendió también que el Derecho de gentes "*pertinet ad lus positivum".*

(77) Báñez, *ob. cit.,* q. 57, art. 3: "Quod est lus naturale vel est principiuni per se notu[m] vel conclusio quae ex illo per necessarian! consequentiani collig[1]-tur. At vero ea quae introducta sunt lure gentium *ncquc sunt* principia per se nota, *ncquc* ex illis per consequentiani necessariam deducuntur, *quanvis* colligautur per consequentiani usque *adeo probahilcm ct utile hnmancc socictati. at* nulla; sint nationes. quae talem consequentiam non admittan". v. gr., la division de la propiedad, *"supposita Iwniinuin malitia.* lus vero civile positivum illud est. quod niinorem habet cnnvenientiam quam lus naturale : et ideo minus commune est gentibus. quamvis habeat aliquam convenientiam cum lure natural:">

la Nación, aunque en sí el Derecho de Gentes puede abolirse por su carácter de Derecho positivo (78).

Lo que aquí dice Báñez sobre el Derecho de Gentes lo había escrito y publicado años antes otro dominico, profesor de Salamanca: Bartolomé de Medina. Comenta éste la /"-¿'"[P] de Santo Tomás, y al llegar a la q. 05, art. 4, que todos citan, deja a un lado las distintas opiniones, aunque las recuerda, y sintetiza brevemente su pensamiento, que, a su juicio, es el de Santo Tomás. Hay conclusiones—escribe—que se infieren, necesariamente, con necesidad absoluta de los primeros principios naturales, y otras que se infieren en fuerza de *una hipótesis dada y cierta,* es decir, *facta quadam supposition^.* Las primeras pertenecen al Derecho natural ; las segundas, al de Gentes. Así, por ejemplo, para la conservación del género humano, por Derecho natural, es necesaria la unión en el matrimonio del hombre y la mujer, que debe ser vínculo perpetuo e indisoluble para el nacimiento de la prole y por su educación adecuada ; mas, teniendo en cuenta la malicia de los hombres, por Derecho de Gentes se han introducido las leyes de las nupcias, que exigen la presencia de testigos en el contrato matrimonial, etc. Por derecho natural, el hombre puede y debe cultivar los campos, pastar los ganados, para que le den lo necesario para comer y vestir ; mas, supuesto el egoísmo de los hombres, por Derecho de Gentes, se impuso la división de la propiedad y se creó la moneda que sirviese al intercambio (79).

De esto se infiere—concluye Medina—: primero, que el Derecho de Gentes es un Derecho intermedio entre el natural y el civil ; segundo, que el Derecho de Gentes es un Derecho humano positivo : tercero, que el Derecho de Gentes puede abolirse por autoridad de la República, como puede verse en el ejemplo de la división de la propiedad ; cuarto, el Derecho de Gentes no puede derogar lo que es de Derecho natural, y por lo mismo, en extrema necesidad *omnia sunt communia* (80).

Después de lo dicho, podemos concluir y afirmar : las tres clases de Derechos : el Natural, de Gentes y Civil, están perfectamente diferenciados en Domingo ele Soto, en Vitoria, en Medina y Báñez, que llenan el siglo XVI español y ocupan escalonadamente la primera cátedra del mundo en aquella época, la cátedra de *Prima de Teología* en la Universidad de Salamanca. Vitoria, desde 1526 a 1546: Melchor

(78) *Ibid.* Recuerda aquí Báñez la doctrina de Soto sobre la dispensabilklad de lo perteneciente al Derecho de gentes.

(70) Medina, *In* í'-'-."[r]. q. 95, art. 4: "His igitur prxtermissis, vera et brevis explicatio Div. Thomse haec est. quod quaxlam deducuntur ex principiis naturae necessario *necessitate absoluta;* quaedam vero *facta quadam snppositione.* Prima illa pertinent ad legem naturne : *postrema* vero *ad Ins gentium sf>cctant."*

(80) *Ibid.* A nuestro juicio. Báñez tenía a la vista este artículo de Medina. su predecesor, pues bay coincidencias hasta en las palabr[a]s, como pondera cierto anotador anónimo en el ejemplar que poseemos, que perteneció al convento de Dominicos de Zamora.

Cano, de 1546 a 1551 ; Domingo de Soto, de 1552 a 1560, que ya había ocupado la cátedra de Teología, llamada de Vísperas, desde 1532, y antes enseñó en el Convento de San Esteban ; Pedro de Sotomayor, de 1560 a 1564; Mancio de Corpore Christi, de 1564 a 1577; Bartolomé de Medina, de 1577 a 1580; Domingo Báñez, de 1580 a 1604. Algunos de estos célebres profesores dominicos no imprimieron sus obras ; pero todos están inspirados en los misnis principios de Santo Tomás, y forman juntos la misma escuela en la Teología y en el Derecho. Algunos son condiscípulos, se sientan en los mismos bancos de las aulas y viven juntos en el mismo Convento ; otros se glorían y ensalzan a los anteriores como Maestros suyos. Providencialmente tenemos impresas *en el mismo siglo XVI* algunas de las obras de los que citamos *en primer termino* y de los citados *al final.* Estos confiesan, según advertimos, que utilizaron los manuscritos de sus predecesores. Hoy mismo se conservan muchísimos en los archivos de Europa. Pod.mos, pues, hablar de una comunidad de pensamiento en lo teológico y en lo jurídico entre estos graneles Maestros, que son los verdaderos forjadores del Renacimiento teológico y jurídico español. En su Escuela y en sus aulas se formaron centenares de teólogos y juristas seculares y de otras Ordenes religiosas que suelen confesar, con elogio, este magisterio. Los tributados a Vitoria son harto conocidos ; los dedicados a Domingo de Soto no son inferiores. Por citar algunos, diremos que un Vázquez Menchaca no sabe citar a Soto, y lo hace con frecuencia, sin acompañar su nombre con adjetivos encomiásticos (81).

De esto se infiere que sin salir del siglo XVI, sin penetrar en el XVII, cuando escribe Suárez su tratado *De Legibus* (1612), y Grocio el suyo *De lure Belli ac Pacts* (1625), quedan perfilados los conceptos del Derecho Natural, de Gentes y Civil. Brown Scott nota, al hablaj" de Grocio (82), y lo sabe todo el mundo, que un siglo antes (1526) inauguraba Vitoria sus lecciones en la Universidad de Salamanca. Ya entonces enseña también Domingo de Soto en el mismo Convento dominicano. Quiere esto decir que cuando se intenta vincular a Suárez la distinción entre los Derechos Natural, de Gentes y Civil, como hizo el P. Larequi, S. J., llevado por el espíritu de corporación, o se niega a Vitoria, Soto, etc., la paternidad, que no es tampoco absoluta, de ciertas ideas, harto comunes entre ellos, y se les imponen otras que

(81) Vázquez Menchaca. *Controversia,* etc. (edic. Valladolid, 1931). volumen 1, lib. I, Introd.. pág. 84; cap. I, pág. 101-2; vol. 2, lib. I, cap. 20, pág. 26. En un lugar es *"cl doctísimo"* y en otro *"cl más docto de los teólogos".* Las citas no pueden enumerarse ; el nombre de Soto aparece centenares de veces, y es repetido en la misma página, v. gr., en el vol. 3, lib. I. cap. 42, pág. 8, donde es citado tres veces y le llama *"el más consumado de los teólogos 'de nuestro tiempo".*

(82) J. Brown Scott, *El origen español del Derecho internacional fioderno.* pág. 3.

no defienden, como hizo Bonilla San Martin (83), es forzoso pensar que no se han leído sus obras y se cuenta con la credulidad de los lectores. A nuestro juicio, la doctrina verdadera sobre el concepto del Derecho Natural, de Gentes y Civil está ya bastante perfilada en Santo Tomás para quien sepa leerlo e interpretarlo a través *de todo su sistema* y *con criterio histórico.* Las frases ambiguas, en lo que atañe a los dos primeros, tienen fácil explicación. De hecho, ninguno de estos Maestros tropezó en ellas', y (odos aciertan a desenvolver sus principios, atentos a los nuevos problemas que Santo Tomás no se planteó, ni podía resolver. Para decirlo todo de una vez, añadiremos que no se pueden encontrar grandes novedades en el siglo XVII, ni en lo teológico ni en lo jurídico. Son de tanta talla los teólogos del siglo XVI y fué tan exuberante y renovadora esta época, en los dos campos, que se cierra el ciclo de la evolución teológica en sus líneas fundamentales, ya iniciada de un modo sistemático y perfecto en el siglo XIII con sus grandes maestros, y sobre todo con Santo Tomás. Si en el XII no percibimos más que balbuceos, en el XVII encontramos las *Sumirías de Summas,* donde la calidad no va en proporción de la cantidad. Con esto no queremos decir que no se pueda hacer más y que deban ser preteridos los del siglo XVII. Ahí están, entre otros, Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses. Hoy mismo asistimos a cierto renacimiento y progreso. Pero no se nos negará que es a estos dos siglos a donde debemos volver los ojos de una manera especial, para hacer Teología *y* para ser justos y exactos en la apreciación de valores.

Advertimos esto para repetir de nuevo lo que ya escribimos en otra ocasión : *"Si algún teólogo-jurista de la fecunda Escuela Española del siglo XVI tiene derecho a figurar ai lado de Vitoria, fundador del Derecho de Gentes e Internacional, este teólogo es Domingo de Soto, por sus doctrinas y por ser contemporáneo de Vitoria, y* tras ellos, Medina y Báñez, con otros varios del mismo siglo. En los capítulos siguientes encontrará el lector otras pruebas de nuestra posición, sobre todo en los *dos capítulos últimos al tratar del Derecho Internacional y* al exponer su doctrina en torno a las relaciones entre la *Iglesia y el Estado.*

(83) M. Lasala y Llanas, *Conceptos y principios fundamentales del Derecho de gentes, según la doctrina del P. Vitoria.* Cfr. "Anuario Fr. Francisco de Vitoria", I, pág. 273, donde cita a Bonilla San Martín.

CAPITULO V

1. DOMINGO DE SOTO Y LOS DERECHOS INDIVIDUALES. Razón de este orden: Todos los Derechos y Deberes humanos nacen y se desarrollan en función de la personalidad humana, naturalmente social.—2. Dos categorías o clases de Derechos y Deberes del hombre, como ser individual: espirituales y materiales. Doctrina de Soto sobre la vida o existencia del hombre y su legítima defensa. Cuándo es lícito matar al agresor por defender la vida propia. El caso del Rey agresor. En ningún caso es lícito al Estado matar al inocente, de un modo directo. Cómo la vida sólo es de Dios, y no es objeto de dominio, ni para el particular y, respecto de su misma vida, ni para el Estado o Príncipe.—3. Doctrina de Soto sobre los Derechos y deberes del hombre en orden o la libertad de enseñar y de profesar una fe. Cómo deben ejercitarse estos derechos y sus límites. Ni con el voto de toda la República puede obligarse a nadie a creer. Cuándo y en qué edad los niños pueden ser bautizados, "invitis parentibus".—4. El Derecho de propiedad. Concepto del Dominio y Propiedad en general. Sólo los seres racionales son sujetos capaces de Dominio; pero no pueden ser objeto del mismo. El hombre, ser racional e imagen de Dios, es dueño, tiene Dominio, por derecho natural, de los seres inferiores. Cómo el Derecho de Gentes y Civil imponen la división de la propiedad. La división en general y entre naciones pertenece al Derecho de Gentes. La división de la propiedad en particular es de Derecho Civil. Consecuencias de estas doctrinas. La división de la propiedad puede revestir formas múltiples.—5. El Derecho de propiedad individual es anterior al Estado y no depende de él. Ni el Papa ni el Emperador son dueños del universo. Ni el Príncipe o Estado son dueños de los bienes de toda la nación. Cuándo y cómo pueden intervenir en la propiedad particular.—6. Conclusiones.—7. Doctrina de Domingo de Soto en torno a algunas cuestiones afines: la traslación del dominio, los contratos, el comercio, etc.

1. Después de exponer el concepto de la Ley y del Derecho según Domingo de Soto, en el orden especulativo, teórico, y de un modo general, justo es que descendamos al mundo de lo concreto y tangible, para aplicar esos principios y examinar los distintos Derechos a través

del hombre como ser individual y como ser social, en la misma sociedad y en el Estado, en la vida internacional, ya sea entre sociedades civiles, ya entre la Iglesia, que es divina, y los poderes seculares.

Nadie debe sorprenderse de este orden. Es para mi una verdad evidente *que todos los Derechos y Deberes humanos nacen y se desarrollan en junción de la personalidad humana, del hombre, imagen de Dios, con un alma inmortal y cotí una naturaleza esencialmente social.* Los juristas de-todos los matices y escuelas, que buscan en el hecho histórico-social o en el Estado el origen de todos los Derechos, van contra la verdadera Filosofía y contra la naturaleza. Olvidan que el hombre, como ser individual, es anterior y, en algunos aspectos,- superior al Estado, a la sociedad. Tiene, sí, Deberes y Derechos respecto de la sociedad, del Estado. No sin premeditación escribimos que el hombre es un ser *esencialmennte* social. Pero no todos sus Derechos y Deberes nacen de esta fuente. Antes de toda relación y prescindiendo de ella, hay en el hombre Derechos y Deberes inherentes a h personalidad humana. Derechos y Deberes inalienables, intransferibles, que ni la sociedad ni el Estado confieren, ni pueden desconocer y derogar, ni el hombre puede renunciar. Son aquellos Derechos y Deberes naturales que, naciendo de la ley natural, reflejo de la eterna, se hallan como incrustados en la misma naturaleza y tienen a Dios por autor, como creador y gobernador del mundo. El Doctor Angélico esculpió esta verdad en piedra roqueña, cuando dijo : *"El hombre no se ordena a la comunidad política secundum se totum"* (i).

Partiendo de esta base firme, los Pontífices como León XIII, y los teólogos como Domingo de Soto y demás maestros de la escuela teológico-juritlica de Salamanca, consideran como misión primordial del Estado no destruir o anular los derechos individuates, sino amparar-los v protegerlos, pues así se protege a sí mismo y guarda el orden natural. Ningún teólogo desconoce y olvida que es el hombre quien se salva o se condena, y no el Estado, entelequia humana, necesaria de tejas abajo. Todos los hombres saben que el hombre, antes de nacer y desde el momento de su concepción, es sujeto de Derechos, antes de que sea capaz de Deberes. Ese hombre, en estado embrionario por !o que se refiere al cuerpo, tiene ya un alma espiritual, inmortal, que se salvará o se condenará, que está destinada a fines sobrenaturales, mediante la gracia de Dios, y a fines naturales según su misma esencia. Esa alma y tocio hombre, ya sea embrión o niño, tiene derecho a la perfección propia, a los medios para lograrla, como tiene derecho a la vida que recibió de Dios y que sólo Dios puede quitarle, por ser e!

01 En la re-/*, q. 2i. art. 4, en la respuesta a la tercera objeción, estampa Santo Tomás estas palabras: *"Homo non ordinatur cd communitatem politicam secundum se to/iim et secundum omnia...* Sed *totum* quod homo est, et quod potest et habet, *ordinandum est ad Deum"*, y así, en todo y con todo, puede merecer o desmerecer ante Dios.

único dueño de ella. En suma, el hombre tiene un fin propio que cumplir, anterior al Estado, independiente del Estado y superior al mismo Estado, aunque tenga también otros fines subordinados dentro de la sociedad y del Estado.

Está, pues, justificado el orden seguido por nosotros al exponer las doctrinas jurídicas del teólogo dominico. No se comprenderían sus enseñanza sobre la sociedad y el Estado, con todos sus poderes y los límites de la autoridad, sin conocer antes sus ideas en torno a la personalidad humana, al individuo, con su aureola de Derechos y Deberes.

2. Entre los Derechos y Deberes del hombre, como ser individual, pueden establecerse dos categorías o clases bien definidas, que nosotros, en gracia a la brevedad, sin mengua de la exactitud, denominaremos *Derechos y Deberes espirituales,* que se refieren en particular a nuestra alma, y *Derechos y Deberes matérielles,* que afectan más bien al cuerpo. No es necesario advertir que el hombre es un todo, y que sólo así, en cuanto es una persona o supuesto, es sujeto de Derechos y Deberes humanos. Eas partes materiales, disgregadas del todo, no son capaces de Derechos o Deberes, que le vienen al hombre por la naturaleza del alma, con sus potencias espirituales.

Entre esos *Derechos y Deberes espirituales* del hombre, como ser individual, destacan los que se refieren a su misma existencia, a la vida, los que afectan a su inteligencia y a su conciencia, como la fe, v los que amparan o limitan su libertad física y moral. Entre los *Derechos y Deberes naturales* sobresalen — como fundamentales — los que giran en tomo al Derecho de propiedad, con todas las cuestiones derivadas. Dando, como es lógico, la supremacía a *lo espiritual,* comencemos por los *Derechos y Deberes de este orden.*

; Cómo concibe Soto la vida del hombre? ¿Qué Derechos acompañan a éste para conservarla y defenderla? Notemos luego que para Soto, como para tocios los teólogos cristianos, el hombre y su vida no es objeto de dominio o propiedad. Ningún hombre es dueño de la vida de otro hombre, ni el padre de la de su hijo, ni nadie de la propia (2). Piense el lector que en el fondo de estas doctrinas brilla la luz de aquel orden impuesto por Dios, a que tantas veces aludimos al tratar de la Lev y del Derecho. Dios creó todas las cosas, estableciendo jerarquías entre ellas, y asignándolas un fin propio. Cada ser tiene su fin, su misión. Moverse dentro de esa línea recta es ajustarse al orden divino y es ejercer un Derecho. Las cosas inferiores fueron creadas para las superiores, y así el hombre es dueño. *Señor,* de los animales, de las plantas..., y puede usar de ellas como tal, sacrificándolas en provecho pro-

te) Al tratar del Derecho de propiedad, veremos luego hasta dónde llega este Derecho. Por ahora basta recordar lo que dice Soto, *De luslitia et lure,* libro IV. (|. 2, art. 3. *"Prima conclusio: Homo non est sute vita dom'mns."*

pió, sin injuria de nadie, y siempre que use de ellas en la medida y límites que impone ese mismo orden divino.

Pero el hombre, ser racional, imagen de Dios, criatura con destinos eternos, no fué creado para nadie, a no ser para el mismo Dios. Así escribe Soto: "No sólo el hombre particular no es dueño de su vida, pero ni la República, ni el Príncipe, son dueños de la vida de los subditos ; sólo Dios es verdadero dueño de ella (3). Puede, sí, el Príncipe ordenar la muerte del culpable, probada su falta; puede, sí, mandarlos a una guerra en la que pueden morir; pero todo esto no es porque sea dueño de la vida, sino por su calidad de juez y defensor de la nación. La vida es sagrada, a nadie es lícito suicidarse, pues el suicidio implica un acto de dominio sobre nuestra vida, que sólo a Dios pertenece" (4).

Quien tan alto concepto tiene de la vida del hombre no cederá ni ante las circunstancias más graves que pudieran imaginarse. Se pregunta Soto—con Santo Tomás—si es lícito, en algún caso, matar al inocente. Supone y advierte que el inocente de quien hablamos es un inocente real y legal, es decir, que su inocencia es verdadera y que ninguna sentencia hay en contra, siquiera sea equivocada. Se trata, además, fie una muerte provocada *directamente.* ¿ Podría la autoridad legítima decretar, en algún caso, la muerte de tal inocente? En modo alguno. "El malhechor—dice Soto—puede ser privado de la vida en beneficio del bien común; pero el inocente, parte principal de la nación, no sólo tiene un derecho a la vida, que no le puede ser arrebatada, sino que el Estado debe cuidar principalmente de ella" (5). La inocencia acrecienta los derechos, al conservarlos sin tacha ni quiebras. Es más : aunque *la existencia de toda una nación dependiese de la inda de un inocente, no sería lícito* al Estado sacrificar *directamente* la vida del último de sus ciudadanos y subditos. "Supongamos—escribe Soto—que un tirano pone cerco a una ciudad y está a punto de arrasarla. Para lograr la liberación, sólo exige el tirano la entrega de uno de sus habitantes, que es su enemigo. La ciudad delibera; la petición del tirano se refiere a una persona inocente. ¿Qué hará? No puede ni

(3) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. IV, q. 2, art. 3. *"Secunda conclusio:* Non solum homo privatim, verum nec Respublica, nec Princeps absolutum habet dominium vitae subditorum, sed solus Deus..." *"Tertia conclusio:* Deus est absolutus vita; dominus. nempe qui non solum tanquam iudex puniendo, vel tanquam custos defendendo ; sed absolute tanquam humanas vitae auctor potest homines morti tradere. sicut unus quilibet iumentum suum."

(4) *Ibid.,* lib. V, q. 1, art. 5. *"Unica conclusio:* Nemini fas est seipsum occidere, et qui contra fecit gravissimi peccati mortalis reus fit."

(5) *Ibid.,* art. 7. "Nullatenus licet hominem innoccntem, cuius nulla habetur sinistra opinio, interficere... *Ob solam* ergo causam communis boni peccator occiditur : *in innocente* autem *nihil* est cur ius Reipublicae fiat ipsum occidendi, quoniam *precipua est Rcipublicœ pars, atque ad ejus salutem prcccipue cenferens."*

•debe entregarlo para que el tirano lo mate, ni pueden sacrificarlo ellos por su mano." Se dirá, quizá, que en este caso el ciudadano tiene el deber de ofrecerse voluntariamente para la salvación de todos, y si él puede hacerlo, también podrá la ciudad o República obligarle a este sacrificio, como puede mandarle a defender las murallas de la ciudad, donde la muerte es segura. Domingo de Soto contesta siempre de un modo negativo, apoyado en los firmes principios del Derecho. La ciudad o República no es dueña de la vida, y por lo mismo no puede sacrificar, ya sea indirectamente, la de ninguno de los ciudadanos, a no ser cuando *es medio necesaria y apropiado para la defensa de todos.* Por esto puede mandar al soldado a luchar, aunque muera en la contienda. No busca su muerte, sólo intenta la defensa. En el caso propuesto el sacrificio de la vida del inocente no es medio *per se,* por la misma naturaleza de las cosas, para la defensa; es medio solamente por la malicia del injusto invasor. El inocente, por su parte, no está obligado, de justicia, a ofrecerse, aunque pueda hacerlo por caridad (6).

Más de una vez hemos dicho que la doctrina católica es la mejor defensa de la personalidad del hombre con todos sus derechos. El caso propuesto por Soto, que su compañero Vitoria cita y resuelve con el mismo criterio (7), es harto elocuente. Todas las tiranías se estrellan ante esta doctrina salvadora. Note el lector los principios en que se -apoya : la persona humana es sujeto de derechos sagrados, anteriores al Estado y superiores a él. No se le niegan al poder público sus propios derechos, pero se le conceden dentro de los límites propios, como veremos máls extensamente en otro capítulo. En el choque de dos derechos vence el más fuerte. En el caso propuesto el derecho no existe por parte de la ciudad cercada: *"Non sunt faciendo mala ut veniant bona",* repite aquí Vitoria, y al mal y al crimen nunca hay derecho.

Para comprender mejor la firmeza de la doctrina, nótese la solución de Soto, y también de Vitoria, a uno de los argumentos contrarios. "El hombre—arguyen—es un miembro de la nación y debe sacrificarse por el todo. Como es lícijto cortar un miembro del cuerpo,

(6) *Ibid.* Después de poner el ejemplo conocido... responde: "Nequáquam id esse licitum... Tunc Respublica potest exponere civem quando necessarius ad propugnandum est et resistendum hosti, quia tunc est *per se* necessarium medium: *non autem* quando *tantum* est necessarium *ex malitia alterius."* El caso de Guzmán el Bueno, repetido por el general Moscardó en el Alcázar de Toledo, es distinto. Los dos cumplieron con su deber, defendiendo la plaza, aunque su defensa acarreara la muerte del hijo inocente, por la malicia de los-contrarios, que lo tenían en su poder.

(7) Vitoria, *Coinm. in* ¿°-.?<r. q. 64, art. 6. El caso de Vitoria varía en los detalles. Aquí el inocente es el predicador de la fe, cuya cabeza exige el turco. La doctrina es la misma. En cambio, Báñez, *Comm. in 2*-2<c, De Fide, Spe et Caritati,* q. 64, art. 6, está, en parte, por lo contrario. Sus argumentos no me convencen. Ese mandato legal lo creo *injusto* en esas condiciones, y si es injusto, *ni es ley rñ oblif/c.*

verbigracia, un brazo, para salvar la vida, así será también lícito sacrificar la vida del inocente para salvar a toda la Nación o República." Los dos teólogos niegan, sin vacilar, esta consecuencia absurda. No hay paridad. El inocente tiene personalidad propia, aunque sea miembro o parte de la República, con ser y fin propios, independientemente de la República, y, por tanto, es sujeto capaz de derechos y de injusticias; en cambio, nuestros miembros no tienen un ser o personalidad distinta del todo, y a él se ordenan, siendo incapaces de derechos, separados del todo (8).

Después de esto, no nos sorprenderá que Domingo de Soto ampare también con sus enseñanzas el derecho a la vida en otros casos también críticos. Es tan alto el concepto que tienen los teólogos de este Derecho que, aun tratándose de la defensa personal, establecen sus límites y conceden con reservas el derecho a defenderse con muerte del injusto agresor. Para los teólogos-juristas, no sólo la vida del inocente es sagrada. El mismo agresor puede tener aún derechos. Con todo, en la lucha de dos derechos, cuando no se puede recurrir a la autoridad, Domingo de Soto no duda en tranquilizar la conciencia del que mató para defender su propia vida y su hacienda. A los que quieren limitar la propia defensa en consideración al estado espiritual del agresor, responde Soto muy certeramente: "No vale decir que lo espiritual debe ser preferido a lo material.'Todo esto lo concedemos; pero se niega la consecuencia. Aunque temo la condenación del enemigo, no por eso estoy obligado a renunciar a mi defensa. Decir lo contrario vale tanto como destruir el Derecho Natural y hacer la vida de los cristianos imposible. No sólo la vida, también el honor, la fama y los bienes temporales, puedo defender, aunque sea con pérdida de la vida del agresor injusto" (9). Esta doctrina, que nos parece elemental, solemos traducirla nosotros en forma más gráfica, ante los escrúpulos de algunas personas devotas: Dios nos mandó ser buenos, justos, caritativos, misericordiosos..., pero nunca nos mandó ser tontos. El católico verdadero no pierde ninguno de sus derechos: por el contrario, los acrecienta por su bondad, y puede y debe usar de ellos si es menester. Consecuente con estos principios, admite Soto que es lícito matar ai ladrón, si de otro modo no podemos defender nuestra hacienda. Los

(8) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. V', q. 1, art. 7; Vitoria, *loe cit.*

(9) *Ibid.*, art. 8. Después de poner las conclusiones, que omitimos por ser doctrina común, responde al argumento citado: "At vero hoc esset *non solum naturale tus fiervertere,* verum et Christi iugum, quod suave est, et leve acerIjum faceré atque importabile. *Quænam earn lustitia csset* in lege quae subditos cogeret, ut vitam, quam mortales tanti xstimant, cuiuscumque temeritati él audacia? dono darent? Si me tyrannus ad malum urgeret, vitam pro virtute deberem poneré: *sed tauten qtiod cuicumqtte volenti me iniquissime occidere id permitiere coaar, intolerabilis res esset. hito non solum vitntn non coqor Mi dore, verum ñeque honorem, ñeque fotnam. ñeque bono mea."*

tienes temporales son necesarios para conservar la vida propia, el estado y el honor (10).

Ahora bien: ¿qué decir cuando el agresor es el Rey? Soto resuelve este caso quizá con demasiada consideración. El inocente jamás pierde sus derechos por la categoría del agresor, y por lo mismo, no está obligado a cederlos, aunque vengan trastornos y guerras con la muerte del Rey o de sus Ministros. Si la ciudad o nación no puede sacrificar la vida del inocente, aunque peligre ella misma, menos podrá exigirse por caridad al mismo inocente que renuncie a su derecho a la vida por peligros hipotéticos, que, por otra parte, él no busca ni se siguen directamente de su acto. Con todo no le niega Soto el derecho a la defensa, aunque medie la muerte del Rey. El deber de caridad no es un deber de justicia (n).

Vitoria, que pone el caso del Rey agresor y del padre, es más resuelto, pero también admite su excepción y según las leyes de la caridad. Si el agresor' es el Rey, dice Vitoria, y no consideramos en este caso más que su condición de Rey, entonces es lícito matarlo en defensa propia, como si se tratase de otro injusto agresor. Pero si de su muerte se siguieran trastornos que pusieran en peligro la nación, *tunc debet permitiere se mterimi a Rege.* ¿De qué deber se trata? Creo que Vitoria se refiere al deber de caridad. Con más vigor resuelve el caso del hijo agredido por su padre. Sería un acto de gran piedad —escribe Vitoria—sufrir la muerte, antes que matar a su padre ; pero si no puede el hijo defender su vida de otro modo, puede matar a su padre, *non niagis quam si esset extraneus invadens* (12).

3. Quien tan celoso se muestra de los derechos individuales del hombre respecto de su propia vida y existencia, no será más tibio en lo que atañe a los derechos del pensamiento, en sus diferentes manifestaciones y, particularmente, en lo que se refiere a la fe y creencias religiosas, en que se cifran los supremos intereses de nuestra alma. Para comprender la doctrina de Soto y demás teólogos afines, tenga

(10) *Ibid.:* "De bonis autem temporalibus dubium est, utrum in °orum deíensam licet etiam -latronem occidere..." Después de los argumentos en contra, escribe: "Respondetur nihilominus citra dubium licere furem etiam diurnum in defensionem bonorum temporalium interficere si aliter illa aripi ab ipso nequeant. Et ratio est quia bona mea media sunt ad vitas sustentati<>nem et status atque honoris. Quapropter sicut vita fundameatum est omnium bonorum : ita «st et eorum tutrix."

(11) *I hid.:* "Est enim unus quo invasus *teneretur,* ut reoi *potins mortem perpeti quam invasorem interficere,* etiam ubi aggressio iniurio?d esset. Etenim si aggressor *esset Rex, vel dux, vel alia persona qua: valrie esset Rcipubtica: neccssaria:* invasus autem esset persona vilis, cujus vita *<\ bonum commune nihil referret: proferto crediderum *tunc* invasum ilium *cantate* (no de justicia) •cogi ut lethum potius ferat, quam alteri inférât."

(12) Vitoria, *In 2ª-2"*> q. 64, art. 7.

en cuenta el lector dos verdades fundamentales de la Teología y ciencia jurídica: Si el jurista sabe o debe saber que el *error no tiene derechos, como no los tiene el crimen;* aunque pueda tenerlos, siquiera limitados y en quiebra, el hereje y el criminal por su condición de hombres, tampoco olvida el teólogo que la gracia no destruye la naturaleza, y, por tanto, en las cuestiones y problemas inherentes a la predicación de-la fe, su difusión entre infieles o no cristianos y a las prácticas cristianas, iio pueden preterirse los derechos naturales del hombre.

Se peca contra lo primero cuando se escribe y disputa, poniéndolo.; bajo un mismo pie de igualdad, como sí se tratase de sujetos de la misma naturaleza, de la verdad y el error, ya en sí mismos, ya encarnando en los hombres, civilizados o salvajes, cristianos o gentiles. Se olvida que tampoco el hombre tiene derecho al error, como no tiene derecho al crimen, aunque tenga otros derechos que indirectamente puedan ser ocasión de la existencia de errores y de crimines.

Sç peca contra lo segundo cuando, amparados en la fe verdadera y seguros de ella, se pretende imponerla, sin reparar demasiado en los medios y con mengua de los deerchos naturales del hombre, como si Jesucristo, al fundar su Iglesia, al revelarnos sus dogmas divinos, sobrenaturales, quisiera anular lo que en último término procede de la misma fuente. Y la verdad es que también en este orden vino a cumplir la Ley, no a quebrantarla.

A la luz de estos principios será fácil comprender por qué en las. soluciones de Domingo de Soto y demás teólogos parece preterirse un tanto los que llamaremos derechos divinos y prevalecen los naturales. Además de esto, no debe olvidarse lo que apuntamos al tratar de las leyes naturales y humanas. Cada ley tiene su campo de acción, que no traspasa ni puede traspasar. La Ley humana, por ejemplo, no puede prohibir todos los vicios, ni imponer todas las virtudes. Quiere decir esto que la autoridad, madre de estas leyes, tiene también su campo y sus límites. En suma : de todos los actos dará el hombre cuenta a Dios, sea cristiano o gentil, civilizado o salvaje, pues Él es el creador y gobernador de todo el universo y, por tanto, juez del mundo exterior e interior, de las obras, de los pensamientos y de los deseos; pero no hay autoridad en el mundo, sea civil o eclesiástica, llámese Emperador, Rey, Jefe de Estado o Papa, que pueda juzgar al hombre, con pleno derecho, e:i todos sus actos, pues a ninguna de ellas está sujeta de ese modo tan absoluto y universal.

Una cuestión teológica, harto debatida, nos servirá para ver el enlace y juego de estos derechos, que en la realidad de la vida necesariam;nte se encuentran y chocan. Nos referimos a la cuestión del Bautismo de los niños hijos de infieles o de judíos, que los teólogos medievales discuten acaloradamente, aportando diversas soluciones (13).

(i.",') Suelen plantear la cuestión en estos términos: *"Ulrutn pueri jiid/rorutn*

Comprenderá el lector que no es tanto la cuestión teológica la que nos interesa aquí como los principios en que se apoyan unos y otros y que tienen su valor jurídico. Lo mismo debe decirse de la otra cuestión afín: Los infieles, ¿deben ser compelidos, forzados, a abrazar la religión cristiana? Pasemos revista a las conclusiones de Soto, y la doctrina jurídica surgirá espontáneamente.

Los infieles adultos—dice Soto—pueden ser invitados a recibir la fe cristiana, y nosotros podemos y debemos predicarla por todos los países con pleno uso de nuestro derecho; pero no pueden ser compelidos a recibirla, y con ella el Bautismo. ¿En qué se fundan estas proposiciones? En un Derecho divino y otro natural. Si al mandar Cristo a sus Apóstoles que predicasen el Evangelio a todas las Gentes, les confiere un Derecho vinculado a la Iglesia Católica, todo hombre, en posesión de la verdad, se halla también investido del Derecho natural de enseñar a los demás lo que deben hacer, y persuadirle a que cumplan con su deber. Es este un Derecho del que no podemos ser despojados, por ser natural y estar vinculado a la personalidad humana (14).

¿En qué sentido usa Soto las palabras *"lus natura"?* No puede dudarse que en su sentido propio. Los teólogos no son escritores dados a la frase ambigua ; por el contrario, son esclavos de la frase precisa y técnica. Su estilo literario pierde al estar encerrado en moldes tan rígidos ; pero la claridad y la ciencia ganan. Quiere decir esto que, según Domingo de Soto, *todo hombre* que tenga algo verdadero y bueno que decir, goza también, por Derecho natural, de la libertad y derecho de enseñar. La conclusión no debe sorprendernos. Los derechos naturales versan sobre lo que es esencial y necesario a la naturaleza del hombre y a su desenvolvimiento y progreso. Con el Derecho a la vida, a la existencia, van el Derecho a los medios necesarios. Así nace el Derecho de propiedad, que nos autoriza para usar de las cosas exteriores

et aliorum infidcliuin sint myitis parentibus baptizandi." Así, Santo Tomás. *2ª-2<z,* q. 10, art. 12; *In IV Sent.,* dist. 5, q. única, art. 10. En general, los tomistas están por la negativa ; los afines de Scoto, por la afirmativa, y Durando, con algunos nominalistas, distinguen según el estado de libertad o de servidumbre de los padres de los niños. Los Concilios y práctica de la Iglesia han sido siempre contrarios al Bautismo de los niños sin el consentimiento de los padres.

(14) Domingo de Soto, *Cormn. in IV Sent.,* dist. 5, q. única, art. 10: *"Prima conclusio:* Ecclesia Christi primum, ac perinde unusquisque mortalium ius habet *tam divinuin qnam naturale* promulgandi Evangelium ubique terrarum .. (Matth., XXVIII, 18-20.) *Secundo: hire natura:* unusquislibet libertatem habct et facultatem docendi alios, eisque persuadendi illa, *qua faceré tencntur:* sed universi mortales, ut art. 1 constitutum est, *tencntur* christiattam fidem eiusque sacramentum suscipere : ergo unusquislibet potest id universis usque ad persuasionem suadere. Id quod *tertio* sic confirmatur. Potest *quisque* quaecumque ea, quae sunt iuris naturae docere : *ñeque ¡lio docendi iure privari valet:* ergo et ?a quae sunt evangélicas fidci, utpote quae nee minus sunt obligatoria, et magis sunt salutaria."

como medios de subsistencia. Pero en el hombre la vida no se reduce, ni se debe reducir, a lo material : la vida del espíritu, la vida del pensamiento, que es lo propio y específico del hombre, tiene también sus derechos, tan sagrados como los otros. He aquí los derechos naturales que se traducen—al decir de Soto—en la libertad y poder que tiene todo hombre para enseñar y para aprender. De esto se infiere que todo hombre puede abrir cátedra para enseñar lo humano y lo divino.

Al afirmar estas doctrinas de Domingo de Soto, no se crea que se consagra lo que en nuestros tiempos se ha llamado libertad de cátedra y libertad de pensamiento. Estamos muy lejos *de* amparar tales imposturas, que sólo inteligencias enfermas, castradas, pudieron aceptar. Ya dijimos que el error no tiene derechos, ni tampoco el hombre tiene derecho a divulgar errores ni a profesarlos. Cuando nosotros hablamos de libertad, no nos referimos a esa libertad prostituida, sin leyes, que, con más exactitud, debiera llamarse libertinaje. Nuestra libertad es una libertad moralmente buena ; no es la libertad física, es una libertad con leyes. No hay cosa en el mundo, en el cielo o en la tierra, que no esté sujeta a leyes. La razón del hombre y su voluntad, que son las potencias superiores, espirituales, qtie radican en el alma, tienen también sus leyes. El que el hombre pueda quebrantarlas y de hecho las quebrante, no es un privilegio, es una desgracia, y ese poder no es esencial a la libertad. De otro modo, Dios no sería libre, al no poder pecar. Confundir, pues, el derecho natural a enseñar y predicar, defendido por Soto, con ese libertinaje, es tan absurdo como suponer que por el derecho natural a la vida y a los medios necesarios tenemos también el derecho a engullirnos piedras y troncos de roble. En una palabra : no olvide el lector que los Derechos no tienen carácter de tales cuando no se ajustan a la recta razón, en la forma explicada. Cuando se separan de ella (lo diremos en forma gráfica), dejan de ser *derechos* por ser *torcidos.* La misma naturaleza de nuestra lengua castellana rehuye la unión de esas dos palabras : *derechos torcidos.*

Pero cabe preguntar: este Derecho a enseñar y a predicar, particularmente la fe católica, ¿nos da derecho a imponerla por la fuerza? Vigilante Soto a las objeciones posibles y a los problemas de actualidad, después de afirmar el Derecho a la enseñanza y predicación, añade luego : no digo que puedan ser competidos al asentimiento, pues lo sobrenatural no puede convencer y está sobre nuestro entendimiento (15). No es lícito forzar a nadie a que abrace nuestra fe y se bautice. Esta conclusión, que es la tercera de Soto, tiene una base teológica, pero nu dista del terreno jurídico. El teólogo repara ante todo en la naturaleza del acto de fe, que es fruto de la moción divina sobre la

(15) *íbid.* A continuación de la nota anterior, escribe: ".Yon *dice,* ut possit cogeré aut convincere : nam supernaturalia intellectum non convincunt, *sed ta moi ea-docerc et explicare quisque lure suo valet. Res est clara."*

voluntad del hombre, aunque no se excluya por completa la interven» ción de la inteligencia, ya sea de un modo extrínseco sobre los motivos de credibilidad. Por esto, el creer es un acto personal, que no puede ni debe ser impuesto a fuerza de amenazas y penas exteriores, como se impone una ley humana, sino a fuerza de predicación y gracia divina. Ni con el voto de toda una nación puede ser obligado nadie a creer, concluye Soto (16). Cristo dijo: Predicad el Evangelio y enseñad a todas las gentes ; quien crea y fuese bautizado, será salvo ; quien no crea, se condenará. Pero no dijo: imponed la fe, condenad a los que no crean, castigadles con la muerte... En otros términos: la infidelidad la castiga Dios ; pero no sois vosotros los que debéis imponer el castigo (17).

Con un criterio semejante resuelve los argumentos de los que justificaban la guerra y la conquista para propagar la fe por los crímenes de los naturales de América. Domingo de Soto, atento siempre a los distintos derechos, que en este caso chocaban, advierte luego la inconsecuencia de tales deducciones. Nadie duda—escribe Soto—que tales crímenes son dignos de castigo y que serán castigados por Dios los ejecutores y los Príncipes que los consienten ; pero sí dudamos de que los Príncipes cristianos tengan autoridad para intervenir y castigar, no siendo subditos suyos. La justicia vindicativa sólo puede ejercerla el juez propio, supuesta la realidad del crimen (18).

Pero ¿qué hacer si niega la entrada a los predicadores y coartan la libertad de enseñanza de la verdadera fe? Como el derecho a enseñar es un derecho natural, según se dijo anteriormente, y este derecho se convirtió en divino, por lo que se refiere a la fe, tras el mandato de Cristo, no duda Soto en responder que, en este caso, es lícito hacer valer el derecho, incluso por las armas, y siempre que se evite el escándalo. A pesar de esto, no pueden ser obligados a oír, y menos a convertirse (19). He aquí cómo armoniza Soto los distintos derechos

(16) *Ibid.* Al ejemplo puesto sobre las leyes humanas, contesta Soto: "Negatur inquam consequentiam. Kst enim per amplum discrimen quod leges Principesquc civiles non obligant, *nisi ad actus exteriores,* quod tantum iudicare et puniré possunt : lex autem evangélica per fklem cord<* suscipitur. ac proinde singularum personarum consensum requirit. *l'nde rceej.lio fidei debet esse personalis,* ut unusquisque earn sigillatum suscipiat. *Quarc nullus potest neqtie a tata República cogi."*

(17) *¡bid.,* argum. 2: "Secundo id confirmatur ex verbo Christi, Predicate Evangelium et docete omnes gentes. *Non ait* vi ipsum obtrudite, sed docendo persuádete, et qui sua sponte crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Qui vero non crediderit. condemnabitur. *Non ait.* condemnabitur *a vobis,* ut propter infidelitatem eum morte plectatis, sed condemnabitur condemnatione aeterna..."

(18) *Ibid.,* exposit., art. 10.

(19) *¡bid.* "Conclusio secunda: Si quis eamdem pradicationem nobis impediret «t cohiberet, lure possemus eius violentiam, etiam armis propulsare, nisi ubi experimento comperiremus scandalum oboriri in iniuriam fidei... Illos autem, •qui nos audire nollent, compcllere ut nos audirent, non possemus..." Lo que

y deja a salvo la libertad en la fe y la libertad política, sin cercenar el derecho divino y natural de enseñar y predicar a todas las gentes.

Resuelto el problema por lo que atañe a los adultos, podemos ya preguntar: ¿qué derechos pueden alegarse para conferir el Bautismo a los niños, cuando sus padres no lo consientan? Teólogos hubo, harta conocidos, que resuelven la cuestión por la vía expeditiva, afirmando sin más la licitud de tal Bautismo, siquiera .sea *imitis parentibus.* \JL práctica de la Iglesia y las normas de los Concilios no autorizan estas audacias bien intencionadas. Domingo de Soto responde con dos conclusiones: los niños de los infieles, que ya tienen uso de razón, pueden ser invitados e inducirlos a recibir el Bautismo, *etiam invitis parentibus.* En cambio, los niños, hijos de infieles, que no han llegado al usa de la razón, no deben ser bautizados *invitis parentibus.*

La razón de esta diferencia la adivinará el lector. Al llegar a los años de la discreción—escribe Soto—, comienza el niño a gozar de los derechos naturales y divinos, o, para ser más exactos, comienza a ser arbitro de ellos, y, por lo mismo, puede escuchar la predicación y bautizarse sin el consentimiento de sus padres. Cuando aún no han llegada al uso de la razón, aunque sea sujeto de derechos, se halla aún bajo la patria potestad. Los padres darán cuenta de sus actos a Dios; pero no puede desconocerse este su derecho natural y atropellado (20).

Esta doctrina de Soto, que sustancialmente es la de Santo To-< más al tratar de esta misma cuestión, tiene por base aquel principio de grandes virtualidades que el mismo Doctor Angélico estampa al resolver otro problema afín: *"lus divinunt. quod est ex gratia, non tollit lus Iiuiiiauuiu, (¡nod est ex naturali ratione."* (21).

Otros muchos derechos del hombre, como ser individual, podrían notarse aquí; pero todos ellos se entrelazan con los problemas que luego hemos de exponer por extenso. Baste, pues, por ahora, lo dicho para conocer la posición de Soto en uno de los capítulos más interesante s en la ciencia del Derecho.

I Analizados los derechos individuales de orden espiritual, vea~

dijo Cristo, sacudir el polvo de vuestras sandalias e id a otra ciudad... Sobre esta cuestión, véase también Báñez, *Connu, in ï*ª*-¿", q.* 10, art. 10, y Vitoria, *Coinm. in* »"–'«•, q. lo, art. 10.

(20) *Ibid. "Prima conclusio:* Infideles habentes rationis usum licite moneri possunt et induci ad suscipiendum Baptismum, etiam invitis parentibus. Probatur, Cum primum enim quis annos discretionis attingit, *incipit quantum ad ins diriman ct naturate suer esse potestalis et arbitrii:* ergo tunc ut potest invitis parentibus matrimomum contrahere, quod est iuris naturae, ita, imo sequius, Baptimum suscipere quod est Iuris divini. Secus de iis, quae sunt Civilis Iuris..." *"Secunda conclusio:* Filii infidelium nondum usum liberi arbitrii habentes, non debent invitis parentibus baptizan..." "Primo, quia *secundum naturæ lus* quandium parvuli sibi providere non possunt, *sunt sub cura parentum,* quibus ideo ¡ncumbit lege eos et moribus instituere et educare. Quare iniuriosum esset ¡Ilos hoc expoliare iure,"

(21) Div. Thomas, *2ª-2",* q. 10, art. 10.

mos la doctrina de Soto sobre estos mismos derechos individuales del hombre en lo que se refiere a su existencia material.

Si consultamos la Historia, veremos que la mayor parte de los. trastornos y revoluciones, que registra la Humanidad, tuvieron por origen las apetencias insaciables del hombre sobre los bienes materiales. Aquí no vamos a referirnos a ellas de un modo concreto: queremos, solamente hacer Filosofía, pues en este terreno abstracto, especulativo,, se movió Domingo de Soto y demás teólogos-juristas. No eran hacendistas, ni políticos socializantes. Por su profesión, habían renunciado a toda propiedad : eran religiosos con voto de pobreza ; por su vida claustral, se hallaban distantes de las disputas sobre intereses y parti jas. Acaso por todo esto acertaron con las verdaderas normas jurídicas,. que deben regular la propiedad.

Domingo de Soto trata de este problema, con sus cuestiones derivadas, al principio del lib. IV de su obra *De Iustitia et lure,* y como, introducción previa al capítulo sobre la restitución (22). Ávidos siempre de los principios, buscan los teólogos, y con ellos nuestro Soto, las fuentes del Derecho de propiedad, la razón última de ese Derecho que en la realidad de la vida me autoriza para decir : Esto es mío, y dispongo y uso de este objeto sin que nadie pueda reprocharme el abuso de poder o fuerza, ni desviación de la línea recta de la justicia. Conscientes de que, para llegar a la propiedad dividida y empapelada en los registros del Estado, ha sido necesario recorrer un largo camino, inician su investigación por lo que ellos llaman *Dominio,* causa originaria de todo Derecho de propiedad.

Pero ¿qué es el *"Dominium"* de los teólogos-juristas? Para el español no es palabra extraña, ya que la equivalente en castellano, *"Dominio",* es casi idéntica. Algunos teólogos traducen la palabra Dominio como igual a Derecho, poder o facultad de disponer de las cosas y usar de ellas según las normas de la ley justa (23). Domingo de Soto

(22) En el prólogo justifica el plan. Trata de la justicia conmutativa y de sus quiebras. No se puede hablar de restitución sin saber lo que es propiedad o> dominio. Es lo que repite en el prólogo del lib. VI. En los libros anteriores expuso- la parte teórica ; ahora desciende a lo concreto : usura, venta, etc. Santo Tomás, toca estas cuestiones en la -'»--"[r], q. 66, arts. 1 y 2, y en la *Primera parte,* q. 96 : Vitoria, en el *Comm. a la 2ª-2<*,* q. 62, y en la q. 66 ; Báñez, en su obra *De lure et Iustitia,* q. 62, pero a modo de preámbulo a la q. 62, que es *De Restitutione.*

(23) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. IV, q. 1, art. 1 : "Utruni dominium idem sit quod lus et facultas rerum..." "Gerson, *De Potestate Beclessia Consider.,* 13, et *tract De Vita Spiritttali,* lect. 3, cui tilurimum astipulatur Conradus, *tract, r. de Contract,* et aliorum nonnuli *In IV,* dist. IS. Primus enini- omnium aiunt isti, *his bifariam accipi. Primo* pro lege: quo significatur dicimus lus Civile et Canonicum. *Secundo pro legitima potestate.* qua quis fuugitur in personam aliquam vel rem. Deinde aiunt *dominium idem esse prorsus quod Itt^* secunrlo modo acceptuni. Quapropter *dominium,* inquiunt, *est potestas scu facultas- propincua assiimcndi res alias in suant facilitaient vel ttstitn licilttm secundum itirct rationabilifer instituto. "*

advierte que no puede traducirse el *"Dominium"* por el *"lus"*, pues son muchos los derechos *(Ins)* que no incluyen el concepto de Dominio. Todo Dominio incluye un Derecho, pero no a la inversa (24). Si queremos dar una definición conforme a las reglas del arte de definir —escribe Soto—, diremos que *"Dominio es la facultad y derecho que cada uno tiene sobre una cosa u objeto que pueda utilizar a su gusto, en beneficio suyo y dentro de lo permitido por la ley"*. Dijimos—continúa Soto—*"facultad" y* no *"potestad"* en nuestra definición, porque esta última tiene un sentido más amplio que no se compagina siempre con el verdadero dominio. La *"potestas"* del ladrón y del tirano para apoderarse de lo ajeno no es precisamente la *"facultad"* necesaria en el concepto de Dominio. Traducido todo esto en términos castellanos, diríamos que *"potestas"* suena a fuerza física, poder físico, que no cuenta en las puras regiones del Derecho, y la *"facultas"* vale tanto como poder moral, poder jurídico. Tiene aquí el lector el *Derecho subjetivo* a utilizar cualquier cosa sobre la que tengamos *Dominio*, como crea más conveniente para nuestra utilidad y provecho, *pero siempre dentro de los cauces de la Ley* (25).

Nótese cómo Domingo de Soto y demás teólogos cierran siempre el paso a la arbitrariedad y al capricho, fuente de todas las injusticias. El Dominio del hombre sobre todas las cosas inferiores, ese señorío que Dios le concedió, no le autoriza para utilizarlas a su antojo, sin tener en cuenta los dictados de la ley natural y positiva. El Dominio es la propiedad radical, que llega hasta la sustancia de las cosas y no se queda en lo extrínseco, como el uso y el usufructo, según advierte Soto (26) ; pero no excluye las normas de la recta razón, como no deben excluirse en ningún acto humano.

Ahora bien: ¿quiénes son capaces de tener tal Dominio? Sólo aquellos seres, escribe nuestro teólogo, que están dotados de razón y libre albedrío. pueden tener Dominio sobre las cosas, pues sólo a ellos compete el ser señores. La palabra Dominio lleva consigo el concepto de poder dominativo : tiene Dominio sobre una cosa quien es señor *(dominus)* de ella. Ahora bien: sólo puede ser señor *(dominas)* de las cosas inferiores, si hemos de usar con propiedad las palabras, aquel que tiene facultad para usar de ellas en provecho propio de una manera o de otra: esto sólo es posible cuando existe entendimiento y voluntad;

(24) *Ibid.* Después de su razonamiento y ejemplos, escribe Soto: "Fit ergo ut lus non convertatur cum dominio, sed sit ¡Hi superius et latius patens..." " Kt-•enim, ut in summa ¡am dicamus, *dominium solum est Ins.* quo quis utitur |d suum proprium commodum : *lus autem non hoc solum significa!..."*

(25) *¡bid. "Dominium* ergo, si secundum artem describas, *est propria cuius* •que facultas et tus in rem quamiibet quant in sunm ipsins comtnodnm usurpare potest quocumque nsu lege permisso."*

(26) *Ibid.* "Dominium enim est facultas in substantiam re¡ : ususfructus vero «on nisi in eius qualitate et accidentia..."

luego, sólo el hombre es capaz de dominio en la tierra. La razón es clara. Quien no es dueño, señor de sí mismo, de sus actos, mal podrá tener dominio sobre las cosas exteriores. Ahora bien,: el dominio sobre nuestros actos nace, como de su fuente, de las dos facultades más nobles del hombre : de su inteligencia y de su voluntad. Por eso el hombre puede ordenarlas al fin, coordinar las cosas, objeto de su dominio, disponerlas de un modo o de otro, usarlas como crea conveniente, según las circunstancias. Los animales, desposeídos de inteligencia y de voluntad, no son capaces de dominio, como tampoco lo son de percibir los múltiples usos de las cosas, ni los fines y su relación con los medios (27).

Mas ¿en qué se funda el Dominio del hombre sobre los seres inferiores? El que sea capaz de Dominio no prueba que, efectivamente, sea señor y dueño de esos seres inferiores y que pueda, con pleno Derecho, utilizarlos para su servicio. Los teólogos, que todo lo ven a través del objeto propio de la Teología, de Dios, encuentran fácil respuesta a esta pregunta. Dios, creador de todo el universo y su dueño absoluto, hace al hombre partícipe de ese dominio al colocarle en la tierra como rey de ella, según leemos en el Génesis (I, 26). Para esto lo hizo a imagen y semejanza suya, dotándole de inteligencia y de voluntad, y le confirió el dominio sobre los peces del mar, las aves del cielo y las bestias de la tierra (Gen., IX, 3). Usar, pues, de las plantas para los animales y de los animales en provecho del hombre, no es ilícito, escribía Santo Tomás *(2ª-2æ,* q. 64, art. 1); es usar de un derecho. El hombre—escribe Soto—ocupa un lugar intermedio entre Dios y los brutos animales. Dios tiene el dominio absoluto en cuanto al uso y en cuanto a la sustancia o naturaleza de las cosas, pues como las creó puede usarlas o aniquilarlas ; el hombre no puede aniquilarlas, es decir, reducirlas a la nada, al no-ser, pero sí puede usarlas y transformarlas ; los animales no son capaces de ninguna especie de dominio (28). De nuevo aparece aquí el orden impuesto por Dios fundando un Derecho.

Probado ya que el hombre tiene el Dominio radical sobre los se-

(27) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. IV, q. 1, art. 2. "Solis illis qui intellect et libero arbitrio vigent, convenit dominandi ratio..." "Dominus, nisi ineptissime voce abutamur, ille solus in cuius facúltate est situm re sic aut aliter in suum commodum uti : hoc autem nisi per intellectum ac voluntatem nemini congruit : solus ergo homo in terris dominii ratione fulget. At quo res clarius eluceat, arguitur secundo : Dominium exterarum rerum nemini nisi hac ratione conveiv.t, quo sit. ipse suarum actionum dominus : dominium enim quod quisque habet in suos actus causa est et radix eius quod habet in alias res : est autem solus homo suarum actionum dominus *(1ª-2x*, q. 1), per intellectum et voluntatem: eadem ergo ratione lus illi soli convenit ut dominus aliarum rerum sit..." "Etenim qui sui non est dominus, esse nequit aliorum." Véase también Báñez, *Cmnmcntari in 2ª-2"*, q. 62. Prseambul, y Cavetano, *In 2ª-2æ*, q. 66, art. 1.

(28) *Ibid.*

res inferiores, que fueron creados para su servicio y utilidad, cabe preguntar: ¿Hasta dónde se extiende ese Dominio? ¿Cuál es la naturaleza del Derecho que funda el Dominio del hombre sobre todo lo que le está supeditado ? La respuesta a la primera pregunta la tiene el lector en lo que llevamos escrito. El Dominio del hombre no se extiende a sus semejantes. Por naturaleza, todos los hombres somos iguales y. desde este punto de vista, a todos compete el mismo derecho al Dominio o propiedad de las cosas (29). El Dominio se extiende a los animales, a las plantas, a la tierra, al mar, a los aires, al cielo que nos cubre (30).

De más importancia es, para nuestro objeto, lo referente a la segunda cuestión. Para abreviar y evitar confusiones, digamos luego que es necesario distinguir *tres clases de Derechos:* el que funda el Dominio *genérico* del hombre sobre los seres inferiores, el que funda la *división* del Dominio o de la propiedad en *general* y el que funda la división en *concreto,* particularizado a ésta y a la otra propiedad. Con buen acuerdo, despreciando, como ya hizo anteriormente, las múltiples divisiones de Gerson y de los terministas (3r), distingue Soto tantos Derechos de propiedad o Dominio cuantos son los títulos que puedan alegarse. El problema de la propiedad o Dominio, que, al cristalizar en las mil divisiones que hoy sirven de base a la vida de tantos hombres es origen de tantas querellas, tiene aspectos que el filósofo y teólogo-jurista no pueden pasar por alto, si quieren acertar en las soluciones justas que deben guiar al político y gobernante. Es evidente que serán muy distintas las atribuciones del particular, del ciudadano, sobre sus haciendas, y los del Estado sobre todo el territorio nacional, ?i los títulos que fundan el Derecho de propiedad, en sus diversas ma-

(29) Aunque Domingo de Soto admite aquí (lib. IV, q. 2, art. 2) una especie de esclavitud, repare el lector en lo que escribe y verá que no se contradice con lo anotado por nosotros. La primera clase de servidumbre, admitida por Soto, es la natural entre el sabio y el ignorante. De ella dice : "Etenim qui natura est Dominus *nequit* natura servis *vcluti rebus* possessis in suum ipsius commodum uti : sed tanquam liberis suisque iuris hominibus in rem ac bonum ipsorum, eos scilicet docendo moribusque instituendo." Total, que no es esclavitud. A renglón seguido niega que por esa inferior cultura de los naturales de América tengamos algún derecho de conquista. Las otras dos clases de servidumbre, que Soto admite, son las llamadas legales : 1.ª De los que se venden espontáneamente para librarse de otros males ; 2.ª La de los prisioneros de guerra. Ninguna incluye verdadero dominio y pertenecen al Derecho de gentes, es decir, son usos introducidos y admitidos umversalmente.

(30) Domingo de Soto arguye (q. 2, art. 1, ad a"[1]) contra los que niegan nuestro dominio sobre los cielos, aire, etc. Si hubiese conocido la aviación y progreso de las ciencias, encontraría nuevos argumentos en favor de su tesis.

(31) Los terministas o nominalistas de los siglos XIV, XV y principios del XVI, que en materias teológicas fueron un desastre, en materias jurídicas tienen mucho aprovechable y de interés, aunque también sea necesaria la poda y la crítica. Fueron estas materias las que cultivaron con cierta preferencia.

infestaciones, pertenecen al Derecho Natural, al de Gentes o al Civil. Importa, pues, fijar conceptos.

Domingo de Soto resuelve el problema a través de cuatro conclusiones, que trasladaremos seguidas para que el lector pueda íácilmente compararlas.

Primera conclusión.—Existen cuatro clases de Dominio: natural, divino, de Gentes y Civil.

Segunda conclusión.—El hombre tiene dominio, por derecho natural, no sólo de todos los frutos de la tierra, sino también de los elementos del cielo, que son como la bóveda de su domicilio.

Tercera conclusión—Vor el Derecho humano de Gentes y Civil multiplicó el hombre sus dominios. Por el Derecho de Gentes se impuso en el mundo la división de la propiedad de tal modo, que se comenzó a oír la palabra mío y tuyo. Por el Derecho Civil propio de cada ciudad o reino, tienen los hombres como propias muchas cosas y se establecieron los derechos de prescripción, el derecho hereditario, etc.

Cuarta conclusión.—Quien está en gracia de Dios no tiene más derecho al Dominio que quien se halla en pecado. Uno y otro pueden usar de las cosas del otro en caso de extrema necesidad y a ninguno le es permitido tal uso fuera de la necesidad extrema (32).

Quien sepa leer en estas conclusiones de Soto, adivinará luego los principios en que se funda. "El Dominio o Derecho de propiedad—escribe Soto en favor de la primera conclusión—se funda en algún Derecho. No existen más que tres clases de Derechos en el orden natural y humano, como probamos anteriormente: el Derecho Natural, el de Gentes y el Civil. A estos añadimos el *divino positivo,* que responde a la intervención sobrenatural de Dios. Todos los otros Derechos imaginados por los nominalistas, o no son verdaderos derechos, o se reducen a uno de los cuatro."

Justificada la cuádruple división del Derecho de Dominio, veamos

(32) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. IV, q. 2, art. 1. *"Prima conclusio:* Dominium *quadruplex* tantum est, scilicet naturale, divinum et humanum: quod dividitur in duo scilicet in illud quod de lure Gentium oritur, et alterum quod acquiritur lure Civili..." *"Secunda conclusio:* Homo dominium habet naturale, non solum in omnes terrae fructus verum etiam quodam pacto in elementa cœlestesque orbes, qui velut tectum sunt sui domicilii..." *"Tertio conclusio:* lure enim humano, quod superiori libro in lus Gentium et Civile partitum est, multis abundat homo dominiis. lure Gentium, ut paulo post dicemus, propria dominia divisa sunt: ut meum et tuum audiretur in orbe. Iure autem Civili, hoc est cujusque civitatis seu regni proprio, multa quoque mortales possident: ut iure prsescriptionis, iure hereditario, iure primogeniture, etc. Haec autem omnia clara sunt et patentia." Después de citar a Gerson y Ricardo *(Tract.* 1, q. 2), que hablan xle un dominio *gratifico...,* añade Soto: "Contra hos autem statuitur *quarto conclusio:* Qui est in gratia Dei *nihilo plies* habet aut dominii aut iuris utendi re aliena, quam qui est in peccato, uterque enim in extrema necessitate uti potest rebus sibi necessariis, cuiuscumque sint possidentis: neuter tamen citra illam. Cuius porro contrarium et falsum est et assertum periculosum..."

qué clase de Derecho funda y sirve de base a lo que llamamos Derecho de propiedad. Por la cuarta conclusión cierra Soto el paso a los nominalistas y a los herejes de las distintas sectas que pretendían vincular el Derecho de propiedad al estado de gracia. Los teólogos, consecuentes con sus principios, no olvidan la distinción entre el orden natural y el sobrenatural; no olvidan que la gracia no destruye la naturaleza, y, por lo mismo, que los derechos naturales quedan intangibles en el pecador y son comunes e idénticos en el cristiano como en el infiel. Para Soto la gracia da derechos sobrenaturales, pero no acrecienta los naturales. Judas tenía, bajo este aspecto, los mismos derechos que San Pedro. El título de dominio no lo da la caridad, sino el Derecho natural o el Derecho humano *(33).*

En las últimas palabras de nuestro teólogo tenemos un problema y una solución. El Derecho natural y el humano de Gentes o Civil difieren entre sí, como es notorio. Luego si el Derecho de propiedad es natural, no puede ser humano, de Gentes o Civil, como parece inferirse de las palabras de Soto. A pesar de esta aparente oposición, es lo cierto que no son incompatibles las dos proposiciones. Se lia disputado mucho sobre la naturaleza del Derecho <le propiedad, pero sin deslindar los campos. Según la doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos discípulos de Santo Tomás, el Derecho de propiedad en *;/cnerai,* que vale tanto como el Dominio, es un Derecho natural, y a esto se refiere la segunda conclusión ; la *diz'isión* de la propiedad en *genera}* pertenece al Derecho de Gentes, según dijimos anteriormente y repite ahora en la tercera conclusión. Aquí mismo añade que al Derecho Civil pertenece la *división* de la propiedad en *concreto,* con todas las leyes que regulan y hacen mía o tuya esta hacienda o la otra.

Que la propiedad o Dominio en general, es decir, *t\\DerecJi<> de todo hombre sobre los seres inferiores,* sin referirse a unos o a otros, es un derecho natural, se prueba con sólo recordar que ese dominio es *algo debido a la naturaleza.* El hombre no consta solamente de alma. sino también de cuerpo, con necesidades primordiales. Satisfacer esas necesidades, una vez creado, es un deber natural, que Dios llena otorgándole ese dominio sobre el mundo inferior. La existencia material del hombre sería imposible si no tuviera derecho a servirse de las plantas, de los animales y, en general, de los productos de la tierra para

(33) Ibid. "Kniiivero *titulus* quo mortales dominio rertim donati sunt. 110» *est caritas,* ut Wicleff: et libro 10 Arniachanus, falso arbitrati sunt: *sed lus,* ut (liximus. *natvrate aiif humanum.* Detis namque solem suum oriri facit super mains et bonos, et pluit super iustos et iniustos : et ideo *qnantunvis quisque caritate potleat, nullum tomen ¡us novum* in res has caducas et lubricas acquirit, sed in regnum cœlorum..." A su vez, Vitoria, *Comm. in 2ª-2æ,* q. 62, art. 1 : *"Sexta propositio",* afirma lo mismo: "Homo per peccatum non perdidit illud dominium... *iiatiiralia per peccatum non sunt amissa.* nec angelí perdiderunt naturalia : sed quod homo sit dominus rerum convenit ei naturaliter: ergo."

su sustento. La misma constitución orgánica nos revela el dominio del hombre sobre los seres inferiores, pues todos ellos pueden ser utilizados para su servicio, y contemplando sus cualidades y fines, se revela el orden marcado por la Providencia al establecer esta jerarquía de valores. "Nadie peca—dice Santo Tomás—usando las cosas para aquellos fines a que Dios las destina. En el orden de la ¡naturaleza, lo imperfecto es para lo más perfecto, los seres inferiores para los superiores, las plantas para los animales y éstos para el hombre" (34).

De todo lo dicho se infiere que el Dominio o propiedad del hombre sobre las cosas creadas tiene por base un *doble* fundamento : su condición de ser racional y la superioridad de su 'naturaleza. • Mas como esto es común a todos los hombres, sin distinción de razas ni de culturas, ni de edades, ni de clases sociales, *todo lionibre,* todo ser racional, es igualmente dueño y propietario de todas las cosas. Como derecho inherente a la misma esencia del hombre, es un Derecho natural, con todos los caracteres y propiedades que nos son conocidos. Será, pues, un Derecho inmutable, inalienable, superior a todos los derechos humanos. No lo olvide el lector si quiere acertar en otros problemas.

¿ Damos con esta doctrina la razón al comunismo ? La Propiedad en común, ¿es un Derecho natural? La doctrina de Soto es la defendida por Santo Tomás. El Derecho natural nos autoriza para usar las cosas inferiores en beneficio propio; *pero no señala el modo de hacer efectivo, real, nuestro dominio.* El Derecho natural es mudo bajo este aspecto : *"negative se habet"*—como dicen los teólogos y escribió ya Soto (35) y vuelve a repetir con el Maestro—. Al hombre toca el pensar, el hallar *el medio más apto* para su dominio y señorío sobre lo creado y para que no se convierta en un título sin realidad, sino en algo tangible. Dios dijo al hombre : Creced y multiplicaos, dominad la tierra ; pero no les señaló detalladamente las rutas de su conquista. Para esto le dio la inteligencia y la voluntad, brazos y piernas, manos y pies, animales de carga y de montar. Los secretos de la naturaleza y sus productos se los dejó unos a flor de tierra, otros ocultos en sus profundidades.

Quiere decir esto que *la división de la propiedad es el medio elegido por el homb,rc, por todos los hombres,* para hacer efectivo y real *su Dominio,* ese *Derecho de Propiedad,* ese señorío que Dios le concedió al crearlo y que el Dercho natural sanciona y revela. Como este Derecho natural no señaló ni el modo ni los medios, el hombre es libre para elegirlos por sí mismo, siempre que esos medios sean los más aptos al fin que se persigue, es decir, dominar la naturaleza, hacerla

(34) Div. Thomas, *¿"-s",* q. 64, art. 1: "Nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfection..."

(35) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 4, art. 5 : La division de la propiedad y servidumbre legal, "dicuntur *negative* de lege naturae : quia ilia nee divisionem fecit, nee servitutem jussit". Pertenecen al Derecho de gentes.

suya, y que no anule o contradiga el Derecho primero, común a todos los hombres. Con división de la propiedad o sin ella, con la división de los tiempos bárbaros y con la propia de los siglos civilizados, siempre le quedará al hombre, *a todos los hombres,* ese Derecho radical, primario, incluido en la palabra *Dominio.* Lo natural jamás quedará anulado.

Teniendo en cuenta todo esto, pregunta Santo Tomás : *¿Es lícito al hombre poseer algo como propio?* La duda sería injustificada si no precediera la doctrina que el lector conoce y que el mismo Santo expone en el artículo anterior. Su respuesta, que Soto acepta y hace suya, es por demás significativa. Distingue con el Doctor Angélico dos poderes en el hombre, respecto de las cosas exteriores, objeto de su Dominio: La *potestas procurandi et dispensandi* y el *itsus ipsarum (rerum),* es decir, el poder de explotar, labrar, acrecentar y administrar las cosas y el uso de las mismas. Para lo primero, no sólo le parece lícita la división de la propiedad, sino que la cree necesaria. ¿Con necesidad absoluta? No. Los religiosos que hacen voto de pobreza y tienen todo en común, están diciendo con su vida que tal división no es absolutamente necesaria. Santo Tomás era un religioso dominico y sabia esto. Nótense las razones que alega. "La división de la propiedad es lícita —escribe—por *tres* motivos : *Primero,* porque así el hombre será *más solícito* y *diligente* en el trabajo; *segundo,* porque se realizará *más ordenadamente, y tercero,* porque así será más *pacífico* y *tranquilo* el estado del hombre y la convivencia entre todos" (36). Observará el lector que Santo Tomás usa siempre el comparativo: *más* solícito, *más* ordenado, *más* pacífico. La división, en suma, es algo humano, pero de *carácter universal,* que sin previo acuerdo, sin parlamentos, estableció el hombre, dada la realidad de la vida, con todas sus miserias. Está impuesto por el Derecho de Gentes. El uso, en cambio, sigue siendo común, es decir, la división de la propiedad debe ser tal, que el uso de las cosas pueda ser compartido fácilmente con los otros hombres, pues de otro modo el derecho radical y primario de todos los hombres quedaría anulado y no les sería posible subvenir a sus necesidades, ya fuesen urgentes y extremas. Esto no sería lícito, ni es necesario (37)-

Contra la división de la propiedad finge Soto, a la vera del Maes-

(36) Div. Thomas, *2ª-2",* q. 66, art. 2 : " Circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi ; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : primo quidem, quia *magis* sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum... alio modo, quia *ordinatins* res humana; tractantur... tertio, quia per hoc *magis* pacificus status hominis conservatur..."

(37) Se ha disputado mucho sobre estas palabras del Santo. Nosotros creemos que este es su sentido, teniendo en cuenta toda su doctrina. Así lo entiende Soto aquí, lib. IV, q. 3, art. 1, ad 3^{m}. El mismo comercio sirve a este objeto.

tro, una objeción, aparentemente fuerte. Su respuesta es un traslado, con distintas palabras, de la doctrina de Santo Tomás. Cuando dicen que por Derecho natural todo es común, hablan estos autores de aquel dominio genérico, común a todos los hombres y que no queda derogado por la división, ni por el pecado original (38). Antes y después del pecado, el Derecho natural no impone la división de la propiedad ; antes y después permite que ejerzamos el Derecho de dominio de una manera o de otra, según sea más conveniente al estado de los hombres (39). Y la verdad es que sólo entre un reducido número de monjes, encerrados en un convento, es posible vivir pacíficamente, teniendo todo en común ; pero no es posible trasladar este régimen a todos los ciudadanos de una República, por la avidez con que se suelen perseguir las riquezas (40).

Con esta base establece Soto las siguientes conclusiones, que trasladaremos como resumen de su doctrina:

Primera conclusión.—Así como era conforme con el estado de inocencia la propiedad en común, excepción hecha de la comunidad de mujeres, así es conveniente la división de la misma después del pecado, *de* tal modo, que sin un milagro no podría durar el género humano durante largo tiempo sin la división de la propiedad.

Segunda conclusión.—Aunque sea conveniente tener divididas las cosas en lo que se refiere a la propiedad y dominio, para que cada cual conozca lo suyo, según la ley de la justicia, y se abstenga de poner su mano en lo ajeno, en cuanto al uso deben ser comunes, según las leyes de la misericordia y de la liberalidad, para que quien nade en la abundancia dé al pobre y éste lo agradezca. Así se conservará mejor la amistad que si todo fuera común.

Tercera coticlusión.—La primera división de las cosas exteriores fué introducida por el Derecho de Gentes, aunque después por el Derecho Civil se hayan introducido otras divisiones.

Cuarta conclusión.—Muchas cosas permanecieron comunes en el Derecho natural, que no quiso dividir el Derecho de Gentes, verbigra-

(38) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. IV, q. 3, art. I, ad i^{m}. Sobre el axioma: *"lure iiaturali omnia sunt communia"*, *algunos* "non universaliter, sed strictim intelligant; scilicet aut in necessitate extrema, aut inter amicos. Huic autem sensui neque res ipsa ñeque jurisconsulti applaudunt. Intelligunt enim illud *de illa generali communitate* quae postea lure Gentium divisa fuit". Entre los que lo interpretaban de este modo está Scoto. De él escribe Soto: "Scotus autem IV, dist. 15, q. 2, scite illud *universaliter* recipiens, *aut post naturam corruptam idem lus natura derogatum esse."* Solución extraña y poco digna de un teólogo. Soto añade: "At vero, salva Doctoris auctoritate, minus hoc rationi congruens apparet. Primum quia naturale lus immobile est..."

(39) *Ibid.* "... eo sensu *negativo* dicitur communis possessio de lure naturae quod *nunquam* lex naturalis eamdem praecipit divisionem, sed permissit *hoc vel illo modo* possideri ; quo pacto diversis hominus statibus *commodius* esset et *expeditius."*

(40) *Ibid.*, ad 3«".

cia, el aire, el agua, los peces, las fieras, las aves, los caminos, las costas, los puertos...

Quinta conclusión.—La transferencia de Dominio puede hacerse dentro de todo Derecho (41).

Después de lo dicho es fácil adivinar la razón de cada una de estas conclusiones. Respecto de la primera notemos que, a nuestro juicio, muchos teólogos hacen depender muchas cosas del pecado original, que a la verdad tienen poco o nada que ver con él. La tradición teológica que carga todos los males imaginables al pecado original, tuvo ya muchos adeptos en el siglo XII, y perseveró con mayor o menor intensidad en todos los siglos. Santo Tomás frenó esa tendencia exagerada, distinguiendo lo natural y lo sobrenatural, y llevando esta distinción a múltiples cuestiones teológicas y filosóficas. De esta tendencia proceden aquellos principios de que hablamos anteriormente : ni la gracia de Dios acrecienta los derechos naturales, ni el pecado los disminuye. Domingo de Soto apenas se detiene en lo que sucedió antes del pecado, y se contenta con decir que antes del pecado daba la tierra lo. suficiente sin cultivarla o a costa de muy poco trabajo, que nadie rehusaba. No era, pues, necesaria la división de la propiedad. Además de esto, no existía peligro alguno de discordia (42). Todo esto es cierto; pero nos hubiera gustado que profundizase en el camino real, trazado por el Doctor Angélico, aplicando sus principios a otras cuestiones. Ningún católico niega ni puede negar—pues es de fe—la existencia del pecado original y sus consecuencias en el orden de la gracia, con las repercusiones propias en la naturaleza; pero de ahí a imaginarse que la vida de Adán y Eva en el Paraíso, breve y solitaria como fué, era el modelo en todos sus detalles de lo que sería la vida de la humanidad entera si durase el estado de inocencia, media un abismo. Mul-

(41) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. IV, q. 3, art. I. *"Prima conchisio:* Ut statui innocentiae concors erat rerum possessio in communi praeterquam uxorunv quam possessionis figuram lus naturale docebat: sic et conditioni naturae corrupta usque adeo congruens et domoniorum divisio, *ut cifra miracuhim* neutiquam posset aliter genus humanum longo saeculo durare..." *"Secunda coiiclusio:* Etsi conveniat res quantum ad proprietatem et dominium divisim possiderc, ut suu:n quisque justitiae lege cognoscat, ab alienoque manus abstineat, tamen quantum ad usus, debent per misericordia: et liberalitatis benignitatem esse communes : ut qui abundant, det egenti : et qui eget gratias illi referat... " *"Tcrtia conclusio:* Prima rerum externarum divisio facta fuit lure Gentium : licet postea lure Civili plures aeceserint... " *"Quarta coitclusio:* Complura manserunt communia lure naturie, etionrn dominia *ins Gentium dispcrtiri nequivit,* puta locus, ut ait illic Arist. iiempa *ck'itas, itinera,* etc. Et, ut refertur eodem Insti., elementa : videlicet *aer, aqua, littora et portas, pisces, jera, aves,* etc. lure enim naturali et permissio Turis Gentium, piscatio et venatio communes sunt : licet Iura postea civilia, forsan non tam aequitate quam licentia et consuetudine, plus nimio interdictae sunt." *"Quinta conclusio* eademque facilis est: Traslatio dominiorum omni lure fieri potest."

(42) *Ibid., Prima conclusio.*

tiplicados los hombres, se hubiese impuesto la división del trabajo y de la propiedad, pues ni el pan se amasaría solo, ni la carne se nos ofrecería aderezada sobre una mesa de comedor.

Domingo de Soto pasa luego a probar la segunda parte de su tesis: en el estado actual de la naturaleza se impone la división de la propiedad. El comunismo no es posible bajo ninguna de sus formas. Soto distingue tres clases de comunismo:

1. Dividida la tierra, hacer comunes los frutos de la misma.
2. Tierra común y frutos divididos.
3. Todo en común.

No es necesario detenerse en las razones que alega contra el comunismo. ¡Son tan evidentes! Bajo cualquiera de sus formas, ni la paz, ni el orden, ni la debida explotación y cultivo serían posibles. "Además de esto—advierte Soto—, para el buen orden de la República o Nación es necesaria la existencia de clases sociales: agricultores y artesanos, militares, nobles, juristas. En tiempo de paz nadie querría ser agricultor: en tiempo -de guerra no habría militares. El que con la división de la propiedad no se eviten todos los inconvenientes apuntados, no quiere decir—concluye Soto—que la división no sea necesaria. Baste que se logren en la medida posible, dentro de la condición humana."

En la conclusión tercera nos dice Soto que la división de la propiedad pertenece al Derecho de Gentes, y en la cuarta advierte que muchas cosas quedaron comunes. La razón de estas conclusiones es clara. La división se impone por dos motivos fundamentales: para hacer efectivo nuestro dominio, explotando mejor y más sabiamente, en beneficio del hombre, el mundo exterior y la necesidad de hacer viable la convivencia social. Cuando por la naturaleza de las cosas no es necesaria la división de la propiedad, o resulta contraproducente a estos dos fines, la razón del hombre no sólo no la impone, sino que la rechaza. De aquí que el Derecho de Gentes, fruto de esas deducciones racionales, como hemos dicho, se limite, al imponer la división, a lo estrictamente necesario.

Domingo de Soto recuerda que la primera división la hizo ya el primer hombre, después del pecado. Cita también el reparto entre Abraham y Loth. Pero advierte, al mismo tiempo, que no es necesario derretirse los sesos para averiguar qué Príncipe inició la división de la propiedad, pues todo lo que pertenece al Derecho de Gentes no requiere el concurso de los Príncipes ni de las asambleas para realizarse. Por acuerdo tácito o expreso pudieron los hombres dividirse la tierra, sin más requisitos (43).

(43) *I bid., Circa tertiam conclusioncm.* "At vero quantum ad divissionem cié lure Gentium, non est nobis necesse hisce angustiis coerceri. Illa enim quae taü iure statuuntur, ñeque indigent Principe ñeque ullo Reipublicse conventu. Hac

Pero cabe preguntar: ¿cuándo se afirma que el Derecho de Gentes impuso la división de la propiedad? ¿De qué división se trata? ¿Nos referimos a esta división concreta que asigna ya este campo a Pedro y aquél a Juan, o nos referimos solamente a la división en general? La respuesta la hemos dado ya en parte. La división propia del Derecho de Gentes es *la general,* es decir, la razón de todos los hombres hace ver *su necesidad;* pero no tan general que no se extienda también al reparto más concreto, no entre cada uno de los individuos, pero sí entre pueblos o naciones. Es lo que apunta Soto en la tercera conclusión y reafirma al explicarla. Esta división pertenece por entero al Derecho de Gentes, que es un Derecho humano positivo, que no debe confundirse con el Derecho humano positivo o Civil (44).

Conocido ya qué Derecho sirve de base y justifica la división de la propiedad en general y en particular, podemos fácilmente deducir los caracteres y la firmeza de las divisiones que el hombre tiene ya establecidas. La doctrina de Soto es común a los discípulos de Santo Tomás. Si al determinar el Derecho que justifica la división en general coincide con Vitoria (45) y Báñez (46), se manifiestan también en este punto las mismas coincidencias. Al fin, son aplicaciones prácticas de

namque ratione *lus Gentium (Offert a Cwili quod scilicet ratio ipsa siugulos scorsum hommes illud doect."*

(44) *Ibid.* "Ex quo fit (recordó los casos que refiere el Génesis) *non solum divisionem in genere verum et quod istœ nationes heme regioncm possideant, et aliœ aliam, esse de lure Gentium.* Contra quam Caietanus, 2^{a}-$2^{æ}$, q. 66, art 2. opinatus est. Etenim quis St. Thomas dicit in solutione ad primum quod divisio rerum pertinet ad lus positivum. Et tamen quaestione 57 dixerat esse de lure Gentium: *cxistimans Cajctanns dwersa esse dicta, intulit quod divisio in genere es de lure Gentium: appropriatio tamen in particulari, dc lure positivo, hoc est*, civili. Attamen St. Thomas lus positivum cxtendit ad omnc lus humanum, ut includat lus Gentium."*

La advertencia de Soto sobre la no contradicción de Santo Tomás es exacta. El Derecho de gentes es positivo, como ya probamos. Esto pudo advertirlo Cayetano, y nada dijo. Con todo, la doctrina de Cayetano, tal como la expone, ÌS también verdadera. "In proprietate possessionum inveniuntur *duo:* Primo, quod *illiquid* sit uiiius et aliquid alterius; secundum quod *hie ager* sit istius et ¡lie illius." Lo primero es de Derecho de gentes; lo segundo es de Derecho positivo. entendiendo éste como equivalente al *civil* de los teólogos antiguos y como se entiende hoy.

(45) Vitoria, *Coinm. in* 2^{a}-$2^{æ}$, q. 62, art. 1, et q. 66, art. 2.

(46) Báñez, *De lure et Iustitia.* q. 62. *Præamb.,* q. 3, p. 130: *"Quarto conclusio:* lure positivo humano introducta est iurisdictionum et rerum divisio: lure Gentium quidem in communi: lure autem Civili, in particulari. Explicatur ha;c conclusio quantum ad secundum et tertiam partem. Quia lure Gentium introductum est ut jurisdictiones et res non sint communes omnibus: Sed lus Civile *supra hoc lus addidit* quod Haec Respublica sit hujus Principis, ilia illius, Hispania Phillippi, Gallia sui Regis, et quod hie ager sit hujus civis, ille alterrus... *Secunda pars probatur:* Rerum divisio et appropriatio sequitur ex his principiis: Pacen esse retinendam in rebus publicis, agros esse colendos, per consequential)! quamvis non evidentem, usque adeo tamen apparentem et probabileni ut nemo sit homiuum qui earn negare possit. Ergo pertinet ad lus Gentium."

la teoría general sobre el Derecho de Gentes. Recordará el lector que Santo Tomás y demás teólogos ponían como ejemplo clásico para explicar el Derecho de Gentes la división de la propiedad. Recordará también que admitiendo la dispensabilidad en sí del Derecho de Gentes, en la práctica, la veían como algo utópico, imposible, por los mil trastornos que esto llevaría consigo. Ahora Soto dice de nuevo que, aparte de un milagro, sólo con ella (la división) es posible la existencia de la sociedad. "Pecaría gravemente contra la prudencia gubernativa quien aboliese la propiedad privada—escribe Báñez—, aunque en absoluto puede hacerse, por ser de Derecho de Gentes" (47).

En este punto queremos notar una pequeña diferencia entre Domingo de Soto y Báñez. Soto insinúa que la abolición general de la división de la propiedad en una nación, por ser algo consustancial con la existencia de la misma, sería acaso inválida, aunque se realice legalmeute. Teniendo en cuenta que pertenece al Derecho de Gentes, admite, sí, el que pueda dispensarse y abrogarse, absolutamente hablando, como todo lo que cae bajo este Derecho; pero considerando la trascendencia de la división, *duda que sea válida,* si se llega a realizar con carácter general (48). Báñez, que se hace cargo de esta doctrina de Soto, la interpreta diciendo que su opinión es verdadera si la abolición se hace por la autoridad del Príncipe solamente ; pero que no es exacta si se deroga por común acuerdo entre el Príncipe y la Nación, ya que en este caso sería válida, aunque todos pecasen gravemente (49).

¿Quién está más en lo cierto? Reconociendo que Báñez procede con

(47) *Ibíd.*, q. 57, art. 3: "Sit *quarta conclusio:* lus Gentium possible est •abrogari ex humano beneplácito, ita *ut etiam si culpabilitcr* fiat, facta tamen teneat. Explicatur hœc conclusio : Si Rex Hispaniarum vellet modo abrogare rerum divisiones *in suo Regno et consensu Regni: Quamvis notabiliter peccatet cor.tra boiutm gubcrnationem Regni,* tamen facta abrogatio valeret, et omnia essent communia... Probatur conclusio : lus Gentium est positivum *eo modo* quo diximus, sed de ratione intrínseca Iuris positivi est, ut sicut ex hominum beneplácito et constitutione constat, ita ex eodem possit abrogari. Ergo... Probatur *conclusio secundo,* et intendimus extendere quod etiam lus Gentium possit in aliquo eventu abrogari. Et est argumentum. Ea quae sunt de lure Gentium *non sunt per* ⋊• *bona: neque* ea qua; lure Gentium prohibentur *per se mala ita* quin pro loco et tempore possint variari ; ergo non solum abrogatio facta tenebit, *sed etiam crit licita aliquando..."* Como en la primitiva Iglesia y entre los religiosos.

(48) Véase el capítulo IV, nota 62, donde transcribimos sus palabras.

(49) Báñez, *Conim. in 2&-2æ,* q. 57, art. 3. Después de la *"quarta conclusio"*, que copiamos en la nota 47 y antes de la prueba, intercala Báñez estas palabras : "Haec conclusio est Magistri Soto, lib. Ill, *De lure et Iustitia,* q. 1, art. 3, ubi ait, *esse queedam* de lure Gentium *ita necessaria ad huniaiiuni convictum,* ut dispensare in illis *non liceat.* Imo *jorsan* dispensatio facta *esset irrita.* Exemplum ponit in rerum divisione. Verumtamen ille potest intelligi, si *sola Principis auct*i-ritatc* fiat dispensatio *absque consensu Regni.* Etenim quamvis dicatur Regnum transferre in Regem totam suam auctoritatem, tamen hoc intelligitur servatis servandis non solum lure naturali sed etiam lure quod commune est omnibus gentibus : ideirco *nos* diximus *de consensu regni."*

t

todo rigor lógico, dados los principios, nos quedamos en este punto con Domingo de Soto, aunque el comentario de Báñez a esta cuestión 5" y a la 62 sea de lo más sustancioso que se ha escrito. La razón de nuestra preferencia se funda en la doctrina general sobre la ley, que los dos teólogos defienden con Santo Tomás y sus discípulos, pero que ninguno alega aquí ante esta dificultad. Para saber si una revocación es válida, no basta reparar solamente en si es de Derecho de Gentes y Civil: es necesario *ver si es justa, "hic et nunc",* en el momento actual, y habida cuenta de todas las circunstancias. Todos ellos dicen que *¡a Ley injusta no es ley,* y, por tanto, ni es válida, ni obliga, como probamos con ellos en su lugar. Luego si la derogación de la división de la propiedad en toda una Nación es injusta, sería por este motivo también inválida. *"írrita",* como dice Soto. Que sea injusta se infiere por lo que el mismo Báñez dice: todos pecarían gravemente contra la prudencia gubernativa, y, a la verdad, nadie peca legislando en justicia.

Pero esto no impide para que afirmemos también que la división de la propiedad en su estado actual, concreto, que es de Derecho Civil, está muy lejos de ser algo inmutable y fijo. Concebirla de este modo vale tanto como no penetrar en los principios de los teólogos-juristas que tienen por Maestro a Santo Tomás y se llaman Vitoria, Soto, Medina y Báñez. Dentro de la división de la propiedad privada caben distintas formas. Nosotros conocemos ya varias, y en lo futuro sería aventurado asignarse el papel de profeta. La organización de la Banca moderna y de las sociedades anónimas constituirían un sueño para los piu'b*»s primitivos, y no creo que nadie piense en considerar estas sociedades como entes sin dueños o propietarios y comunes a todos. Además de esto, es necesario advertir que Domingo de Soto reconoce y defiende, con los otros teólogos, que en caso de necesidad extrema, la propiedad privada deja de serlo. Vence el Derecho natural a la vida (50) en lo necesario para ella en aquel momento.

5. Como complemento de todo lo dicho en este aspecto de la cuestión sobre la propiedad, queremos añadir lo que dice Soto sobre el mismo problema en relación con el Estado, como diríamos hoy. ¿De quén recibe el ciudadano su título de propietario? El Derecho de propiedad, común a todos los hombres, como seres individuales, ¿es anterior al Estado o depende de éste en sus orígenes? El Príncipe o Estado ; es dueño de toda la nación y de los bienes de lor particulares, subditos suyos? Aunque sorprendan estas preguntas, no quiere decir que no hayan tenido defensores, como tendremos ocasión de comprobarlo luego. De momento sólo notaremos lo que atañe a la propiedad privada.

(50) Domingo de Soto, *ob. cit.,* HI). V, q. 3, art. 4, p. 416.

De todo lo dicho adivinará el lector cuál es la doctrina de nuestro teólogo. Al buscar el origen del Dominio del hombre sobre todos los seres inferiores, no tuvimos necesidad de la idea de Estado para proclamarlo dueño y señor del universo. El hombre tiene ese Dominio, es propietario, por su condición de ser racional, de ser una imagen de Dios y por haberle conferido expresamente el mismo Dios esa potestad. Domingo de Soto no recurrió a otros argumentos, ni siquiera á SU condición social. Quiere decir esto que el hombre tiene un Derecho natural a la posesión de las cosas inferiores, creadas para su servicio, anterior y superior a toda autoridad, llámese Príncipe, Emperador, Papa o Estado.

Con todo, el mismo teólogo dominico, después de las cuestiones consagradas al Dominio o Derecho de propiedad, dedica otra, con varios artículos, a este nuevo aspecto del problema, que se nos presenta envuelto con un ropaje histórico de siglos. Sabido es que en los siglos medios hubo juristas, teólogos y cortesanos que se dieron a la peregrina idea de proclamar señores y dueños universales, ya al Emperador, ya al Papa, ya a los Príncipes de sus preferencias, aunque a éste sólo se le concediera lo radicado en sus respectivos Estados. Domingo de Soto descarta el señorío temporal del Papa, como diremos en su lugar, y también el del Emperador y del Príncipe (51).

Enfrentándose con ellos, canonistas y cortesanos más que teólogos (52), no duda de calificar su doctrina de *inopinabilis opinio,* es decir, de opinión descabellada, que no merece los honores de llamarse opinión. He aquí sistetizada la doctrina de nuestro teólogo: Ni el Emperador, ni Príncipe alguno es propietario en el sentido que pretenden estos escritores. *Tiranía turca* debe llamarse la del Emperador o Príncipe que usa y se apropia de los bienes de sus subditos en beneficio propio y particular, como si se tratase de algo suyo. La República confiere al Príncipe su poder y jurisdicción, al elegirle, pero no le dio la propiedad de sus bienes, que el Príncipe no puede tocar, a no ser cuando la administración y defensa de la nación lo exige (53). Cuan-

(51) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. IV, q. 4, art. 1 : "Utrum hominum quispiam totius sit orbis Dominus." Aquí alude y cita sus *Comentarios sobre San Moteo,* adonde se remite, aunque resumen su pensamiento, por fortuna. Esta obra se perdió.

(52) *¡bid.* "Sunt inquam qui Imperatori non solum jurisdictionem orbis tribuunt, *veruin ct dominium ac proprietatem bonoruvi omnium,* eumque adeo appelantes proprietarium dominum. Quin vero Hostien. in tit. De prescript, qua? autem *omncs Principes facit hoc modo proprietarios..."*

(53) *Ibid.* Contra ellos escribe: *"Est tomen inopinabilis opinio...* Et haec sit "prima nostra conclusio. Neque Imperator, neque Principum ullus est hoc pacto proprietarius. *Turca* enim est qui, ut fertur, *ilia dominatur tyrannidc,* ut cunetas subditorum substantias, tanquam suas proprias sic possideat. ut pro libito, universa sibi, ut putat, possit usurpare. lure autem naturse, etsi transtulit Respublica in Principem potestatem suam et imperium ac jurisdictionem: *non tomen pro-*

do, sin causa justa, se apoderan los Reyes y Príncipes o autoridades subordinadas de los bienes de los subditos, cometen una vulgar rapiña,, y están obligados a restituir (54).

Supuesta esta doctrina, no sorprenderá que Domingo de Soto conceda los mismos derechos a los naturales de América o de las Indias,, como se decía entonces. La propiedad particular del indio corre la misma suerte que la de cualquier español (55). Es la doctrina que con tanta decisión defiende Vitoria en todos sus escritos (56), y que es patrimonio común de estos grandes teólogos, como refiere Báñez, que se inspira en nuestro teólogo (57).

Con todo, no queda desamparado el Estado en materia de propiedad, siempre que se mueva dentro de los cauces justos y en beneficio de toda la nación. En las palabras citadas apunta ya Soto algunas de las causas que justifican la intervención del Estado en la propiedad privada (58). Otras varias señalaremos en otro capítulo, al tratar de los tributos, de las penas y de los derechos del Estado como ente supremo que suma otros derechos, y cuya misión es amparar a todos y buscar el bien común. Los derechos del Estado son también sagrados y naturales, en su base, para los grandes teólogos-juristas y para Domingo de Soto. La armonía entre unos y otros es problema resuelto. El lector podrá convencerse fácilmente si continúa leyendo. Lo impor-

prias facilitates quibtis ideo Princeps uti acquit, nisi quando eidem Rcipublicæ-tuendæ et ad min is t rand ce necesse fuerint."

(54) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. *3,* art. 5, conclusio tertia, p. 418, col. 1: "Si Princeps aut iudex aut alius quivis magistratus sua abusus potestaie per violeutiam quidpiam a civibus rapuerit, insigne rapinae scelus committit: et ad restitutionem tenetur. Tanto enim impudentibs ac scelestius ejusmodi potentates peccat, quando sanction fide justitia, cujus custodes existunt, erga omnes délièrent immaculatam servare."

(55) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 3, art. 5, p. 419, y lib. IV, q. 2, art. 2, p. 281. El Sr. Hinojosa, en su trabajo *Influencia,* etc.. p. 121, se expresa con notoria inexactitud citando a Domingo de Soto. Aquí se trata de penas y de defensa, lo que olvida Hinojosa. Véase el capítulo siguiente, donde exponemos los poderes de Reyes y Príncipes.

(56) Vitoria, *Coiinn. in 2ª-2ª*,* q. 66, art. 8. Después de distinguir entre subditos y no subditos de los Príncipes cristianos, escribe: "De infidelibus subditis, *idem indicium sicut de alus christianis:* non licet ab eis capere bona sicut nee a christianis, nisi ordine iuris, quia ex eo quod sunt infideles non amittunt ius bonorum suorum." Si no son subditos, con. menos derecho, dice luego. Véase et capítulo VII, donde tratamos del Derecho internacional y de los problemas planteados por la conquista de América en el siglo XVI.

(57) Domingo Báñez, *Comm. in 2ª-2*,* q. 62. Prseambul., q. 4. "Nullus omni-110 Princeps est dominus secundum proprietatem bonorum, quae applicata sunt civibus. Hoc asseritur ab omnibus theologis, philosophisque et iuris peritis, uno excepto Hostiensi, quem reprehendit mérito magister Soto, lib. IV, *De Iustitia,* q. 4, art. I, conclus. 1." No el sólo el Hostiense, aunque no todos le igualen.

(58) E\ el art. 5 de la q. 3 (lib. IV) verá el lector cómo el Estado puede llegar hasta 'k; expropiación, si así conviene al bien común. Véase el capítulo VI de nuestro trabajo.

tante es que los llamados a gobernar en España y fuera de España sepan inspirarse en estos principios teológico-jurídicos, que consideramos salvadores. El remedio a tantos males no está en divinizar al individuo, con mengua de la autoridad suprema del Estado, ni tampoco en divinizar al Estado, con daño de los subditos. Para tan mezquinos resultados no era necesaria la sociedad organizada, a la que el hombre pertenece obedeciendo a un impulso y a un Derecho naturales.

6. Para resumir el pensamiento de Domingo de Soto, que comparte con Vitoria, Medina y Báñez, en el siglo XVI, queremos transcribir las proposiciones con que concluimos un discurso de apertura en el año escolar de 1928 a 1929, y que versaba sobre esta importante materia de la propiedad. Entoces y hoy decimos con estos grandes teólogos :

1. La división de la propiedad no contradice al Derecho natural ; responde a ciertas exigencias del mismo Derecho, a saber : hacer efectivo el dominio y conservar la paz. Traduce, concretándolo, el mismo Derecho natural.

2. La división de la propiedad en general no es algo inmutable, *absolutamente* hablando, y es de Derecho de Gentes, y, por lo mismo, puede abrogarse, no sólo entre religiosos, sino entre todos los hombres ; pero pecaría gravemente contra el buen gobierno de la sociedad quien lo intentase. El comunismo, bajo cualquiera de sus formas, destruiría la sociedad, de no darse un milagro de Dios. Por esto sería injusta y también inválida la Ley que derogase la división de la propiedad entre los ciudadanos de una nación.

3. La división de la propiedad en general y en particular desempeña una función social, responde a una conveniencia social ; pero es necesaria, dada la condición del hombre, a la existencia de la misma sociedad en el sentido expuesto en la segunda proposición.

4. La división de la propiedad en particular es de Derecho Civil, y puede cristalizar en diferentes formas, según las circunstancias de tiempo, de lugar, etc. Aquella división será la mejor, en cada época, si con ella se logra más fácilmente los fines primordiales que justifican la división de la propiedad: la mejor explotación de todo lo que se halla sujeto a nuestro Dominio y la más pacífica y ordenada convivencia social. No hay división en particular que pueda decirse inmutable. Al gobernante toca elegir la mejor, introduciendo los cambios necesarios, la que una bien fundada prudencia gubernativa aconseje, no lesionando ni el Derecho natural ni el de Gentes, y respetando los derechos adquiridos que no se opongan al bien común.

5. El Derecho de propiedad individual, en un sentido genérico, es anterior y superior al Estado, es de Derecho natural y nadie puede derogarlo. El Estado no es dueño de todos los bienes de la nación, ni.

de los bienes de los ciudadanos. Estos no reciben la propiedad del Estado. Con todo, por causas justas y en beneficio del bien común, puede el Estado intervenir en la propiedad privada, hasta llegar a la expropiación parcial, siempre que se resarzan los derechos particulares.

6. Respecto de la propiedad en general, todos los hombres tienen los mismos derechos y se regulan por las mismas leyes, sean cristianos o gentiles, civilizados, salvajes, blancos, negros o amarillos. Es de Derecho natural. Las diferencias legítimas pueden nacer del Derecho de Gentes y del Derecho Civil.

7- En caso de extrema necesidad, el derecho de propiedad en particular, que es un Derecho de Gentes o Civil en el sentido expuesto, cede ante el Derecho natural a la vida, y el acto de apoderarse de lo necesario para no morir, no es un acto de rapiña o latrocinio.

La doctrina que acabamos de exponer se presta, ciertamente, a muchas consideraciones. No es el momento de hacerlas por el carácter de nuestra obra. El lector las hará, sin duda, por su cuenta. Con todo, sí debemos añadir que esta doctrina se caracteriza por su equilibrio, por la solidez, por lo justiciera y por lo cristiana y católica. Los Papas de los últimos tiempos, en los que el problema social tomó caracteres violentos, la recogen en sus Encíclicas, como es notorio, inspirándose en el Maestro y Doctor común, Santo Tomás (59). La Encíclica *Rent m Novaritm*, de León XIII, es un trasunto de la doctrina del Doctor Angélico, y en su redacción se adivina la parte que en ella tuvo un célebre Cardenal dominico, autor de varias obras. Si se hubiese aplicado por los altos y por los bajos, no habría problema. A través de la misma doctrina puede verse cuan sin fundamento ha sido calumniada la Iglesia Universal y la Iglesia española. No se olvide que estos teólogos son de nuestra época imperial, en la que la Iglesia gozó de muchos privilegios en todos los órdenes ; pero nuestros teólogos no se dejan influir por el ambiente, son siempre fieles a los principios eternos de la verdad y de la justicia.

7. Como complemento a todo lo dicho, queremos recoger algunas ideas de Domingo de Soto en cuestiones afines a las ya expuestas. Sea la primera la referente a la traslación del dominio, como él dice.

El Derecho de propiedad o Dominio, según la doctrina expuesta, hunde sus raíces en el Derecho natural, aunque le consideremos en

(59) Puede consultarse con gran utilidad para los tiempos presentes la obra del P. Rutten, O. P., *I.a Doctrine sociale de l'Eglise. Résumée dans les Eneycli-<¡ues "Rcruni Novarum" et "Cuadragésimo Anno".* París, 1932. Pocos o nadie como el P. Rutten, Senador y máxima autoridad en Bélgica, ha vivido estos problemas. A él se debe la potente organización católico-obrera que los españoles P. Gerard, O. P., y P. Gafo, O. P., mártir éste de los rojos, quisieron trasplantar a España, encontrando dificultades en todos los campos.

concreto, en cuanto termina en objetos y cosas particulares. Es cierto que la división en general, como medida necesaria a la humanidad entera, la impuso el Derecho de Gentes, y que las partidas individuales están regularizadas por el Derecho Civil; pero también es evidente que los dos Derechos suponen y se fundan, sin anularlo, en aquel primer Derecho natural del hombre a poseer como señor y dueño.

Cabe ahora preguntar : el Derecho de propiedad, traducido en cosas concretas, ¿es de tal naturaleza que el hombre pueda transferirlo, haciendo que las cosas cambien de dueño? Este Derecho ¿es un Derecho, natural, de Gentes o Civil? ¿Pueden limitar este Derecho los Poderes públicos? Las respuestas de Domingo de Soto íios servirán para perfilar más sus ideas en la materia.

El teólogo segoviano, después de ponderar la importancia de la cuestión como clave de otros problemas (6o), limita, de momento, su respuesta a los *dos modos* posibles ds trasladar el dominio : por la libre voluntad del propietario o por la ley pública (61). En la respuesta se revela ese equilibrio propio de los teólogos. Ni los derechos individuales ni los de la autoridad pública, como intérprete del bien común, quedan preteridos.

"Por Derecho natural—escribe Soto—puede todo propietario donar los bienes o enajenarlos, siendo legítimo dueño. De otro modo no sería verdadero dueño de sus haciendas, contra todo lo dicho. El hombre es dueño en cuanto está dotado de inteligencia y de voluntad; es, pues, natural que por su libre albedrío pueda trasladar sus derecho (62). A pesar de esto, puede la autoridad pública, en ciertas circunstancias, limitar—mediante ley—esta libre disposición. Es más: no se excluye la posibilidad de llegar a la expropiación forzosa, siempre que el bien público o común así lo exija, sin mengua del derecho natural, que hemos reconocido al legítimo propietario, para disponer libremente, siempre dentro de lo permitido por la recta razón, de sus haciendas (63). 1.a razón de esto es clara. El hombre es naturalmente

(60) Domingo de Soto, *De Iustilia et lure,* lib. IV, q. 5, art. 1. Como teólogo moralista, ordena Soto toda la parte especulativa a la solución de los problemas de conciencia. La Teología moral, en buena doctrina católica y en el plan de Santo Tomás, es la ciencia de hacernos santos, de divinizarnos, de hacernos dioses por participación. Así escribe aquí : "Obligatio namque restituendi *ex ratione et modo* quo translatum fuerit dominium dependet." Es la misma idea que Soto repite en el lib. IV, Prólogo, donde comienza a tratar de la usura, etc.

(61) *I bid.* "Translatio ergo dominii et transmissio rei ab eo qui prius legitime possidebat in alterum : qui perinde incipit esse dominus. Hœc ergo non fit nisi aut volúntate legitimi domini, aut lege in ipsum potestatem habentis."

(62) *Ibid. "Prima conclusio*; Unusquisque mortalium ius habet naturale donandi et quomodocumque alienandi res quarum veré ac legitime dominus est."

(63) *Ibid.* "Secundum quod lex non solum divina verum et humana *duplicem vim* habet in translatione dominiorum. Potest enim translationem impediré tarn cohibendo domini voluntatem, ne det, quam adimendo alteri facultatem, ne reci-

social, y la sociedad no puede subsistir sin un poder que sea amparador de la paz, del orden y de los derechos de sus subditos. Esta es la misión del Estado: ser la defensa de la nación, de la justicia y del bien común. De esto se infiere que es legítima su intervención si prohibe, por ejemplo, que los menores de edad enajenen sus haciendas, y si mediante impuestos, necesarios para la defensa de la República o Nación, recaba para sí parte de las propiedades de los ciudadanos. Más sagrada es la vida, y, sin embargo, puede la autoridad pública privar de ella a los subditos, cuando la defensa de la justicia, de la paz y de la nación lo impone (64).

Al defender esta doctrina no queda anulado el Derecho natural, reconocido al legítimo dueño, ni son contrarias las dos conclusiones propuestas por • nosotros, advierte el mismo Soto. El Estado protege e interpreta el Derecho natural con vistas siempre al bien común y al bien y defensa de los derechos de los subditos (65). No puede negarse que esta doctrina se apoya en principios indiscutibles y evidentes, dentro de todo el sistema tomista.

Menos clara nos parece la posición de nuestro teólogo en el problema que luego plantea. Después de reconocer que el juego, en sí, puede ser una honesta recreación, aunque llena de peligros, y medio de trasladarse el dominio o propiedad (66), se pregunta Soto si por un contrato, que es nulo según el Derecho civil, puede enajenarse la propiedad. Supone la existencia cierta y sin fraude de la voluntad del donante, además del acto externo en que manifestó su propósito firme, incluso por escrito. Con todo, el acta de entrega, v. gr., un testamento, no tiene todos los requisitos legales que exige el Derecho civil. En este caso, ¿qué debe prevalecer en la conciencia de las partes interesadas ? Ante los tribunales es evidente que ganaría el pleito quien tenga en su favor la ley escrita, que no sabe de actos e intenciones internas ; pero en el fuero de la conciencia, parece puede dudarse, por lo menos.

piat. Et secundo potest translationem faceré invito domino, tarn in pcena criminis quam in subsidium tuendae Reipublicae." Muy luego formulará la *"posterio conclusin:* Eodem naturali iure non obstante, lex potest turn voluntatem domini cohibere, turn etiam ipso invito suorum dominio privare."

(64) *I bid.* "Est enim homo naturaliter animal civile: coalescere autem in unum mortalium vita non potest, nisi a publica auctoritate in pace contineantur : quae quidem auctoritas turn custos est Reipublicae, turn est iustitiae iudex : ad légitimant vero custodiam primum necessarium est, ut civibus prospiciat, ne antequam eorum libertas pleno iudicio rationis ducatur, sua bona dilapident. Quamobrem prohibentur pupillt de bonis suis disponere : sicut eorum alienatio irrita sit et nulla. Secundo et necessarium est sumptus eidem Reipublicae necessarios a civibus colligere. Nam lure naturae, partes sunt propter totum. Ac demum tanquam iudex custosque ad eum spectat malificia ulcisci. Quare sicuti vita, ita et bonis potest quemlibet civium expoliare."

(65) *Ibid,* y ad 3™.

(66) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. IV, q. 5, **art.** 2.

Debemos confesar que la respuesta de Domingo de Soto no nos agrada, ni convence. Es más : creemos que da de mano, en parte al memos, a principios, para él y para nosotros muy queridos y fundamentales. Reconocemos con él que el poder público puede impedir la traslación del dominio o propiedad en ciertos casos, y que puede imponer normas legales en los contratos, para evitar engaños (67). Pero de esto no se sigue que todo contrato'ilegal, por defecto de forma, sea también nulo en la conciencia de las partes, cuando a todos consta con certeza absoluta, la voluntad del legítimo propietario y la ausencia de toda sombra de engaño. Cierto que las leyes, aunque sean civiles, obligan en conciencia, si son justas ; pero también es evidente, en buena doctrina teológico-jurídica, de Santo Tomás y de Soto, que la ley civil no crea siempre los derechos y se reduce, con frecuencia, a determinar el modo humano de amparar derechos superiores y anteriores a ella, evitando que sean burlados por la malicia humana. Es el caso presentado por Soto, en el que se da como nulo el contrato no avalado por el *número* de testigos que exige la ley civil escrita. Si hubiese temor de fraude y no constase con certeza absoluta la voluntad del dueño, se comprende que la parte interesada pueda, *futa consciciitia,* impugnar, valiéndose de la ley, un testamento, por ejemplo; pero aquí se supone todo lo contrario. Por eso nos sorprende que Soto se ampare con tanto empeño en la ley escrita. Para un teólogo moralista y en el fuero de la conciencia, creo debe prevalecer la voluntad libre del dueño, que se funda en un derecho natural. Esto es más conforme con el espíritu de la verdadera ley civil, aunque en este caso sea contrario a la letra escrita (68).

A pesar de esto, reconoce Soto que quien heredó sin las formalida--des debidas, pero también sin engaño y por libre disposición del testador, puede seguir tranquilo en la posesión de tal herencia, y no tiene obligación de revelar ese defecto de forma, si la parte contraria lo ignora. Se me permitirá decir que ahora casi entiendo menos y me sorprende más la opinión de Soto, pues afirma que el Derecho Civil sólo intenta declararla nula ante el tribunal de la justicia, cuando se dan

(67) *Ibid.,* art. 3. Según refiere Soto, es bastante común la opinión contraría a la suya. Es decir, si no hay engaño, aunque la ley civil exija otros requisitos, ~"standum est naturali iuri". También hay contrarios. Soto, por su parte, añade: "Ad cujus explicationem notandum est Rempublicam et Principem ssecularem bifariam posse dominiorum translationem impediré. Uno quidam modo absolute", verbigracia, en los menores de edad. "Altero vero modo non simpliciter et absolute, sed ad modum contractus, ad obviandum fraudibus praescribendo : Sicut Respublica civilis iubet testamentum solemnitates : et ecclesiastica formas contractum. quibus Ecclesis bona alienantur."

(68) *Ibid.* "Contractus cui deest essentialis solemnitas iuris, licet in cons--cientia non sit *ipso facto* simpliciter nullus... eatenus tamen est nullus, ut bona •conscientia possit quisque legis beneficiis in tali casu uti."

estos defectos de forma, pero no intenta declarar nula, *ipso facto,* dicha traslación de dominio (69).

Con un criterio semejante resuelve lo relativo a la prescripción que plantea en términos parecidos (70). Supone el Derecho natural del dueño a disponer de su hacienda enajenándola, y que el poder público puede, a su vez, reglamentar este derecho. Ahora bien : la reglamentación por parte del Estado, ¿puede ser tal que incluya una verdadera transferencia de dominio contra la voluntad del legítimo propietario? Y en el caso concreto de la prescripción, ¿puede el Estado fijar las condiciones de la prescripción, v. gr., el tiempo o los años que se necesitan para que ésta se dé con efectos jurídicos y valederos en el foro de la conciencia? Quien llega a ser dueño de una hacienda por la ley de la prescripción, ¿puede permanecer tranquilo en su conciencia, aunque sepa luego que aquella heredad no le pertenecía?

La respuesta de Soto es afirmativa. Dada la buena fe durante todo el tiempo exigido por la ley civil o eclesiástica para la prescripción, el actual dueño puede quedar tranquilo, aunque luego conozca el origen ilegítimo de su propiedad (71). De nuevo tenemos que discrepar con nuestro teólogo y por las mismas razones. Su argumentación nos agrada y la aprobamos en cuanto al principio en que se apoya, pero negamos la consecuencia. La autoridad es, ciertamente, veladora de la paz, y en virtud de este deber se halla investida de muchos derechos, incluso el de fijar normas para la prescripción *(72).* Con todo, negamos que los fallos de la justicia leguleya sean *siempre* suficientes para tranquilizar una conciencia cristiana que se apoya, ante todo, *en la justicia objetiva y verdadera.*

Para que no todo sea discrepancias con nuestro teólogo, a quien tantas veces ponderamos, terminaremos .diciendo que las últimas palabras de este artículo 4 bien valen por un libro, aunque no aprobemos

(69) *¡bid.* "Et ratio mea est, quia iura humana nihil aliud volunt, quam quod *in indicio* tales contractus habeantur nulli : non autem quod *ipso* statim *jacio* translatio sit nulla."

(70) *Ibid.,* art. 4. "Utrum praiscripto dominium in possessorem trasferat."

(71) *Ibid.* "Nemo beneficio humanae legis sana conscientia prsescribit, nisi tota prsescriptionis tempore bona fidei possideat." Razón: "Possessor malas fidei non prsescribit... Posterior conclusio : Possessor bona fidei elapso legitimo tempore, tuta conscientia rem tanquam propriam possidet : quoniam lex civilis dominium ipsum re vera constituit." La doctrina de Domingo de Soto es harto común, aunque a nosotros no nos convenza. Cf. P. Priimmer, O. P., *Man. Thcol. Moralis.* II, 182-7.

(72) *¡bid.* "Propterea quia non solum Imperator, verum et Reges et inferiores Principes possunt facere leges de translatione dominiorum, etiam si non sint rerum domini. Ratio ergo est quam art. I declaravimus : nempe quod Reipublicse Princeps *tanquam pads ciistos,* ut potest criminosos suis bonis multare, ita et ab ipsis invitis pro bono pacis suorum dominia in alios traducere, idque lege, lit supra diximus, in foro poli cogente, atque adeo possidentis conscientiam paccante."

las aplicaciones hechas a base de estos principios, que son para nosotros indiscutibles y confirman anteriores aciertos. Soto cierra sus respuestas a los argumentos contrarios con estos dos principios: La República o Estado no sólo puede llegar a la expropiación de los bienes de los subditos a causa de un crimen cometido por ellos y como pena justa, sino también para conservar la paz y cuando el bien común lo exija, como medio necesario (73). La trascendencia de estos principios y las múltiples aplicaciones de que son susceptibles las adivinará fácilmente el lector. Como en todo lo que atañe al gobierno de los pueblos, se requiere *la más ponderada de las prudencias,* pues de otro modo (os remedios son contraproducentes y los principios se malogran y se deshonran.

Para terminar este capitulo, recordemos las ideas de Domingo de Soto sobre determinados contratos. Queremos ser breves, pues aunque para nuestro teólogo las resoluciones prácticas de estos problemas, que él expone en el Libro VI, constituyen el fin principal de su obra (74)» para nosotros tienen menor interés, ya que no es el jurista propiamente quien sentencia, sino el moralista cristiano y el teólogo. Con todo, la unión necesaria y forzosa entre la Moral y el Derecho, que hemos proclamado y defendido, presta cierto relieve jurídico a las soluciones prácticas del moralista, imposibles sin la base ideológica de la parte teórica de la que es una y única ciencia.

Para Soto el contrato es una acción mancomunada entre dos partes o personas, generadora de obligaciones mutuas. Donde no existe transferencia de dominio o del uso de las cosas, no existe tampoco, propiamente, contrato que merezca este nombre en su sentido propio. Nuestro teólogo, además de los contratos innominados, cita siete clases de contratos (75) y reconoce su necesidad para el bien y desarrollo económico de los pueblos. Son necesarios los contratos de compra y venta, facilitados por el uso de la moneda, cuyo origen recuerda Soto,

(73) Ibid. Concluye el art. 4: "Argumenta ergo omnia in assertis conclusionis plane soluta sunt. Primi enim antecedentes negatur : nempe non posse Rempublicam quemquam nisi propter crimen suis bonis privare : *¡¡no potest propter pacem."*

(74) Con el lib. VI comienza el tomo II de su obra *De histitia et litre.* En el Prólogo escribe: "Eo denique destinati operis perventum nobis est, cujus praecipue gratia de ¡lio excipimus cogitare. Hsec inquam usurarum, contractum, cambiorumque ac simmoniarum sylva in animum potissime nobis induxit, ut tantam operis molem aggrederemur... "

(75) Domingo de Soto, *De histitia et lure,* lib. VI, q. 2, art. 1 : *"Prima eonclusio:* Contractus est actio inter duos ex qua utique obligatio nascitur... *.SVcumta eonclusio:* Septem sunt contractus species, scilicet emptio, cambium, mutuatio, emphyteusis, commodatio, permutata commodatio et locatio. Tametsi prima ad secundam sextaque ad septimam quodammodo reducant." Se limita a los contratos sobre bienes externos y. por lo mismo, prescinde del contrato matrimonial.

reconociendo sus ventajas (76); es necesario el comercio *(ncgotiatio)*, lícito por su misma naturaleza, aunque no exento de peligros morales, pues lo que en una parte sobra, en otra falta. En fin, Soto no está por la intervención excesiva del Estado, metido a comerciante y como único intermediario entre los productores y el consumidor. La razón es obvia : es tan complicada esta labor, que supera las fuerzas del Estado mejor organizado *(77).* Es más : puede considerarse como algo contra naturaleza, y, por lo mismo, condenado al fracaso. Sólo las circunstancias anormales y la necesidad del bien público puede justificar el intervencionismo del Estado, hoy tan en boga. Domingo de Soto, como otros teólogos juristas, no niegan al Estado todos los resortes necesarios, como veremos luego, que el momento exija, siempre que sea para el bien común y dentro de las normas de la justicia eterna.

Al comerciante concede Soto la facultad de vender más caro de lo que compró, por razón de su trabajo, por los gastos realizados y también por razón del lugar y tiempo. Con buen criterio—añade—, contra otros teólogos, que en el problema de los precios no se debe prescindir «le una norma económica moral, ni se puede llevar a punta de lanza (78). Los vicios del comercio, no son del comercio, sino de los comerciantes (79). No es el capricho y voluntad interesada del comerciante quien debe fijar los precios. Para llegar a una determinación justa, señala Soto ciertas normas, que son normas del buen sentido cristiano y filosófico. El valor de las cosas no depende sólo de su naturaleza : depende más de la utilidad que reporta la hombre, pues para él fueron creadas. Además de esto, debe atenderse a la necesidad, abundancia o escasez : al trabajo e industria del comerciante, a los peligros, a los cambios experimentados en la mercancía y, finalmente, a la misma ley, si la hubiera (80). Teniendo en cuenta que el acaparamiento lleva

(76) *Ibid.* "Tertia conclusio: Emptio et venditio sunt contractus Reipublicae maxime necessarii."

(77) Ibid, y art. 2. "Negotiatio est simpliciter Reipublicae necessaria... Sed rogas, Numquid prudentius esset ut Respublica suos monistros conduceret qui hanc provinciam subiret?" Es decir, que llevasen y trajesen de un lugar a otro las •mercancías... Responde Soto : " Re vera non posset commode tam multis merci-•monis hac via sufficere. Et ideo consultius ducit artem banc inter alios permitiere, quin etiam fovere. "

(78) *Ibid.* "Licet negotiations gratia merces carius venderé, quam emptse sunt, ratione impensarum, laborum, locorum ac temporum : nam justae rei pretium. vel in melius, vel in locum, vel tempus mutatae, excrescit... Regula autem (contra Scoto) in haec ñeque contemnenda porro est, neque tamen ad unguem servari potest."

(79) *Ibid.* " Negotiatiorum vitia non sunt begotii sed personarum..."

(80) *¡bid.,* art. 3. Soto recbaza la norma "Tantum valet res, quanto vendi potest" y establece esta: *"Prima.* Pretia rerum non secundum ipsarum naturam «estimanda sunt, sed quatenus in usus veniunt humanos." Después de citar los otros : necesidad, escasez, cambios mejorando las cosas, añade respecto del precio legal: "Neque unius oboli accesssio licita est, sed est peccatum mortale si ex-

consigo el aumento de precios, levanta Soto su voz contra los monopolios, que califica de iniquidad, ya los realice el Príncipe o Rey (81). Supone Soto que sirven para imponer precios excesivos. En general, como teólogo moralista, excluye Soto todo fraude y engaño en el comercio. Abre más las manos en los artículos de lujo, y es riguroso en los de primera necesidad (82). Los fraudes y engaños que parten de los vendedores o compradores en materia grave, los condena a pecado mortal, con la obligación de restituir (83).

No es más benévolo con la Banca (84). la, usura (85) y las diferentes especies de contratos, en los que la avaricia del hombre introduce tantas formas de acrecentar las riquezas con mengua de la justicia. En todas estas cuestiones se revelan en Soto dos cosas: su enemiga contra la injusticia, fiel a los principios eternos del verdadero Derecho y su concepto, general en la época, sobre el valor del dinero. Hoy nadie considera el dinero como improductivo ; en la época de Soto es común considerarlo únicamente como medio para facilitar los cambios. Con todo, Soto reconoce la licitud del interés sobre la moneda, siempre que concurran ciertas circunstancias que lo legitimen, como el trabajo, el peligro y los daños posibles y ciertos.

Con ojos muy distintos contempla Soto todo lo que se refiere a la caridad, aunque no se deje llevar de frases hiperbólicas, no siempre exactas ni justas (86). Al responder a ciertos argumentos que tienen por base ciertas expresiones de San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, etc.. no teme decir Soto que son hipérboles, hijas de la caridad y propias del lenguaje de la época ; pero no sentencias que deban entenderse al pie de la letra (87). A pesar de esto, no se crea que Do-

cessus notabilis augeatur, obnoxiumque restitutioni." Si supone que el precio es justo.

(81I *IMd., Quarto conclusio.*

(82) *¡bid.,* ad 3m.

(83) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure.* lib. VI, q. 3, arts. 1 v 2.

(84) *Ibid.,* q. 8.

(85) *Ibid.,* q. 1.

(86) Puede leerse con no pequeña utilidad el *Enchiridion sobre la propiedad. Concepto cristiano del Derecho de propiedad y del uso de las riquezas,* debido a la pluma del P. José María Palacio, O. P., joven y sencillo religioso, mártir en Asturias en 1936. Fué editado por la Junta Central de Acción Católica. En el cap. III, págs. 50-56, se hacen certeras observaciones sobre algunos textos de los Santos Padres, que los comunistas trataban de explotar.

(87) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. X, q. *4,* art. 3, p. 900. "Pro solutione autem argumentorum, nempe auctoritatem sanctorum quern vim magnam ostentare prima facie fateor. Notandum est primo quod cum *avaritia,* ut alias diximus, *altera sit iustitiæ* contraria, quae proprie furtum et rapinam nominatur, *altera vero liberalitati, Sanctis Patribus ilia familiaris est hyperbole,* ut avaritiam contra liberalitatem ac misericordiam, quae est erga pauperes exercenda, *rapinte etiam nomine dénotent:* propterea quod in necessitate omnia communia censeant quoad usum... Est enim illorum Sanctorum idioma, ut quidquid superflueret, commune censerent."

mingo de Soto es insensible ante la pobreza. Según ya indicamos, concede—como otros teólogos—que, en caso de extrema necesidad, el derecho a la vida vence al derecho de propiedad. En este caso el pobre no lesiona ningún derecho al robar. Coge lo necesario para vivir. Negárselo sería una injusticia. En los tiempos de Soto el problema de los pobres y pordioseros ambulantes dio origen a juntas y leyes que tendían a regularizarlo. Nuestro teólogo escribió entonces su Opúsculo *"In causa paupcrum dclibcratio",* donde narra el origen de su escrito y defiende con acierto los derechos de los pobres y señala con claridad los deberes de los ricos. Fundándose en el Derecho natural y de Gentes, defiende el derecho de los pobres a pedir por todos los pueblos y naciones, sin que puedan ser expulsados por el solo delito de su pobreza (88). Está, sí, contra los vagabundos (89) ; pero también advierte que no es necesario esperar que la necesidad sea extrema para que el deber de dar limosna sea un deber que obligue bajo pecado mortal. Recuerda las expresiones de los Santos Padres para insistir en este deber de conciencia (90). La verdad es que no hay medio de justificar los gastos extraordinarios de muchos ricos en cosas de capricho y su tacañería ante el pobre, sobre todo ante el pobre que no pide, más necesitado que el callejero, con frecuencia comerciante de su aparente pobreza»

(88) Domingo de Soto, *In causa pauperum clclihcratione,* cap. III.
(89) *Ibid.,* cap. II.
(90) *Ibid.,* cap. VIII.

CAPITULO VI

i. Domingo de Soto y los Derechos y deberes mutuos sobre el Estado y el individuo como miembro de una Sociedad organizada. Cómo la existencia de la Sociedad es de Derecho natural. El hombre es esencialmente social. Cómo surgen los Derechos y Deberes mutuos entre los ciudadanos y el Estado. — 2. Origen de la autoridad, según Domingo de Soto. La autoridad no viene de Dios a través de la autoridad del Papa. Independencia, en sus respectivas esferas, de la autoridad del Papa y la de los Príncipes o Jefes de Estado seculares. La autoridad de los Reyes o Jefes de Estado es natural, en su base, y viene de Dios a través *ûe* los ciudadanos. Cómo los subditos tienen derecho a gobernarse y cómo trasladan su Derecho a los Reyes o Jefes de Estado. Cuál es el mejor régimen.—3. Cualidades y Deberes de los Reyes o Jefes de Estado. Cómo deben estar adornados con todas las virtudes y procurar el bien común. Los Reyes son para la República o Nación, no la República para los Reyes. A qué deben atender para elegir sus ministros y magistrados. Deberes de éstos. Cómo nace la obligación de restituir cuando los funcionarios elegidos son ineptos.—4. Derechos de la autoridad suprema, Reyes o Jefes de Estado, respecto de los subditos en éi gobierno de la nación. Origen de estos derechos. Derecho del Estado a imponer penas. Ideas penales de Soto. Necesidad de las léyés penales. Normas que se deben seguir en los actos judiciales. ¿Puede el Juez, en algún caso, sentenciar contra lo probado en juicio público? Importante doctrina sobre los indultos. Domingo de Soto, con Vitoria y Báñez, condena los indultos frecuentes y sin causas gravísimas. El Deber de todo ciudadano de denunciar los crímenes contra la nación. Deberes del reo y sus Derechos. Penas que pueden imponerse. La pena de muerte. Cómo obligan las leyes penales. Los impuestos, contribuciones del Estado.—5. ¿Es lícita la rebelión contra el tirano? ¿Es lícito al particular matar al tirano invasor de la Patria?—6. La doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos a la luz de la tradición española. Cómo se opone a los errores antiguos y modernos. Carácter y valor eterno de sus doctrinas contra todos los extremismos.

1. Determinados los Derechos del hombre, como ser individual, el orden lógico nos exige que consideremos los Derechos y Deberes

del mismo hombre dentro del marco de una sociedad organizada, de la que es parte y causa. Para no errar el camino y acertar en las soluciones, es conveniente descubrir, ante todo, los orígenes y causas genéticas de la misma sociedad. ¿ Cómo surge a la vida Ta sociedad ? ¿ Es una construción voluntaria y libre del hombre ? ¿ Nace por una imposición de la misma naturaleza? He aquí unas preguntas que es menester contestar desde el primer momento para desbrozar el camino.

Los teólogos-juristas no conocen otra vía que la natural, en este problema como en los otros. Esclavos de la realidad, que contemplan con ojo avizor, como el médico al enfermo, no se pierden en teorías apriorísticas al estilo de los modernos. Si en los últimos tiempos hemos sufrido la inundación de las teorías diversas, con ropajes históricos y filosóficos sin fundamento, que no queremos recordar, en los teólogos-juristas nos habla la naturaleza, libro abierto para todas las ciencias especulativas y prácticas, y a través de ella se forja la verdadera teoría sobre el origen de la sociedad.

Se acusó y calumnió a la Escolástica, sin conocerla, por sus especulaciones, que sus enemigos calificaban de apriorismos sin fundamento. Se la acusó y calumnió como defensora del absolutismo, coma propugnadora del origen divino de poder de los Reyes. ¿ Qué queda de todo esto? La ignorancia de sus adversarios al descubierto, que en su mayoría no cogieron nunca una obra de Teología en sus manos, y que no podían leer, pues empezaban por ignorar la lengua latina en que estaban escritas estas obras. Hoy la crítica está haciendo justicia, y las obras de los teólogos son consultadas con avidez digna de elogio. Quien nos haya leído habrá visto cómo se derrumban algunas de esas imposturas ; en lo que nos resta, vendrán al suelo otras, harto conocidas y divulgadas.

En la cuestión que nos ocupa, Domingo de Soto parte de una afirmación fundamental, reflejo de la realidad humana que Santo Tomás estampa al principio de sus Comentarios a los Éticos de Aristóteles, el filósofo griego que sirvió de base a la filosofía y teología del Doctor Angélico, que no sin motivo es conocido en la Historia con el nombre de Eácuela realista. El Maestro de Vitoria, Cano, los dos Soto, Medina, Sotomayor, Mancio, Báñez, etc., habían escrito: *"El hombre es naturalmente social"*. y, por una imposición de su misma naturaleza, forma parte de la sociedad, primero de la sociedad doméstica y luego de la sociedad política. ¿En qué se funda Santo Tomás? Le basta con dirigir una mirada al hombre, reparar en sus necesidades, reflexionar sobre las exigencias primordiales de su naturaleza, tanto en el orden material como en el intelectual y moral. Este libro abierto, que es el hombre, con su cuerpo y alma, con inteligencia y voluntad, le dice que no nació para la vida solitaria, que no se basta por sí mismo, si quiere conservar su vida material, si quiere aspirar al desenvolvimiento de sus facultades intelectuales. Un orador asceta y místico como el V. Fr. Luis.

de (¡ranada nos hablaría de las necesidades de la niñez y de la ancianidad, de las miserias del hombre en todas sus edades, para suscitar eu nosotros la humildad, para alavar la Providencia divina, que a todas ellas puso remedio. El Doctor Angélico se contenta con decir sencillamente : *El hombre, por naturaleza, es un ser social y forma parte de la sociedad, pues necesita de muchas cosas que no puede procurarse por sí solo.* En primer término necesita de la familia, donde nace, se nutre y recibe la primera educación. Sin ella no podrá tener lo necesario para la vida. En segundo lugar depende de la Sociedad, de la que es parte, para una vida perfecta. El hombre no debe contentarse con vivir ; debe aspirar a una vida perfecta en lo corporal y en lo moral. Nada de esto tendría sin la Sociedad civil (i). No es menos expresivo en su obra *De Rcgimine Principium:* así como las manos y los pies no pueden subsistir sin el hombre, que es el todo, así un hombre, separado de la sociedad civil, no se basta para vivir su vida, la vida propia del ser racional (2).

La realidad de la vida humana nos enseña a todos esta verdad. Bien puede decirse que no hay ser más necesitado que el hombre. Los animales, desde el primer día, o muy pronto, se valen por sí mismos : corren, saltan, vuelan. La sociedad familiar dura entre ellos el tiempo necesario para la crianza de los hijuelos. He ahí la Providencia hallándonos por la naturaleza. El niño, sólo después de muchos años, puede valerse, y cuando ya son hombres, son los padres los que han menester de su asistencia.

De todo esto se infiere que el hombre es naturalmente social, que

(1) Div. Thom., *In I. llth.,* lee. 1.ª, cap. I: "Quia homo est *naturaliter* animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis quœ ipsi solus sibi praeparare non possit, consequens est, quod horrio *naturaliter* sit pars alicuius multitudinis. per quam prsestetur sibi auxilium ad bene vivendum, quo quidem auxilio indiget ◁◁ *dito:* Primo quidem ad ea qux sunt vitae necessaria sine quibus vita praesens transigí non potest, et ad hoc auxiliatur homini domestica muititudo, cuius est pars. Nam quilibet homo habet a parentibus generationem et nutrimentum et disciplinatn. Et similiter singuli qui sunt partes domestica: familise, se invicen iuvant ad necessaria vitae. *Alio modo* iuvatur homo a multitudiiie, cuius est pars, ad vita' sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiant ad vitam, et sic homini auxiliatur muititudo civilis, cuius ipse est pars, non solum et quoad corporalia, sed etiam quoad moralia,"

Domingo de Soto, *De lust, et lure,* lib. I, q. 2, art. 1, con Aristóteles, repite "quod civitas constituta est gratia vivendi : existit vero bene vivendi gratia. Knimvero non modo civium congregado ad vitam corporalem emolumenta affer:. atque commoda, sed praecipue ad spiritualem. Nequirent enim dispersi homines a:: solitarii ignorantis docere, ccercereque malefactores ; consiliisque, et salutaribus monitis mutuo se ad felicitatem iuvare ut faciunt congregati. Etenim qua ratione homo ad felicitatem natus est, eadem est civile animal : oh idque solitarius nisi angelicam degat vitam, bestia est".

(2) Santo Tomás, *De Reg. Principum,* lib. I, cap. I. "Sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nee unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a societate. "

va a la sociedad, nace y vive en ella, no por un acto de su libre albedrío, por un capricho o por una costumbre ancestral. Es social por necesidades cangénitas, que no puede desatender sin suicidarse física, moral e intelectualmente. ¿Qué progreso hubiese realizado en el orden intelectual, si no fuese la ayuda mutua que nos prestamos todos en la sociedad organizada? Ninguno. La cultura es fruto de la sociedad organizada, y cuanto mayor y mejor sea su organización, mayores serán los frutos.

Pero si el hombre es naturalmente social, *naturales* serán también sus Derechos y Deberes para con la sociedad. Sustraerse a ellos vale tanto como romper con el orden impuesto por Dios, que nos habla por el libro abierto, que es la naturaleza ; equivale a romper con el *Derecho natural,* entre cuyas mallas debe desenvolverse toda la vida humana. Por la misma razón, *naturales* serán también, *en su origen,,* los Derechos y Deberes de la autoridad, del Estado, respecto de los ciudadanos, miembros de la Sociedad.

La trascendencia de estos principios la verá el lector muy pronto. A través de ellos puede el hombre justificar sus Derechos dentro de la Sociedad ; pueden los gobernantes, y en general el Estado, reclamar los suyos, y, en fin, pueden todos definir los Deberes mutuos que les ligan y aprisionan dentro de los cauces de la Justicia. Si el hombre busca la sociedad para lograr lo que aisladamente no puede conseguir, sigúese que la sociedad es un medio y un fin : *in fin intcrcinedio* para el fin último del hombre, pues a la postre, el hombre es el que se salva o condena, el que es feliz o desgraciado. De esto se infiere que la autoridad, aglutinante y forma de la sociedad organizada, fruto *natural* de esa tendencia y ser social del hombre, tiene por misión principal y única, si se quiere, responder a estas necesidades del hombre. Dentro de este marco y de estos límites responde a un Derecho natural, que la ennoblece y reviste de poder necesario para intervenir en justicia, por todos los medios adecuados, en la coordinación de los hombres, miembros de la sociedad. Xo es un abuso de poder, es un Derecho natural, con todas sus consecuencias. Pero si se sale de sus límites y quiere absorber al hombre, bajo todos sus aspectos, será tiranía. El hombre no busca en la sociedad la destrucción, el aniquilamiento: busca lo que le falta, no lo que tiene o puede tener por sí mismo. Recordará el lector que al principio del capítulo anterior decíamos con Santo Tomás que el hombre no se ordena a la Sociedad política *secundum se totuui* (3). Es lo que olvidan los que divinizan el Estado, haciendo proceder de él todo los Derechos. Es el error que condenó Pío IX en su célebre *Syllabus* (4).

(3) Véase la nota 1 del cap. V, donde transcribimos el texto.

(4) Denzinger, *Enchir. Symbol,* n. 1739. "Reipublicae status utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circunscriptis limitibus." Es una de las proposiciones condenadas.

Es una tendencia, un error que crece y se desenvuelve en naciones, que presumen de democráticas, como nuestra vecina Francia, pero está reñido con el carácter español y con la verdad, como es notorio (5). Nosotros lo condenamos, inspirados en los grandes teólogos, cuando dijimos: todos los Derechos y Deberes que atañen al hombre nacen en función de la personalidad humana, imagen de Dios, y esencialmente social. Hablamos de los Derechos y Deberes del orden natural.

Los teólogos españoles, como Domingo de Soto, siguen el camino real trazado por el Maestro, y lo acrecientan, si se quiere, a pesar de vivir en un clima imperial. Es una de sus mayores glorias. ¿De dónde le viene al Emperador, al Rey, al Príncipe su autoridad?, pregunta Soto. ¿Les viene del Papa? Toda autoridad, ¿es tina usurpación y, por tanto, una tiranía? ¿Tiene acaso un origen legítimo, natural? ¿Se la confirió Dios directamente, o se la confieren los mismos subditos, la República, como dicen los teólogos?

Domingo de Soto toca estas cuestiones, entre otros lugares de sus fibras, al tratar de Dominio-propiedad. Como ya indicamos, no faltan autores que vinculan al Papa y al Emperador poderes extraordinarios en esta materia. Esto le sirve a Soto de ocasión para damos en resumen lo que más por extenso exponía en una obra que no llegó a nuestras manos: sus Comentarios a San Mateo. A la vez descarta errores de bulto. Lo referente al Papa lo expondremos en otro capítulo. De momento basta consignar que Soto no concede al Papa, en cuanto Vicario de Cristo, el poder temporal, y menos le concede que la autoridad civil se derive y dependa, en lo temporal, de la propia del Pontífice. Depende, sí, del Papa en lo espiritual y debe atenerse a sus leyes en esta materia, pues el hombre aislado o viviendo en sociedad, y la sociedad misma en todos sus componentes, están sujetos a los preceptos divinos, a la ley cristiana. Las dos potencias—escribe Soto—proceden, a su modo, de Dios, pero *ninguna* de ellas viene de Dios *mediante* la otra. La autoridad del Papa viene de Dios de una manera *inmediata, directa;* la autoridad civil de los Reyes. Príncipes o Jefes de Estado viene de Dios *mediante* la República, es decir, a través de los ciudadanos que constituyen la República o Nación, cjue pueden elegir su régimen o modo de gobernarse, delegando en ciertas personas las funciones de gobierno. En este sentido deben entenderse las expresiones que suelen citarse: *el Imperio fué constituido por Dios; el Sacerdocio y el Imperio son dones de la suprema clemencia de Dios.* Por no tener esto en cuenta, defienden algunos que la República recibe su autoridad del Papa, lo que es inadmisible *(Ci).*

(5) Es lo que pondera Hinojosa, *Influencia,* etc., págs. 27 y 113-15.

(6) Domingo de Soto, *De Inst. et ture,* lib. IV, q. 4, art. 1, p. 293. Después de hablar en síntesis del Papa, del Emperador o Príncipes, añade: "Per h;cc demum id quod supra diximus clarescit: videlicet potestatem civilem non sic de-

Firme en los propósitos que aquí se revelan, nos traza Soto el proceso seguido en la génesis de la autoridad civil. No puede afirmarse —escribe—, cómo se atreven a defender algunos autores, que todos los Príncipes san tiranos, al estar investidos de la autoridad sobre la República o Nación. Esta manera de pensar, que no llamamos opinión, por no merecer este nombre, es un error manifiesto y destructor de todo el orden social. Lo contrario es una verdad evidente. Ni el poder imperial, ni la autoridad de los Príncipes fueron imposturas o arbitrariedades de los hombres ; son fruto del orden impuesto por Dios, aunque por camino distinto al seguido para la autoridad espiritual del Papa (7)-

Ahora bien: ¿cómo la autoridad civil, procediendo de Dios, procede también de la República, de los ciudadanos ? Repare el lector en las palabras de nuestro teólogo, y comprenderá a qué quedan reducidas las injurias de los incrédulos contra la Escolástica por su teoría del origen divino del poder de los Reyes. Aunque este punto ha sido muchas veces repetido, no está demás el insistir, pues aún quedan por esos mundos inteligencias petrificadas que no quieren enterarse.

La autoridad civil — dice Soto — procede de Dios mediante la ley natural, que es una participación de la eterna. Dando Dios al hombre la ley natural, es también principio y fundamento de la autoridad civil, que rige y gobierna en nombre suyo la sociedad. Al crear Dios todas las cosas, dio a cada uno, mediante la ley natural, el poder para conservarse y para resistir y defenderse de sus contrarios o enemigos, no sólo en lo que se refiere a la vida y salud material, sino también en orden a su prosperidad espiritual, aunque en esto medie la gracia. Como el hombre, viviendo aislado, tío podría lograr fácilmente todo esto, infundió en su naturaleza el instinto a reunirse y vivir en sociedad, para que así, adunados unos com otros, se bastasen. Pero formada así una República, ninguno podría gobernarse, rechazar a los enemigos, reprimir las audacias de los malhechores, a no elegir algunos magistrados en quienes traspasasen todos sus poderes. De otro modo no

penderé ab spirituali, ut ab illa instituatur, suamque accipiat faeultatem : ab illave possit. vel amoveri Rex vel cogí", vel corrigi, nisi quando a divinis legibus fineque spirituali rebellaret. Nam etsi ambse a Deo procédant, *non lamen altera per alteram,* sed modis variis: prior scilicet a Deo inmediate; posterior vero *mediante lege naturer per chnlcni rempnblicam..."* "Hasc ergo non animadvertunt qui aiunt Retnpublicam civilem ab spirituali, scilicet a Summo Pontifice faeultatem suam mendicarc. Quorum est Bart, super extravagan, ad reprimendum."

(7) Ibid. "Aliorum praeterea christianorum opinio est per aliud extremun> (citó antes la de aquellos que les conceden la propiedad de todo). Quod *Principes mimes* per tyrannidem Respublicas obtinent... Hic autem non opinio, sed manifestarius error est totiusque Reipublicae perversio. Quin vero contraria veritas ut meridies lucida est, quatn secundan! conclusionem statuimus. Nempe regiam imperatoriamque potestatem, ceterorumque Principum auctoritatem *non homincm esse inventitm, sed Dei sauctissimam ordinationcm:* aliam tamen a potestate spU rituali."

habría orden entre los así reunidos, ni constituirían un cuerpo orgánico, ni habría una cabeza o jefe, ni podrían tomar aquellas medidas que fuesen necesarias para bien de todos. Por esta razón, y guiada la República por esa inclinación que Dios dio a los hombres, unos se eligieron sus Cónsules, y otros instituyeron diversas formas de administrarse y gobernarse. Con el mismo derecho, y donde pareció conveniente, transmitieron todo su poder a un solo Rey, que, según Aristóteles, es una forma excelente, en su género, de gobernarse. *"He aquí*—concluye Soto—*cómo la autoridad pública civil procede de Dios. No es que la República no crease sus Príncipes, sino que los creó instruida por Dios."* Es decir, imprimiendo en la naturaleza del hombre el instinto o tendencia a vivir en sociedad, organizando esta sociedad en la forma conveniente, eligiendo sus jefes y dándoles las atribuciones que la misma razón natural del hombre, obra de Dios, les dictara (8).

De esto se infiere que, cuando en la Escritura se nos dice que Dios gobierna todas las cosas, que todo poder viene de Dios, que quien resiste a la autoridad legítima resiste y se revela contra Dios, se ha de entender que todo esto lo realiza por la ley natural y según el orden de la naturaleza, que Dios impuso a los hombres y a todos los seres. A través de la ley natural y de las leyes humanas, que se derivan de ella, gobierna Dios todas las naciones en aquello que es de Derecho natural. Por esto mismo, las palabras de la Escritura tienen valor y el mismo sentido, ya se trate de Príncipes cristianos, ya de Príncipes infieles (9).

(8) *Ibid.* "Potestatem autem civilem Deus *per legem natura,* quae suae sempiternas participatio est, ordinat. Hoc autem sic patet. Deus per *naturam* dedit rebus singulis facultatem se conservaudi, suisque resistendi contrariis : non modo quantum ad prosperitatem temporalis salutis, verum et per eius gratiam quantum ad prosperitatem spiritualem. Hanc autem homines facultatem cum exequi commode dispersi nequirent, *adiccit eis instietmn gregatint vivendi, ut aduiwti alií aliis sufficerent;* congregata vero Respublica *ncutiqttam se poterat gubernare,* hostes propulsare, malefactorumque audaciam cohibere, *nisi* magistrates deligeret, quibus *suant* tribueret *facultatem,* nam alias tota congregatio sine ordine et capite, ñeque *iiiium corpus* representaret, ñeque ea providere posset quae expedirent ; ergo *.cadem rationc* doctse divinitusque instructs Respublica;, alise annales Cónsules, alia; *alias* publicarum administrationum *formas* sibi instituerunt. Atque eodem lure qualibet potuit et debuit, ubi expediré cognoscet, *totum suam potestatem et imperium in iinurn Rcgem,* qui secundum Arist. optimus genere suo est principatus, tranferre ; ut lege sepe citata... *Ecee qucmadmodnm publica civilis potestas ordinatio Dei est. Non quod Respublica non creaverit Principes, sed quod id feccrit divinitus erudita."* Es decir, siguiendo el orden *natural* impuesto por Dios. No hay otra intervención de Dios.

(g) *Ibíd.* Se refiere Soto a ciertos textos de la Escritura, que él cita. Así escribe: "Unde illud Sapient. 14: tua Pater providentia ab initio cuneta gubernas; *per leges naturales inteligendum est.* tarn per illas quas rebus ¡rrationalibus-ingenuit, ut mari et ventis, *quam per illas quas indidit hominibtis.* Et ideo Paulus,. ad Rom. 13, auctoritatem Principum non in républicain *tan turn,* sed in Deum ipsum

; Oué atribuciones tendría el Príncipe así constituido en Jefe de una República o Nación? Domingo de Soto, como quien deduce consecuencias de un mismo principio, añade: al Príncipe corresponde el dar leyes, según dijimos en el lib. I, q. 6, con que gobierna la República y la obliga a seguir los caminos de la justicia. Él es superior a todos y a cada uno de los miembros de la Nación, y, como cabeza de la República, está sobre toda ella, de tal manera que puede castigarla. Es más : la República no puede ya destronar a su Rey, a no ser que degenere en tirano (10).

Hemos trasladado por entero las palabras de nuestro teólogo porque no podía darse mejor síntesis de su pensamiento. A través de ellas se perfila claramente todos los principios jurídicos que dan vida a la sociedad, y se dibujan los Derechos y Deberes mutuos entre gobernantes y gobernados. Podríamos, pues, excusarnos de más amplios comentarios, pero su trascendencia, que se reflejará en otros problemas, nos obliga a insistir.

En primer término, se habrá advertido que el origen de la autoridad es algo natural. El Rey o Jefe del Estado puede afirmar que sus poderes tienen por base un Derecho natural : la autoridad no usurpa derechos al legislar y al imponerse, usa de un Derecho legítimo, usa de su poder ; poder que tiene la aureola de lo divino, pues a la postre, de Dios procede, cuando creó la naturaleza humana naturalmente social. Es cierto que ni el Rey ni otra autoridad cualquiera recibieron directamente de Dios su autoridad, y que la recibieron *inmediatamente* del pueblo, de la *Nación,* pero esto no quita ni disminuye su prestigio, ni su poder. Es cierto que sus poderes son *delegados;* que se les confirió la autoridad *para servir a la> Nación,* no para servirse de ella en beneficio propio ; pero aun con esto siempre su poder es completo, total, dentro de los fines de sociedad y que el hombre persigue al agruparse y constituirse en cuerpo orgánico social.

Esta doctrina de Soto, complemento de lo que dijo al tratar de la Ley y del Poder legislativo, está respaldada por la opinión de Vitoria, Medina, Pedro de Soto y Báñez, a la vera de Santo Tomás. El teólogo segoviano, al tratar del Poder legislativo, de quién puede dar leyes,

refert : Omnis, inquit, anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo ; quse autem sunt, a Deo ordinata sunt ; ¡taque qui potestati resistit. Dci ordinationi resistit, etc. *Ñeque vero potestas tantiim christiauorum Principian; vero ctiain et qtuc sunt penes infideles, a Domino Deo sunt; quia fides natitrain non destrnxit. sed perfeeit. Et per illas poteslatcs ¡/nbenwre possunt plebes in his quœ sunt naturalis inris..."*

(ÏO) Ibid. "Atque hinc fit, ut lib. I. q. 6, dicebamus. Principem potentate fungi ferendarum legum, quibus Rempublicam coaerceat. Fitque prœterea ut non solum singulis Reipublicse membris superior sit. verum et totius collectim corporis caput : totique adeo sic eminens, ut totam etiam simul puniré valeat. Quare neque per Rempublicam Rex potest regni Iura expoliari, nisi fuerit in tyranni-<lem corruptus. "

tropezó con el texto de los Proverbios (VIII, 15): *Per me reyes regnant,* etc., que interpreta en armonía con lo defendido luego. "Quiere decirse con esto—escribe Soto—que Dios, como autor del Derecho natural, dio a los hombres poder para que cada República se gobernase a sí misma, y que cuando la razón, que es también don de Dios, lo aconseje, pueda trasmitir *su potestad* en alguno, que con sus leyes la gobierne" (11).

No es distinto el pensamiento de Pedro de Soto, Confesor y consejero del emperador Carlos V. antes que el teólogo segoviano. En una obra de controversia, y como de paso, nos regala Pedro de Soto una lección de Derecho político digna de figurar entre las mejores. ¡Tan arraigadas estaban estas ideas en nuestros teólogos del siglo XVI y tan a los puntos de la pluma las tenían siempre '• Contra el protestante Brencio, que pretendía conceder a los Príncipes alemanes el poder espiritual, amén del temporal, recuerda el teólogo dominico las palabras de San Pablo a los Romanos, para decirle que la potestad de los Reyes y Príncipes, ya sean infieles o impíos, también viene de Dios. ¿En qué sentido? No por una ley nueva, externa y positiva, sino por la ley natural, que Dios imprimió en la mente de los hombres. A través de esa ley natural comprende el hombre que, para gobernar una sociedad, es necesario la existencia de un poder que tenga a todos a raya, que castigue a los malhechores y premie a los buenos. Esta misma ley le enseña la necesidad de elegir a uno que, por su prudencia y virtud, sea capaz de encarnar la autoridad para gobernarle.

"Este y 'no otro—concluye Pedro de Soto—es el origen y la raíz del poder secular, que, según las circunstancias, nace unas veces por la elección de todo el pueblo o de unos pocos, y otras por sucesión. Mas sea cualquiera la forma de elegir a los Príncipes, siempre será cierto que su autoridad depende de la elección y voluntad de los subditos que rige y gobierna, y que no tiene mayor poder que el conferido por ellos, y el que ellos pueden darle" (T2).

(11) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. I, art. 3. Fuera de los casos excepcionales en que Dios dio el poder a una persona determinada, v. gr., David, en todos los otros "Reges ac Principes *a populo crcati sunt,* in quos *snum,* transtulit imperium ac potestatem, ut infra q. 6 et copiosius lib. 3, q. 4 patebit. Unde verbum illud Sapient, ex Prov. 8, supra citatum: *Per me Reges regnant,* etc. Non aliter intelligendum est, quod *ab ipso tanquam naturalis Inris auctorc* donatum mortalibus est, ut unaquaeque Respublica seipsam regendi habeat arbitrium : ac subinde, ubi ratio, qse spiramen etiam est divini numinis, postulaverit, *in alium mam transmittat potestatem,* cuius legibus providentius gobernetur".

(12) Pedro de Soto, *Defensio Catholics: Conjessionis,* Par. 2, cap. XII, folio 131. Comentando el texto de San Pablo a los Romanos, escribe: "Potestas Regum et Principum, *etiam injidelium ct impiorum,* a Deo et esse et ordinari", y se les debe obedecer "propter conscientiam" en las leyes justas. "Dum enim a Deo esse potestas haec secularis dicitur, origo ostenditur, atque principium eius; .ordinario scilicet divina, ordinatio inquam, *non lege alique externa et positiva,* quam vocam promulgata, *sed naturœ ipsi indicia...* Ab hac lege cordibus homi-

Más gráfico y expresivo es Vitoria. Con su estilo peculiar, que gusta y se complace en dejar al desnudo los errores y opiniones contrarias, hace resaltar la dependencia del poder del Rey respecto de la República y su origen natural. Vitoria, como Domingo de Soto y demás teólogos, ve en la condición social del hombre la necesidad de una autoridad. Como no depende de la voluntad humana el cambiar nuestra naturaleza, ni hacer que sea esencialmente social o deje de serlo, así tampoco depende de nosotros el que la existencia de una autoridad coordinadora sea necesaria, con necesidad absoluta. Todo esto depende de algo que está sobre nuestro albedrío; responde al orden natural que Dios impone al crearnos tal como somos. Por esto mismo, aunque la autoridad reside, en primer término, en la República, como ellos dicen, o en la Nación y en el pueblo, como diriamos nosotros hoy, *fio creamos* la autoridad, *la potestad,* necesaria intrínsecamente a la sociedad, aunque designemos libremente la persona o personas que deban ejercerla. Son dos aspectos que es necesario distinguir y que fácilmente se confunden en las obras jurídicas. Una cosa es elegir al Rey, Jefe del Estado, en virtud de un derecho natural que tienen todos los ciudadanos en cuanto miembros de una nación, y otra muy distinta *crear* la autoridad o *la potestad* inherente a la sociedad, en cuanto sociedad, y que ella *traspasa sin desligarse por entero.* Quien la crea es Dios, no con acto distinto y con una ley positiva nueva, como advertía Pedro de Soto, *sino con el mism-o acto* con que nos crea seres racionales y sociales por naturaleza. Por esto los teólogos insisten en que la autoridad viene de Dios, pues Dios crea la naturaleza tal como es. y advierten que *no son dos poderes* o potestades la que reside primeramente en la República y la que reside en el Rey o Jefe del Estado, después de ser elegidos. Es una e idéntica. Nótese cómo Domingo de Soto decía que, al elegirlos, trasmite la República *su* potestad, y cómo todos cuidan de usar la misma palabra *su* potestad, es decir, aquella que es inherente a la sociedad, en virtud del orden impuesto por Dios, que la concede el poder de gobernarse a sí misma. Un ejemplo aclara estas ideas: Así como el hombre, por haber sido creado por Dios con una naturaleza racional, que incluye necesariamente las dos potencias más nobles : la

num inditum est multitudinem gubernatore egere, *ncc posse pacifiée et ordinale in socictate coire homines, nisi poiestas aliqua sit...* Eadem ratione *natura* omnes docuit, ut scilicet quam primum multitudo in unum coire voluerit, *cligat ipsa sibi entn,* qui inter omnes prudentia et virtute ceteris praestantiorem... *Hcec sunt origines, radices secularis potestatis,* ex his, quamquam diversimode attemperatis, ut modo ex electione, vel totius populi, vel paucorum, modo ex succesione, potestas seculares continerentur, manat eorum auctoritas, et potestas, his nititur. Quacumque itaque ratione legitime in aliquem deferatur pietas, *hac a prima illa voluntan et electione pendet populorum: et quacumque via.* Princeps successerít, non aliter se habere debet, nec aliter aestimare se, ad hoc pervenisset, quam *volúntate eorum quibus præst."* Pedro de Soto hace resaltar este aspecto para probar que en lo espiritual no tienen poder los Príncipes seculares.

inteligencia y la voluntad, es también libre y puede gobernarse a si mismo, sin que Dios ponga otro acto que el crearlo tal como es, asi en el caso presente. Dios nos creó sociales ; la sociedad no puede existir sin autoridad que coordine y gobierne ; luego creó con el mismo acto la autoridad o la *potestad,* que funda el Derecho a gobernarnos, que es el mismo Derecho Natural a gobernarnos y a elegir el modo más apto para gobernarnos, designando la persona o personas que deben hacerlo. Como, por otra parte, sin esta designación sería imposible el gobierno, la República o Nación, todos tenemos el *Deber Natura]* de proceder a ella. Seremos libres para elegir un Rey o un Presidente o Cónsules, pero no somos libres para no hacer ninguna clase de elección sin quebrantar un Deber natural.

Esto supuesto, es fácil comprender el alcance de las palabras citadas de los dos Sotos, y se comprenderá también las de Vitoria, Medina y Báñez, que queremos transcribir para que el lector pueda compararlas con las del teólogo segoviano y pueda verse cómo es una e idéntica, en sus puntos fundamentales, la doctrina de todos ellos en esta cuestión tan importante y discutida.

"Toda potestad, pública o privada—escribe Vitoria—. con que se gobierna y administra una República, no sólo es justa y legítima, sino que tiene a Dios por autor, y aunque se convinieran todos los hombres, no podría abrogarse (13). La razón es clara: todos los hombres juntos no son capaces de cambiar su naturaleza, ni pueden derogar un Derecho Natural. La condición del hombre hace necesaria la sociedad, *y* la sociedad pide y exige la autoridad." Vitoria, que pondera todo esto, concluye: "Luego la causa final del poder es remediar esta gran necesidad" (14).

Esto supuesto, se adivina ya cuál sea la causa eficiente. Naciendo ella de un Derecho Natural, la causa de ese Derecho será también causa eficiente de la autoridad. Para decirlo de una vez, afirmamos que es Dios, al crear al hombre con tal naturaleza que no puede vivir si no es en sociedad (15). Pero ¿dónde reside esta autoridad? Vitoria, sin vaci-

(13) Vitoria, *Relee!, de Potestate Civili.* n. 1 : "Prima conclusio : Omnis seu publica seu privata potestas, qua Respublica secularis administratur, non solum iusta et legitima est, sed ita Deum auctorem habet, ut nee orbis totius consensu tolli, aut abrogari possit."

(14) *Ibíd.,* n. 5.

(15) *Ibíd.,* n. 6. "Efficientem vero causam huius potestatis ex dictis facile est intelligere. Si enim publicam potestatem ordinemus constitutam *iure naturali. In.i autem naturale Deum solum auctorem cognoscit;* manifestum evadit, potestatem publicam a Deo esse, nec hominum conditione, aut Iure aliquo positivo contineri. Deus enim qui omnia in sapientia fecit... huius naturœ, et conditionis homines constituit, ut *niti in societate vivere non valcrcnt..."* "Et si Respublicae societatesque Iure divino seu *naturali* sunt constitute, *potestas ctiam sine quibus Respublica stare non possent."* En el *Comm. in Epist. ad Rom.* de Santo Tomás, capítulo XIII, pueden verse las distinciones del Doctor Angélico sobre el v. 1 : [11] non enim est potestas nisi a Deo".

lar, contesta: en la misma República. Por Derecho Natural debe existir una autoridad que gobierne la República; mas, quitado el derecho positivo y humano, no hay razón para que el poder esté en uno o en otro; luego debe ser la misma República la que lo detente (16). ¿Para que quede en ella de una manera amorfa? Nada de eso. La República no puede ejercerla, a no ser delegando y eligiendo la persona o personas que la representen. *Debe,* pues, elegirlas. Una vez elegidas, tiene el Rey, o quien encarne la autoridad, un poder, que es de origen divino, aunque la designación le venga por la República que transfirió en él su poder. *No son dos potestades; es una misma, y* las dos responden a una necesidad. Yerran, por lo tanto, quienes conceden que la autoridad de la República es de origen divino, pero no la autoridad regia (17).

Vinculados de este modo los dos sujetos de la autoridad al orden impuesto por Dios, se cierra el paso al anarquismo, y queda cimentada y justificada la autoridad, con todo lo que implica, con la más firme de las bases: es de origen divino, es decir, *natural.* Vitoria usa indistintamente las dos expresiones, habida cuenta que lo natural es divino, en cuanto tiene a Dios por autor. Vitoria no piensa aquí en el derecho divino positivo. Toda su doctrina se desenvuelve por la vía natural: con necesidad natural, el poder reside en la República y debe transferirlo en el Rey o en quien haga sus veces por voluntad de la Nación; con necesidad natural se la debe obediencia y *no se puede prescindir de alguna autoridad sin quebrantar un Derecho y un Deber también naturales,* sin rebelarse contra el orden divino, reflejado en la misma esencia de nuestro ser. En una palabra: la anarquía es contra la naturaleza (18).

(16) *Ibid.,* n. 7. "Constitutione ergo divina, Respublica hanc potestatem habet; causa vero materialis. in qua huiusmodi potestas residet *lure itaturali rt divino, est ipsa Respublica,* cui de se competit gubernare seipsam... Nam cum de lure naturali et divino sit aliqua potestas gubernandi Rempublicam, et sublato comniuni iure positivo et humano, *non sit maior ratio, ut potestas illa sit in tino quant in altero,* necesse est, ut ipsa communitas sit sibi sufficient, et liabeat potestatem gubernandi se."

(17) *Ibid.,* 11. 8. "Videtur ergo quod regia potestas sit *non a República sed ab ipso Deo,* ut catholici doctores sentiunt. Quamvis enim a República constituatur (creat namque Respublica Regem) *non potestatem, sed propriam auctoritatem in Regtm transfert, ncc sunt dutv potestatcs, una rcijia, altera coninutnitatis.* Atque ideo sicut potestatem Reipublicae 0 *Deo et a lure naturali* constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est... Errare ergo videntur auctores concedentis Reipublica? potestatem esse de lure divino, non autem regiam potestatem. "

(18) *Ibid.,* n. 10. "Si enim homo cederé *non potest* lure et facultati se defendendi, propriisque membris ex commodo suo utendi; ergo nee etiam potestati, con hoc illi naturali et divino lure competat." "Item etiam Respublica *nullo modo potest privari* huiusmodi potestate tuendi se, et administrandi adversus iniuriam et suorum et exteriorum. quod sine publicis potestatibus faceré non potest; atque *ita si civef omnes in hoc convenirint, et omiies has potestatcs amitterent,* ut nullis

No es otro el sentir de Báñez. Después de citar a Vitoria y Domingo de Soto, a quienes remite al lector, en breve síntesis, pero con no menos rigor y fuerza, resume el pensamiento común. ''La potestad civil—escribe—para gobernar la República procede de un derecho divino natural." El proceso de su argumentación es el mismo. El ser social del hombre, la autoridad, el deber de elección, en una palabra, *todo* nace y se desenvuelve a base de un derecho divino-natural, que está. por encima de la voluntad de los hombres, y que nosotros no podemos traspasar sin suicidio social y sin rebelarnos contra la naturaleza y contra Dios (19).

¿ Cuál es el mejor régimen ? No suelen los teólogos plantear el problema directamente. Hombres de estudio y avezados a la especulación, no gustan mezclarse en las controversias prácticas y políticas, que tanto apasionan a otros. Con todo, desde Santo Tomás a nuestros días, los teólogos-juristas conceden sus preferencias a la monarquía, y no sin causa. En el orden teórico todos los regímenes son buenos ; pero en la realidad, y por *su constitución intrínseca,* los llamados democráticos llevan en sí mismos más gérmenes de revueltas, hijas de la ambición, que la misma naturaleza del régimen favorece y fomenta. Los teólogos, como Domingo de Soto (20), que ven en el poder, vinculada

tenerentur legibus, nulli imperarent, *pactum esse nullum et hivalidum utpotc contra lus naturale."*

(19) Báñez, *De lure et lustitia,* q. 62, Praeam., q. 4, p. 131-2: "Potestas civilis ad gubernandam Rempublicam habetur *ex lure divino naturali...* Vide Victoriam nostrum, 1, cit., et Soto, 1, cit. Sed probatur ratione naturali *Respublica civilis* non potest consisten- in societate *nisi sit potestas in illa superior a pud unum vcl phtres;* sed homo lure naturali est animal sociale quod in República et societate degere debet, ergo *eodem lure debet Respublica cligere gubcrnatorem."* "Contra fundamentum arguitur. Respublica cunstituit sibi Regem in quern transfert suam potestatem, aut si mavult plures óptimos cónsules, in quos transfert suam potestatem, ergo talis potestas lure humano habetur non divino. Respondetur : negó consequentiam. Quoniam Respublica *tenetur* creare vel unum vel plures, qui earn gubernent, *lure divino naturali,* non positivo gentium vel civili. *Non* itaquj pendet *ex beneplácito Reipublicce* creare civilem potestatem, *sed lure natura tenetur.* Cum autem créât talem gubernatorem vel gubernatores, transfert in ilium vel in illos *suant* potestatem. Quíe quidem potestas, cum in ipsa República exista* divino naturaüque lure, necesse est ut *eodem lure* sit in Rege constituto. *Nequc enint fingere licet ditas* supremas potestatetes : alteram in Rege, alteram in República. Sed *una* est tantum, quam ipsa Respublica in Regem transtulit, propterea quod sic non solum melius gubernatur, *into aliter gubcrnari non posset,* nee vera gubernatio esset. "

(20) Domingo de Soto no plantea la cuestión directamente, pero sí revela sus preferencias monárquicas de un modo incidental en diferentes lugares. Todos estos teólogos no olvidan lo de Santo Tomás en su obra *De Regno ad Regem Cypri,* vulgarmente conocida con el título de *De Regimine Principian,* lib. I, cap. II, página 316 (edic. Mandonet), donde se plantea el problema y escribe: El fin del gobierno es la unidad y la paz. "Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod

a una o varias personas, el medio de lograr la paz, el orden y la existencia misma de la Nación, no pueden desconocer que la unidad de mando favorece, por su naturaleza, todos estos fines. Vitoria, siguiendo su costumbre de asomarse con frecuencia a la realidad de la vida, no deja de advertir que las ciudades y pueblos sin Rey suelen gloriarse de sus libertades. Pero, para privarles del gusto de este pueril orgullo, les ataja luego con una conclusión contraria: "No hay menor libertad—escribe—en el régimen monárquico, que en el aristocrático y democrático." Es más: en el régimen democrático, por ser muchos los que mandan, son también muchos los que lo ambicionan, y por lo mismo son frecuentes entre ellos las discusiones y revueltas (21).

La observación de Vitoria es exacta. Tras un siglo de empachos democráticos, todos han podido ver, incluso los ciegos, los frutos de este árbol que. con follaje de palabrería, se plantó y trasplantó en muchas naciones. Es el régimen que favorece todas las ambiciones, en el que por su naturaleza se da el triunfo a los más osados y sin escrúpulos, que ocultan su mediocridad en el número, elevado a potencia por la compañía de muchos ceros. Por algo es preferido por los indoctos que temen el fracaso en otro ambiente, y no lo repudian los que confían en su valor personal y no se arredran ante la lucha noble. Más vale un mediano Rey que un buen Presidente ; pues si aquél *puede tener* aduladores y cortesanos, el Presidente *tendrá siempre* amigos que le presenten la factura de sus servicios.

Mas no se crea que los teólogos-juristas, amigos de la monarquía, favorecen el absolutismo. Quienes defienden con tanto denuedo como Soto. Vitoria. Medina y Báñez los derechos de la personalidad humana, según hemos visto, y tienen tan alto concepto de la Ley, no pueden favorecer ninguna clase de tiranía, ya se presente en una forma, ya en otra. Los extremos son viciosos, *in medio consistit virtus,* repiten con frecuencia los teólogos. Toda nuestra obra es una prueba evidente de la posición de los teólogos a toda tiranía y bajo todas las formas.

3. Estas ideas reciben plena confirmación al estudiar las doctrinas

est per se unum, quam plures... Utilius igitur est regimen untos quam plurimum." Por eso todos prefieren la Monarquía a la República.

(21) Vitoria, *Relcct. de Potestate drill,* n. 10: "Solent enim civitatcs, quae sine Rege sunt, et populan administratione reguntur *iactare suam libertatem."* Y a renglón seguido añade en el núm. 11: "Et corollarium est: Quod non est minor libertas in regali principatu, quam in aristocrático et democrático... Probatur : Quia *cunt eadem sit potcstas,* ut supra probatum est, sive in uno, sive in pluribus sit, et tantum uni melius sit subiici quam pluribus (tot enim sunt domini ^uot sunt superiores) ; ergo non est minor libertas ubi omnes uni sunt subditi, quam pluribus : *maxime cum ubi sunt plurcs dominantes, plurcs sunt qui potes, tatem ambiant; et necesse est ut seditionibus et dissensionibus Respublica' scepe laboral propter illorum diversas senfentias."* Nada más cierto. Y es lo que dice también Santo Tomás, *De Regno,* etc., lib. I. cap. V, p. 321.

de Domingo de Soto en torno a los Deberes de los Príncipes, Reyes o Jefes de Estado. Su doctrina es una consecuencia lógica de lo expuesto. Para comprenderla, no se olvide cómo <nace la sociedad; qué busca el hombre en ella y cómo se justifica la existencia de la autoridad.

Si de la sociedad dijimos que es un medio o un *fin intermedio,* con mayor motivo debe decirse de todo lo que gira en torno de la sociedad y son como articulaciones de la misma. El hombre busca en la sociedad lo que no puede lograr su iniciativa particular. Los Reyes o Jefes de Estado son medio y no fines ; su misión es servir a la Nación, a la Patria, no servirse de ella, a no ser como partes de la misma. Son miembros calificados de la sociedad, que, amén de los Deberes de todo ciudadano, tienen los propios del cargo que ejercen en servicio de la Nación, y por ende en servicio de todos los subditos. No son dueños, son criados ; detentan, sí, la autoridad con pleno derecho, son la misma autoridad de la República, pero para servirla y para servir a todos según justicia; mandan, obedeciendo a la ley; imponen un derecho dentro del Derecho; promotores del bien común y de las virtudes cívicas, deben ser ejemplares en ellas.

Todas estas ideas constituyen la médula del sistema jurídico de Domingo de Soto en su aspecto político y social. Tratando nuestro teólogo de los efectos de la Ley, después de motar cómo debe ordenarse a trocar en buenos ciudadanos a todos los subditos, señala las cualidades del Príncipe. Para Soto, el Príncipe o Jefe del Estado debe ser varón bueno, ordenado en todas las virtudes. La razón es clara. Su misión es gobernar, que es acto de prudencia, virtud cardinal, que, para ser perfecta, exige y pide el cortejo y compañía de todas las otras virtudes, como dijimos en su lugar. Amén de esto, cuando falta alguna virtud, fácilmente se desvían nuestros juicios, arrastrados por la pasión. Es conocido el axioma, que Soto recuerda : *qualis unusquisquc est, talis sibi finis videtitr,* que traduce una verdad de experiencia cuotidiana. "El Príncipe—concluye nuestro teólogo—, que debe legislar en materias relacionadas con todas las virtudes, debe estar adornado de todas ellas y ser como médico que vigila la salud de toda la República, y a este fin debe ordenarlo todo" (22).

En el mismo tratado de las leyes, al exponer quiénes están sujetos a la ley, reconoce Soto que el Príncipe o Jefe de Estado, aunque no esté sujeto a ella por la fuerza coercitiva, sí lo está en cuanto las leyes

(22) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 2, art. 1. Después de citar a San Pablo y Aristóteles, escribe con éste : " Principi necessarium est, ut sit vir bonus, hoc est, omnibus virtutibus exornatus. Et ratio est, quia regere munus ac functio prudentiae est : quae nisi omnibus virtutibus associetur vera esse non valet : iudicat enim prudens de omnibus, et quia qualis unusquisque est talis sibi finis videtur, necesse est, ut bene sit affectus ad omnia de quibus iudex sedet... In summa : veluti medicus, salutis est corporis moderator, ita et Princeps qui gubernaculum Reipublicse tenet, veluti animarum medicus ad ilium finem debet cuneta moderari."

son- normas. Lo primero no es privilegio, es *iniqua conditio;* "más por esto mismo—añade Soto—, el Rey debe ser más vigilante consigo mismo, más atento a la voz de Dios y a los dictámenes de las leyes por él promulgadas, que debe *auscultar,* tanto más que el Rey o Príncipe no es extraño a la República, sino miembro de ella, y miembro principal, pues es su cabeza" (23).

Domingo de Soto, que como Vitoria y Báñez unifica la autoridad de los Reyes o Jefes de Estado con la de la República, rodeándolos de prestigio, según hemos visto, sabe armonizar tales dignidades y sus Derechos con los Deberes más estrictos. A la luz de su concepción jurídica de la sociedad y del Estado, hace del Rey un Señor y un criado, amo de casa y el primer servidor de ella. Padre de la Patria, al que todos deben respetar y servir, y padre solícito del bien de sus hijos, a quienes está consagrado y son la razón de su existencia. Todo esto, que parece paradójico, se comprende fácilmente si no se olvida que el Rey o Jefe de Estado no es la autoridad vinculada a la nación, es la misma República y su autoridad encarnada en ellos.

En un sustancioso artículo, donde trata Soto del espinoso y delicado problema de la colación de los cargos públicos, nos regala una magistral lección de Derecho Político, donde se reflejan todos los derechos de los Príncipes, gobernantes y magistrados, y las cualidades que unos y otros deben tener, a la vez que se reafirma la doctrina expuesta. Ante los que rebajan el poder del Rey, haciéndole inferior a la República y desligando una autoridad de otra, contesta el teólogo segoviano que el Rey no es un mero administrador, es la misma autoridad de la República encarnada en él, es la misma nación, y no un simple vicario, y, por lo tanto, lo que puede la República lo puede el Rey, por ser el mismo poder. Esto, no obstante, no es la República para el Rey, sino el Rey para la República, y por lo mismo debe ordenar todo al bien común. En este sentido es administrador y delegado de la República, sin mengua de su autoridad (24).

(23) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 6, art. ~: "*Salulifcnim consilium*"^ llama Soto a estas palabras : " Quapropter Rex quo eum Deus liberiorem fecit, legumque coactioni longius exemptum, eo debet ipse ratione vigilantius, divinoque nutui audiens esse, ac subinde Iegibus, quas alus ponit ipse auscultare." Y más adelante, al notar que toda ley viene de Dios y obliga en conciencia, añade : " Considerandum enim primum est quod *Princeps non est extra Rempublicam, sed membrutn eitis, puta caput."*

(24) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. III. q. 6, art. 4. Ante la objeción indicada, responde: "Rex enim non tanquam dispensator, sed tanquam *ipsa cadem Respublica* reputandus est. Enim vero non est sestimandus tanquam Reipublicae virarius, sicut venetorum Dux, qui semper est e República pendens, *sed tanquam plcnissimam habeas potcstatem Rcipublicœ, eamdcinquc scilicet quam ipsa habct..."* " Itaque Regnum est suum sicut cuiusque civis sua est domus : atque adeo quaecumque facultas et lus Reipublicœ penes ipsum est : *licet non Respublica propter ipsum, sed ipse propter Rempublicam sit instituías:* et ideo omnia debet in publicum commodum referre."

Recuerde el lector todo lo dicho, con Soto, al tratar de la Ley, que para serlo debe ordenarse al bien común. De dogma pestífero calificaba Medina la opinión de los cortesanos que no tenían reparo en conceder a los Príncipes el derecho de legislar como les viniese en talante, y para su provecho propio, como si fuesen dueños de todo. Aquella y esta doctrina tienen la misma base en estos teólogos. La Ley que no se ordena al bien común, no es ley, escribió Medina. La razón es obvia. Los Reyes y Príncipes no son, en el verdadero sentido de la palabra, dueños, amos *(Domini)* de la República; son sus administradores y dispraseros, como se infiere de los textos citados (25). Así como las potencias naturales tienen por misión amparar y defender el bien de todo el supuesto o persona, así el Poder público fué instituido para defender y procurar el bien común. Los Reyes, si son verdaderos y legítimos, tienen la autoridad y el derecho de mandar porque lo recibieron de la República. Por su naturaleza, nada tienen los Reyes que les haga superiores a los demás. La República los instituye y confirma en su poder, no para utilidad y en beneficio del Rey, sino para bien de la Nación, que deben defender y conservar. En esto se diferencian los verdaderos Reyes de los tiranos. El tirano convierte todo en sustancia propia; el Rey lo ordena todo al bien común (26).

(35) No se engañe el lector con ciertas frases de los teólogos, que parecen contrarias. Soto decía antes (nota 24) que el Rey no es "dispensator Reipublicœ nec vicarius"..., y Medina afirma (nota 26) que los Reyes y Príncipes son *"administri ct dispeusatores".* La diferencia de lenguaje viene de que Soto escribe contra los que *desligan* la autoridad del Rey de la existente en la República y los hacen *meros* dispensadores y mandatarios, sin autoridad propia, *intrínseca,* si se nos permite la frase. Medina habla en general, señalando el fin de la ley dada por los Reyes, que debe ordenarse al bien común. Además, sin quitarle la autoridad propia, son también verdaderos administradores, aunque haya una diferencia radical entre ellos y un simple funcionario, como diremos luego con Soto.

(26) Medina, *In i«-2",* q. 90, art. 2. "Lex non in privatum commodum debet instituit ; quod si secus fiat, *lex non est lex."* Después cita la Escritura, y añade : "Nam lex est proprium opus publica; potestatis ; sed potestas publica *de se* in bonum publicum ordinata est ; ergo lex in bonum commune et publicum institui debet... *Secundo:* Nam Reges et Principes *non sunt* domini, sed administri et dispeusatores Reipublicae... Certe sicut potentiae naturales de sua natura institutse sunt ut tueantur bonum totius suppositi, *me potestas publica in commune bonum instituto est.* Itaque quemadmodum potentia visiva data est animanti, ut conspecto bono prosequatur illud, et inspecto malo fugiat illud, sic potestas publica instituía est ut bonum commune procuret, et detrimentum Reipublicae caveat... Nam Reges si legitimi sunt, *habent auctoritatem et ius doininandi a República;* nec enim Reges ex sua natura habent quod aliis imperent ; at ratio ipsa demonstrat, *Rempubticam non instituere Regent in iitilitatcm et commodum Regis, sed in utilitatem Reipuhlic(c.* quam defendat et conservet. lam vero Regnum constat ex hominibus, veluti corpus ex membris, sicut domus ex parietibus. Ex quo consequens est, finem Regnum esse *homines et Rempiiblicam* tueri et propugnare..." "Certe hac una ratione praecipue distinguitur potestas Regia a tyranica, quod potestas Regia commune bonum. et subditorum suorum commoda prosequitur et procurât ; tyrannica •ero privatum commodum et quomodo cives spoliet."

Si esto exigen Soto y Medina, con los otros teólogos (27), de los Reyes, en doctrina general, ¿qué exigirían de ellos cuando se trate de elegir magistrados y demás funcionarios públicos, verdaderos servidores, en toda la extensión de la palabra, de la República o Nación? Si tratándose de las mismas personas reales se exige el sacrificio todo a! bien común, con mayor motivo se exigiría ahora. Una frase de Domingo de Soto bastaría para revelarnos la importancia que concede a la elección de los magistrados por parte de los Reyes o Jefes de Estado: *"Las leyes más santas sin jueces dignos son frutos cadavéricos de la razón dijunta."* Su compañero Medina exige, con el Concilio Toledano, que los Reyes sean *jueces con sus actos,* es decir, que prediquen justicia y la hagan cumplir (28).

Pero hay otras muchas razones que deben obligar a los Reyes y Jefes de Estado a elegir con suma diligencia sus ministros y funcionarios. Estos, en primer término, difieren del Rey en que no encarnan, por decirlo así, la autoridad de la República ni se identifican con ella: ministros o servidores del Rey, o si se quiere, de la República a través del Rey (29). Como, por otra parte, el Rey fué creado para la República, al elegir sus funcionarios debe mirar, ante todo, el bien de ella, que a la postre es la que *paga.*. Así se entrelazan los Deberes y Derechos que explican y son la razón de las conclusiones de Soto sobre el crimen de la aceptación de personas al elegir magistrados y funcionarios de la República.

Como base de otras soluciones, establece Soto esta primera conclusión: los estipendios o sueldos de los ministros de la justicia, aunque tengan alguna semejanza con los actos de la justicia distributiva, no deben ser calificados tejo ese aspecto solamente, tienen también la naturaleza y condición de los actos de la justicia conmutativa. La razón es evidente. No son bienes de la República que se distribuyen en justicia a los ciudadanos más dignos; son sueldos que la República paga por sus servicios a ella (30).

(27) Vitoria, *Relect. de Potestale Civile,* n. 12.

(28) Medina, /;/ f^{0}-.»^{0v}, q. 90, art. 2. "In concilio 8 toletano, cap. X, Reges gothorum christiani, quando principatum instituebant, ad hunc modum iurabant: *Erunt actibits indices, vita nwdesti, non respicientes proprii iura comnwdi, sed' confuientes Patrice egenli..."* Con Arist. (8 lib. Eth.) repite: "Ule est legitimus Rex qui bona subditorum prsecipue intendit et procurât"..., y "in 3 lib. Polit., in principio, scribit, quod *Regnum non est propter Regcm, sed Rex propter Rcgnum.* Ad hunc enim fineni Deus, *auctor r.atwcc,* instituit Reges, ut bonum Reipublic-e tueantur ac defendant: quod si omnia in privatum commodum convertant. tyranni sunt, non Reges".

(29) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. Ill, q. 6. art. 4; Báñez, *De lure et Institut,* q. 63, art. 2, p. 302, donde cita a Vitoria, a Soto y al *"acittissimus Mantius",* con Santo Tomás. Difiere de Soto en el modo de considerar los funcionarios respecto del Rey o de la Nación.

(30) *I bid. "Prima couchisio:* Bona haec secularia ministrorum Iustitiae, licet imaginem et rei nonnhil gérant Iustitiae distributiva?, non tamen tali solum ra-i.

De esto se infiere la segunda conclusión : aunque en la colación de-estos cargos de magistrados y demás oficiales se debe guardar la justicia distributiva, dando los mejores a los más dignos, también se debe guardar la justicia conmutativa, de modo que el sueldo corresponda al trabajo y calidad del cargo (31). Pero adviértase, y tenemos la tercera conclusión de Soto, que los méritos de las personas destinadas para los cargos públicos no deben medirse en absoluto y en orden solamente a las personas, sino en orden al cargo al que se las destina. Puede darse el caso de una persona llena de méritos, pero no idónea para una función determinada, que es lo principal y lo que desea la República al elegirlos y pagarlos. No se olvide que los funcionarios son para los cargos y no los cargos para los funcionarios. Por esto, cuando se elige un funcionario inepto, mayor ofensa se hace a la Nación que a los candidatos capaces y preteridos {32).

Consecuente y lógico, como cumple a un teólogo, nuestro Domingo-de Soto establece la cuarta conclusión: cuando las personas dignas y-capaces no reciben los cargos y los sueldos correspondientes, se comete el crimen que llamamos de aceptación de personas, y nace la obligación de restituir ; pero la restitución debe hacerse, *110 a los candidatos preteridos,* sino a la República, al pueblo, que es el damnificado y paga las consecuencias del mal servicio (33). No niega Soto que los preteridos reciban también su parte de daño, contra la justicia distributiva, pero su derecho no implica la obligación de restituir.

tione sestimanda sunt, sed *Veíut materia Iustitia conmutativa.* Enimvero non sunt ea lance libranda ac si essent Reipublica» bona, ea tantum ratione applicanda civibus quia sunt proventus publici : aut tali ratione ac si sint prsemia proposita honestis viris, probis et sapientibus, pro suis virtutibus et exhaustis laboribus per literarum studia: sed *tamquam stipendia publias minislris Iustitia decreta pro suis obsequiis, qua Reipublica impendunt."*

(31) *Ibid. "Conclusio secunda:* Licet in collatione huiusmodi magistratura atque officialium illa inspicienda sit faciès distributiva; Iustitia;, ut dignioribus maiora conferantur; ilia insuper servanda est Iustitia *commutativa* ut tantum stipendii cuique reddatur quanti penditur eius labor, cura et functionis qualitas."

(32) *Ibid. "Tertia conclusio:* Personarum mérita, quibus publica administrationes et muñera demandantur, *non sunt* œstimanda prascise sicut in distributiva Iustitia, secundum eorum absolutam considerationem in ordine ad seipsos : *sed respecta finis et functionis, ad quam assumuntur.* An scilicet sint ad subditos accommodi, et ad magistratum illud gerendum idonei. Ex his fit consequens, quod si indigna sit assumptio huiusmodi classis hominum, *non* tarn pensanda est miuria qua; fit dignioribus, *quam ilia qua- fit civitati,* vel genti eui talis persona pr;encitur, *vel toti Regno,* si sint regia; curiae, vel praesidentes, vel assistentes. Etenim *sola,* ut inculcanter repetam, *populi necesitóte* instituti illi sunt honores et stipendia decreta quae illis obveniunt : et non propter personas ipsas quibus deferuntur. "

(33) *Ibid. "Quarta conclusio:* Quando digni non obtinent istos honores et stipendia, acceptionis personarum crimen committitur, *vinculumque inde adeo resiitutionis oritur: non* tanien qua; facienda sit ipsis qui obtinere deberent, *sed certe populo qui damnum accepit et incommoda."* Véase también Báñez, *De lure* i*l *Iustitia.* q. 58. art. 5-7, donde trata de esta obligación de restituir.

• Ahora bien; ¿qué normas deben seguirse en la elección de los magistrados públicos y en la de otros ministros interiores? Domingo de Soto responde con la quinta conclusión: ninguno de costumbres depravadas, aunque sobresalga por su ciencia y prudencia, que en el malo es astucia, debe ser elegido para estos cargos (34). Las razones de esta conclusión las adivinará el lector, después de lo escrito. Domingo de Soto advierte que se puede ser buen pintor y escultor, aunque las costumbres sea:) viciosas ; pero no se puede gobernar, y menos juzgar, sin la prudencia, que no puede estar separada de las otras virtudes. Los ministros de la justicia—escribe Soto—son como miembros del Rey, y en ellos deben reflejarse las virtudes del Príncipe ante los ojos de todos los subditos. Xada puede imaginarse más pernicioso a la República que los jueces indignos, pues por su oficio *deben vivir la justicia.* Ante ellos, las leyes más santas son leyes muertas, cadáveres, como dijimos antes con Soto (35).

A pesar de esto, reconoce el teólogo segoviano que algunas veces pueden ser preferidos para los cargos públicos los que. teniendo esi menor grado la prudencia y demás virtudes, sobresalen por otras cualidades dignas de estima y necesarias para la República y para los mismos cargos. Entre estas cualidades cita Soto la nobleza, que da esplendor *y¡* autoridad a las funciones públicas (36).

;Qué se infiere de toda esta doctrina? Las consecuencias puede inferirlas el lector por sí mismo. Por nuestra parte, sólo queremos notar que la doctrina de Soto debía servir de norma para todos los que de algún modo intervienen en el gobierno de la Nación. Domingo de Soto habla, en primer término, de los Reyes o Jefes de Estado, y luego de los altos cargos, en especial de los que tienen por misión interpretar las leyes y hacer justicia. Mas la verdad es que la doctrina tiene un alcance general y puede y debe ser aplicada a todos, desde el portero más modesto de un ministerio hasta el Presidente del Consejo de Ministros, pasando por carteros, policías, maestros, profesores de Instituto y Universidad, civiles y militares. Todos en su orden deben servir a la Nación, pues para eso fueron creados esos cargos y se pagan.

(34) *¡hid. "Quinta con el lisio:* Nemo qui improbis est moribus, quacumqtie vel scientia vel prudentia. quae potius in viro pravo erit astucia, praepolleat, adhuiusmodi provincias est promovendus. "

('35) *Ibid.* "Ad haec (ponderó la necesidad de la prudencia y demás virtudes «n el juez) cum iustitiae ministri, membra sint Principiis. in ipsis debet suam ipsius pulchritudinem exhibere civium oculis. Nulla enim de re certius perpenditur *qualis sit Princeps, quant de ininistrnruin intcrjritate aut corruptela...* Adde quod dum hominis iniquitas auctoritate publica coarmatur, *nihil esse Reipublûir pcstilentius potest...* Quae haec omnia prudenter único verbo S Eth., Arist, conclusit: *ubi ludicem pronuntiovit deberé esse iustum ipsum vivens,* hoc est Iustitise spiritu cuneta disponens. Quare *leges ut sint sanstissimœ, tamen sine recto indice cadavera sunt dejunetœ rationis."*

(36) *Ibid. Sexta conclusio.*

Norma de buen régimen es sacrificar todo al bien común, que, a la postre, es el bien particular de cada ciudadano.

Esta norma, que es el alma de todo el sistema jurídico de Soto y demás teólogos en su aspecto político-social, explica todas las soluciones y doctrinas expuestas y que restan por exponer. Pregunta Soto en el mismo artículo si sería lícito vender los cargos públicos o fijar; al menos, una especie de tributo en favor de la Nación, que debían pagar los agraciados. Reconociendo que en el orden especulativo no repugna la existencia de este tributo, en el orden práctico lo considera inadmisible y hasta ilícito. Sería un peligro para el bien común, para la justicia. Sería un escándalo, y contra esto *réclamât vox popidi* (37).

4. Pero no crea el lector que Domingo de Soto entrega a los Reyes, Príncipes o Jefes del Estado, y en general a la autoridad suprema, atados de pies y manos en medio de la turba popular, que constituye lo que llamamos República o Nación. Nada de esto. En este mismo capítulo hemos visto a Soto rodearlo del mayor prestigio, entroncándolo con el Derecho natural, obra de Dios. Al asignarle tan elevado origen conforme a los principios de la sana filosofía, le entrega también todos los derechos que el cumplimiento de su misión exige. Los Reyes y Jefes de Estado, no sólo tienen deberes, tienen también derechos y derechos sagrados, tanto mayores cuanto más elevada es su jerarquía y cuanto más noble es el fin para que fueron instituidos. Gobernar la sociedad, procurar el bien común, defender la Patria y defender a todos los ciudadanos contra sus enemigos internos y externos no es empresa fácil. El Estado necesita con frecuencia echar mano de todos los resortes del poder para cumplir su misión. Domingo de Soto y demás teólogos, que defienden con denuedo los derechos individuales, no se los niegan ; al contrario, se los conceden generosamente, siempre que se empleen para el bien común, y dentro de los límites de la justicia, que para todos es norma. Cuando el Estado no traspasa los límites de su poder, nacidos del fin para que fué instituido, la autoridad puede y debe hacer que prevalezca su derecho sobre el de los particulares. Su derecho es el derecho de la Nación que gobiernan.

Por otra parte, el ciudadano tiene también deberes para con la sociedad. Es naturalmente social, un deber natural le impone el vivir en sociedad y ser miembro de ella. Como tal debe contribuir a su organización, prestar su concurso físico, intelectual, moral, económico. Si el ser social no es acto voluntario, libre, el Deber de cumplir con todas estas cargas es también forzoso, no puede rehuirse, es un Deber na-

(37) *Ibíd.* Soto escribe: "/» *contrarium réclamât vox populi"* y "non solum nunquam aut expedit, aut decet, verum secundum moralem prudentiam ñeque licet". Véase Hinojosa, *Influencia,* etc., págs. 119-20, el parecer de Vitoria, contrario a la venta, y con él otros.

tura!, que puede quedar explicado y desenvuelto por las leyes positivas, enlamadas del Poder público, que crean y dan vida a los Derechos positivos, siempre justos, si no contradicen los Derechos naturales del hombre, y si se ordenan al bien común, fin primordial de la sociedad. Con esta base filosófica, que es síntesis de la doctrina de Soto y teólogos contemporáneos discípulos de Santo Tomás, es fácil comprender todo lo que diremos sobre los Derechos del Estado en orden al gobierno de la Nación.

¿Cuáles son estos Derechos, según Domingo de Soto? En una obra teológico-jurídica no puede buscarse una enumeración detallada y eri serie de esos Derechos. Soto filosofa y teologiza, busca y analiza los principios, los derechos fundamentales, no intenta escribir una obra de jurisprudencia positiva. Entre los derechos fundamentales recordemos solamente, pues ya tratamos de esto al hablar de la ley, el Poder legislativo. No se concibe gobierno ski leyes, ni es posible la existencia de una Nación organizada. Legislar supone autoridad, prudencia y fuerza coercitiva. Por eso compete, con pfeno derecho, el legislar a la autoridad superior, llámese Rey o Jefe de Estado. Sus leyes, siendo justas, obligan en conciencia, como dijimos en su lugar.

Pero no basta legislar. Con harta frecuencia es necesario imponer la ley. hacerla cumplir y castigar a los transgresores. El derecho a imponer penas es necesario, dada la condición del hombre, a la autoridad suprema. Los buenos, que deben ser los prefridos, los que están en el disfrute pleno de sus derechos, quedarían desamparados, indefensos. La autoridad >no cumpliría con uno de los fines principales. ¿ Cómo debe ejercitarse este derecho? ¿Qué clase de penas deben imponerse? ¿Puede llegar la pena hasta privar de la vida al malhechor? ¿Puede la autoridad suprema perdonar las penas ? ¿ Pueden y deben los Reyes y Jefes de Estado indultar y rebajar las penas? ¿Cómo deben los jueces proceder al pronunciar sus sentencias? ¿Cómo deben colaborar los ciudadanos a la realización de la justicia? ¿Cuál debe ser la conducta del reo? ¿Obligan en conciencia las leyes penales? En torno a estas preguntas gira/n las ideas de Domingo de Soto, y a través de ellas se infieren Jos poderes que concede al Estado o autoridad suprema.

Reconoce, en primer término, la necesidad de las penas. El castigar es uno de los actos propios de la ley, y no el menos importante, pues la ley incluye la fuerza coercitiva, que se traduce principalmente en las penas que deben acompañarlas. Por esto mismo, el castigar es propio del Príncipe que encarna la autoridad. En cambio, el premiar puede ser acto de todos, y no exclusivo de los que detentan el poder. Por la ley, en general, que es ua dictamen de la razón práctica, se nos muestra el camino del deber ; por la pena se nos retiene dentro de ese camino y se restablece la justicia quebrantada (38).

(38) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. 1, q. 2, art. 2: "Utruin legis actus con-

Teniendo esto en cuenta, se comprende la necesidad de las leyes positivas penales. La ley humana positiva, que, derivándose de la natural, la completa con sus determinaciones, no podía dejar este aspecto de la ley, tanto más que la ley natural no lleva consigo la determinación de las penas con que deben ser castigados sus transgresores dentro de la sociedad. Domingo de Soto, al tratar de la necesidad de las. leyes humanas, se apoya en estas razones para probar que entre ellas deben figurar las. que llamamos penales, garantía para los buenos y freno para los malos (39).

¿Qué trámites deben seguirse al imponer las penas? Domingo de Soto teje sus doctrinas penales en el *libro quinto* de su obra *De Iustiiia et hire,* al tratar de la injusticia, es decir, de los actos con que se puede quebrantar la justicia conmutativa (40). Entre éstos merecen especial mención aquellos que pueden darse en los actos judiciales, ya por parte del juez, ya por parte de los que intervienen en el juicio. Cinco son—escribe Soto—las clases de personas que intervienen o pueden intervenir en los juicios, y, por lo mismo, por cinco lados puede darse la injusticia: por parte del juez, del acusador, del reo, de los-, testigos, del abogado. A todos consagra nuestro teólogo sendas cuestiones (41). Como las mayores injusticias son las que pueden proceder-

gruenter assigneutur." Son cuatro: "imperare, vetare, permitere et puniré"... "At vero quoniam lex dictamen rationis est quo homines ad officium inducuntur. fk ut instar rationis speculative, quae per unum aliud concluait, *subditos per fxriiam a vetitis arceat, atque in officio contincat:* hac ergo ratione et quartus ei actus adiungitur, qui est puniré..." Y en la respuesta "ad secundum. Atamen propter^a puniré *potins legi tribnitur* quam premiare, quod puniré coactivam vim habet, quae ideirco soli Principi convenit: praemiare vero non est cogère, et idea privatis etiam personis conceditur". Escrito nuestro trabajo, publica el P. Ignacio Menéndez-Reigada su interesante conferencia sobre *La teoría penalista de Santo Tomás,* donde prueba que la "reparación, la restauración de un orden de razón perturbado por la culpa es lo que constituye la esencia misma de la pena bajo cualquier aspecto que se la considere". Cfr. *La Ciencia Tomista,* t. 64, fase. 3 (Sa-, lamanca, 1943), págs. 273-292.

(39) Domingo de Soto, *ob. cit.*. lib. I, q. 5, art. i: "Utrum praeter legem naturae necessariae nobis fuerit humanae." Como tercera razón escribe: "Lex naturas licet regula sit morum universalis, *non tamen pœnas* adhibet compulsorias^ quae tamen hominibus pro statu naturae lapsae necessariae sunt; ergo praeter legem naturae operas pretium *est pernales leges adhiberi."*

(40) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, Prœmio: "Expeditis libro quarto, duorum disputationibus, scilicet dominii ac restitutionis, quae ad commutativam Iustitiam, eique subinde contrarium iniustitiam cognoscendam viam communiunt: iam nunc ex ordine de vitiis dicere aggredimur eiusdem Iustitiae. Porro autem Arit. s Eth., c. 2, humana comercia in duo partitus est, scilicet in ea quae homines sua sponte faciunt, *atque ca quce ipsis invitis Hunt."* De éstas trata cr libro V.

(41) *Ibid.* En la q. 4. *De Iniustitia ludicis;* q. 5, *De Iniustitia accusatoris;* q. 6, *De Iniustitia rei;* q. 7, *De Iniustitia testis;* q. 8, *De Iniustitia advocatorum.* Cfr. Santo Tomás, *2ª-2«,* q. 67, Prólogo.

por parte del juez, a éste consagra la cuestión cuarta, que es la primera de las citadas (42).

¿Qué se requiere por parte del juez para que sus juicios sean justos? Cuatro cosas, responde Soto: potestad de juzgar y jurisdicción, que su juicio sea justo en la forma y en el fondo, es decir, que responda a la verdad del' delito, y la fuerza para hacer cumplir la sentencia (43). Todos estos requisitos son claros. La sentencia del juez •es como una ley particular, es la aplicación al caso concreto. Las leyes sólo obligan a los subditos, y sólo respecto de ellos pueden darlas los Príncipes o autoridad suprema, pues sólo sobre ellos es posible ejercer la fuerza coercitiva. Con mayor razón necesitará el juez, simple delegado del Príncipe o de la República, la potestad de jurisdicción para «jercer su cargo (44). No es necesario advertir que Soto juzga suficiente las cuatro clases de potestad de jurisdicción, que son a modo de •caminos por donde el reo viene a ser subdito del juez (45).

De más trascendencia, por lo difícil y discutida, es la segunda cuestión. ¿ Puede el juez—se pregunta Soto—dar sentencia contra la verdad, que él conoce por otros medios, cuando en el juicio se prueba lo contrario? No sin causa confiesa nuestro teólogo que es un problema harto discutido entre teólogos y entre juristas. Puede estar en peligro la vida de un hombre, y se comprende que teólogos y juristas duden sobre el camino a seguir en casos tan graves. Dar libertad al juez vale tanto como preparar el camino a graves injusticias; atarlo a las pruebas, puede ser causa de la muerte del inocente (46).

La cuestión—escribe Soto—puede considerarse bajo dos aspectos muy distintos. Está fuera de duda que no es lícito condenar al verdadero reo cuando las pruebas le favorecen y le absuelven. En este caso, la ciencia o conocimiento privado del juez no cuenta. Su jurisdicción

(42) Domingo de Soto, *ob. cit.*. lib. V. q. 4, art. 1 : "Iniustitiae quae facto sen in personam, seu in res commititur. próxima est species ilia quae verbis„fit. Huius -autem generis ilia est iniquior, quae in iudiciis versari consuevit, videlicet tain iudicum culpa, quam testium reliquorum iustitiae ministrorum. Sunt enim person* •quinqué, videlicet iudex, accusator, reus, testis et advocatus : quae quinqué depos- •cunt quaestiones. Sed ex istis iudex est cuius crimina graviora existimantur. "

(43) *Ibid.* "Quatuor autem in iudice sunt necessaria: videlicet iudicandi p<>- testas, Veritas et forma, et executionis vix: quae quatuor articulis explicabuntur."

(.14) *Ibid. "Prima conclnsio:* Neniini fas est quempiam iudicare nisi eum qui sibi, vel simplicieter, vel tali casu subditus sit..."

(45) /61a!. *"Secunda conclnsio: Quatuor modis* contingit unum esse alteri subtlitum. Primo ordinarie, veluti illi qui per se potestatem habet..." El Papa, para los cristianos; el Rey, en su reino. "Secundo modo, quia potestatem habet delegatam..." "Tertio, eo quod quis sua sponte alterius se iudicio submittit; tit ille -qui arbitrum elegit... Et quarto si quis in alieno territorio, et quod aiunt districtoi •delinquat. "

(46) *Ibid.*, art. 2. "Utrum iudici liceat contra veritatem, quam certe novit, iudicare, quando legitime probatui; contrarium... Quaestio haec inter Doctore* tam Iuris quam Theologiae magna ambigiiitate controvertitur. "

tío se extiende a los crimines ocultos, y como tales se consideran los. que no pueden probarse, aunque a él particularmente le conste lo contrario. En este caso no hay problema. La controversia se refiere al caso, contrario. Al juez le consta, con certeza absoluta, que el acusado es inocente; pero las pruebas de los testigos le condenan. ¿Es licito condenarle? Es más: ¿tiene la obligación de condenarle? (47).

Todos conceden y suponen—dice Soto — que el juez actúa coma autoridad pública y en causa y juicio público. Conceden también que en el juez hay dos ciencias, de las que puede usar: la ciencia del *Derecho* y la del *hecho.* Esta debe buscarse, ordinariamente, en los testigos. A base de estos dos preámbulos establece Soto sus conclusiones: i.ª El juez debe atenerse, al juzgarla la ciencia universal del Derecho, sin que pueda atenerse a sus opiniones particulares : 2.ª La ciencia del hecho debe adquirirla mediante testigos; pero puede y debe valerse detoda su habilidad y destreza para que la verdad triunfe, sobre todo, cuando sabe que son testigos falsos. El fundamento de una y otra conclusión lo adivinará el lector. El juez no es juez de las leyes, sino custodia y defensa de ellas ; no le toca juzgar de la bondad de la ley, ni debe preocuparse de esto, una vez promulgada, a no ser que se trate de leyes evidentemente injustas. Por lo demás, es clara su obligación' de averiguar la verdad del hecho. El juez debe proceder racionalmente, según exige la prudencia (48).

Pero ¿qué hacer cuando la habilidad no logra desenmascarar a los. falsos testigos? ¿Jurará ante el pueblo que aquel hombre es inocente? ¿Lo dejará huir de la cárcel, si es posible, sin escándalo? No parece desagradar a Soto esta última solución? Con todo, después de citar la opinión de Santo Tomás, queda resueltamente con el maestro. Tres son las opiniones entre teólogos y juristas. Hay quien sostiene quenunca es lícito al juez condenar al inocente, aunque los testigos le sean contrarios. Otros distinguen entre causas criminales, que llevan consigo la pena de muerte, y causas civiles, que se traducen en penas pe-

(47) *Ibíd.* Después de exponer el primer caso, del que dice : "Et hune sensum non interrogat St. Thomas, quia ñeque illo dubitatum unquam est : imo est extra controversiam id non esse licitum", añade: "Alter vero est sensus contrarius, utrum dum iudici palam constat eum qui reus sit et legitime criminosus probatur, *innocentent esse, liceat illi eum condemnarc.* Et quamvis tantum quseramus *an liceat,* explorandum tamen est *aliquando tencatur."*

(48) /bid. *"Prima conclusio:* Scientiam universalem iuris tenetur iudex sic sante'sequi, ut neque suum proprium arbitrium, si contrarium est, audire possit, neque ullas in contrarium probationes admitiere. Et ratio est, quia ipse non est legum iudex, sed custos... Ñeque vero in foro conscientise dum lex edicto Principis promulgata est, potest quispiam *tuto* illam transgredí, causatus non esse iustam : quia nemo est illius iudex: *nisi forte intolerahilem, eamdemque manifestissimam iniqiiitatcin præ se ferret." "Secunda conclusio:* In particulari facto licet scientia a testium instrumentorumque testimoniis petenda sit. *potest* nihilominis iudex suo se ingenio et prudentia iuvare..." Recuérdese lo dicho al tratar de la Ley sobre si se debe juzgar según la Ley escrita.

cuniarias. En el primer género de causas nunca es lícito condenar al inocente; en el segundo, sí. La tercera opinión, que es la de Santo Tomás y de gram parte de los teólogos, defiende que la sentencia *dd* juez debe darse siempre, en cualquier género de causas, *secundum allegata el probata* (49).

Las razones de los contrarios tienen, sin duda, una fuerza que al enamorado de la justicia pueden cautivar, si no considera las graves consecuencias que pueden seguirse. Domingo de Soto hace valer los argumentos en favor de la opinión de Santo Tomás, que hace suya. El juez TÍO es un .particular ; actúa en virtud de su cargo público; y, conforme a la ciencia pública del Derecho y del Hecho, debe emitir su juicio. Si por su ciencia privada no puede condenar a nadie, aunque sepa que es verdadero reo, pero teniendo a su favor los testigos, como se dijo antes, y admiten todos, tampoco puede absolver en el caso contrario. Y no se diga que entonces Pilatos sería inocente al condenar a Cristo. No hay paridad en los dos casos. La inocencia de Cristo era notoria ante todo el mundo, y Pilatos lo confesó. No era, pues, una ciencia particular; era ciencia pública y común a todo el pueblo.

Aparte de esto, la paz pública depende de los juicios o sentencias públicas de los jueces, y en defensa de esta paz fueron instituidos. Desde el momento en que el juez no estuviese obligado a sentenciar según *allegata et probata,* desaparece toda garantía y con ella la seguridad pública. El pueblo no juzga de las intenciones y causas ocultas (50).

¿Cerramos con esto el paso a toda solución en favor del inocente? La respuesta la vemos aquí y en el artículo tercero de esta cuestión. Tocamos con esto el importante *problema de ¡os indultos,* de que tanto se abusó y se abusa en todas las naciones, como si los Jefes de Estado fuesen señores de vidas y haciendas. Oigamos a Soto y a otros teólogos.

Se habrá observado que nuestro teólogo, consecuente con los ver-

(49) *I bid.* "Tres sunt sententiae. Prima est in uno extremo omnimo Div. Thomas contraria : puta quod in nullo casu, scilicet ñeque in causa civili ñeque in criminali lecet iudex condemnare eum quam evidenter scit esse innocentem : quantumvis legitime probatur reus..." Hugo, Calderino, Panormitano, Nicolás de Lyra... *"Secunda opinio* utitur distinctione. Nempe quod in causa criminali sive eapitalis sit sive ullius mutilationis *nequit* iudex condemnare innocentem secundum allegata et probata. *Secus* autem in civilibus, puta cum de pecunia agitur, aut de aliarum rerum possesione." Rodulfo, Juan de Imola, Adriano... *"Terna* ergo *opinio* est in alio extremo secundum quam statuimus *conclusionem tertiam,* Iudcx in ultimas conclusus angustias *debet* in omni causa, tarn criminali, quam civili contra veritatem sibi notam *secundum allegata et probata scntentiam pronuntiare."* Santo Tomás y Soto, con Alejandro de Hales, Tarantasia, Ricardo de Mediavilla, el Paludano, etc.

(50) *Ibid.* Los otros remedios le parecen inútiles y antijurídicos a Soto. Acudir a un juez superior es inútil, si no cambian las cosas y los testigos son los mismos ; dejar el cargo es también inútil, y no está obligado el juez a esfo. Véase Vitoria, *In 2*-2*,* q. *67,* art. 2; Báñez, *De Iure et Iiistitia.* q. *67,* art. 2, que defiende lo mismo con más decisión.

daderos principios que son la base jurídica de la sociedad organizada, mira, ante todo, al bien común, y todo lo supedita a esto, aunque sin mengua de los derechos individuales. En el caso del inocente, un poco metafísico de difícil realización, se da cabida a los niedios legítimos para salvarle, siempre que el Derecho público, defensa de la Nación, no sufra de un modo irreparable. Como último recurso, admite el indulto del supremo juez, es decir, del Príncipe o Jefe de Estado. Ciertamente sería éste el caso en que está justificado el indulto. La razón que alega Soto es eficaz. El juez es un subordinado que no da la ley, ni tiene autoridad para dispensarla. En cambio, el Rey o Jefe del Estado, que promulgan las leyes, tienen otra autoridad sobre la ley, pues sólo a ellos compete el darla. Aparte de que con este indulto particular no sufre la sociedad, como sería el caso del juez, y puede redundar en beneficio de ella por otras causas (51).

Esta doctrina recibe plena luz en el articulo cuarto. ¿ Puede el juez ^-•-se pregunta—-perdonar libremente la pena que debe imponerse al reo según el Derecho? (52). Domingo de Soto distingue entre juez supremo y juez subordinado, y a base de esta distinción establece dos conclusiones de gran importancia y que deben meditar los gobernantes. He aquí las conclusiones : *Primera.* Antes de que perdone la parte ofendida, *ningún juez,* sea el supremo, sea el má's modesto, puede perdonar la pena. *Segumla conclusión:* Después de perdonar la parte ofendida o lesionada, puede el juez supremo perdonar o conmutar la pena, pero no los jueces subordinados (53).

Domingo de Soto califica esta cuestión de facilísima, y, a la verdad, lo es, aunque los hombres la compliquen en la práctica, por no reparar en las normas del verdadero Derecho. Las razones que alega son evidentes. En todo crimen hay *dos derechos lesionados:* el del particular, que recibe directamente la ofensa, y el de la República o Nación. Todo buen ciudadano está en pleno disfrute de sus derechos, no sólo como

(51) *¡bid.* " Propterea qusestio instauratur de ipso supremo ludice apud quem delatus est miser, quem scit esse innocentem, aecusatus tamen de gravissimo crimine, adeo ut citra grave scandalum nequeat illum vitam donare. At vero *supremus Index* multo piura habet remedia. Nam posset testes urgentius deterrere: *possetque excogitare alias "das* quibus innoxium a tanto periculo eripere. Prsesertim cum, ut art. 4 videbimus, *possit ctiam damnato ad morlcm vitam concederé."* Luego diremos en qué condiciones.

(52) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 4, art. 4: "Utrum iudici liberum sit pœnam Iuris relaxare." Es de Santo Tomás, en la 2^{a}-$2^{æ}$, q. 67, art. 4, y la doctrina es también del maestro.

(53) *Ibtd.* "Alia enim est longe ratio supremi Iudicis. puta Principis penes quem summa est imperii, a ratione inferioris, qui ceu eius minister, exequendis duntaxat legum sanctioribus deputatus est. Prima ergo esto conclusio: *Antcquam pars lœsa* injuriam rcmittat, *nullus Iudicum.* sive summus sit, sive infimus, *remittere potest pocnam..."* "Posterior conclusio: *Postquam* accusator ab accusatione contentus destiterit, in arbitrio est *supremi Iudicis* pœnam iuris relaxare aut tommutare : tale autem arbitrum inferiori non committitur."

jmrticular, sino como miembro de la Nación. Quien lo injuria ofende al particular y a la Nación, aunque la injuria no afecte a ésta directainente, pues el inocente tiene derecho al amparo de la República, como miembro de ella. Fundado en esto, sostiene Soto que el juez no puede, por doble motivo, remitir la pena, *cuando el acusador o parte ofendida no perdona y reclama justicia.* El juez tiene por misión definir la clase de la ofensa y señalar la pena, para restablecer la justicia entre las dos partes, y, además, restañar la ofensa a la Nación. Bajo, ningún aspecto puede él perdonar, y si lo hace, estará obligado a la restitución de los daños y de la injuria. Con Aristóteles repite Soto ; *Cuando los hombres ven que no son compensados de las injurias pollas penas impuestas, piensan justamente que viven sin libertad y como esclavos* (54).

En el caso de que el *acusador perdone,* cambia la cuestión. El juez subordinado deberá, sí, juzgar y castigar lo mismo que si perdurase la * acusación, pues él debe atenerse a la ley; pero el Príncipe o Jefe de Estado, como juez supremo que da las leyes y puede dispensarlas, podrá también perdonar la pena, no a capricho y siempre, sino *cuando sea conveniente al bien común.* La salud de la Nación puede exigir que el criminal sea castigado, por la naturaleza del crimen, aun después de ser perdonado por el acusador. El Príncipe debe tener en cuenta de un modo particular el bien de la Nación, el bien común y la defensa ,de los buenos, con su tranquilidad, a la que tienen derecho (55).

¿ No podrá darse el caso en que el Juez supremo, Rey o Jefe del Estado pueda remitir la pena, subsistiendo la acusación de la parte ofendida? Domingo de Soto contesta con un *"rarissime".* Es decir,, muy rara vez será lícito al Príncipe hacer esto. Podrá perdonar, compensando al ofendido por otros medios, cuando se trate de personas *muy útiles y necesarias a la Patria* (56). La doctrina de Soto, que com-

(54) *¡bid.* "Duplici cnim nomine tenetur iudex scelerosum supplicio traderu. Priori, quia causam definiré debet inter ipsum et accusatorem. Posteriori, quia minister est Reipublicx. qui non privata, sed publica potestate vindex est inhiriarum, qua; in ipsam fiunt. Nam *qui civi iniuriam injert Rcipubliccc sitbinde eamdetn ¡mpbtgit. Initio- iudiei duplex* obstat *iinpediinentinn* ne valeat a noxa absolvere. reum : alterum ex parte accusatoris; atque alterum ex parte Reipublicae." Si no hace justicia, "tenetur subinde ad restitutionem tarn iniuriae, quam damni. Unde Ó Eth. Arist., c. S : *Quando homines,* inquit. *vident non sibi per inflicta supplicia ioml>tiistu-¡ ¡murías, in servitute se viverc arbitrantur"'.*

(55) *Ibid.* "Princeps non tantum est legum custos (como el juez) verum dispensator. *Non* inquam *absolutas,* ut posset illas pro arbitrio suo, veluti pallium suum dispendere, ac dissipare; sed tamen potest, ubi decere videbit, *aut bono />»blico expediré,* in legibus dispensare." Perdonado por el acusador, no está obligado, y debe medir las dispensas. "Et posset esse ille tam scelestus, ut debeat supplicio eum addicere ; quod si non fecerit, *iniuriosus esset R ci public œ ;* ut puta quando publicus esset sicarius, aut latro, vel studio scelerosus. Secus quando unum prae humana fragilitate commissit crimina."

(56) *Ibid.* "Sed numquid non posset reus qui *unicum* fecit hunianum delictum

parten otros teólogos, como Vitoria y Báñez con Santo Tomás, nos confirma en lo que desde hace muchos años repetimos: *Quien firma un indulto sin causas muy graves, y, sobre todo, quien firma indultos generales injustificados, firma a la vez la pctm de muerte de los inocentes y honrados ciudadanos.* Para los que fomentan la sensiblería creyéndose misericordiosos con los criminales, cuando son crueles con los buenos, escribe Soto estas palabras : *Los que, bajo capa de piedad, procuran librar a los malhechores de las manos del juez, no crean que realizan una gran obra de misericordia, lo que hacen es quebrantar la justicia* (57). Y no aleguen el ejemplo de Cristo al morir en la cruz. El Señor pedía la remisión de la culpa, >no de la pena.

Alguno calificará de dura la doctrina de Soto. Nada más falso. Duro es quien favorece al criminal, con daño para el inocente. La razón y la experiencia nos dicen que cientos y miles de vidas inocentes han caído por no hacer justicia a tiempo. Los indultos fueron, son y serán siempre, sobre todo los generales, una causa decisiva en el aumento de la criminalidad. Por eso Vitoria llama *estúpido* al Rey que es fácil en perdonar a los asesinos. Con esto no se niega que haya casos particulares en que esté justificado el indulto ; pero, nótese bien, *casos particulares.* Con Soto y Báñez está Vitoria (58).

Aparte de estos requisitos, exige Soto, como es natural, la participación de los testigos en la actuación de los jueces. La ciencia pública del hecho sólo a través de ellos es posible adquirirla (59). También es necesario, para la intervención del juez, que el crimen sea delatado por un acusador, a no ser eme se trate de un hecho público (60).

tam iusigniter esse Reipublioe utilis, *ut citant re da man le aecusatore* posset vita donari? Respondetur hoc impendió *qnain rarissime lieere:* nihilominus usu venire posse, ut deceret Prinripem aecusationem abolere et aecnsatorem compellere, ut prudentum arbitrio alia satisfactione esse coutentus, ut persona, vel ad bellum gerendum, vel ad alia numera egregie commoda servaretur. "

(57) *¡bid.,* ad primum. Después de advertir que el particular perdonando difícilmente puede excederse, recomienda también clemencia, en su orden, a los magistrados "*(¡notants tauten fert ratio ¡tistitice et leges",* y añade: "Quin vero et illi qui pietatis obtentu nimium procurant malefactores e Iudicum manibus eripere, ¡lo» *ptttenl egreginm pietatis optts exhihere: inférant enint sœpe ¡ttstitiœ violen fiant."*

(58) *¡bid.* Vitoria, *¡n 2"-2<f.* q. 67, art. 4. Coincidiendo con Santo Tomás v Soto, dice: "Quod Princeps ex rationabili causa potest remittere (la pena) *rémittente parte* (el acusador). Tertio dico quod, si non sis rationabilis causa et *Rex sit facilis et promts ad reintUendwn sic initirias.* male faceret et *peecaret* et esset *magntint detrintentunt* Reipublicae. Uncle si non sit valde rationabilis causa, *non licet remitiere.* Ad quod facit exemplum de grammatico quodam, qui Régi facilî et prono ad remittandum bomicidia. dixit quod *ntagis slnltns crat Rex tam facile remiltenilo ltomicidia, enm ex hoc daret oecasiçnem ad multa homicidio in Reptt-bliea;* cuius verbis Rex adquievit", etc. Véase Báñez, *De ¡tire et ¡ttsfitia.* q. 67. artículo 4, donde dice lo mismo.

(59) Domingo de Soto. *oh. cit..* lib. V, q. 4, art. 2.

(60) *¡hid.,* art. *3.* Bastan dos testigos por ley general, *¡hid.,* q. 7, art. 3.

Ahora bien: ¿cuál debe ser la norma moral en el acusador y en los testigos? No es necesario advertir que Soto, como jurista y como teólogo, es un celoso defensor de la verdad, del derecho y de la justicia. No creemos necesario detenernos a exponer sus ideas sobre esto (61). Con todo, sí debemos exponer sus ideas sobre un problema de máxima actualidad, que implica deberes harto descuidados. Se trata de la obligación de acusar y denunciar el crimen. ¿Cuándo el ciudadano estará obligado a asumir el papel de acusador?

Domingo de Soto responde a este problema en un interesante artículo, que corresponde a otro de Santo Tomás (62). Después de recordar su *Rclectio de rationc tegendi et detegendi secretur,* donde expresó su pensamiento en la q. 5, distingue entre denuncia fraterna y acusación jurídica. Esta es la que nos interesa, pues con ella, como dice Soto, se busca el bien de la República, la paz y el decoro públicos. Con esta base contesta nuestro teólogo: *Cuando alguno conociese tú,-' crimen que es en detrimento de la República y puede probarlo con testigos, tiene obligación de acusar al criminal.* En esto no debe buscar la venganza ; debe procurar el castigo, como se procura la medicina para que los hombres recobren la salud, y como busca un freno y remedio a los males públicos. La razón de este deber es evidente, y el lector que tenga en cuenta lo escrito por nosotros la adivinará. Todo ciudadano, como miembro o parte de la Nación, *está obligado* a contribuir al bien de ella, al bien común, y cooperar con la autoridad pública (63). Quienes censuran a diario a las autoridades públicas, debían preguntarse también a diario si cumplen ellos con *este deber.....* Según Domingo de Soto, la obligación sólo se extiende a los delitos que afectan directamente al bien público, como los salteadores de caminos, los asesinos casi por oficio, y crímenes semejantes (64). ¿Bastará la denuncia sin testigos? Soto contesta que no basta denunciar y'

(61) Véase en su obra *De Iustitia ct lure,* lib. Y. q. 5, arts. 1-4, y q. 7, artículos 1-4. En la q. S, art. 4, encuentra dura la pena del Talion para los falsos acusadores, aunque fuese necesaria en algunos tiempos. Se ha quitado—dice—porque retraería la acusación. Es también de interés la q. 8, donde trata de lo» deberes de los abogados.

(62) Div. Thom., .?[0]-.?<[r], q. 68, art. 1 ; Domingo de Soto. *ob. cit.,* lib. V, q. S, artículo i. "Utrum quispiam teneatur alium accusare." En el acusador deben considerarse cuatro cosas: "obligatio. forma, iustitia et poena si iniuste aecuset".

(63) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. S, art. I. *"Prima conclusio:* Ubi quis scelus noverit in Reipublicse pernicicm ire, quod idoneis testibus probare potuerit, *fenchir noxium acensare."* No por odio o venganza, "sed sunt tamquam medicina? procurandae, vel ipsius qui supplicio afficituri vel boni publici : nimirum ut earum metu homines in officio contineantur, nee commune bonum perturbent ; *quicinnqiie aiitem bono communi succurrere constringihir vetuti pars toti".*

(64) *Ibid.* Un robo particular, y el mismo asesinato, pueden, en ciertos casos, considerarse no como crimenes contra la Nación. Se refiere a estos crimines cuando son aislados y no repetidos, o ejecutados por persona no criminal.

•que luego la policía averigüe. Se debe, pudiendo, citar las pruebas y testigos (65).

Consecuente Soto con las normas juridico-morales, que el teólogo no puede olvidar, no contento con lo dicho sobre los jueces y acusadores, desciende a señalar los deberes del reo. No tiene éste obligación de delatarse, pero sí debe confesar su crimen cuando es interrogado por la autoridad competente, el juez legítimo, y en un proceso con todas las de la ley. El fundamento de este deber se funda en la obligación que todos tenemos de restablecer la justicia, y no es el reo el menos obligado (66).

Supuesta esta doctrina, podemos ya preguntar: ¿qué penas deben y pueden imponerse a los malhechores? ¿Es lícita la pena de muerte? "Que el Estado o autoridad suprema, velador del bien de la Nación, pueden imponer las penas debidas a los malhechores, nadie lo niega. Esta potestad tiene una base de Derecho 'natural, y los teólogos como Domingo de Soto conceden al Estado todos los resortes necesarios para cumplir su misión. Una autoridad que no pudiese imponer penas, sería un poder desarmado. Teniendo esto en cuenta, sólo queremos reparar en la pena de cárcel y en la pena de muerte, que por su gravedad e importancia merecen sendos artículos de nuestro teólogo.

¿Puede la autoridad suprema o el Estado privarnos de nuestra libertad encarcelando a quien falte a la ley? Domingo de Soto contesta afirmativamente, pero reserva este derecho al Poder público (67). Esta pena tiene dos fines principales : retener al malhechor mientras se ve su causa y se da la sentencia, y castigar el crimen cometido. Quien abusa de su libertad — escribe Soto — pierde el derecho a ella cuando comete ciertos pecados graves. Sólo por éstos, y no por cuaKtjuier culpa, puede recluirse al delincuente en la cárcel (68).

Mayor dificultad ofrece la pena de muerte. Domingo de Soto y demás teólogos defendieron que sólo Dios es dueño de la vida del hom"bre. No es lícito el suicidio ni el homicidio. El Estado tampoco es dueño de nuestra vida; jamás es lícito sacrificar la vida de un inocente, según dijimos. ¿Será lícito cuando el hombre es un malhechor? Domingo de Soto, con Santo Tomás, Vitoria y Báñez, no dudan en contestar de una manera afirmativa, aunque pongan sus condiciones y límites. Nuestro teólogo establece luego esta conclusión: "Es justo ma-

(65) *I bid.* Aunque no esté determinado en el Derecho civil, "non dubium quin in causa publica teneatur *quisque in conscientia acensare".* Esta doctrina es defendida también en la *Relectio de tegendi et detegendi sccrehtm,* memb. 2, q. 5, página 55.

(66) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 6, art. 1. Véanse los artículos 2 y 3, que tratan del reo. Lo mismo defiende en la *Rclect. de tegendi et detegendi secrehim,* memb. 2, q. 7, págs. 60-61.

(67) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 2, art. 3.

(68) *Ibid,* y ad primum.

tar a los malhechores." Esta sentencia es una consecuencia lógica de toda su doctrina. Todo hombre es un miembro de la sociedad en que vive ; y así como es lícito en el compuesto humano sacrificar una parte para salvar el todo, así en la República o Nación es lícito sacrificar al malhechor para salvar el todo, que es la Patria (69). Recordará el lector que Domingo de Soto reconoció el derecho a matar en defensa propia. Aquella doctrina y esta tienen la misma base. Entre dos derechos vence el más fuerte. Entre la vida de la Nación, que es también la vida de los buenos ciudadanos, y la vida del malhechor, vence el derecho a la vida de la República y el derecho de cada uno de los ciudadanos» que ésta debe amparar.

Puede, pues, ser condenado a muerte y ejecutado el malhechor que por sus crímenes se hace digno de ella, perdiendo sus derechos a la vida. El Estado, al obrar así, no ejerce un derecho que suponga dominio de la vida; ejerce un derecho de legítima defensa, Derecho natural, y de amparo de todos los buenos, que *debe* proteger. Domingo de Soto se maravilla de que Scoto acuda al precepto del Decálogo: "no matarás", para argumentar en contra de la licitud de la pena de muerte. Este derecho, por ser natural, es anterior a la ley escrita, y toda República, sea gentil o cristiana, goza de él y puede ejercitarlo. Aparte de que el precepto divine no tiene el sentido general que le atribuyen, y, por lo tanto, es. pueril argumentar a base de *"non occides"* del Decálogo (70). No es necesario advertir que sólo la autoridad pública es la llamada a ejecutar al malhechor, no cualquier persona particular (71). I^a 'norma para imponer la pena cL muerte no puede ser fijada. Pena tan grave debe ser impuesta por delitos graves. La condición de los tiempos y la necesidad de la defensa de la Nación deben ser las normas en esta pena y en las otras *(72).*

La doctrina de Soto es exactísima y común entre los teólogos (73).

(69) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. I, art. 2. Conclusio : "Iustum est malefactores interficere..." "Pari ergo lure (natural) cum omnis pars a natura facta sit propter totum corpus, atque adeo ubi saluti hominis necessarium est, membrum putridum resecatur, ne contagione cetera, ac demum totum perdat: *siiuiuli autem civium totius sil Reipublicw partes:* consequens sit. ut *ubi incolu--mitati Reipublicœ expediverit. Ins cadem ipsa habet civem morte resccandi, tietotam inficiat."* .,

(70) *Ibid.* Contra Scoto, que. sólo considera lícito en los casos exceptuados por la Ley antigua, escribe Domingo de Soto : " *Tam tintúrale* est, ut *nocentes* nomines, et in Rempublicam perdientes *rcscindanliir,* quam quod *non* occidantur *innocentes:* ergo potestas haec Reipublicse non pendet ex illa exceptione legis antiquae, *sed lure sibi natura; conccditiir."*

(71) *Ibid.,* art. 3.

(72) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 3, art. 3, pág. 415. En el lib. I, q. 6, artículo 5, pág. 56, fija esta norma: "in neminem potest Princeps pcenam capitis, aut mutilationis, etc., nisi pro transgresione vel omissione legis quae sit lethalis culpa".

(73) Santo Tomás, *20-2",* q. 64, art. 2; Vitoria. /// *2"-2<t,* q. 64, art. 2; Báñez, *De Turc et lustitia, q.* 64, art. 2.

Los que la impugnan olvidan que nunca hubo más muertos que cuando se quitó la pcna¡ de muerte.

No completaríamos la exposición de la doctrina .de Soto en este punto si dejáramos de anotar lo que se refiere al acatamiento debido a las leyes penales. Recordará el lector que, según Soto, las leyes civiles obligan en conciencia. La ley penal no queda excluida (74). ¿Obligan antes de la sentencia del juez? Domingo de Soto responde negativamente contra el célebre teólogo franciscano Alfonso de Castro. Para Soto es algo contra naturaleza el que el reo deba denunciarse a sí mismo, y esto es algo intolerable. Más humano, no concibe que tina misma persona sea juez y reo (75).

Aparte de estos derechos del Estado, le reconoce Domingo de Soto el derecho a gravar a los ciudadanos con impuestos y contribuciones que sirvan de base a la defensa de la Nación y a su prosperidad. La razón es siempre la misma. Toda la Patria es algo nuestro, y todos deben contribuir a su defensa. Nuestro teólogo, que niega a Emperadores y Reyes y Príncipes el dominio o propiedad del patrimonio nacional, y que condena todo atropello en propiedad privada (76), proclama ahora este derecho como medio necesario al bien común. Domingo de Soto es partidario de que los tributos se impongan, no a las personas, sino a las propiedades, a los negocios o comercios, pues así serán más justos. Quien tiene más, debe contribuir en mayor proporción. No deja de advertir que no deben cargarse tanto los tributos que sean intolerables. Se puede sacar todo el agua del pozo, pero no destruir los. manantiales, dice el teólogo segoviano *(77)*- Al tratar del Derecho de propiedad, vimos ya hasta dónde puede llegar el Estado y los derechos del ciudadano. Aquí y allí son siempre los mismos principios, con virtualidades casi infinitas.

5. Como complemento de todo lo dicho en torno al Estado, a sus deberes y derechos, y a' los derechos y deberes nuestros entre él y lo? •ciudadanos, queremos exponer brevemente otra cuestión que apasiona en todos los tiempos. Nos referimos al derecho a rebelarse contra el tirano, llámese Rey o Presidente de una República.

Domingo de Soto, que reconoce en el Rey legítimo un derecho a

(74) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. I, q. 5, art. 5.

(75) *Ibid.*, art. 6.

(76) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 3, art. 5. Tratando de la rapiña, escribe: "Si Princeps aut Iudex, aut alius quivis magistratus sua abusus potestate per violentiam quispiam a civibus rapuerit, insignae rapinse scelus committit. et ad restitutionem tenetur. Tanto enim impudentius ac scelestius eiusmodi potentatus peccat, quanto sanction fide tenetur, cuius custodes existunt, ergo omnes deberent inmaculata servare."

(77) Domingo de Soto, *ob. cit.*. lib. V, q. 6, arts. 5 y 7. En el lib. IV, q. 5, artículo 4. reconoce también este derecho del Estado por el bien de la República. Báñez. *De Iurc et lustitia,* q. 62. art. 3, págs. 215-218.

la inmovilidad (78), al llegar el tirano, devuelve todos sus derechos * la Nación. Sus leyes no tienen valor, ni obligan en conciencia; son nulas$_v$ por un vicio de origen, al emanar de quien no es la autoridad legítima (79). Es más: puede llegar el momento en que sea lícito el matarlo en defensa de la Patria y en defensa propia. La doctrina de nuestro teólogo se inspira en los principios de la sana filosofía y teología que nos son conocidos, y que ya expone Santo Tomás, a quien él cita (80). Con el Maestro y otros Doctores, distingue Soto dos clases de tiranos: el que es tirano por usurpación del reino, que no le pertenece por ningún titulo, y el que es tirano por abuso del poder, legítimo en su origen. Esto supuesto, se pregunta: ¿es lícito, no sólo a la República o Nación, sino al particular, matar al tirano para librarse o librar a la Patria de su tiranía?

La respuesta de Soto es la común entre los teólogos. Ante el tirano de hecho, que en su origen fué autoridad legítima, no es lícito a cualquier subdito el tomar la justicia por su mano antes de la sentencia de la Nación. Esta tiene, sí, derecho a deponerlo y a rebelarse contra el tirano. No se olvide la doctrina general. La autoridad del Príncipe —decía Soto—la recibe de la República y es un todo con ella. No son dos autoridades ; es una misma. El derecho a gobernarse no lo pierde la Nación de una manera absoluta y para siempre ; es más, no lo pierde en ningún momento. Al elegir un Rey, no se despoja de la autoridad., la ejerce por medio del Rey, sin que esto signifique mengua alguna para la autoridad suprema. Cuando ésta quiebra, abusando del poder conferido, la República o Nación tiene derecho a destituirle y a cambiar de titular y declararle rebelde. Pronunciada esta sentencia, cualquier subdito puede asumir el papel de ejecutor y matarlo, si es preciso y si la Nación lo condena a esta pena. Ante la agresión particular del tirano contra un subdito, puede éste valerse de sus derechos, como si se tratase de UB agresor cualquiera. En defensa de su vida y de su hacienda, puede matarlo, si es necesario. Esto no obstante, si la República—escribe Soto—tiene una autoridad superior a donde acudir y que pueda remediar el mal, debe acudir a ella, sin que por esto deje de tener el derecho de rechazarlo por la fuerza (81).

(78) En el lib. Ill, q. 6, art. 4, escribe Soto, después de notar que el Rey se identifica con la República: "Hac enim lege atque hac de causa non potest ilium ullo pacto dimovere, ñeque filios iure hereditario regnandi expoliare, *i illud semel illi contulerit, *nisi aperta tyrannidc rct/num pessundaret. Et tunc solo beneficio naturalis Inris quo vim vi repeliere iicct."*

(79) Domingo de Soto, *oh. cit.,* lib. V, q. 4, art. 6.

(80) Soto se refiere particularmente al // *Sent.,* dist. 44, q. 2, y al opúsculo 20, *De Rcgimine Principmn,* lib. I, cap. 6, donde "optime disserit", dice Soto.

(81) Domingo de Soto, *ob. cit.,* lib. V, q. 1, **art.** 3. "Sarama autem disputationis secundum quosdam eius (de Santo Tomás) interpretes, atque alios Doctores hasc est : *Bijariam qucmpia contingit esse tyrannum,* videlicet aut potentatus *adqmsitione,* aut *sola* eiusdem *administratione* quam iuste adeptus fuit. Atqui *\Sk*

En el caso del tirano invasor, las restricciones desaparecen, fuera de las aconsejadas por la prudencia. Al invasor, que la Nación cío acepta y rechaza, cualquier ciudadano puede matarlo. Se trata de una guerra declarada, y las leyes de guerra se imponen. Como miembros de la Nación, todos tienen el deber de cooperar a su libertad. ¿Quiere decir esto que siempre se acuda a estos procedimientos ? Soto contesta : aunque en Derecho son armas lícitas, puede suceder que no sean aconsejables. La Nación debe ver si hay otro camino, tanto más que no siempre es fácil conseguir un próspero suceso, y con frecuencia se empeora (82).

La doctrina de Soto, calcada en la de Santo Tomás, es también la de Vitoria y Báñez. La coincidencia no puede sorprendernos. Es una consecuencia de los mismos principios. La Nación tiene derecho a gobernarse, es el sujeto primero de la autoridad, que traspasa libremente. Puede, pues, defenderse contra el invasor, y puede también destituir al tirano, aunque antes fuese elegido por ella. El tiranicidio, condenado en París y luego en el Concilio de Constanza, célebre en la Historia eclesiástica, lo interpretan todos estos teólogos a favor del Rey o Príncipe legítimo convertido en tirano y *antes* de ser depuesto por la Nación (83). Depuesto por la República o Nación, recobra ésta su libertad, y cada ciudadano es un soldado que puede hacer la guerra al tirano en defensa propia y en defensa del bien común.

6. Con este capítulo damos término a nuestra exposición sobre las doctrinas jurídicas de Domingo de Soto en uno de sus aspectos fundamentales. A través de lo escrito hasta aquí puede el lector comprender cuál es el pensamiento de nuestro teólogo en los problemas, eternamente actuales, que giran en torno a las relaciones entre la Filo-

hoc secundo casu communis consensus est nemine licere ipsum, *privatim* interimere. Et ratio est, quod cum lus habeat ad regnum, non est illo *nisi per publicum indicium expoliandus,* ut scilicet audiatur. Lata vero in eum sententiam, *quisque* potest instituí executionis minister. *Propterea* dum particulariter civem quempiam aggreditur, ut vel ipsum trucidet, vel sua rapiat, *potest civis Ule vim vi repeliendo eum interimcre; dum tamen constantissimutn sit esse tyrannum...* Quare si Respublica *supcriorem habct,* ille adendus est ut remedium sucurratt : sin vero, illa potest in ipsum coarmari.

(82) *Ibid.* "Si vero tyrannide invasam Rempublicam obtinuit, neque unquam ipsa consensit, tanc *quisque lus habct ipsum e.vtiiu/uendi: nam vim vi repeliere licet:* et quandiu ille Rempublicam sic obtinet, perpetuum gerit ipsam bellum... At vero etsi forsan summo rigore Iuris hoc liceat, *non* tamen consilium est semper, *nisi ubi Respublica nulla alia patente via,* turn in extrema sit necessitate, turn praecipue in promptu habeat, ut illo extincto liberetur : quia alias huiusmodi interfectiones *non soient prósperos habere snecessus."*

(83) Vitoria, *In 2"-2*,* q. 64, art. 3; Báñez, *De lure et Iustitia,* q. 64, art. 3; E. Bullón, *El concepto de la soberanía en la Escuela Jurídica Española del* íi» *glo XVI,* págs. 152-172.

sofía y la Teología con el Derecho; al concepto de la Ley y distintas clases de leyes; a la génesis del Derecho, con las cuestiones afines sobre diferentes clases de Derecho: Xatural, de Gentes y Civil; sin olvidar las que se refieren a los Derechos y Deberes del individuo y del Estado. Nos resta sólo por exponer su posición en el Derecho Internacional, ya esbozado al tratar del Derecho de Gentes. Esto será objeto del capítulo siguiente. Terminaremos nuestro trabajo con la exposición de la doctrina de Domingo de Soto sobre la Iglesia y el Estado, que bien puede considerarse como un capítulo de Derecho Internacional, pues a la postre, la Iglesia es una Sociedad Sobrenatural perfecta y distinta de las Sociedades nacionales, con quienes tiene relaciones con plena soberanía, en su orden espiritual.

Queremos decir con esto que ha llegado el momento de fijar los caracteres de la doctrina jurídica de Domingo de Soto en todos los problemas posibles *dentro del marco jurídico nacional.* Lo creemos tanto más útil y necesario cuanto que estamos viviendo un momento crucial de la Historia del mundo y de la Historia de España. Importa, pues, tener ideas claras, si queremos acertar. Por despreciarlas o por alimentarse de ideas falsas ha dado tantos tropiezos la Humanidad. Por ignorancia pueden también fracasar las mejores causas, si surgen malos abogados, que prefieren a los verdaderos argumentos los falsos o sin base.

L[T]no de los caracteres de la doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos de nuestra época imperial es la justeza con que ampara y defiende todos los deberes y derechos, ya sean los que suelen presentarse como antagónicos, evitando con acierto insuperable todos los extremismos. Si consultamos la historia del Derecho y la historia de fa Humanidad, puede advertirse que todas las luchas y revoluciones, con tendencias reprobables, nacen y se desarrollan por la supremacía de algún derecho, con mengua de los otros, que anulan o desconocen. Los nombres que han servido de bandera importan poco; pero es lo cierto que todos los sistemas político-jurídicos de cualquier época han tendido y tienden a la exaltación de los Derechos individuales, a costa de los Deberes respectivos, o a la divinización de los Derechos de la sociedad, del Estado, con mengua de los inherentes a la personalidad humana. Diríase que el hombre no sabe defenderse, defender sus derechos individuales, SKI arrebatar a la autoridad suprema, al Estado, aquellos otros derechos que le son necesarios para cumplir su misión, y que tampoco acierta a defender al Esltado sin anularse como ser individual.

Para llegar a esto servirá de base un materialismo económico, el positivismo o pragmatismo filosófico y político, el idealismo más o menos apriorístico, o cualquier otro sistema con apariencia filosófica ; nacerán acaso las tendencias sin base ideológica, como reacción ante los abusos del sistema imperante, dando origen a esos movimientos pen-

titilares, tan frecuentes en la historia de la Humanidad; pero, a la postre, cristalizan, cuando se apartan de la verdad, en alguna de esas formas que exaltan con exceso los derechos del individúo, de la personalidad humana o del Estado, olvidando los deberes que sirven de contrapeso y son el complemento de todo verdadero sistema jurídico. Olvidan que. fuera de Dios, y en el mundo de los vivos, no hay derechos sin deberes.

No es necesario advertir que con ninguno de estos sistemas coinciden los grandes teólogos-juristas españoles. Sin intentar establecer comparaciones y labor crítica, que el lector puede hacer por su cuenta, con los sistemas conocidos con los nombres de liberalismo, democracias, fascismo, nacional-sindicalismo, socialismo o marxismo bolchevique, diremos luego que nuestros teólogos están lejos de wnos y otros en puntos fundamentales, aunque puedan señalarse coincidencias bajo otros aspectos. Apenas puede señalarse un sistema, en cualquier orden, que no responda de algún modo a los deseos de verdad y de justicia, aunque sean aparentes y engañosos, con harta frecuencia.

La posición doctrinal de Domingo de Soto y de nuestros teólogos t?s la posición de equilibrio, de objetividad, de sinceridad, de verdad y justicia eternas, que están por encima de los vaivenes políticos y sociales, del tiempo y del espacio. Más de una vez hemos escrito que sólo dentro de la doctrina católica es posible la verdadera defensa ele todos los legítimos derechos y deberes del hombre como ser individual y como ser social. Añadamos luego que sólo al amparo de las mismas ideas encuentra el Poder público y el Estado verdadera justificación tie su autoridad, con todos los atributos que le son necesarios para cumplir su misión y en cualquier circunstancia, sean momentos prósperos o adversos.

Esto explica los aciertos de nuestros teólogos, que se nutren, ante todo, de savia cristiana y teológica. El Sr. Bullón recuerda el lamento de tin conocido filósofo revolucionario del siglo XIX: "Admirábase Proudhon—escribe el Marqués de Selva-Alegre—de que, al abordar una cuestión política, le saliese siempre al encuentro una cuestión teológica. Pero, como cuerdamente observa- el Marqués de Valdegamas. nada hay aquí que pueda causar extrañeza si no es la extrañeza misma del escritor francés ante un hecho tan natural y tan inevitable. Porque. en efecto, no es posible examinar ningún problema relacionado con la gobernación de los pueblos sin que, al ahondar en su estudio, surjan estas inquietantes preguntas: ¿Con qué derecho pretenden unos hombres ejercer funciones de mando sobre otros? Si tienen realmente ese poder, ¿quién se lo ha conferido? ¿Cuál es su fundamento, cuáles sus fines, cuáles sus límites? ¿Se trata, por ventura, de un poder sin cortapisas ni obligaciones? ¿No ha de estar sometido, cuando menos. ?. las normas del Derecho natural? ¿Es que existe un autor de la Naturaleza? Y admitida la existencia, ¿se concibe que un Ser tan ex-

celso se ocupe de cosas tan livianas y efímeras como parecen los entes humanos ?

"Ved por dónde, con lógica inexcusable, un problema nos lleva a otro, y de ilación en ilación nos encontramos, en definitiva, con que en el fondo de toda cuestión política hay, más o menos latente, una gran cuestión metafísica, toda una concepción del mundo y de la vida,

"Filosofía y Leyes, Metafísica y Estado, son conceptos inseparables. . . . Se explica que los grandes jurisconsultos de todos los tiempos hayan sido grandes filósofos. Se comprende que los más insignes filósofos y teólogos hayan ilustrado con viva luz las cuestiones capitales del Derecho público y del Derecho privado. Acaso nunca se ha hecha esto de manera tan cumplida como en nuestra gran escuela teológico-jurídica de|, siglo XVI" (84).

Nada más exacto. El lector recordará que al principio de nuestro trabajo escribimos que los teólogos españoles fueron grandes juristas precisamente por ser teólogos, y teólogos de primera fila. Estaban en posesión de ese cúmulo de verdades filosóficas y teológicas, que sirven de base al sistema jurídico, que tantos elogios merece hoy de propios y extraños. ¿Cuáles son éstas? Aunque tengamos que repetir algunos conceptos, creemos necesario insistir en ciertos puntos, al intentar una síntesis del sistema.

Es evidente que todas las teorías citadas y todas las que en el mundo han sido, imaginadas por el hombre fuera del camino de la verdad, quiebran por separar lo ético de lo jurídico, o por no saber encuadrarlos armónicamente dentro del sistema, cimentados en sus verdaderas bases. Olvidan que lo ético es el elemento vital de lo jurídico, tan necesario como la circulación de la sangre en la vida fisiológica del hombre y la savia en las plantas. Así nacen ya muertos, sin la fecundidad propia de los organismos vivos, y que tanto admiramos en los teólogos españoles de nuestro Siglo de Oro, al contemplar sus aciertos en los nuevos problemas jurídicos. Olvidan que no puede darse lo jurídico sin lo ético. Por esto aprobamos la frase de un escritor español contemporáneo, que renegó de sus ideas con su conducta, cuando escribe: "El negar los títulos celestes a las relaciones humanas, aunque parezca tendencia liberal, lleva a una meta cavernaria. Porque si el hombre no es imagen de Dios, y si las relaciones humanas no reciben la inspiración divina del orden, fácilmente degeneran en el culto a la ley del más fuerte y en la negación de la dignidad" (85).

(84) E. Bullón, *ol>. cit.*, págs. 15-18.

(85) Ángel Ossorio, *Derecho y Estado*, pág. 19. Al margen de estas conferencias escribimos nosotros, hace años, la palabra *"bien"* que hoy reproduciríamos. Por eso fué para nosotros más sensible el verle unido a los asesinos rojos$_k$ enemigos de todo Derecho. La explicación es esta: Ossorio pensaba, sí, con la • abeza. pero no vivía lo que pensaba, y falló ante la prueba del fuego, acaso por lo que dice en la pág. 100 sobre las oportunidades políticas.

Los teólogos españoles, por el contrario, parten, en sus especulaciones, de la base granítica del título celeste, que es el mismo Dios, fundando el orden, en función del cual nacen y se explican todas las. Leyes, Derechos y Deberes, ya sean de la personalidad humana, ya. del Estado. Es el orden moral (prescindimos ahora del orden físico, que también existe) que se cifra en la concatenación de causas libres, sí, pero sujetas a una ley y a muchas leyes. Es el orden que, sin dejar /de ser moral, se hace jurídico mediante la sanción, con juricidad que podemos llamar trascendente y divina, si la sanción sólo produce sus efectos ante Dios, supremo juez, y en el foro interior de la conciencia, y con juricidad humana, cuando la sanción cristaliza en las leyes penales humanas, con efectos exteriores.

Así se explica cómo los teólogos cortan el paso a toda arbitrariedad, lo mismo al tratar de la Ley y de las Leyes, del Derecho y de los Derechos. Por esto ponderamos la definición de la Ley, dada por Santo Tomás, que Domingo de Soto y demás teólogos tomistas aceptan. Por esto decíamos que en las dos palabras *"ordinatio rationis",* de dicha definición, veíamos compendiada toda la Filosofía del Derecho, La razón crea la Ley y el Derecho, pues si no los crea como primera causa, lo que sería un absurdo, los crea revelándolos al mundo intelectual y humano, traduciendo el orden impuesto por Dios.

Aprisionados en las mallas de este orden moral, que anhela trocarse en jurídico para mayor garantía y defensa, cobran fuerza y vigor todos los Derechos y Deberes del hombre y del Estado, sin pugnas. estériles y suicidas. Para Domingo de Soto y demás teólogos, no tiene sentido la conocida frase: *"qttod Prindpi placuit, legis habet vigoren'",* interpretada ésta en el sentido vulgar, no em el que tiene en el contexto (86). En cambio, pueden escribir el *"Rex erit, si rede jacios; sí non jadas, non cris",* que registra San Isidoro y pasó, con otras doctrinas isidorianas, al Código visigótico (87). El absolutismo, como la demagogia, están reñidos con la mentalidad teológica y cristiana de nuestros juristas, por teólogos, por católicos y por españoles.

A los enemigos de España que inventaron la llamada leyenda negra, pintando a nuestra Nación como el prototipo de la intransigencia, les sorprenderá saber que el absolutismo tiránico nació y fué defendido precisamente *entre sus compatriotas y no en solar hispano.* La verdad es que el español tiene más de individualista que de gregario. El Sr. Hinojosa recuerda que "mientras el absolutismo monárquica hallaba en Francia, bajo el reinado de Francisco I, ardientes defenso-

(86) Ciertamente se ha abusado de esta frase, separada del contexto, dentro del cual tiene un sentido aceptable o que puede ser bien interpretado. Cfr. *Institutioncs lust.,* lib. I, tít. II, *a.* 6, por M. Ortolan, edic. y trad, de F. Pérez de Anienza. La expresión procede de Ulpiano.

(87) E. Hinojosa, *Influencia,* etc., p. 27. Nota aquí el Sr. Hinojosa otras doctrinas de San Isidoro, que riman con la de los teólogos del XVI.

res en los escritos de Féraud y Grassailles, eco fiel de las doctrinas dominantes en la Universidad de París (los mismos casos podían registrarse en Inglaterra, Alemania, Italia) y en las altas esferas de la Magistratura, y liajo Enrique IV" privaba aún la doctrina de la no .sujeción del Príncipe a las leyes, en España prevalecía casi sin contradicción el principio aceptado por el Derecho Canónico: *Principes tenentur et ipsi vivere legibus suis",* formulado ya tan explícitamente por San Isidoro, en oposición directa con el concepto absolutista del Derecho romano. *Princeps legibus solutas.* Nuestros teóolgos y juristas más ilustres, de acuerdo con el Derecho canónico, defendieron la subordinación del Príncipe a las leyes (88). Lo que enseña Domingo de Soto ya lo recordará el lector: los Príncipes están sujetos a las leyes, en cuanto son normas que ellos deben, primero que nadie, guardar, constituyendo para ellos una desgracia el estar libres de su fuerza •coercitiva. Con esto respondían a una tradición española y a los principios de la sana Teología. Si en el Código de las Siete Partidas se proclama esta soberanía de la Ley sobre los Reyes y se les niega a éstos el dominio sobre los bienes de los subditos (89), en el Reino de Aragón es célebre la fórmula de conferir el poder real, pues le recuerda que si, aisladamente, son los subditos tanto como él, conjuntamente son más que el Rey. Todo esto revela una doctrina y un temperamento celoso de los derechos individuales y de la Nación.

Para los que de la Inquisición hicieron un arma contra España, como si la Iglesia, sociedad perfecta, no tuviese pleno derecho a establecer sus tribunales, como diremos en el último capítulo, no estará demás recordar con Bal mes, tras el cronista Antonio Pérez, la reprimenda dada al predicador de Felipe II. Refieren uno y otro que "cierto orador dijo en un sermón, en presencia del Rey, que *"los Reyes fciiíau poder absoluto sobre las personas de los vasallos y sobre sus bienes".* No faltó quien lo denunciara, y el Tribunal de la Inquisición le obligó a retractarse en el mismo lugar, aparte de otras penitencias, y a leer un papel donde se decía: *"Porque, señores, los Reyes no tienen más poder sobre sus vasallos del que les permite el derecho divino y humano, y no por su libre y absoluta voluntad"* (90). En un país que 110 fuera España, es posible fuese galardonado el predicador; pero los calumniados inquisidores del tiempo de Felipe TI eran así.

(88) *¡bid.,* págs. 114-15. El mismo autor cita a Vitoria, Soto, Covarrubias, Vázquez Menchaca, Castro, Molina, Suárez, etc. Es ciertamente doctrina común.

(89) *Ibíd.,* pág. 47.

(90) Balmes, *Et Protestantismo comparado con el Catolicismo,* tomo II, capítulo XXXVII. págs. 317-18. El Sr. Hinojosa *fob. cit.* pág. 135), que recuerda lo del predicador de Felipe II. nota cómo Luis XIV de Francia sostiene en sus Memorias todo lo contrario: "Les rois sont seigneurs absolus, et ont, naturellement, la disposition pleine et libre de tous les biens, tant des séculiers que des ecclésiastiques, pour en user, comme des sages économes, c'est-à-dire selon les besoins de leur État."

La verdad es que, según la Historia, tanto el protestantismo coma las herejías y luchas político-religiosas del XIV y XV, que le precedieron, traen consigo el *predominio de la tendencia absolutista cnit entre los teóricos adversarios de la Iglesia.* Los Reyes y Príncipes se ven investidos de un poder absoluto en lo civil y en lo religioso. Es. cierto que también entre los defensores del Papado hubo exageraciones y excesos ; pero se dan más entre canonistas que entre teólogos. Para los cultivadores de la Teología, y esa especial para los discípulos españoles de Santo Tomás, la frase de antiguo abolengo : *"Regnum non est propter Regem, sed Rex propter Regnum,* viene a constituirse en un principio elemental.

Al amparo de estas doctrinas, los poderes de los Reyes y del Estado quedan supeditados a los derechos de la Comunidad y de sus miembros. Así se explican las doctrinas de Domingo de Soto y demás teólogos sobre los derechos individuales a la vida, la libertad, etc., que adquieren mayor relieve y una base ¡inconmovible al proclamar todos ellos que el hombre es imagen de Dios, con su alma inmortal, portadora de valores eternos, como tradujo con frase elegante y exacta José Antonio Primo de Rivera: que, al ser naturalmente social, da vida a la sociedad...., y, como consecuencia, funda y legitima el poder de los Reyes y de todo gobernante.

Pero con esto no queda sin rt'cursos el poder supremo de urna Nación, que personificaremos en el Estado. El estatismo, cualquiera que sea su origen y nombre (QI). desde el momento que intente divinizar el Estado, como fuente primera y única de Derechos y Deberes, es incompatible con los dictados de la razón natural, con la sana Filosofía y con la Teología cristiana. No es necesario añadir que representa el polo opuesto a las doctrinas de Santo Tomás y de los grandes teólogos españoles de •nuestra época imperial, con Vitoria y Domingo de Soto a la cabeza. Pero esto no quiere decir que estos grandes maestros defiendan y anhelen un Estado mediatizado y que le nieguen los poderes necesarios. Para sintetizar su pensamiento y el nuestro, diremos luego que, dentro de la doctrina de Santo Tomás y de los teólogos-juristas españoles que le siguen, cabe un Estado fuerte y vigoroso, todo lo fuerte que el bien común y las necesidades de la Nación exijan. *Los medios concretos* que ha de utilizar este Estado fuerte, en cada circunstancia, no pertenece al pensador y al teólogo-jurista el determinarlos, sino al político o gobernante. Los teólogos justifican los poderes del Estado haciéndolos nacer del Derecho Natural, de la misma naturaleza del hombre, naturalmente social, que crea en él los Deberes para con la sociedad y la obediencia a la autoridad legítima. Nacen así los Derechos y Deberes mutuos ; nacen las limitaciones del po-

(91) Ossorio y Gallardo, *ob. cit.*, págs. 11-57, pasa revista a varios mod >s u. sistemas de Estatismo, haciendo una crítica breve, pero certera en general.

der estatal. El origen y el fin de la autoridad suprema le señalan el campo de su actuación y la órbita dentro de la cual se desenvuelven sus derechos y sus deberes. Nació para servir a la sociedad, al bien común, haciendo posible la perfección integral del hombre, del que es amparo y guía. Así se justifica su poder legislativo, su intervención en la propiedad privada (92), el Derecho penal, sin excluir la pena de muerte (93). Todo esto le reconocen los teólogos-juristas y Domingo de Soto, que a la vez proclaman que hay Derechos y Deberes anteriores y superiores al Estado (94).

He aquí cómo, sin acudir a fuentes extrañas, dentro de la doctrina católica, que es la mejor, y *la única* eficaz defensa de todos los verdaderos derechos y deberes, y con ideas 'netamente españolas, de la España cristiana e imperial, podemos encontrar las rutas que conducen a la grandeza de nuestra Patria y a la defensa de nuestro patrimonio histórico.

(92) Recuérdese lo expuesto al final del capítulo consagrado a exponer !,i doctrina de Soto sobre el Derecho de propiedad.

(93) Aunque muy incompleto, el lector puede encontrar algunas indicaciones útiles en Hinojosa, *Influencia,* etc., págs. 151-177, sobre los teólogos y el Derecho penal.

(94) En el *Código social de Malinas,* que puede ver el lector en la *ob. cit.*. del Sr. Ossorio, págs. 167-203, se sintetizan con exactitud muchos de estos puntos de vista a modo de síntesis de la doctrina católica. También lo publican A. Martín Artajo y Máximo Cuervo en su obra *Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI,* págs. 175-212, seguido del *Fuero del Trabajo,* promulgado en España el 9 de marzo de 1938. En la misma obra pueden verse otros puntos de la doctrina católica.

CAPITULO VII

ï. Domingo de Soto y el Derecho Internacional. Teorías y opiniones sobre el concepto del Derecho Internacional entre los modernos. Afirmaciones inadmisibles. Verdadera doctrina de Domingo de Soto y teólogos-juristas españoles del siglo XVI. Relación y dependencia entre el Derecho Internacional, el dé Gentes y el Natural, según los teólogos.—2. Domingo de Soto ante los problemas jurídicos que plantea el descubrimiento de América. Análisis de las dos tendencias opuestas y sus causas. Cómo de la controversia surgen los problemas del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional. Actitud de los Dominicos en los problemas jurídicos y religiosos de la conquista y colonización de América. Identidad, de pensamiento entre el P. Montesinos, Vitoria, Domingo de Soto y demás teólogos de la Orden. Ideas y conducta de Las Casas cuando no era sacerdote, y después de ingresar en la Orden Dominicana. Cómo la tendencia jurídica y cristiana, representada por estos dominicos, triunfa y nacen las Leyes de Burgos de 1512 y las Leyes de Indias de 1542, que son la mayor gloria de la España imperial. De triunfar Sepúlveda y su tendencia, no existirían estas Leyes.—3. La conquista de América ante la Teología y el Derecho. Razón de los aciertos de los teólogos. Cómo Domingo de Soto, Vitoria y Báñez centran el problema teológico-jurídico, siguiendo los principios de Santo Tomás, y distinguen entre títulos falsos y verdaderos. Los títulos falsos y Sepúlveda. Antecedentes históricos de esta tendencia. Cómo, según Domingo de Soto, con Vitoria y Báñez, se legitima la conquista, y análisis de los títulos verdaderos.—4. El derecho de intervención y las leyes de la guerra. Doctrina de Domingo de Soto, Vitoria y Báñez. Quién puede declarar la guerra, y condiciones de la guerra justa. Normas a que deben sujetarse los que intervienen en la guerra, durante ella y después de la victoria, según Domingo de Soto y demás teólogos-juristas.

1. Al iniciar este capítulo, tenemos la convicción de penetrar e» \inn de los problemas que con más acierto resuelven los teólogos-juristas españoles del siglo XVI.

Conocidas las ideas de Domingo de Soto en los problemas teológico-jurídicos. que pueden plantearse y se plantean sin salir del marco na-

cional, queremos examinar, para completar nuestra exposición, sus doctrinas en torno a las cuestiones de carácter internacional. Las naciones,. a pesar de su soberanía, no dejan de formar parte de la Sociedad universal, ni viven aisladas y sin comunicarse. Esto, que fué siempre cierto, respondiendo a leyes naturales, se impone en nuestros días con mayor evidencia, gracias al progreso de la Humanidad y a los medios, de comunicación. Es, pues, natural que esta convivencia, si ha de cumplir sus fines, exija sus normas morales y jurídicas. La humanidad las ha encontrado en el Derecho de Gentes y en el Derecho Internacional.

La crítica moderna, más justa y exacta que la de los tiempos pacido», saluda al teólogo español Fr. Francisco de Vitoria como fundador del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional. De él procede, sin duda, la iniciación, con paso firme, y el progreso de esta rama del Derecho, aunque muchos de los principios sean de antiguo abolengo, como es notorio. Con Vitoria está su contemporáneo Domingo de Soto (i). ¿Coinciden nuestros teólogos con los internacionalistas modernos? El lector comprenderá luego que la respuesta no puede ser afirmativa y sin reservas. Entre los modernos hay escuelas y tendencias opuestas. Be impone, por lo tanto, un breve análisis comparativo para poder juzgar las ideas de Domingo de Soto, sus aciertos y la razón de ellos.

El marqués do Olivart, después de advertir cómo el Derecho Internacional sale maltrecho de tas guerras (2). señala las dos corrientes.

(1) Todos consideran hoy a Vitoria como fundador del Derecho de Gentes y„ del Derecho Internacional. Los testimonios son muchísimos, y, como síntesis, el P. Getino, O. P., pudo decir en el Congreso de Ciencias de Oporto (20 de junio de 1942): "Recordemos a este propósito que el alemán Morhosío afirmM que Grocio tomó lo más importante de nuestro Vitoria; que el profesor italiam> Georgi lo saluda como a "verdadero padre de la Ciencia del Derecho Internacional"; que el catedrático de la Sorbona, Albertini, nos dice cómo se enseñaba en aquella Universidad el origen del Derecho Internacional, que era sencillamente, examinando qué es lo que había tomado Hugo Grocio de Francisco de Vitoria ; que, finalmente, Brown Scott, Presidente todos estos años del Instituto Internacional, terminó así una famosa conferencia: "Yo, protestante y anglosajón, declaro que Fray Francisco de Vitoria, latino, católico y monje dominicano, debe-ser saludado como fundador de la moderna escuela de Derecho Internacional." En *La Ciencia Tomista* (1942). t. 63. fase. 2, p. 183. Sobre Vitoria véanse las obras del P. Getino. *F.l Maestro fr. francisco de Vitoria, su 'Ada, su doctrina e influencia* (Madrid, 1930) ; la del P. Vic. Beltrán de Heredia, O. P., *Los-manuscritos del Maestro fr. francisco de í'itoria, O. P.* (Valencia. 1928), y el mismo autor publicó su jugoso libro *francisco de Vitoria* en la colección "Pro Kcclesia et Patria" (Editorial Labor, Barcelona, 1939), y e[n] la "Biblioteca de Teólogos Españoles" (Salamanca, 1932-1935) lleva editados cinco volúmenes con las lecciones inéditas de Vitoria en la Universidad de Salamanca, sobre la í»-*" de Saíito Tomás. En el *Anuario de ta Asociación francisco de Vitoria* podrá ver-el lector todas las conferencias dadas estos años en la cátedra de Vitoria, da Salamanca.

(2) Marqués de Olivart, *El Derecho Internacional público en los últimos; veinticinco años,* t. I, p. 10 (Madrid, 1927).

opuestas, que se disputan el voto de los juristas, en torno al fundamento primero del Derecho de Gentes y del internacional. Si escribiéramos sólo para quienes están formados en la Filosofía y Teología escolásticas, diríamos luego que estas dos tendencias se pueden clasificar con dos palabras : *voluntaristas,* a base de una filosofía casi siempre heterodoxa y positivista, y *racionalistas cristianos,* que buscan en el orden natural, orden de Dios, el origen de estos Derechos. Los primeros ven en la *voluntad y conveniencia* del Estado el único fundamento del Derecho de Gentes y del Internacional ; los segundos, sin negar la intervención del Estado, al cristalizar esos Derechos en leyes positivas y tratados, van aguas arriba en busca del primer origen, y lo encuentran en la sociabilidad *natural* del hombre, en la sociabilidad *natura]* de todos los pueblos, que, al constituirse en naciones soberanas e independientes, no puede quedar desconocida ni anulada. Pertenecen a esta tendencia los discípulos de Santo Tomás, Vitoria, Domingo de Soto y otros muchos.

El mismo marqués de Olivart escribe: "Representa Hatscheck uno de los más ingeniosos y alambicados expositores de esta doctrina positivista. En su *Vblkcrrecht* principia definiendo el Derecho de Gentes : "es el orden jurídico que reposa en la coordinación de los Estados, que determina las relaciones de los mismos, en cuanto cada uno considera a los otros como igualmente legítimo miembro de la sociedad de los pueblos". Añade y advierte que distinta y opuesta a esta doctrina en el orden jurídico es la doctrina que se basa en la subordinación, como existe en el Derecho público o político, en donde se supone una *voluntad* que dice el Derecho. No existe, pues, según él, la *civitas maxima.* en la cual hallaba el primer regulador del Derecho de Gentes el jurista de Derecho natural Wolff. Ni siquiera puede admitirse una *sociedad natural* de las naciones, que sería *la muerte del orden jurídico internacional,* cuya base esencial es la organización jurídica entre varios Estados independientes. El Derecho Internacional es, pues, una coordinación basada y existente por el reconocimiento mutuo. La consecuencia es que, en virtud de su existencia, cada Estado crea en su interior jrganismos paralelamente constituidos En cada uno hay un Jefe de Estado que desempeña su representación internacional en el exterior, ayudado por otros órganos auxiliares, ya en el interior, ya en el extranjero (Ministerio de Negocios Extranjeros, diplomáticos, cónsules, etc.). Esta organización paralela se desenvuelve sin que sea indispensable una convención expresa, en forma de normas paralelas en los Estados, de modo que la protección de los Jefes de Estado y de los enviados diplomáticos resulta indiscutible postulado del Derecho de Gentes."

"¿Cómo se explica esto? Es porque cada Estado promulga para su territorio las reglas jurídicas que crean esta organización paralela y le dan así vida y efectividad. ;Y cómo, con respecto al Estado ex-

tranje.ro, organizado paralelamente? *À'o como reglas de Derecho, sino por razones sociales o de conveniencia.* Todo Estado se siente forzado por las normas paralelas del vecino, por el hecho y por la necesidad. El *hodie milii, eras tibi* sigue rigiendo en las relaciones de los Estados como seres sociales, del mismo modo que en las relaciones de los seres humanos entre sí. *El principio de la reciprocidad es la raíz* de toda comunidad social *I oh. cit..* lib. I. págs. 47-48).

"Doctrinas análogas y aun más francas son las de Schón y Wenzel. Para el primero *(ínristischc Gntnd-problem,* 1921, I, 210), los principios del Derecho de Gentes son reglas que valen para cada Estado, *en tanta y cuanto él quiere,* y rigen para cada una por la suposición de que los aceptan del mismo modo los demás. El segundo llega a decir que el fundamento de la verdad del Derecho de Gentes es sólo la ley interna que lo sanciona" (3).

Se nos perdonará cita tan larga, en gracia a su exactitud, *a pesar de su estilo embrollado,* que nos evita extensas digresiones. Con éstos están Anzilotti y E. Kauffman. Este, partiendo de la soberanía absoluta de los lisiados, no teme afirmar: *lo que el Estado hace lo funda en Derecho y en razón* (4), que cita el mismo autor. Por nuestra parte, sólo queremos añadir que a estas conclusiones se llega por muy diversos caminos, con frecuencia opuestos en puntos fundamentales, pero concordes en *desligar* el Derecho de sus raíces *naturales y divinas,* para vincularlo, no importa el modo, *en la voluntad omnipotente* de un solo hombre o en la masa amorfa de todo un pueblo. Por esto encontramos defensores de esta teoría lo mismo en las llamadas democracias que en los regímenes dictatoriales, con Monarquías y con Repúblicas. "El absolutismo no cambiará de feo nombre—escribe el Sr. Bullón—ni de pésimos resultados por el hecho de que fuese una persona física o una asamblea quien lo ejerciese. ¡Menguado consuelo para un caminante, desvalijado y maltrecho por una cuadrilla de bandoleros, el que pudiera decir, después del lance, con grotesca resignación : "Menos mal que no fui atropellado por uno, sino por muchos"! (5)

La verdad es que cuando el poder se diluye entre muchos, aumentan, con bastante frecuencia, las cuadrillas de bandoleros que asaltan y atrepellan todos los Derechos, no reconociendo otro derecho que el de la fuerza del número y de la osadía, generadores de la demagogia más desenfrenada. Son las consecuencias necesarias e inevitables de negar los títulos celestes del Derecho, según ponderamos en el capitulo anterior. Poco importa, pues, que Hegel. Comte, Nietzsche. Haurioii, Hohhes. Puffeiidorf. Wolff, Zouch. De Martens. Duguit, Kelsen. Ver-

ía) *Ibid..* I. p. 47-48.
(4) *Ibid..* I. p. 48-49.
(5) E. Bullón, *El concepto de la soberanía en la Escuela Jurídica Española del sigla XVT,* p. 107-8.

dross, etc., difieran entre sí, si a la postre coinciden en el error fundamental ; poco importa eme el sistema lleve el nombre de marxismo o que le bauticen con nombres menos ofensivos y más sonoros, si el Derecho queda minado por su base (6). Para ser exactos, debemos añadir que los efectos destructores de estos sistemas son más visibles tn el campo del Derecho Internacional, por ser menos evidente la solidaridad natural de todas las naciones, al parecer siempre propicias a desmentirla con los hechos y guerras frecuentes, haciendo jirones el Derecho escrito y el no escrito.

Por fortuna, gana terreno la tendencia contraria entre los mismos autores modernos. El marqués de Olivart nos dirá que son mayoría. Después de citar a Fauchille, Oppenheim, para quien originariament;' el Derecho no es producto o resultado del Estado, sino que el Estado •es quien es hijo del Derecho (7), recuerda el plebiscito iniciado por el profesor de Kiel. Th. Niemeyer. al celebrarse el centenario de la obra de Hugo Grocio, y sus resultados halagüeños. En la circular qae mandó a todos los miembros y asociados del Instituto de Derecho Internacional y a los profesores de las principales Universidades, se preguntaban dos cosas: *"Primera.* La teoría del fundamento *jurídico natural* del Derecho de Gentes, *lus natura et Gentium,* enseñada por Grocio (mejor hubiera dicho por los teólogos-juristas españoles, con Vitoria y Soto a la cabeza) y difundida en los siglos XVII y XVIII. ¿vive y está en vigor hoy? Es decir, los jueces nacionales e internacionales y los Tribunales de arbitraje, ; deben seguir los principios de tal teoría para interpretar y completar el Derecho Internacional positivo, establecido por el acuerdo de la voluntad jurídica de los Estados? *Segunda.* En caso de que se responda afirmativamente (8) a la pregunta anterior, ¿es la moralidad lo que constituye la base de la aplicación práctica de dicha teoría, o es la solidaridad objetiva de los intereses de la comunidad internacional, o. mejor quizá, el interés subjetivo bien comprendido de cada uno de los Estados? ¿O qué otra fórmula sería preferible?"

Entre los cuarenta y un invitados que responden al Dr. Niemeyer predominan los defensores de la verdadera doctrina, entre ellos M. André Weis y Sir Thomas Barclay. Para éste "es imposible separar el Derecho Internacional positivo de los principios morales, que son

(6) P. Janet, *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la moral,* t. II, lib. IV, cap. I. p. 158, y cap. III, p. 235; C. Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno,* parte 2.ª, cap. II. páginas 97-99 ; P. J. Délos, O. P., *La Société internationale et les principes du Droit public,* parte 2.ª, cap. V y VIII (Paris, 1929).

(7) Marqués de Olivart. 06. *cit.*. I, p. 49-51.

(8) El marqués de Olivart advierte que debía decir "negativamente", pues en caso de ser afirmativa la respuesta, cierra el debate y hace inútil la nueva pregunta. La verdad es que, si a la primera se contesta negativamente, huelga la segunda, por estar íntimamente unidas. No caben diferencias en las respuestas.

su base necesaria y única. La ausencia de un derecho escrito deja incólume al *lus natura,* que en Europa no es otra cosa que la moral de los países que aceptan y confiesan los principios fundamentales del Cristianismo". Por otra parte, André Weis nos dice: "El Derecho Internacional es el conjunto de las reglas practicadas habitualmente por los. Estados, apreciadas desde el punto de vista del Derecho Natural" (9).

Le Fur, Mausbach y el marqués de Olivart abundan en las mismas, ideas. Para Le Fur, la teoría de la autolimitación voluntaria de los Estados, como fundamento primero del Derecho Internacional, equivale a la negación del Derecho, pues la fuerza será el único límite. Lo contrario es precisamente la verdad. El Derecho Internacional escrito, o„ en su defecto, para suplirlo, debe ser interpretado inspirándose "en los principios de justicia y equidad natural". "La posibilidad de la fuerza coactiva—dirá, a su vez, el Dr. Mausbach—no pertenece a la noción esencial del Derecho, sino que es una consecuencia mediata de su esencia."

Estas confesiones son ciertamente consoladoras para todo jurista amante de la verdad, pues a través de ellas se consagran las ideas más queridas a nuestros teólogos-juristas. El marqués de Olivart, a fuer de español, cierra este desfile de personalidades extranjeras dándonos su propia opinión con estas palabras: "La teoría del Derecho Internacional enseñada por Grocio, siguiendo las huellas de los teólogos españoles Vitoria, Soto y Suárez (podía haber intercalado entre Soto y-Suárez otros muchos, algunos citados por Grocio), *se halla hoy en pleno vigor,* y lo estará siempre y eternamente mientras y en cuanto existan sociedades jurídicas humanas, y, por lo tanto, los Tribunales, tanto nacionales como internacionales, deben seguir los principios de esta teoría para interpretar y completar el Derecho Internacional positivo, fruto de los acuerdos de la voluntad de los Estados." Por lo mismo, la moralidad es la base de la aplicación prátetica de dicha teoría (10).

Añadamos, por nuestra parte, que no se debe hablar sólo de interpretación del Derecho Internacional a la luz de los principios del Derecho natural ! debe buscarse en estos principios *SU origen,* ya sea remoto. Al exponer en el capítulo V de nuestro trabajo las doctrinas de Domingo de Soto, en torno a los derechos individuales, tuvimos

(9) "No faltan, escribe el marqués de Olivart, resumiendo el resultado del plebiscito jurídico *Cnb. cit.*. I. p. .S3), en medio del libro, quienes declaran para siempre muertas las teorías del Derecho natural, entre ellos Pearce Higgins, Taube y Sir Holland, quien con la rudeza, que era el encanto de nuestro venerado príncipe, añade que las cátedras que se ocupan de Derecho Internacional se hallan ya dispensadas de considerar semejantes doctrinas."

(10) *Ih'iâ*.. I, p. 52-56. Por las razones que adivinará el lector, es también contrario al pretendido Derecho Internacional americano, que propone el chileno Alejandro Alvarez.

•ocasión de afirmar que todos los Derechos y Deberes humanos nacen *y* se desarrollan en función de la personalidad humana, imagen de Dios y esencialmente social. Este principio es siempre cierto y no quiebra ante el Derecho Internacional y en ningún problema ético-jurídico del orden natural o humano. Por ser el hombre imagen de Dios, con inteligencia y voluntad, es sujeto de los derechos individuales; por ser además naturalmente social, da vida, en primer término, a las sociedades organizadas, que llamamos Naciones, con todos los Derechos y Deberes que expusimos en el capítulo VI, y que se refieren al mismo hombre, como miembro de ellos, y a la autoridad que los rige y gobierna. Pero el hombre no es, por su naturaleza humana, miembro de una sociedad particular, de una Nación, aunque sean grandes y extensos sus dominios. Es algo más: es miembro de la Sociedad universal, forma parte de la Humanidad, que abarca todos los pueblos y todas las ramas. Todos nosotros nacimos españoles, franceses, portugueses, alemanes, italianos, ingleses..... en Europa o en otro Continente ; *pero todos sontos hombres,* con la misma naturaleza específica, *miembros,* en suma, de la *Sociedad universal,* de la Humanidad, que, como toda sociedad y con mayor motivo que las limitadas por cualquier concepto, tiene sus leyes, sus derechos, que son la razón de su existencia, de su conservación y progreso. Desconocerlos, preterirlos, vale tanto como dejar sin base el Derecho Internacional, reduciéndolo a esos tratados de carácter positivo que hoy rigen y mañana desaparecen.

Los que desligan al Derecho Internacional del Derecho natural y de Gentes, con los caracteres y propiedades que los teólogos-juristas españoles les asignan, olvidan algo fundamental, olvidan lo que tantas veces repetimos en nuestra obra, guiados por ese principio antes citado, que todas las Leyes y Derechos, sean nacionales o internacionales, para ser justos, para ser Leyes y Derechos, pues lo injusto no se compagina con las Leyes y Derechos, los destruyen, tienen que partir de esta base indiscutible : *no contradecir las exigencias primordiales de la naturaleza humana.* Por esto, el P. Délos, O. P.. fiel a estas ideas, ha podido escribir: así como la protección jurídica de los derechos individuales tiene por base el individuo, y supone, por lo tanto, una concepción del hombre, de su naturaleza, de su destino, así la determinación de las normas que presiden la vida internacional se basan y suponen el concepto de la naturaleza del hombre y de la misión de las diferentes agrupaciones sociales, con sus Derechos y sus Deberes (n). La razón es clara. En todo este engranaje de Leyes. Derechos y Deberes pueden advertirse diferentes esferas de acción, distintos campos, con caracteres propios : el Individuo, la Familia, la Nación y la Sociedad universal ; pero todos ellos tienen un origen común y responden, cada lino a su modo, a la naturaleza humana en sus distintos momentos o

(ii) J. T. Délos, *ob. cit.,* p. 70-71.

estados. *La razón es siempre,* ya sea en partos distintos, *la madre fecunda* que les da el ser, y <*no* la voluntad, a no ser como auxiliar, contra lo que suponen los modernos desviados y el mismo Suárez, que influyó en esa desviación ideológica (12).

El acierto y las soluciones de los teólogos-juristas españoles, con Vitoria y Soto por guías, que tantos elogios han merecido de extranjeros (13) y nacionales (14), no tienen otro origen, ni otra explicación. Todas sus doctrinas se elaboran auscultando la naturaleza humana,, como puede observar el lector atento que repase sus obras, y comprobaremos en este mismo capítulo, al exponer su posición ante el descubrimiento y conquista de América. Para ellos, el Derecho de Gentes es el Derecho de la Humanidad, como Sociedad universal, que la razón colectiva deduce e impone, sin necesidad de asambleas y plebiscitos, de una premisa natural y de un hecho universal y con vistas a un fin universal : es un Derecho Internacional antes e independientemente de la existencia de las Naciones organizadas. El Derecho Internacional positivo, público o privado, se elabora sobre *estas dos bases: Derecha Natural y de Gentes,* de las que no puede desligarse, si no quiere perecer, perdiendo la base moral y jurídica, que es la razón de su ser como Derecho y el fundamento primero de su obligatoriedad. Para sintetizar nu 'stro pensamiento, que es el de Domingo de Soto, con Vitoria y demás teólogos de su tendencia, diremos luego que, baja más de un aspecto, entre el Derecho de Gentes y el Internacional positivo hay una relación semejante a la que existe entre el Derecho Natural y el Derecho Civil de los teólogos, que es el Derecho positiva

(12) Sobre el voluntarismo de Suárez y sus consecuencias, véase Délos,. *obra cit.,* p. 209 y 229-272. El eclecticismo de Suárez quita unidad lógica a su doctrina, y así no es de maravillar que tenga frases y expresiones para todos los gustos.

(13) E. Nys, en su obra *Les origines du Droit international* (Bruxelles, 1894)^ página 126, confiesa que esta rama del Derecho adquirió un desarrollo sorprendente en España, colocándola por encima de otras naciones. En otra parte afirma que la España medieval jwrece haber recibido en herencia la fuerza legislativa de los romanos. Es también conocido el elogio de Herman Conring (1608-1681), en su obra *De República Hispánica,* cap. I, p. 77 (Opera, Brunswik. 1730. volumen IV), donde pondera el tesón y el ingenio de los españoles cultivando *Y.* Eilosofia y la Teología, que parecen predestinados para estos estudios, *"¡•rustra autein talia expectores ab homine (tallo, germano aut batavo".* escribe este autor, que, hablando del Derecho Natural, confiesa también que *"nullibi fclicitts disectur quoin in Híspanla" ;* C. Barcia Trelles, ob. cit., p. 17-18; Brown Scott. /:/ *origen español del Derecho Internacional moderno,* p. 10 (Valladolíd, 1928).

(14) E. de Hiuojosa, *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su Patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles,* paginai 94 y siguientes. En la página 96 escribe sobre Domingo de Soto: "I.a obra *De lustitia el lure* compartió con las *Rclectiones* de Francisco de Vitoria el favor de los jurisconsultos de la época en términos que apenas hay quien deje de utilizar ambas en sus escritos." Dr. Marcial Solana, *Historia de la I'ilosofíci española: Época del Renacimiento* (siglo XVI), t. III, p. 29-30.

nacional de nuestros dias. Decimos que es una relación semejante y no igual, porque el Derecho de Gentes es también positivo. Pero es lo cierto que, así como el Derecho Civil se elabora por determinaciones de la razón de los principios del Derecho Natural, así el Derecho Internacional se elabora y debe elaborarse mediante determinaciones de la razón de los postulados y principios del Derecho de Gentes. De esto se infiere que el Derecho Internacional queda vinculado al Derecho Natural a través del Derecho de Gsntes.

En este sentido, el Derecho de Gentes se distingue del Derecho Internacional positivo, no por ser menos internacional o universal, sino por limitarse a los postulados primeros que la razón natural, colectivamente considerada, formula e impone sin convenirse previamente y sin necesidad de parlamentos. Es un Derecho que se impone sin los recursos de la fuerza material, aunque no los desdeña, pues esa razón colectiva, que es su madre fecunda, no ha menester del temor ni de pactos para imponerse. Es un Derecho que no depende de la voluntad libre del hombre, de un modo absoluto, pues responde a exigencias primordiales, aunque no absolutas, de la naturaleza social del hombre, respaldadas por una experiencia universal, y muy vecinas a las del Derecho Natural (15). La división de la propiedad, en general, como exigencia universal de la Humanidad para la paz y el orden y la mejor explotación de la tierra, era el ejemplo clásico de los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza, según dijimos.

A través de esto pueden apreciarse ya la relación entre el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional positivo y sus diferencias, según los teólogos-juristas. Con todo, queremos aclarar algunos aspectos. El P. Ignacio Menéndez-Reigada. O. P., en una sustanciosa conferencia en la Cátedra de Vitoria, de Salamanca, juzgó conveniente llamar la atención sobre este punto. "Algunos han creído—escribe—que Vitoria identifica el Derecho de Gentes con el moderno Derecho Internacional, como se viene identificando en estos tres últimos siglos por los autores no escolásticos ; mas esto es ciertamente una incomprensión, que queremos dejar aclarada en este lugar. El Derecho Internacional, tanto público como privado, tal cual hoy se le concibe, *pertenece al Derecho •de Gentes,* según el pensamiento de Vitoria, y bien se puede asegurar que él es el verdadero fundador del Derecho Internacional moderno ; mas de aquí no se sigue que se identifique, pues el Derecho de Gentes *comprende más* que el Derecho Internacional."

Después de recordar que los teólogos ponen siempre como ejemplo la división de la propiedad en el sentido expuesto, añade: "¿Qué relación puede haber entre el Derecho Internacional y la propiedad pri-

(15) Remitimos al lector al capítulo IV, donde expusimos la doctrina de Soto y demás teólogos sobre el concepto del Derecho en general y sobre el Derecho de Gentes en particular, citando los textos originales de los teólogos.

varia para que Vitoria, con tocios los teólogos de la Escuela salmantina que le han sucedido, los incluyan hajo la común denominación de Derecho de Gentes? Fácil nos sería responder a esta pregunta con lo que expuesto queda.

"El Derecho de Gentes es el que rige en toda la Humanidad ; es por el que se gobierna o se dehe gobernar esa *Sociedad Natural, anterior y superior* a las sociedades particulares que son las Naciones, y, por tanto, comprende todo aquello que, sin pertenecer propiamente al Derecho Natural, es necesario para la paz y concordia de los hombres y para realizar el fin humano por un consentimiento tácito de toda la Humanidad." Por esto se distingue, aparte otras causas, del Derecho civil, constituido por las leyes dadas para una nación ; "en cambio, las prescripciones del Derecho de Gentes regulan los actos de todos y cada uno de los hombres en orden a la Humanidad, en relación a la Socie~ dad universal de que hemos hahlado.

"Según esto, ya se puede comprender cómo pertenezcan al Derecho de Gentes cosas aparentemente tan diversas como el derecho a la propiedad privada y las relaciones internacionales. Aunque no hubiera distintas naciones, para que los hombres pudieran vivir en paz en su sociedad primordial, sería necesaria la división de las propiedades, que la naturaleza no nos da divididas, mientras que las leyes civiles no hacen más que señalar normas para su recta y equitativa distribución. *Por eso es un derecho primitivo y fundamental que las leyes civiles tienen que respetar, puesto que el Derecho de Gentes es superior a ellas.* No tenemos derecho de propiedad por ser españoles o franceses, sino simplemente *por ser hombres y* formar parte de toda la sociedad humana.

"Ahora bien : constituidas ya las naciones a impulso de ese instinto y necesidad naturales de que hemos hahlado. como cada hombre *sigue formando parte de esa sociedad universa!, tiene que continuar ejerciendo sus relaciones jurídicas para con todos sus semejantes,* bien se considere a cada homhre como individuo particular, o bien se le considere conid formando parte de esa persona moral que llamamos Nación. En el primer caso tendremos el Derecho Internacional privado, y en el segundo, el Derecho Internacional público" (T6).

De todo lo expuesto queremos destacar algunas afirmaciones fundamentales, que sintetizan el pensamiento de los teólogos-juristas, que es también el nuestro y que explican otras muchas soluciones :

Primera: El Derecho de Gentes es fruto de la razón colectiva, constituida en autoridad universal, que lo impone a todo el género humano,

(16) P. Ignacio Menéndez-Reigada, O. P.. *EI Derecho de Gentes según Vitoria.* Confer, en el *Anuario de ta Asociación Francisco de Vitoria,* tomo IV (Ï03I-I93ZÏ. pág. 46-48.

V surge independientemente de las Naciones y antes que ellas. Es el Derecho de la Sociedad universal, dividida o no en Naciones soberanas e independientes, con organización perfecta o imperfecta.

Segunda: El Derecho de Gentes se impone y obliga por su naturaleza misma, por la condición de las premisas de que se infiere. Haya o no órgano de la autoridad suprema que sancione, el desconocer y quebrantar sus postulados de un modo general, vale tanto como poner en entredicho la existencia de la Humamidad, subvirtiendo los fundamentos de su existencia y progreso. Sería un crimen muy próximo a los crímenes contra naturaleza. Esto se entiende de sus postulados *primeros y propios.* Eos postulados remotos, que son más bien fruto de la costumbre, v. gr., la servidumbre de los prisioneros de guerra, no' obligan de este modo, pueden y deben abrogarse.

Tercera: Las Naciones en su origen, y prescindiendo de las causas geográficas y políticas, nacen de la naturaleza social del hombre y son fruto del Derecho de Gentes, como la división de la propiedad en general. Por esto mismo, las Naciones, con sus leyes y organización propias, y sin perjuicio de su soberanía, no pueden desconocer ni quebrantar los postulados del Derecho de Gentes sin los peligros indicados. Menos pueden desconocer y quebrantar los principios de Derecho Natural, origen de todos los Derechos. La sociabilidad universal es de Derecho Natural ; la división on Naciones es originariamente de Derecho de Gentes.

Cuarta: El Derecho de Gentes es internacional en el sentido de que obliga a todas las Naciones, en sus relaciones mutuas y como partes de la Sociedad universal, que subsiste y debe subsistir como todo lo que es natural.

Quinta: El Derecho Internacional positivo hunde sus raíces en el Derecho de Gentes y, a través de él, en el Derecho Natural. Todo Derecho Internacional es de Gentes : pero no todo lo del Derecho de Gentes pertenece al Derecho Internacional, en el sentido etimológico de la palabra. Hay cosas en el Derecho de Gentes que no es necesario pasen al Derecho Internacional positivo, aunque éste debe suponerlas, como supone lo de Derecho Natural. El Derecho de Gentes no excluye, pero por su naturaleza no supone la constitución orgánica de las Naciones, aunque sí supone la diversidad de Gentes, no sujetas a una misma autoridad inmediata.

Sexta: El Derecho Internacional positivo no es más que la regularización práctica y concreta de los postulados generales del Derecho de Gentes, del que se deriva, para determinar lo indeterminado y hacer más fácil la convivencia de las Naciones, dentro de la Sociedad universal, fin primordial del Derecho de Gentes.

Séptima: El Derecho Internacional procede originariamente de la misma sociabilidad natural del hombre, aunque no cristalice en fórmulas jurídicas hasta la constitución orgánica de las Naciones. Un dere-

cho no deja de existir porque falte el órgano de la autoridad que la ampare, defienda y formule en proposiciones escritas.

Octava: No sólo las Naciones, sino los individuos, todo hombre, civilizado o salvaje, es sujeto capaz de Derechos Internacionales y de (rentes, que deben ser respetados, aunque no tengan la fuerza física]«ra hacerlos valer. Por esto mismo, y en cierto sentido, todo hombre es sujeto, al menos remoto, del Derecho Internacional positivo, aunque no pueda imponerlo sino de un modo colectivo, a través de las sociedades constituidas en Naciones y por medio de sus autoridades supremas, que son los sujetos *inmediatos* reconocidos del Derecho Internacional en la práctica moderna.

Nona: Por lo mismo que el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional obligan y deben estar por encima de las Naciones y son originariamente anteriores a ellas, el ideal sería que existiera un órgano del poder supremo para imponer su observancia a todas. Los teólogos admiten la licitud de la guerra, como último medio para castigar a los transgresores, *por no existir un Tribunal arbitral* capaz de hacer justicia e imponerse, como diremos luego. El Derecho Internacional debe tender a superar a los Estados, a crear un super-Estado (17).

A la luz de esta doctrina se comprenderá que no compartamos las razones que un expositor de Vitoria alega, al ponderar el cambio realizado por el profesor de Salamanca en la frase *"inter outncs homines"* de los romanos, por *"ínter oiniics (/entes"* que prevaleció luego. "No fué—escribe—, como se ha supuesto, una distracción del Maestro al citar de memoria el pasaje de la *Instituto.* Basta ver, para demostrarlo, cómo desarrolla su pensamiento, refiriéndose siempre a los *pueblos o nacion-es,* y no a los individuos o a las personas, cuando coloca a unos al lado de otros : cómo usa la palabra *naciones* a continuación de la de *//entes;* cómo pone, en fin. el vocablo *gentes* en lugar de *homines"* (18).

.Vosotros, alabando el cambio, creemos que Vitoria, al realizarlo, no vincula, dé un modo exclusivo, el Derecho de Gentes a las Naciones. Nos agrada el trueque, porque la palabra *"(jen-tes"* tiene un sentido en la lengua latina que no 'encontramos en la palabra *"homines".* Entra lois romanos, *"gentes"* son los extraños, los no romanos (19).

(17) Aunque al tratar de la guerra tocaremos estos puntos, no estará demás r cordar aquí que Domingo de Soto, en su obra *De lustitia et lure,* lib. IV, q. I, : rticulo 3. hablando de la resistencia al tirano, aconseja acudir a un poder superior, si lo bay. para evitar los males de una guerra. Es la idea que alienta al .-atar de la guerra entre naciones.

(18) Lasala y Lianes. *Conceptos* y *principios fundamentales del Derecho de (¡cutes, según la doctrina del !'. Vitoria.* Confer. *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* I. p. 271. F.l cambio, repite el autor tras K. Nys y Bonilla San Martín, no viene, pues, de Richard Zouch, del siglo XVII, sino de Vitoria. Con I.asala coincide el Sr. Gascón y Marín, *Vitoria y el Derecho público.* Conferencia en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* V, p. 280.

(19) Algo de esto apunta M. Ortolan. *Explicación histórica de las Instila-*

Por esto la expresión *"homines"* es más concreta y traduce directamente lo que se refiere a la 'naturaleza humana; en cambio, la palabra *"gentes"*, sin excluir nada de esto, suscita en nuestra mente la idea de hombres de distintos pueblos o razas, más o menos alejadas en el espacio y prescindiendo de que pertenezcan o no a verdaderas Naciones. Es lo que intentó, sin duda, Vitoria, Soto y demás teólogos que aceptan la expresión, y no podían limitar el Derecho de Gentes a los acuerdos *a* tratados entre Naciones. Sería contradecirse a sí mismos.

Con mayor motivo rechazamos el intento de algunos juristas que quieren limitar el Derecho Internacional a los tratados escritos entre Naciones o Estados civilizados, excluyendo a los pueblos de interior cultura y salvajes. Para defender estais doctrinas se alega, como pretexto, el que no puede haber reciprocidad. Por nuestra parte, sólo queremos advertir que los Deberes no dejan de ser Deberes al tropezar con la ingratitud o con dificultades por su realización. Esto puede dispensarnos de cumplirlos de momento, suspendiendo temporalmente su. ejecución ; pero nt) quedan anulados. Quedando además incluido el Derecho Internacional en el de Gentes, dicho se está que obliga inclusa respecto de los pueblos salvajes. *Si imcstros teólogos-juristas se hubiesen inspirado en estas doctrinas, a buen seguro que no serían considerados como los fundadores del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional.* Aquellos salvajitos de-América no serían capaces de tales. derechos, y se les podría tratar, no como a hombres, sino como animales. Véase adonde se puede llegar desde un falso principio. Así se explica sd desaparición casi total en ciertos países *no* conquistados por España. Los teólogos-juristas españoles siguieron otras normas, como, veremos.

2. El descubrimiento de América trajo consigo el planteamiento. de muchos problemas teológico-jurídicos. Fué ciertamente un hecho, único en la Historia de la Humanidad, que no puede repetirse. Llevados de su entusiasmo algunos escritores, lo han calificado como un hecho más divino que humano y el más grande y extraordinario, después de la creación del mundo y de la Pasión y muerte de quien la creó (20).

Hoy día es ya un tópico, después de las campañas difamadoras, eî reconocer que la conquista y colonización españolas, a pesar de los. defectos inherentes a toda obra humana, fué la de más sentido espiritual y cristiano. Nuestras Leyes de Indias son ponderadas por nacio-

Ctonei del Emperador Jitstiiiiano. edic. 7.ª, trad, por D. Francisco Pérez de Avala y D. M. Pérez Rivas, t. I, :>. 20-30.

(20) José María Chacón y Calvo, *La experiencia del Indio. ¿Un antecedente a las doctrinas de J'itoriaf* Confer, en el *Anuario de la Asociación Francisco le Vitoria,* V, p. 206 (1932-1033). Madrid. 1934. Las frases son de Sebastián Cabot y de López de Gomara.

nales y extranjeros, y constituyen el mejor monumento que pudiera idearse para perpetuar y dar fe de aquel espíritu cristiano de nuestra conquista. A través de ellas, toda la "leyenda negra" lia venido abajo. En este resurgir histórico, que lia hecho justicia a España, no son inferiores los elogios tributados a nuestros teólogos-juristas por su independencia y por sus aciertos geniales.

A pesar de esto, *no se lia hecho,* que sepamos, *la historia crítica de Ja conquista, desde el punto de vista ideológico,* y, si se quiere, teológico-jurídico ; y la verdad es que es harto necesaria, pues sólo así es posible explicar este período de nuestra época imperial y los hechos •que le dan carácter. No es este el lugar para intentarlo : pero sí diremos que. a nuestro juicio, *son hechos, no aislados,* sino con influencias mutuas, y que *todos obedecen a la misma causa.* El descubrimiento y la conquista lo realiza una Nación eminentemente católica, gobernada por Reyes catolicísimos, que no se dejan aprisionar por los intereses materiales, que cuenta con ejércitos de misioneros y de teólogos bien formados, avezados a la especulación, conscientes de su responsabilidad y dispuestos a traducir en normas prácticas las máximas de Cristo. Redentor de *todo* el género humano, y los principios eternos de la verdadera Teología. Sin restar méritos a nadie, la verdad histórica nos •obliga a decir que *cu esc ejército de misioneros y teólogos sobresalen, por su actitud decidida, justa, sobria, teológica y jurídica, los pertenecientes a la Orden Dominicana.* Unos y otros salen, en gran parte. o_ sufren su influencia, de la misma forja: del convento dominicano de Salamanca y de San Gregorio, de Yalladolid. La colonización de América coincide con el renacimiento espiritual y teológico de la Orden Dominicana, que alcanza entonces el cénit de su esplendor en la patria de su fundador. Santo Domingo de Guzmán.

No debemos, pues, maravillarnos si oímos decir a un protestante : "La Iglesia española se mostró entonces a la altura de la ocasión que se le ofrecía para hacer bien".(21): debemos dar como *algo lógico* el •que las Treves de Indias *se perfeccionen cada vez más y estén saturadas de un espíritu cristiano teológico,* pues los Reyes consultan a los teólogos, sus directores de conciencia, como lo fué Domingo de Soto •con Carlos V, y les dedican sus obras (22) ; en fin, no debe sorprendernos el que la España imperial, cuando el sol no se ponía en sus fronteras, nos presente el caso, *único* en la Historia, siendo la patria donde nace la más amplia concepción de la justicia internacional, que es la defensa de los débiles (23). Nuestros teólogos y misioneros no

(21) J. Brown Scott. *El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho Internacional,* p. 10 (Madrid, 1930).

(22) E. de Hinojosa, *Influencia,* etc., p. 90.

(23) El Sr. Barcia (Camilo), en su Prólogo, p. xvín, a la obra de Brown Scott. *El origen español,* etc., pondera tras el norteamericano este hecho, patente a todo el mundo.

saben de ambiciones, son esclavos de la verdad, y, por confesión de los mismos enemigos, son tan independientes y más que los ponderados librepensadores (24). Hay, sí, una diferencia fundamental respecto de éstos: los teólogos son dependientes con la verdad ante el error, con la justicia ante los atropellos.

Pero todos estos triunfos no se logran sin lucha. En la misma España no hay unanimidad completa. Quien examine la historia de nuestra colonización y las controversias que la acompañan, puede advertir luego que se barajan hechos y teorías. ,Muy luego se constituyen dos bandos bien diferenciados: el de los conquistadores y soldados, que, sin reparar en peligro, dan el salto de España al Nuevo Mundo, y el de los misioneros y teólogos, que van en busca de almas o fea quedan en sus cátedras universitarias. Entre los primeros se dan con alguna frecuencia, a pesar del espíritu cristiano qua a muchos de ellos animaba -y dieron pruelias de ello, los procedimientos expeditivos, tan frecuentes. en los soldados de todas las épocas y naciones, que no suelen pecar por escrupulosos, ni reparan en teorías. Entre los segundos predomina, como es natural, el espíritu de caridad y de justicia cristianas. Las luchas tienen lugar, no sólo en el Nuevo Mundo, en América ; muy luego se trasplantan a España, y se refleja en las cátedras universitarias, en las obras impresas, en los Consejos de los Reyes, en las leyes y hasta en las tertulias particulares y en las cartas privadas. Los correos de Indias son mensajeros de esta controversia, con ida y vuelta.

Planteado así el problema, no debe sorprendernos que unos y otros tengan abogados y defensores, que resuciten teorías y que se aborde en su totalidad. ¿Qué derecho tenía España a la conquista del mundo descubierto por los navegantes? Y si tenía algún derecho, ¿qué normas deben imperar en esta conquista? Un escritor extranjero, el Sr. Chacón y Calvo, nota complacido, como advertimos en el prólogo, que aquí se da también otro caso sorprendente, *único* en la Historia: la misma Nación conquistadora pone a juicio su obra, hace un examen de conciencia y rectifica lo que es menester. El análisis interno de las Cédulas Reales y de las Leyes de Indias prueba cómo este examen de conciencia, con avances notables y pequeños retrocesos, dura y se extiende a toda nuestra época imperial. A través de este análisis se nos presenta España con toda su grandeza, madre fecunda de naciones y doctrinas salvadoras.

En los mismos orígenes de la conquista y colonización, tras las noticias del descubrimiento que exaltó la imaginación de los españoles y

(24) El Sr. Chacón y Calvo recuerda (Confer, cit., p. 210"), tras Menénrlez Pelayo, la frase de Renán: "Estos místicos, Santa Teresa de Jesús Juan de Avila ; estos infatigables teólogos, Soto, Báñez, Suárez. eran, en el fondo, pensadores tan atrevidos como Descartes y Diderot." Por una vez dijo la verdad este escritor racionalista, aunque no puedan compararse dichos escritores.

de todos los europeos, despertando ansias de conquistas y apetencias de todas clases, se revela luego el espíritu cristiano y evangelizador de España, encarnado en nuestra incomparable Reina Isabel la Católica. Invitamos al lector a que pase sus ojos por las páginas del *Cedulario Cubano* (1493-1512), y advertirá luego ese espíritu que ponderamos (25). Si en el segundo documento que publica el Sr. Chacón y Calvo lamenta la Reina Isabel (1494) la falta de intérpretes, medio necesario para evangelizar a los nativos del Nuevo Mundo, en el tercero, que es una Real Cédula despachada en Segovia el 16 de agosto de 1494, la Reina felicita a Colón y se felicita "porque esperamos que con su ayuda (la de Dios) este negocio vuestro será causa que nuestra santa fe católica sea mucho más acrecentada" (26). Aquellos Reyes anhelaban tanto y más que el engrandecimiento de su imperio el triunfo de Cristo y de su Iglesia.

Con todo, la realidad de la vida nos presenta, con frecuencia, tantas dificultades, que ponen a prueba el talento y la prudencia de los más avisados gobernantes. \To todos los españoles que arribaban a las costas americanas eran santos misioneros, desprendidos de apetencias materiales, ni los llamados indios eran siempre mansos corderos, como suele pintarlos su gran protector Bartolomé de las Casas. Se comprende que rlesde los primeros momentos se tratase de colonizar y explotar las tierras descubiertas y de evangelizar a los nativos. El que se pensase también en utilizarlos para el trabajo de explotación de las tierras, es natural. En todos los países del mundo hubo y hay criados y señores, sin mengua de la moral y del Derecho. El problema surge cuando se intenta llevar a la práctica estos problemas.

I\a Reina Isabel, en una instrucción de 1503, dirigida a los Príncipes D. Felipe y D.ª Juana, a los duques, prelados, consejeros, etc., refleja algunas de estas inquietudes. "Sepades—escribe—que el Rey mi Señor y yo, con celo que todas las personas que viven y están en las Islas e tierra firme del mar océano fuesen cristianos y se redujesen a nuestra saiita fe católica, *llovimos mandado* por una nuestra carta *que persona ni personas algunas* de los que por nuestro mandato fuesen á las dichas Islas o tierra firme *no fuese osado de prender ni cautivar á ninguna ni alguna persona ni personas de los indios de las dichas Islas e tierra firme del dicho mar océano para los traer á estos mis reinos, ni para los llevar á otras partes algunas, ni les ficiesen otro ningún mal. ni daño en sus personas, m en sus bienes, so ciertas penas, en la dicha nuestra carta contenidas, y aun por les hacer tnás merced, porque*

(25) *Cedulario Cubano (Los orígenes de la colonización),* I (1493-1512), publicado por D. José María Chacón y Calvo, con una Introducción del mismo escritor. *Colee, de Doc. ínéd. para la Hist, de Hispano-América,* t. VI, Madrid, sin fecha. El autor firma su Introd. en La Habana, **febrero** de **1929.**

(26) *Ibid.,* p. 5-7.

algunas personas hayan traído de las dichas Islas algunos de los dichos indios, se los mandamos tomar e los mandamos poner e fueron puestos fit toda libertad; y después de todo esto fecho, por los más convencer e animar que fuesen cristianos e por que viviesen como hombres razonables, hovimos mandado que algunos nuestros capitanes fuesen á las dichas Islas e tierra firme del dicho mar océano *e enviamos con ellos algunos religiosos que les predicasen c doctrinasen en las cosas de nuestra santa fe católica."* (27).

Este documento es la expresión de los deseos de unos Reyes Católicos y de toda Esj>aña ; pero a continuación de lo copiado, los mismos Reyes autorizan para hacer la guerra, con todas sus consecuencias, a los llamados caníbales, que no admitían relación alguna con los cristianos ni permitían siquiera el diálogo, y se dedicaban a coleccionar cahezas de cristianos y de los mismos indios vecinos. A estos caníbales era lícito el cautivarlos, esperando que por la fuerza se pusiesen en razón, amén de evitar el peligro, en legítima defensa. Cautivos ya, podían los capitanes llevarlos adonde conviniera, y se podía intentar la conversión.

El hecho, que se nos presenta con aparente sencillez y de un modo natural, implica, a poco que se examine, varias cuestiones teológicas y jurídicas. Si, en vez de caníbales, se tratase de indios más inofensivos, viviendo tranquilamente en sus campos y en sus haciendas, con una organización más o menos rudimentaria, los problemas teológico-jurídicos se presentan con toda la viveza, sobre todo ante las conciencias cristianas, como eran las de nuestros Reyes y las de nuestros misioneros y teólogos. En las Reales Cédulas de estos primeros diez años del sigle XVI *se repite* en casi todas ellas que se trate bien a los indios, que se les predique nuestra santa fe, que se intente formar pueblos, que se construyan iglesias, que se lleven semillas de España... En fin, se advierte el propósito firme de tratar a los indios como verdaderos subditos libres y no como esclavos (28). Con todo, se permite y se habla también de *repartimientos* de indios, y se concede a unos y a otros cierto número. A nuestro juicio, en el *espíritu* de esta concesión, *no se pensaba* en la esclavitud ; se trataba solamente de verdaderos criados, en el sentido cristiano de esta palabra en España, con las 'diferencias

(27) *Ibid.,* p. 50. Lo transcribimos con la ortografía moderna, dejando la antigua en las palahras más corrientes y conocidas.

(28) Véanse, por ejemplo, en el *Ccdulario Cubano* la Real Cédula del 20 de diciembre de 1503, p. 83-86: las instrucciones dadas a Colón el 3 de mayo de 150g, páginas 141-156, donde el Rey dice: "Mi principal deseo siempre ha sido y es, en estas cosas de los indios, que los indios se conviertan a nuestra santa fe católica, para que sus ánimas no se pierdan", y le ordena señalar clérigos para cada sitio, que todos los españoles traten bien a los indios y castigue a los que les Vacan daño, qnc no l?s fuercen a convertirse, esperando se vayan convenciendo, que los vistan como a seres racionales, que formen poblados y no les quiten sus tierras. En fin, es toda una instrucción hermosa y cristiana.

naturales e inherentes a la condición de los indios, poco dados al trabajo individual y menos al colectivo y disciplinado (29). La avaricia de no pocos particulares hizo que el espíritu de la Ley quedase burlado, y así nacieron los atropellos de algunos colonizadores, que *otros españoles fueron los primeros en denunciar.*

En la contienda que se inicia después de 1510 hay una figura que, por su actividad constante y por la resonancia de sus escritos, ha pasado a la posteridad, en opinión de muchos, con una aureola poco menos que de santo, y para otros de exaltado, que hizo poco favor a. España. Hablamos de Bartolomé de las Casas. Se nos permitirá que digamos luego nuestro parecer en este punto, tan discutido. La j>olémica en torno a Las Casas ha servido para *desorientar* a la casi totalidad de los escritores. Para enjuiciar y dar un fallo acertado en esta contienda, según lo exige la verdadera historia, es necesario distinguir en Las Casas dos facetas : el apologista, defensor de los indios, y el ideólogo, elevándose sobre su figura. Para ser más exacto, añadiremos que es-necesario *prescindir de Las Casas,* ya sea momentáneamente, para examinar la controversia en toda su amplitud, no viendo en él más que a uno de los más esforzados paladines. La controversia no nace con Las Casas ; es anterior a él. Las Casas es un converso, que se asocia con todo el fervor del neófito y con la pasión propia de su carácter generoso, que no sabe de medias tintas. *La controversia surgió y seguiría su curso, aunque Las Casas no hubiera existido.* No tendría probablemente notas tan agudas y estridentes ; pero estamos seguros de que la lucha entre los dos bandos no podía extinguirse, a no ser con el triunfo de la verdad. En el orden doctrinal es evidente que no es Las Casas el que la da forma, fraguando todo un sistema teológico-jurídico ; son los teólogos y sus discípulos los que realizan esta empresa desde sus cátedras. Las Casas, que no era lerdo, las aprovecha en sus polémicas con los SqDÚlvedas y afines, revelando un ingenio que para sí quisieran los que sólo ven en él al exaltado protector de los indios.

¿Quién fué, pues, *el primero que levantó su vos a favor de los indios?* Ya indicamos que a través de las Reales Cédulas se traslucen los abusos que se intentan corregir. Los repartimientos, que pudieran

(29) Véanse en el mismo *Cedulario Cubano* la Real Cédula del 20 de diciembre de 1503, p. 83; la del 14 de agosto de 1509, p. 168 y 180; la del 15 de junio de 1510, p. 269-274. Escrita nuestra obra, cayeron en nuestras manos los beneméritos trabajos de Silvio A. Zavala, *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América* (Madrid. 1935), y *La Encomienda Indiana* (Madrid, 1935)- Son dos obras que nos han agradado por su orientación y por el criterio con que están escritas. En las dos se corrobora lo que hemos escrito. En la primera, que seria más completa si el autor tuviese conocimientos teológicos, se prueba cómo en todas las Leyes de Indias se tiende a superar, y superan, las corrientes jurídicas de Europa. En el peor de los casos, los españoles no hacen más que aplicar el *¡us belli* europeo.

ser legítimos en la intención de los Reyes y sus consejeros, si se tradujesen en una colaboración fraternal y humana entre españoles y nativos de. los nuevos países, se truecan e:i medios de explotación de los indígenas con harta frecuencia. La protesta tenía que surgir tan pronto como llegasen al Nuevo Mundo españoles sin tacha y que no se doblegasen antes las dádivas ni ante las amenazas. En los primeros años de la conquista llegan luego los misioneros. España no olvidó, en sus empresas, la cruz ; pero, forzosamente, irán pocos. De sus filas no salió la voz de protesta, acaso porque los abusos no eran tantos o por otras causas. *Pronto llegarán los que se creen en el deber de condenar abiertamente los abusos, iniciando así una época de gran interés,* pues la lucha de los misioneros, secundada por los teólogos en sus cátedras de España, *desemboca en las A'uevas Leyes de indias de J542* y en *las teorías teológico-juridicas de Vitoria, Domingo de Soto,* etc., sobre el Derecho de Gentes e Internacional.

"Los dominicos — escribe Chacón y Calvo —fueron a la Española en 1510. Su primer Prior fué Fr. Pedro Córdoba, varón noble de linaje, pero más noble por su virtud : fué de maravilloso celo y rigor, así en su persona como en los frailes que llevó consigo, guardando en la nao las observancias de la Orden. Tuvo la Orden un comienzo lleno ◁L- penalidades. . . . Recibióles en la Isla un buen hombre, Pedro Lumbreras. Les dio una choza, en que se aposentasen, al cabo de un corral suyo, porque no había entonces casas sino de paja y estrechas. Allí les daba de comer cacabi de raíces, que es]ian de muy poca sustancia si se come sin carne o pescado ; solamente se les daba algunos huevos, y de cuando en cuando, si acaecía pescar, u:i pescadillo. *Ese es el escenario del primer proceso instruido a la conquista"* (30).

Era el año 1511, cuarto dlomingo de Adviento. El P. Montesinos, O. P.. sube a la cátedra de! Espíritu Santo, y, glosando las palabras del Evangelio: *Yo soy la voz que clama en el desierto* (31). lanza su célebre catilinaria en presencia de Diego Colón y demás autoridades de la Isla Española. "Yo, que soy voz de Cristo — dijo el P. Montesinos — en el desierto de esta Isla, y, por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos la oigáis, la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura. . . ." "Esta voz fes] que estais en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad que usais con estas inocentes gentes. Decid: ¿con *qué derecho,* con *qué justicia* tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?. . . . ¿Con *qué auto-*

(30) Chacón y Calvo, *La experiencia del Indio,* etc. Confer, cit., p. 211. La llegada de los Dominicos la describe Las Casas. *Hist, de Indias,* lib. II, cap. 54.

(31) Las Casas, *Hist, de Indias,* lib. Ill, cap. Ill y IV. Chacon y Calvo. *Conferencia cit.* p. 212. El texto citado "Ego (sum) vox clamantis in deserto" del Bautista (Joann.. I. 23) lo leemos en la tercera dominica de Adviento.

ridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras *mansos y pacíficos,* donde tan infinitas délias, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?. . . . ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados sin dalles de comer, sin curallos de sus enfermedades?. . . . *¿Estos ¡to son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?..... ¿Esto no entendéis?* ¿Esto no sentís? ¿Cómo estais en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estais no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo."

El sermón cavó como una bomba. Diego Colón y demás jerarcas se agitan. El mismo, con sus oficiales reales y el intrigante Pasamente a la cabeza, se dirigen a la choza que habitan los dominicos. El Almirante se querella por lo predicado por el P. Montesinos, pues se atrevió a decir cosas tan en desagravio del Rey y daño de toda aquella tierra, afirmando *que no podían tener los indios,* dándoselos el Rey, que era señor de todas las Indias. El Superior, el P. Pedro de Córdoba, les contestó, sin perder la serenidad, *"que lo que había predicado aquel Padre había sido de parecer, voluntad y consentimiento suyo* v *de todos, después de muy bien mirado y conferido entre ellos, y con mucho consejo y madura deliberación se* ***habían*** *determinado que se predicase como verdad evangélica* v *CWta necesaria a la salvación de todos los es&aftoles y los indios de esta fsla"....* Ellos eran frailes Predicadores de la Verdad.

El Sr. Chacón y Calvo, siguiendo a Las Casas, por quien se conocen los pormenores que la Historia corrobora, recuerda las amenazas de Diego Colón. Se les indica que ya pueden prepararse a embarcar para España, y el P. Pedro de Córdoba les contesta: "Por cierto, señores, que tendremos en esto muy poco de trabajo." Todo lo que tenían cabía en dos arcas : unos hábitos de jerga muy basta, umas mantas de la misma jerga y unos libros.

"La situación — comenta Chacón y Calvo — estaba clara en medio de su gran violencia. Los frailes no podían nada. Diego Colón y sus compañeros lo podían todo. A pesar de esto, no se atrevieron a expulsar a los religiosos, que siguen firmes en su propósito, a pesar de negarles toda asistencia." *"En aquellos momentos solemnes*—añade el mismo autor—, *en la humilde residencia de unos oscuros frailes surgía un derecho nuevo, l'n derecho de profunda raíz teológica"* (32).

Nada más exacto. El sermón del P. Montesinos no era fruto de una inspiración. Estaba escrito y fué examinado y aprobado por todos los Dominicos de la Española. Seguros de sí mismos y de su doctrina, volvió a defender, el domingo siguiente, la tesis de la libertad absoluta de los Indios. Repare el lector cómo Montesinos empieza por proclamar que los indios *son hombres, seres racionales,* y, por lo tanto, suje-

(32) Chacón y Calvo, *Confer, cit.,* p. 214.

•tos de todos los derechs inherentes a la personalidad humana. *No hacen* •*otra cosa los teólogos Vitoria y Domingo de Soto* para elaborar sus -teorías sobre el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional.

Recordemos, para los que prescinden de la cronología en sus apreciaciones históricas, que *Las Casas* era por estas fechas *"un clérigo con encomiendas"*, como dice él mismo y recuerda oportunamente Chacón y Calvo. El historiador de Las Casas, el Sr. Fabié, que tejió la Vida del protector de los Indios con los datos que él mismo suministra en sus escritos, verdadera autobiografía, recuerda que el padre del célebre polemista pasó a las Indias el 1493 con Colón, en el segundo viaje del Almirante. Su hijo Bartolomé de las Casas, que estudió en Sevilla y Salamanca, siendo licenciado en Derecho, pasó a las Indias él 13 de febrero de 1502, probablemente para hacerse cargo de la hacienda de su padre, que había vuelto en 1497. En la misma expedición partieron doce franciscanos. El futuro defensor de los Indios vivió *á*urante ocho años, con *"faltas idénticas"* a las que censuró luego; tuvo indios para sus haciendas en las mismas condiciones que otros españoles, aunque fuese humano y caritativo con ellos. Al llegar los Dominicos, fué el P. Pedro de Córdoba a visitar al Almirante Diego Colón, que estaba con su mujer, María de Toledo, en la ciudad de La Concepción de la Vega. Al día siguiente de su llegada, que era domingo, predicó ante todos. Las Casas estaba presente, y lo recuerda en su Historia con estas palabras: *"Sermón alto y divino, e yo lo oí, e por haberlo oído me tuve por felic."* Las Casas, que había ascendido por entonces al sacerdocio, *empieza a cambiar;* pero no tanto que, en su trato con los radios, no diese más importancia a lo material que a lo espiritual, a pesar de su condición de sacerdote, como él mismo se recrimina, andando el tiempo. *"El clérigo Bartolomé de las Casas...* andaba bien ocupado y muy solícito en *sus granjerias, como los otros.* enviando indios a sus repartimientos en las minas; a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechando de ellos cuanto más podía." Estas palabras, que son del mismo Las Casas, valen por una historia. Con todo, su conversión estaba próxima. Estudiando sus mismos sermones, vino el examen de conciencia. *"Aprovechóle*—dice él mismo—-para esto lo rjue había oído en esta isla española decir y experimentado, *que los religiosos de Santo Domingo predicaban' que no se podían tener con buena conciencia los indios,* y que no querían confesar o absolver a los que los tenían, lo cual el dicho clérigo no aceptaba ; y queriéndose, una vez, con un religioso de la dicha Orden, que halló en cierto lugar, confesar, *teniendo el clérigo* (el mismo Las Casas) en esta isla española indios, *en el mismo descuido y ceguedad* que en la de Cuba, tío quiso el religioso confesalle ; y pidiéndole razón por qué, y dándosela, se la refutó el clérigo con frivolos argumentos y varias soluciones, aunque con alguna apariencia, en tanto que el religioso le dijo: "concluí. Padre, con que la verdad tuvo siempre muchos contrarios, y la mentira

muchas ayudas". El clérigo luego se le rindió, en cuanto a la reverencia y honor que se le debía, porque *era religioso, reverenda persona y bien docto,* harto más que el pobre clérigo ; pero en cuanto a dejar los indios no curó de su opinión, *Así que le valió mucho acordarse de aquella su disputa y aun confusión con» el religioso, por venir a mejor considerar la ignorancia y peligro en que andaba, teniendo los indios como los otros, y* confesando sin escrúpulo a los que los tenían y pretendían tener, aunque le duró esto poco."

El Sr. Fabié glosa estas y otras confesiones, con gran acierto, al escribir: "Pocos pasajes de las obras del P. Las Casas dan sobre su vida, *anies* de convertirse y consagrarse a la defensa de los indios, mayor luz que el que dejamos transcrito, probando además cuáles eran por aquel tiempo los principios morales que dirigían la conducta de los españoles, *sin más excepción que la de los frailes de Santo Domingo,* quienes desde su llegada a la Española empezaron a predicar contra lo que se tenía por lícito en orden a la libertad de los naturales y a los derechos de conquistadores." Al convertirse I^as Casas, empieza por rectificar su conducta, da libertad a sus indios y comienza su obra de apostolado, retractando públicamente sus errores (33).

Tenemos, pues, dos fuerzas frente a frente, la Teología y el legalismo, en frase de Chacón y Calvo; los Dominicos de la Española, con su bagaje moral y teológico-jurídico, frente a los intereses materiales de los conquistadores, que se apoyan en algunas Reales Cédulas, *interpretadas* conforme a sus intereses. *Todos son españoles.* "Las fluctuaciones entre el principio teológico y el legalista, entre la fuerza ideal y la razón práctiva, van a ser una de las características de la historia interna de la colonización americana. *Pero lentamente la Teología va infiltrándose en el Derecho indiano"* (34). El materialismo será derrotado tras enconada lucha. "El completo éxito alcanzado por el primer sector;—escribe Brown Scott, refiriéndose a los conquistadores deseosos de enriquecerse—*habría significado el aniquilamiento de los indios nativos, como ha sucedido allí donde la raza anglosajona se ha puesto en contacto con los naturales"* (35).

Por fortuna, ante los abusos de algunos esi>añoles, otros compatriotas se levantaron, *sin estímulos extraños,* en defensa de los inocentes y del débil. Es lo que no lian tenido en cuenta los extranjeros (y también algunos españoles), que se han aprovechado de los escritos de Las Casas para calumniar a España. Olvidan que Las Casas es un fiscal*

(33) Antonio María Fabié, *Vida y escritos de fr. Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa,* I, p. 1442 (Madrid, 1879). Véase Las Casas, *Historia de ludias,* lib. Ill, cap. 79. donde refiere él mismo con todo detalle su conversión.

(34) Chacón y Calvo, *Confer,* cit., p. 215. Véanse las dos obras citadas de Silvio A. Zavala, *Instituciones Jurídicas en la Conquista de América* y *La Encomienda Indiana.*

(35) J- Brown Scott, *Til origen español del Derecho Internacional,* p. *76.*

ante todo, y su misión se cifra en señalar defectos, como hace todo fiscal, y no en historiar virtudes y aciertos. Por eso su *Historia,* que publicaron los enemigos de España, obedeciendo las consignas de la Masonería y fuerzas ocultas para desprestigiar a España por ser católica y por representar una fuerza moral, que era necesario anular, es una historia *parcial,* no sólo por las exageraciones posibles en cuestión de cifras o estadística, sino porque él trata, ante todo, de corregir abusos, de justificar sus campañas y de responder a otros historiadores, que le calumnian. A]>esar de esto, no faltan en los escritos de Las Casas los ejemplos de virtudes acrisoladas, tanto entre los colonizadores como entre los gobernantes de España. A decir verdad, en nuestra Patria predominan los buenos, los dotados de un espíritu cristiano y justiciero, ya dirijamos la vista a los Reyes de todo el siglo XVI. ya a los consejeros. La prueba la tenemos en sus Leyes, que se van imponiendo, a pesar de los esfuerzos de muchos de los encomenderos del Nuevo Mundo, que tenían en España sus defensores y representantes, prontos a resistir, escudados en los intereses materiales y en la distancia, que impedían soluciones rápidas y justas. De los anglosajones ha dicho Sir Carlos Dilke que es *"la tínica rasa exterminadóra"* (36). De España no puede decirse esto ; ahí están los mismos hispano-americanos con sns rostros, en los que se revela la permanencia de la raza indígena.

Quiere decir esto que las controversias y calumnias contra España en tiempos ya' pretéritos, por fortuna, no tienen una base histórica que resista la crítica. Todas las conquistas antes de Cristo y después de Cristo están mancilladas por abusos y excesos, que ningún católico puede aprobar. Por desgracia, *subsisten en nuestros días, y ahí están las colonias de muchas naciones para demostrarlo.* La *diferencia* entre las antiguas conquistas españolas y las de otras naciones se cifra en que *España,* al lado y por encima de los que atropellaron la inocencia y cometieron abusos, *produjo y fué Patria de una legión de misioneros, de teólogos-juristas y gobernantes.* que *se encargaron de reprimir ¡as injusticias.* No sabemos que en otras naciones se haya dado con un hecho semejante, como dijimos con el cubano Chacón y Calvo. Menos se comprende que los escritores hispano-americanos se hayan sumado en el siglo pasado a las campañas contra España, la madre de naciones. Yo no sé que tenga ascendientes entre los conquistadores y colonizadores de Hispano-América ; ellos, en cambio, son, en su mayoría, descendientes directos. Les interesa, por lo tanto, a no pecar de inconscientes, el que la verdad histórica sobre sus antepasados triunfe y se abra camino.

Con esto no queremos excusar abusos. Si alguno pretende sostener que las protestas de los Dominicos en la Española en 1511 *era fruto*

(36) Citado por el Sr. Hinojosa, *Influencio,* etc., p. 190.

de un celo excesivo y poco prudente, lea las Reales Cédulas del 21 de junio de 1511 y otras que luego se van publicando, y *se convencerá de que había sobrados motivos.* Sus excesos están reflejados en estos documentos reales, que los *denuncian al detalle y los castigan con duras penas* (37).

La importancia, para la historia de la colonización y para la historia del Derecho de Gentes e Internacional, de la protesta de los Dominicos de la Española, la retrata con exactitud el Sr. Altamira cuando escribe: *"Hasta 1512 no hubo,* que sepamos, ninguna ley general relativa a las cuestiones capitales que el estatuto de los indígenas fué planteando en la realidad, frente a los principios teóricos que desde 1492 habían ido guiando las disposiciones de los Reyes españoles y sus consejeros." Después de reconocer que la necesidad de una ley se sentía de tiempo atrás, añade: "Así y todo, *esa necesidad tal ves hubiera tardado mucho en satisfacerse, a no ser por el casi revolucionario empuje de los Dominicos de la Española y la agria contienda que de ahí se siguió.* Llevado el asunto a conocimiento de los Reyes, produjo las deliberaciones de Burgos, en que chocaron las opuestas doctrinas de repartimientos y de libertad de indios, según por Las Casas sabemos, principalmente. *Resultado de ellas fueron las llamadas Ordenancas o Leyes de Burgos de 2j de diciembre de 1512,* especie de compromiso o transacción entre las dos tesis, pero con notoria derrota de los Dominicos, puesto que las dichas leyes sancionaron con carácter general el sistema de repartimientos, *bien que rodeándolas de diversas garantías encaminadas a un trato humano de los indios"* (38).

La derrota, sin embargo, es relativa. Las célebres Leyes de Burgos, son 35, según el mismo Altamira, que pretende publicar por primera vez el texto (39). En ellas predomina el espíritu cristiano: pero sub-

(37) Cedulario Cubano, p. 359-370. Si examinamos estas fuentes oficiales y los múltiples documentos que son hoy del dominio público, comparándolos con lo dicho por Las Casas, se verá que éste no dice nada nuevo. Su pecado está en pintar como ángeles del cielo a los indios, en lamentar su muerte incluso cuando los españoles 110 *hacían más que defenderse,* y en *acumular* hechos delictivos,, como si no hubiera otra cosa que recordar. Esto se explica por el *carácter de sus obras,* que son, en gran parte, *defensa persona!.* Con Fernández de Oviedo y otros historiadores tenía Las Casas cuentas pendientes, pues no es la objetividad histórica la que les inspiró. Las Casas es más sincero que los otros, prontos a defender *Sus encomiendas...* a base de decir que los indios eran bárbaros *incapaces* de toda policía, de la fe, y que Las Casas era un soñador, un exaltado y cosas peores. Cfr. Las Casas, *Hist, de Indias,* lib. I11, cap. 23, el juicio que le merece Fernández de Oviedo.

(38) Rafael Altamira, *El texto de las Leyes de Burgos de* 75/.', en la *Revista de Historia de America,* n. 4 (diciembre de 1938), p. 67-68.

(39) *¡bid,* p. 22-45. Se ordena en ellas tratar bien a los indios, que se les úé de comer carne, que se les enseñe y oigan misa los domingos, que descansen cuarenta días después de trabajar cinco meses, que se les dé vestidos, hamacas, para dormir, etc. Subsisten las encomiendas, y en la ley 27 supone hay indios.

sisten las encomiendas o repartimientos de indios. La lucha, con todo, está en sus comienzos. Los sermones de Montesinos habían tenido un eco extraordinario en España. Basta leer la carta del l'rovincial de los Dominicos, Fr. Alonso de Loaysa, que escribe alarmado, desde Burgos, el 16 de marzo de 1512, al Vicario de los Dominicos en la Española. A través de esta carta y de la instrucción del 23 de marzo del mismo año, se ve qué noticias habían llegado sobre los cékbres sermones y cómo habían expuesto en Castilla y al Rey las doctrinas defendidas por los Dominicos de la Española. El P. Alonso de Loaysa les dice cómo alguitos pretendían traerlos a España, les expone su aflicción y les prohibe seguir predicando sobre estas materias, que servían de escándalo (40). La Real Cédula del 12 de marzo de 1512 a Diego Colón refleja el mismo panorama. Afirma que el P. Montesinos predicó "sin ningún buen fundamento de Teología, ni cánones ni leyes"; que él ordenó el repartimiento de indios después de tomar consejo "de letrados, teólogos y canonistas, y vista la gracia y donación"; que nuestro muy Santo Padre Alejandro VI "nos hizo de todas las islas e tierras firmes e por descubrir", y que todo lo hecho era "conforme al derecho humano y divino". En fin—añade—, que habló con el Provincial de los Dominicos, y que no accedió a repatriar a los Dominicos de la Española, como algunos le pedían; "porque siempre tuve mucha devoción á esta Orden, no quería que en mi tiempo recibiesen alguna afrenta, ove por bien que quedasen allá, en tanto que no hablen" de estas materias (41).

Al leer esto, creerá el lector que la derrota de los defensores de la justicia y del derecho fué, en efecto, total. Los hechos se encargarán de probar lo contrario. No podemos descender aquí a detalles, dado el carácter de nuestra obra; pero sí queremos anotar lo más saliente hasta que se promulgan las Nuevas Leyes de 1542, que consagran, en general, *los principios* y doctrinas defendidas por los Padres Dominicos Pedro de Córdoba, Montesinos y demás compañeros de la Española, a los que se suma luego el clérigo Las Casas, con los franciscanos, entre quienes hubo algunos disidentes, y llevaron a la cátedra Vitoria y Domingo de Soto.

Por de pronto, en el dictamen de los miembros de la Junta de Burgos de 1512, reunida después del primer viaje del P. Montesinos, que nos transmitió con elogio el mismo Las Casas, prevalece por completo la tesis dominicana. No en vano figuran en ella varios teólogos de la Orden. Son siete proposiciones, todas dignas de aplauso. Los indios

esclavos y libres. El Sr. Altamira no advierte que la Junta y Leyes de Burgos las provocó la venida del P. Montesinos y su entrevista con el Rey. Véase la *¡iota 42* de este capítulo.

(40) *Ccdulario Cubano,* p. 425-26 y 444-45-

(41) *Ibid.,* p. 429-31.

son *Ubres*—dicen—contra los que proclamaban su condición natural de siervos, y *como libres deben ser tratados:* deben ser instruidos en la íe; pueden mandarles trabajar, pero de modo que no se impida la instrucción religiosa, ni se quebrante la salud ; deben los indios tener sus casas y haciendas y recibir en especie el salario conveniente por su trabajo; Es cierto, como recuerda el Sr. Bullón y se infiere examinando las Leyes publicadas por Altamira, que estos principios quedan un tanto desvirtuados al formular las Leyes; pero los principios ahí quedan, con toda su virtualidad fecunda. Se les desvirtuó, sin duda, por influencias extrañas, por el temor de lesionar los intereses materiales^ *pero no se les pudo negar* (42). Los teólogos de la Orden de España proclaman en Burgos, en 151J. la condición natural de los indios como seres racionales y libres, base de todos los derechos, como lo habían hecho en 1511 fós misioneros de la España. En la revisión posterior, realizada el 28 de junio de 1513, gracias a la intervención del P. Pedro de Córdoba, O. P., venido para entrevistarse con el Provincial dominicano y el Rey, y para ayudar a Montesinos, según Las Casas (*¡I¡si. de Indias,* lib. Ill, capítulos 17 y 19), se confirma la misma tendencia humanitaria y cristiana, sobre todo respecto de las mujeres indias. Entonces fueron consultados otros dos teólogos dominicos : el 1\ Tomás .Matienzo, confesor del Rey. y el maestro P. Alonso Bustillo, profesor en la Universidad de Valladolid.

1 .a batalla estaba sólo comenzada. El P. Fr. Pedro de Córdoba envió cuatro religiosos a Cuba, y allí se encuentran con el clérigo Bartolomé de las Casas, ya- convertido. Predican él y el P. Gutiérrez de Ampudia. coincidiendo en ideas. Los dos vuelven a la Española, y, después de la entrevista con el Superior, Fr. Pedro de Córdoba, se

(42) Este dictamen, que publica Las Casas en su *Historia de ludias,* lib. Ill, capítulo VIII, y cita integro el marqués de Selva-Alegre, D. Eloy Bullón, /:/ *Doctor Palacios Rubios,* p. 132-23, está firmado por "Johannes (Fouseca), episcopus Palentinus ; Comcs-Licenciatus Santiago ; El Dr. Palacios Rubios ; Frater Petrus de Covarrubias. O. P. ; Licenciatus de Sosa ; Frater Thomas Duran, O. P., magister; Frater Mathias de Paz. O. P., magister ; Gregorio. Licenciatus". Sobre el .Maestro Matías de Paz, véase el artículo del P. Beltrán de Heredia, O. P., en *La Cicnvia Tomista,* año de 1929. Las Casas, *Historia de Indias,* üb. III, capítulo VI, refiere cómo había llegado el P. Antonio Montesinos a España para defenderse y defender a sus compañeros. A la vez llegó el P. Alonso de Espinel, franciscano, enviado de los encomenderos y contra los dominicos. Predispuesto el Rey, recibe con todos los honores al franciscano ; en cambio. Montesinos no puede verle. Por fin, atropellando a los porteros, se presenta ante el Rey, que le escucha benévolo y Ice en su presencia el memorial preparado. Al terminar, asombrado el Rey por tanto atropello, exclama: *"¿Es eso posible?"* De esto nació la Junta de Burgos, y luego sus Leyes de 1512. E. P. Espinel asistía a la Junta; el P. Montesinos trabajó para que fuese llamado el P. Matías de Paz, O. P., siendo así tres los Dominicos. Hizo más : esperó, a la salida de su convento, al P. Espinel, le echó un buen sermón, y cambia por completo, siendo 1 desde entonces confidente del P. Montesinos, a quien le contaba todo lo que pasaba en la Junta, al decir de Las Casas, *oh. cit.,* cap. VII.

tlispone Las Casas a partir para España. Por feliz coincidencia se embarca con él él P. Antonio de Montesinos, enviado de nuevo para tratar diferentes asuntos, y, entre ellos, para pedir ayuda con que levantar su convento e iglesia (43).

Embarcados en septiembre de 1515. están en Sevilla en diciembre. Entonces se inicia la verdadera batalla entre las dos tendencias. El P. Montesinos se hospeda en el convento de Dominicos, de Sevilla, y Las Casas, con sus familiares. Era arzobispo de Sevilla el dominico Fr. Diego de Deza, y el P. Tomás Matienzo. O. P., desempeñaba el cargo de confesor del Rey. Los dos apoyan a los recién llegados, como defensores da la justicia y -derecho cristianos, y Deza da cartas de presentación ante el Rey al clérigo Las Casas. La muerte del Rey truncó los planes generosos; pero no se desaniman, y los dos van a Madrid, donde tienen ocasión de tratar, con Cisneros y Palacios Rubios, sobre los derechos de los indios. Para todos estos tiene elogios Las Casas, que pondera a Deza, Cisneros y a Palacios Rubios. Censura, en cambio, al obispo Fonseca, v no sin causa (44).

De esta época agitada sólo queremos recordar la misión confiada por Cisneros a los Jerónimos, en plan de reforma, pero que fracasa. Antes dé partir, no ocultan sus discrepancias con I^as Casas, influidos por los que allí tenían grandes intereses materiales. El ya protector de ros indios, vuelve con ellos ; pero allí sólo encontró amparo en el convento de los Dominicos, y pronto vuelve de nuevo a España, en mayo de T5T7 (45). La carta del P. Pedro de Córdoba al Rey. del 28 de mayo, debe considerarse como escrita coincidiendo con este viaje, pues se remite a los informes nue dé Las Casas. No deja, sin embargo, de proclamar de nuevo la libertad de los indios y sus derechos, señalándolos excesos y sus remedios. El Sr. Chacón y Calvo lo publica, con la dirigida a los Jerónimos, *como uno de los jalones* que señalan el triunfo de la verdadera doctrina (46). Para apreciar este triunfo basta reparar en las ordenaciones del Rey a los Licenciados Antonio de la Gama y Rodrigo de Figueroa, con fecha del 12 de julio de T520. En ella, se hace constar que se rcibieron informes de religiosos y personas honradas sobre la capacidad de los indios, y, "después de haberlo mu-

(43I Fabié, *ob. cit.*. I, p. 43-47.
(44) *Ibíd.*, p. 48-56; Las Casas, *ib. cit.*, lib. III. cap. 83-85.
(45) *Ibid.*, p. 56-63.
(46) Chacón y Calvo, *Confer, cit.*, p. 230-37. La dirigida, sin duda, a los Jerónimos, enviados por Cisneros. la suscriben ocho dominicos, siendo el P. Pedro de Córdoba el primero, como Viceprovincial, y el célebre P. Domingo de Betanzos el último. Hacen constar que afirman de nuevo la doctrina que han predicado siempre. Los franciscanos también la firman, según Chacón y Calvo. Fabié, *ob. cit.*. I, p. rti, habla de este informe redactado por el P. Bernardo de Santo Domingo, O. P., *"que era gran teólogo"*, defendiendo, con los otros dominicos firmantes, la doctrina tradicional. En cambio, los franciscanos no fueron lan explícitos, según el mismo autor.

cho mirado y practicado con mucho estudio e diligencia, *fué acordad» e determinado que los dichos indios son libres, e por tales deben ser habidos y tenidos y tratados, y se les debe dar entera libertad, e que nos, con buena conciencia, no podemos ni debemos encomendar a nadie como hasta aquí se ha hecho"* (47).

Antes de esto tuvo lugar la célebre protesta de los ocho predicadores del Key ante el Consejo de Indias, en la que figuran religiosos de distintas Ordenes, llevando la voz cantante el futuro obispo de Cuba, 1'. Miguel de Salamanca, O. P., según refiere Fabié (48). Todos se reunían en el Convento dominicano de Santa Catalina, en Barcelona. Esta protesta, que sorprende, por lo atrevida, al biógrafo de Las Casas, prueba hasta qué punto ganaba terreno la tesis que podíamos llamar dominicana, por su origen y por ser los Dominicos los que más. empeño y constancia pusieron en su defensa, pero que, en realidad, es la tesis cristiana, que forzosamente tenía que encontrar eco en todo corazón bien nacido.

En los años siguientes se multiplican las Reales Cédulas, donde triunfa la verdad, aunque luego se las desvirtúe y anule en la práctica. El 26 de junio de 1523 envía Carlos I de España unas instrucciones a Hernán Cortes, en las que "prohibe tanto las encomiendas como et repartimiento de indios" (49). *En este año de 1523, el clérigo Bartolomé de las Casas inqresa en la Orden Dominicana,* para seguir, tras un breve paréntesis, con más brío en la brecha (50). En 1530 vuelve a España, y. trais uooa meses de actividad, se logra la Real Cédula para Pizarro y Almagro, prohibiendo se prive de libertad a los naturales del Perú. Esta Real Cédula—escibe Fabié—"forma parte del primer volumen de la colección de *Leyes de Indias,* obra inmortal, inspirada en la más elevada sabiduría, en la más profunda prudencia y en el espíritu cristiano, la cual responde por sí sola a nuestros detractores y pone en su punto las razones que éstos han querido sacar de los escritos de Las Casas para apoyar sus declaraciones contra España, que> como repetidas veces hemos demostrado, lia sido la nación que con

(47) Chacón y Calvo, *Confer, cit.,* p. 238-41. Se dan normas prácticas para poner paulatinamente en libertad a los indios, para formar pueblos e instruirlos.

(48) Fabié, *oh. cit..* I, p. 86-89; P. M. Hoyos, O. P., *Historia de San Grcí/orio de Valladolid.* t. I. p. 187-88, donde relata este episodio de 1918, siguiendo a Remesal.

(4g) R. Altamira. *art. cit..* p. 74-75. Kstas instrucciones han sido publicadas varias veces.

(50) Fabié, *oh. cit..* I, p. 124. Hubo quien vio en esto una retirada y una derrota de Las Casas. La verdad es que hacía años estaba identificado con los Dominicos, a quienes debía su conversión, ya fuese relativa, pues siempre se mostró generoso. Ahora, nota su biógrafo, *"encontrándose en una Orden que había defendido siempre la libertad de los indios y sido la primera que also SH TOS en su favor'",* se creyó más obligado. La quietud de unos cuantos años se- explica por las exigencias del noviciado y profesión en las Ordenes religiosas.

más humanidad ha procedido siempre en sus descubrimientos y conquistas" (51).

Con esto entramos en la época más interesante de nuestra historia,, desde el punto ele vista teológico-jurídico. No debe olvidarse que desde 1526 a 1546 enseña Vitoria en la Universidad de Salamanca, y en estos años pronuncia sus célebres *Relectiones de Potestate Ecclesiæ,. De Potestate Civili*, *De Indis*, entre otras varias, de todos conocidas (52)1 A su lado enseña Domingo de Soto, coincidiendo y apoyando las mismas doctrinas. El ir y venir de los misioneros dominicos al Nuevo Mundo presta a los teólogos un conocimiento exacto de la realidad. Finîtes en los principios de Santo Tomás, como veremos luego,, corrigen los excesos, formulando las teorías teológico-jurídicas que les han hecho inmortales (53).

El lector adivinará luego la resonancia que forzosamente tuvieron sus doctrinas, expuestas desde la primera cátedra del mundo y rubricadas por teólogos de tanta altura como Vitoria y Domingo de Soto.. Dos hechos importantes vienen a sancionar esta noble campaña: "La Santa Sede dictó su fallo en la cuestión de la servidumbre de los indios, colocándose resueltamente del lado de la justicia. Paulo III publicó el breve *Pastorale ojficium*, dirigido al arzobispo de-Toledo, con fecha 29 de mayo de 1537, y en él se refiere a la declaración en favor de la libertad de los indígenas, hecha ya en 1531 por el emperador Carlos V". Esta importante resolución pontificia—escribe el Sr. Hinojosa—"fué debida, en parte, a los esfuerzos del religioso dominico Garces, obispo de Tlascala. el cual, en vista de la ineficacia de sus esfuerzos, cerca del Consejo de Indias para que hiciese cumplir la Ley de 1531,. prohibiendo en absoluto la esclavitud, se dirigió, en 1536, al Papa Paulo III, instándole para que interpusiese su autoridad en favor de los desgraciados indios, y protestando enérgicamente contra la diabólica aserción de los opresores de los indios, quienes no vacilaban en-afirmar ser tales la imbecilidad natural y el embrutecimiento de estos últimos, que debía considerárseles como irracionales incapaces de Sacramento" (54).

(51) *¡bid.,* p. 137. El mismo Las Casas, con otros dominicos, fueron encargados de notificar esta Real Cédula en el Perú, para donde partieron.

(52) V. Beltrán de Heredia, O. P., *¡.os manuscritos del Maestro Fr. I'ran-. cisco de Vitoria,* p. 133 y 153.

(53) V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria,* cap. VIII, p. 121 ; *Los. manuscritos del Maestro l'r. Francisco de Vitoria,* p. no y 123-132.

(54) E. Hinojosa, *Influencia,* etc., p. 190-91. He aquí cómo el Papa aprueba la doctrina de los misioneros y teólogos dominicos españoles, que acabará por hacerse general. "Nos igitur attendentes indos ipsos, licet extra gremium Ecclesiae existant, *nan tomen sua libértate, oui rerum suarum dominio privates, vet privandos esse, cum homines, ideoque fidei et salutis capaces siut, non servitute detenaos, sed prædicationibus et excmplis ad vitam hnitandos fore"*, prohibe, bajo pena de excomunión, reservada a la Santa Sede, *"ne prcefatos indos qtiomodolibet*

"Las Leyes promulgadas en 1542—añade Hinojosa—, *consecuencia de la Bula de Paulo III y de los esfuerzos incesantes de Las Casas y de sus compañeros de Orden, forman época en la historia de nuestra política colonial."* (55).

Natía más exacto. A fines de 1539 volvió Las Casas a España, en uno de sus muchos viajes, y encuentra el ambiente cambiado. El célebre Fonseca, obispo de Falencia y de Burgos, presidente del Consejo de Indias, en quien encontró siempre desfavorable acogida, había muerto. Al frente del Consejo de Indias estaba el cardenal D. Fr. García Loaysa. dominico (56), que había sido general de la Orden, sucediendo al célebre Cayetano, y confesor de Carlos V, como lo fueron después sus hermanos de hábito, Diego de S. Pedro, Pedro de Soto y Domingo de Soto.

Comentando este cambio, escribe Fabié: "El cardenal Loaysa era en aquel tiempo presidente del Consejo de Indias, y todo el disfavor que Pas Casas tuvo en sus primeras negociaciones con el primer presidente del Consejo, de quien tanto se ha hablado arriba, se convirtió en favor con su sucesor, el arzobispo de Sevilla, el cual mandó detener a Las Casas (estaba para embarcar con numerosos dominicos y franciscanos), porque tenía d propósito de modificar las disposiciones *que* regían en Indias, y a este fin le pareció necesario oír el parecer de Las Casas, tan práctico en la materia. Aunque sin pruebas directas, no sería temerario asegurar que lo que se llamaron *Nuevas Leyes,* puplicadais en el año siguiente *de 1542,* se debieron, en gran parte, a las gestiones de Las Casas, quien, como en anteriores viajes, apuraría cuantos recursos le sugeriese su celo para mover el ánimo del monarca *y* de sus consejeros en favor de los indios." (57).

En efecto. Las Casas preparó un largo memorial, que entrega a

in servitutem rediyere, mil eos bonis suis expoliare quoquomodo prasumant". La carta del P. Julián Garcés, O. P., obispo de Tlascala, al Papa Paulo III, que provocó el Decreto, puede verse en el P. Getino, O. P.. *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria,* p. 546-554. El P. Bernardino de Minaya, O. P., a quien nombra el P. Garcés al final de su carta, fué a Roma y negoció con el Papa, con extraordinario éxito a favor de los Indios. No agradaron al Consejo de Indias, ni al Emperador, celosos de sus prerrogativas, la intervención del Papa, aunque sancionaba ideas defendidas por los españoles, y por esta causa mandó el Emperador recoger breves y bulas, hizo venir de América al P. Minaya y retenido como preso. Véase P. Beltrán de Heredia, O. P., *Vida del P. Bernardino Minaya,* en la revista *Simancas,* que publicará en breve dicho artículo. L. Hanke, *El Papa Paulo III y los Indios de América,* Medellín (América), 1940, en la revista *Universidad Católica Boliviana.* La fecha de otro de los breves de Paulo III es la de *"quarto nonas junii",* que es el 2 de junio. Hemos visto distintas fechas en los Tiistoriadores. sin reparar en que hay varios breves.

(55) Hinojosa. *ob. cit.,* p. 191.

(56) *Historiadores del convento de San Esteban, de Salamanca (Dominicos).* I, p. 429-38, edit, por el P. Justo Cuervo, O. P. (Salamancp, I9'4)-

($7) Fabié, *ob. cit.,* I, p. 156.

todos los del Consejo de Indias. Las *Nuevas Leyes de ludias*, elaboradas en Valladolid, las firmó Carlos V en Barcelona, con fecha del 20 de noviembre de 1542, y se promulgan en la capital castellana, donde estaba el Consejo de Indias. No es de este lugar el analizarlas ; pero sí diremos que se proclama la libertad de los indios, se les reconoce su personalidad, con todos los derechos naturales y civiles inherentes al ser racional. Las encomiendas y demás servicias, que no se suprimían de un plumazo, quedan humanizadas y en vías de extinguirse. Los indios serán equiparados a los españoles, como subditos directos del Rey de España, que era el ideal del P. Pedro de Córdoba, Montesinos y demás dominicos, a los que se agregó Las Casas con todo el fervor y entusiasmo que le prestaba su carácter. No sé si por feliz coincidencia o porque las cosas tenían que suceder así, el hecho es que el proceso evolutivo de la legislación de Indias, esbozado brevemente por nosotros, está encerrado entre dos nombres de la Orden Dominicana : el P. Montesinos, con sus sermones en 1511, y el cardenal Fr. García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias en 1542, que formuló las *Nuevas Leyes de 1542* (58). Este hecho movió, sin duda, la pluma de Chacón y Calvo, cuando escribe: "En primer término, hay que partir de un hecho : Las Casas no es una figura aislada en este proceso instruido a la conquista. Las Casas es el centro de una tradición ; pero no es toda la tradición. *Esta tradición es la de una Orden monástica, genuinamente española, fundada por un gran español, y que da a la Teología y a la Mística española algunas de sus figuras más insignes: la de los Dominicos"* (59).

3. Las palabras del escritor cubano no son del todo exactas al considerar a Las Casas como *el centro* de una tradición, pero son exactísimas al afirmar que tras de Las Casas está la tradición de una Orden genuinamente española, la más española, por su fundador Santo Domingo de Guzmán, por su carácter, por su historia y hasta por sus •defectos.

Quien conozca la historia de la Teología medieval, comprenderá fácilmente que los aciertos de los grandes teólogos españoles se dibujan va ,en el siglo XIII. en primer término, cuando Santo Domingo de

(58) El mismo Fabié, *oh. cit.*. I, p. 158-60, transcribe algunas de estas leyes.

(59) Chacón y Calvo, *Confer, cit.*. p. 208-9. En 'a Introducción del autor al *Ccdulario Cubano,* p. vii-xxxvm, expone las mismas ideas. Para nosotros es de los autores que han visto con bastante claridad el problema histórico-teológico-jurídico de la conquista, planteándole con bastante exactitud, aunque no lo desenvuelve, por la índole de sus trabajos. A su laclo queremos citar a Silvio A. Zavala, *Las Instituciones Jurídicas,* etc., cap. IV, p. 42-55, y *La Encomienda Indiana,* cap. III, p. 88-98. Las *Nuevas Leyes* de 1542 y 1543 pueden verse en la *Colección de Documentos para la Historia de México,* editados por D. Joaquín García Icazbalceta (México, 1866), t. II, p. 204-225.

Guzman, rompiendo moldes viejos, concibe una Orden esencialmente Universitaria, mereciendo el título de "primer Ministro de Instrucción Pública del mundo", que hizo posible la existencia de un San Alberto Magno, Patrono de las Ciencias por decreto de Pío XII; de un Santo Tomás de Aquino, Patrono de las Escuelas y Universidades Católicas, y de San Raimundo de Peñafort, que puede serlo de los canonistas y juristas. Aquella orientación primera del fundador fué coronada con la obra ingente de Santo Tomás de Aquino, en la Teología y en el Derecho. En todos los capítulos de nuestra obra hemos podido apreciar cómo las doctrinas de Domingo de Soto, con Vitoria, Medina y Báñez, arrancan de los principios de Santo Tomás. Esta trayectoria no falla en las materias que exponemos al presente, y se verá nn'.s claro en el capítulo último, al tratar de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Quiere decir esto que I^s Casas *se incorporó a esta tradición, ya secular,* que se manifestó en los mismos problemas de América, *antes de ¡intervenir el protector de los indios.* Ni por su formación teológico jurídica, ni por otras cualidades, puede I-as Casas ser el centro de la tradición de una Orden a la que se incorpora ya en edad madura. Concretándonos, como creo fué el pensamiento de Chacón y Calvo, a las controversias en torno a la conquista, fué I^as Casas el representante^ más ruidoso, el que dio las notas más agudas, que no siempre son las más eficaces. Sin la tradición dominicana, con toda la fuerza que representais en España en los Consejos de la Corona y de Indias y cerca de los Reyes, tenemos por cierto que hubiera fracasado. Las doctrinas de Sq)úlveda tienen larga historia, y tenían sus partidarios, contra lo que supone Fabié, que baraja nombres de todo el siglo XVI para probar ima unanimidad que no existía en sus comienzos, amén de ser amparadoras de los intereses materiales. Ante aquella fuerza se estrelló Sepúlveda, no por estar solo (6o). *El que los teólogos coincidan después de 1550 ó 1560. después de Vitoria, Domingo de Soto, Cano, con sus lecciones en la Universidad y con sus obras, no debe sorprender^ nos. ni es gran mérito. La doctrina estaba ya hecha y triunfadora.*

Las Casas se complace en afirmar que sus doctrinas fueron aprobadas por los grandes teólogos de la Orden y también extraños, que enseñaban en San Gregorio de Valladolid, en Salamanca y en Alcalá. En su carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala, a quienes envió su célebre epístola a Carranza, y le contestaron haciendo reparos (61),

(60) Fabié, *ob. cit.,* I, p. 269. Sepúlveda escribió varias obras sobre esta materia. Las más discutidas son el *Démocrates alter,* ítVc *de justis belli causis apud indos,* que fué impresa en 1892 por Menénd«z-Pelayo. La *Apología* la envió a Roma y se imprimió por medio del célebre canonista D. Antonio Agustín, pero Carlos V prohibió su venta en España. Cfr. Marcial Solana. *Historia de la Filosofía española,* t. II, p. 22.

(6r) Fabié, *ob. cit.,* t. I. p. 325-27, y t. II, p. *576-500.* donde publica íntegra

cita personalmente a Felipe Meneses, Juan de la Peña, Melchor Cano, Juan de Villagarcía, Carranza y Domingo de Soto. De éste escribe: "Y el Maestro y Padre Fr. Domingo de Soto, que haya gloria, todo lo que acaecía ver ó oír de mis escritos lo aprobaba y decía que él no sabría decir en las cosas de las Indias más que vio, sino eme lo ponía por otro estilo, el cual se halló con el Maestro Miranda (Carranza) y el Maestro Cano en la congregación eme el Emperador mandó juntar el año 1551, donde leí la Apología que hice contra Sepúlveda." (62).

A pesar de esto, debemos afirmar que la doctrina de Las Casas sobre la legitimidad de los tributos (63) y sobre la forma general de concebir la colonización, que la haría imposible para cualquier nación (64), por lo pesada y abrumadora, no encuentra eco en los teólogos-juristas dominicos españoles. Si TÍO supiéramos lo que puede lograrse con una formación sólida teológico-jurídica y religiosa, sería para maravillarse de la constancia y unanimidad que puede advertirse en los miembros de la Orden Dominicana, a pesar de ser campo abonado para los graneles individuales, eme sólo< ceden ante la fuerza de la verdad. Esto explica el que los misioneros arrostrasen la persecución y el hambre en defensa ele la justicia y caridad cristianas. (65) ; así se explica que los teólogos de España respondan unánimes a los gritos de protesta de los misioneros cuando se elaboran las Leyes de Burgos tie 1512 (66); así se explica el apoyo .que encontró Las Casas en los arzobispos dominicanos Diego Deza, el protector de Colón, *"a quien Sus Alteaos deben las Indias",* en frase eJel Almirante, y más tarde en

esta carta a los Dominicos de Cbiapa. La de I-as Casas a Carranza, en el t. II, páginas 591-628.

(62) *[bid.*, II, p. 578. En la *Colección de Documentes inéditos para la Historia de España,* t. 71, p. 370.

(63) Fabié, *ob. cit.,* t. I, p. 327, y t. II, p. 583.

(64) *Ibid.,* I, p. 340-42. Según Las Casas, los Reyes de España debían cumplir la misión encomendada por el Papa, poniendo de su parte todos los gastos, por amor de Dios, sin resarcirse. A pesar de esto, en otras ocasiones, defiende la legitimidad de los tributos moderados.

(65) En los *Historiadores del convento dominicano de San Esteban, de Salamanca,* ya citados, puede verse lo mucho que sufrieron nuestros misioneros por su defensa de los indios. Las *Historias* del P. Padilla y Remesal contienen muchos de estos casos. Como muestra de estas persecuciones, véase lo que refiere el P. Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Guatemala y Chiapa,* lib. V, cap. III. Los 45 misioneros llevados por Las Casas hubieran muerto de hambre en la Española, a no ser por la ayuda de los Padres Franciscanos y del obispo de Puerto Rico, que residía allí por aquellos días, y la de Una pobre negra, que pedía para ellos. Lo mismo les aconteció en Ciudad Real de Chiapa, en marzo de 1544 *(ibid.,* lib. V, cap. I) y por las mismas causas.

(66) Beltrán de Heredia, *El P. Matías de Pac, O. P.,* aparte de *La Ciencia Tomista.* T\ 7. Recuerda la intervención del P. Matías de Paz, la del P. Pedro de Córdoba y A"tm'o Montesinos, venidos entonces, con la del P. Matieuzo, O. P., confesor del Rey, y la del P. Alonso Bustillo, O. P., profesor en !a "Universidad de Valladolid, que fueron consultados, aparte de los citados antes. E. Bullón, *El Dr. Palacios Rubios,* p. 121-26.

García de Loaysa; así se explica el que los teólogos comenten en sus, cátedras los escritos de los mismos misioneros y se considere como opinión común entre los teólogos de la Orden la defensa de los in-•<lios (67). La constancia en la defensa es tan patente, que ni los toemos simpatizantes pueden negarla (68). Los hechos posteriores a la promulgación de las *Nuevas Leyes de ludias* de 1542 corroboran esta constante defensa. Sepúlveda choca, no sólo con Las Casas ; encuentra adversarios en los teólogos de más renombre (69), que sabrán hacer honor a la verdad en luchas posteriores, harto conocidas (70). La conquista y cvangelización posterior de las islas Filipinas, con sus normas, jurídicas, es harto elocuente (71).

Mas sobre esto es necesario advertir, si queremos reflejar la verdad

(67) Beltráu de Heredia, *Los manuscritos del Maestro* />. *Francisco de Vitoria,* p. 150-51. Refiere el P. Beltrán cómo se comentahan los escritos de I.as Casas y misioneros, y cómo en un manuscrito de Coimbra, de la segunda mitad del siglo XVI, cuyo autor, identificado después, resulta ser el dominico Juan de la Peña, se rechaza el título que se funda en la condición de idólatras, añadiendo: "est etiam sententia *omnium Magistrorum nostra: Provincia,* qui moderati sunt cathedras".

(6$) Serrano y Sanz, *Los orígenes de la dominación española en .Imcrtci,* páginas 292-94.

(69) De los cuatro teólogos nombrados para intervenir en la disputa de Las Casas-Sepúlveda, "tres—dice el mismo Sepúlveda—eran frailes dominicos, hombres doctísimos, pero tan sospechosos en la causa por haber escrito y predicado que la conquista era injusta". *No decían así,* sin distingos, que era injusta, sino que había cosas y hechos injustos, aunque la conquista pudiese justificarse por •varios títulos, como hacen Vitoria y Domingo de Soto y puede ver el lector. Cfr. Fabié, *ob. cit.*. Il, p. 545. A Cano le atribuía la repulsa de la Universidad de Salamanca, y por eso mediaron cartas entre Sepúlveda y Cano, *(ibíd.*. I, páginas 213-15). Esta táctica de presentar a los dominicos, defensores de la Verdad y de la Justicia, como enemigos de la conquista, era antigua entre los que buscaban sólo la defensa de sus intereses materiales. Vitoria, en su carta al P. Arcos (1934), se queja y los señala cuando dice que unos les hacían enemigos del Emperador, por reprobar los abusos, y otros les presentaban como cismáticos o enemigos del Papa, al negar los títulos falsos sobre la conquista, que se fundaban en poderes que el Papado no tiene. Véase dicha carta en el P. Getino, *Vida del Maestro f'r. l-raucisco de Vitoria,* p. 145-46.

(70) Véase, por ejemplo, lo que refiere Fabié, *ob. cit.*. I, p. 177-180, sobre la resistencia en Ciudad Real y Chiapa a las Nuevas Leyes de Indias y su defensa por los dominicos (1545); la conferencia de Méjico, donde triunfan de nuevo (1546), en el mismo autor, I, p. 202-210; lo conseguido en Monzón, ante el entonces Príncipe Felipe II, que despacha cartas a los Dominicos de Chiapa Í22 de junio de 1547), apoyando sus doctrinas sobre la libertad de los indios. Fabié, *obra cit.,* I, p. 211-12.

(71) El P. Beltrán de Heredia, en un artículo sobre Domingo de Soto en *La Ciencia Tomista* (1932), marzo-abril, p. 192-93, ya notó el triunfo de estas ideas. El católico y calumniado Felipe II, en sus instrucciones a Legazpi, se ajusta a las ideas de Vitoria, Domingo de Soto y demás maestros. En Filipinas, los dominicos, formados o no en Salamanca, harán honor, como siempre, a las ideas d$ los antiguos maestros. Miembros de otras Ordenes, como los agustinos, formados *a* influidos por estos profesores en Salamanca, colaboran eficazmente.

histórica, que los teólogos como Domingo de Soto, Vitoria y sus discípulos, no pueden identificarse con Las Casas. Este, con. ser agudo, no era teólogo de profesión, y por eso no sabe eLevarse siempre a la región de los principios, para discernir lo justo en las realidades humanas. Algunas de sus afirmaciones sobre la conquista y sobre las mismas encomiendas adolecen de este defecto. *Juaga lo que es, no lo que podía ser.* Domingo de Soto y Vitoria saben elevarse a los principios, y por eso distinguen entre títulos verdaderos y falsos al enjuiciar la conquista. No la condenan en bloque, como parece hacer algunas veces Las Casas (72) ; pero tampoco aprueban ninguno de los excesos, ni los argumentos falsos que solían alegarse para defender lo que no tenía defensa.

Al querer exponer las doctrinas de Domingo de Soto sobre el problema concreto, que sirve de base y ocasión a sus doctrinas jurídicas, pertenecientes al Derecho Internacional, tenemos que empezar lamentando la pérdida de una de sus obras, que da por terminada muchas veces. Nos referimos a la obra *"De ratione promulgan-di Evangelium: ubi de dominio et lure quo Catholici Reges in Novum Orbem occanicum fanguntur, amplio? patebit dicendi locus"*, como él mismo escribe en la conocida *De Iiistilia et lure,* lib. IV, q. 2, art. 2. El solo título de esta obra hará sospechar al lector que Domingo de Soto abordaba en ella las múltiples cuestiones teológicas y jurídicas que presentaba la conquista y civilización del Nuevo Mundo. A nuestro juicio, de conservarse esta obra y de no haberle sorprendido la muerte antes de imprimirla, el nombre de Domingo de Soto no sería menos repetido que el de Vitoria en los problemas de Derecho Internacional (73).

(72) La obra de Las Casas *Treinta proposiciones mux jurídicas* fué escrita para responder a la acusación de los contrarios, con motivo de otro opúsculo, su *Confessionario,* donde *parecía* negar todo título al dominio de nuestros Reyes sobre el Nuevo Mundo. Ahora, Las Casas 110 se eleva como los teólogos, y al lado de aciertos innegables hay expresiones en las que no aquilata. (Fabié, *obra citada,* I, p. 311-15.) Algo semejante puede decirse de otros escritos, incluso sus cartas a Carranza, donde al lado de proposiciones exactísimas, de marca tomista, hay otras menos ponderadas y poco exactas. Con todo, le sobraba ciencia para competir con el humanista Sepúlveda y otros contrarios. Ante la acusación de Sepúlveda, siempre pronto a proteger su mercancía averiada tras la aparente defensa de los intereses de España, que le atribuía la condenación en bloifue de la conquista, contesta Las Casas en 1550: a evitar los atropellos enderezo todos mis trabajos, "110 *como el Doctor* (Sepúlveda) *me impone* para cerrar las puertas de justificación, *ni a deshacer* los títulos que los Reyes de Castilla tienen a aquel supremo principado. *Cierro las puertas a los títulos falsos,* de ninguna entidad, todos vanos, y *ábralas a los jurídicos, sólidos, verdaderos, católicos y de verdaderos cristianos".* Cfr. P. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria,* páginas 169-70.

(73) Domingo de Soto, *In IV Sentent.,* dist. 5, art. 10, p. 272. "A vero non est hic nostrum institutum *títulos omites* examinare *quibus terras illas* (el Nuevo Mundo) *Principes possidere valent,* libro enim 4 de *Institia et lure tractatum de Ratione promulgandi Evatigctii* polliciti sumus. quern semper fert animus *primum*

Por fortuna, su pensamiento nos es conocido a través de las obras impresas. Auque no podemos admirar su doctrina en el plan y orden que, sin duda, tendría en una obra particular consagrada especialmente a estos problemas, es lo cierto que apenas hay cuestión, de las discutidas en su época, que no toque con diferentes motivos.

La base de su doctrina en torno al Derecho de Gentes e Internacional es para nosotros evidente. Escritores extraños y profanos en materias teológicas han ponderado los aciertos de nuestros teólogos, sin ver su origen. Confesemos que algunas veces nos parecen excesivos esos elogios. A nuestro juicio, la doctrina de Domingo de Soto y Vitoria, con los demás teólogos que les siguen, inspirándose todos en los principios de Santo Tomás, no tiene otro origen que éste, sintetizado en tres proposiciones: *Primera:* Todos parten de un alto y sublime concepto del hombre, de su naturaleza racional, esencialmente social, con un alma espiritual e inmortal, libre, con derechos inherentes e intransferibles sobre las cosas inferiores de este mundo y con un fin transcewlente, divino y ultraterreno, en el orden de Dios. *Segunda:* La distinción, de marca tomista y fundamental *m* la Teología y en el Derecho (74), entre el orden *natural y sobrenatural,* con sus leyes y derechos propios, que no se oponen ni se contradicen, pero tampoco se anulan. *Tercera:* Esta es de carácter histórico, y nos referimos a las controversias en torno al Papado y al poder civil, agitados en los siglos XIV y XV principalmente, donde brillan los dominicos Juan de París, Leonardo Stacio, el cardenal Torquemada y Cayetano, como veremos luego.

A través de estas proposiciones distinguen y resuelven Domingo de Soto Coa Vitoria los más difíciles problemas del Derecho de Gentes e Internacional. AI descubrirse el Nuevo Mundo, España se encuentra frente a otros pueblos, otras naciones, ya sean rudimentarias, y frente a hombres desconocidos, salvajes, de distinto color y figura. Pero por encima de estos accidentes, *son hombres...* con todos los derechos inherentes a la personalidad humana. El lector recordará que el P. Montesinos, en el sermón aprobado por todos los Dominicos de

in obsequium fidei. *achule* in gratiam christianorum Principian anímente numine *Citare."* ? Llegó a imprimirse? No lo sabemos; pero creemos que no, acaso por incuria de los mismos dominicos, ya que es pecado antiguo la poca diligencia en conservar los archivos y pregonar las glorias de muchos hombres ilustres dignos de mejor suerte. Fué necesario todo un Capítulo Provincial, celebrado en Palencia en 1575. para ordenar se imprimiese los escritos de Vitoria, Domingo de Soto, Cano, etc.. que tampoco tuvo efecto práctico, a no ser las obras impresas de Medina y Báñez. La obra *De rationc promulpandi Eraiu/cliitm* la cita así F. Vázquez de Menchaca, en sus *Controversia:,* lib. I, cap. X, p. 236 (edic, Valladolid. 1931).

(74) En el capítulo siguiente y último de nuestra obra puede ver el lector una exposición más detallada de este principio y su trascendencia. Advertimos aquí sólo que son cuestiones inseparables.

la Española, recrimina a los conquistadores diciéndoles : *¿Estos no son Hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿Esto no entendéis?"* Estas frases, traducidas al lenguaje teológico y jurídico, equivalen a estas otras : si son hombres, son también libres, dueños de sus actos, sujetos de derechos, dueños de sus haciendas, capaces de la fe y de la salvación. Como hombres, tienen derechos y deberes sociales, que debemos respetar, aunque sean incultos, salvajes e infieles. Tienen sus Príncipes y Señores. El ser infieles o fieles no acrecienta ni disminuye los derechos y deberes naturales, pues la gracia no destruye la naturaleza. antes la perfecciona, y el *ins divinum quod est ex gratia, non tollit ins humanum, quod est ex natural! ratione.* Este principio, que es de Santo Tomás (2.ª-2œ, q. 10. art. io), lo repite Domingo de Soto, no una. sino muchas veces. Sirva de ejemplo su comentario al libro IV de las Sentencias, dist. 5, q. única, art. 10, donde trata del bautismo de los niños, hijos de judíos e infieles, donde lo repite dos veces en páginas contiguas (pág. 270 y 272). El lector atento puede advertir fácilmente que en todos los razonamientos de Domingo de Soto van implícitos 8 explícitos estos principios fundamentales. Lo mismo debemos decir de Vitoria, quien por tratar directamente de estos problemas en sus dos *Rt'lecciones De Indis,* puede servirnos de término de comparación. Analizando la primera de sus *Relecciones,* notará el lector que Vitoria empieza citando las palabras del Señor, ya resucitado: *"Docete amnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Füii et Spiritus Sancti"* (Mt. 28, 19), y a renglón seguido añade: *"In hunc locum movetur quœstio: An liceat baptizare filios infidelium invitis parentibus"* (75). Es decir, plantea el mismo problema que Santo Tomás en la *2.ª-2œ,* q. 10, art. 12. y que Soto en el lugar citado antes.

¿Cómo aborda Vitoria la cuestión? Después de reclamar para el teólogo el derecho a disputar y dilucidar estas cuestiones, declara a los indios capaces de dominio, dueños de sus haciendas. La razón es clara : son hombres. ¿Lo perderán por ser infieles, pecadores o incultas y salvajes? No. El dominio no se funda en la gracia, ni se pierde por el liecado, ya sea el de infidelidad. Vitoria repite con Santo Tomás: "*Infidclitas non tollit nec i us naturale* «*£ *humanum;* sed dominia sunt vel de iure naturale vel humano; ergo non tolluntur dominia per defectum fidei" (76). ¿Cuáles son las consecuencias de esta doctrina?J El mismo Victoria se encarga de exponerlas claramente. "De esto se infiere—escribe—que los bárbaros o indios, ni por los pecados mortales, ni por la infidelidad, dejan de ser verdaderos dueños de sus tierras y haciendas, privada o colectivamente, y por lo mismo tío pueden

(75) Vitoria, *Relcct. i" De Indis, p.* 283 (edic. P. Getino, Madrid, 1934V Después de citar a Santo Tomás. a*-**, q. 10, art. 12, y III p,, q. 68, art. 10. añade : "Et tota disputado et *Rclectio* est propter barbaros istos novi Orbis, quos indos vocant."

(76) Vitoria,, *¡bid.,* p. 194-09.

ser despojados de sus bienes por los cristianos, apoyándose en este título, como extensamente prueba Cayetano en la *2ª-2"*, q. 66, art. 8. Ni vale decir que son siervos por naturaleza, apoyándose en Aristóteles, pues el filósofo no dice que haya siervos por naturaleza, ni niega a los hombres rudos el dominio." Traducida en otros términos esta doctrina,, vale lo mismo que decir : nos encontramos frente a hombres y pueblos con todos los derechos naturales, como si se tratase de pueblos cristianos *(//)*.

La misma doctrina encontramos en Báñez, que cita a Vitoria y a Domingo de Soto al impugnar el error de los Valdenses y Wicleff, que fundan el dominio en la gracia, y el del Hostiense y Armacano, que lo fundaban en la fe (/8). Esta coincidencia de principios no debe sorpredernos. Los tres grandes teólogos españoles y el cardenal Cayetano, el gran comentarista de Santo Tomás, se inspiran en la doctrina, del Maestro. Niguno olvida que el dominio es de derecho natural *(¿"-z**, q. 66, arts, i y 2) ; ninguno olvida que el derecho divino o la gracia no anula el derecho natural *(s®-^*, q. 10, art. 10), y por eso, unos y otros reconocen en los infieles la plenitud de todos los derechos naturales, entre los cuales sobresalen la libertad y el dominio sobre las cosas inferiores. Cayetano aprovecha la respuesta del Santo a una objeción, donde van implícitos aquellos principios, para afirmar que ningún Rey, ni Emperador, ni la Iglesia Romana pueden declarar la guerra a los infieles por el solo delito de la infidelidad, y ocupar sus tierras y conquistarlas (79).

Colocados ya en este terreno, encuentran el camino allanado Domingo de Soto y demás teólogos para discernir entre títulos legítimos

(.77) Ibid., 11. 19, p. 304. "Ex omnibus his seciuitur conclusio, quod barbari nee propter peccata alia mortalia, nee propter peccatum infidelitatis impediuntur quia sint veri domini, tam publiée quam privatim ; nee hoc titulo possunt a christianis -occupari bona, et terrse illorum, ut late et eleganter deducit Cajetanus *2"-2<**, II, 66, art. 8." Y en la p. 309 añade: "Restât ergo ex omnibus dictis, quod sine dubio barbari erant, et publiée et privatim, *¡ta veri domini siail christian'!;* nee hoc titulo potuerunt spoliari, aut Principes aut privari rebus suis, quod non essent veri domini. Et grave esset negare illis, qui nihil injuri.-e unquam fecerunt, quod concedimus saracenis et judœis, perpetuis hostibus Religionis christianae. "

(78) Báñez, *De Vide. Spe et Caritate,* q. X. art. 10, y *De litre et Institia,* q. 62, p. 123, donde impugna a Gerson y Conrado por una doctrina semejante.

(79) Thorn, de Vio Cajetanus, O. P., *Connu, in* J*-2*> <|. 66, art. 8. Distingue tres clases de infieles; y refiriéndose a los que "nee hire, nec de facto", son subditos de los'Príncipes cristianos, escribe: "Horuní namque domini, quamvis infideles, *leyitiini domini sunt,* sive regali sive politico regimine gubernentur : nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati : cum dominium sit ex ture positivo, et infidelitas ex divino iure, *qnod non tollit ¡us positivuni.* ut superius in q. 10, art. 10, habitum est..." *"Contra líos iinllus Kex. nitllus Imperator,* ***nec*** *Ecclesia Romana potest* moveré bellum ad oceupandas terras eorum aut subjicieo» dum eos temporaliter"..., sin otras causas.

€ ilegítimos, al enjuiciar los derechos de España a la conquista del Nuevo Mundo. No todos fueron utilizados en la misma medida y con la misma eficacia ; pero una exposición completa del pensamiento de nuestros teólogos nos obliga a no silenciar ninguno.

Entre los títulos de más abolengo medioval y que dieron origen a muchas controversias, antes del siglo XVI, se encuentran aquellos que se apoyan en la universalidad del poder del Emperador y del Papa. El recuerdo del Imperio Romano pesa en toda la Edad Media, y son muchos los que sueñan, por motivos diferentes y hasta opuestos, con reconstruir un imperio semejante. Unos lo conciben como aliado e instrumento de la Iglesia; otros, independiente y hasta contrario a la misma (8o). Esta es la razón de que los teólogos aborden el problema en sus obras. Tanto Domingo de Soto como Vitoria y Báñez, lo resuelven en sentido negativo. La tesis cesarista tenía dos aspectos, bien diferenciados. Por una parte, se concedía al Emperador un dominio universal, que le hacía Señor absoluto de vidas y haciendas. La repulsa de Domingo de Soto a esta doctrina absurda, en lo que se refiere a la propiedad privada, ya la expusimos en el capítulo V de nuestro trabajo. Pero la cuestión se presentaba también bajo otro aspecto, que Soto trata directamente en un largo artículo. La jurisdición del Emperador ¿se extiende a todo el Universo? Para nuestro teólogo no hay razón ninguna, digna de ser tenida en cuenta, que apove tal doctrina (81).

"Si el Emperador—escribe—tuviese tal poder universal de jurisdición, le vendría de algún derecho divino, natural o humano, ya fuese el de Gentes, ya el Civil. Mas como en ninguno puede encontrarse íudamento para tal poder, claramente se infiere que no existe, ni puede darse. La intervención directa de Dios, confiriendo poderes civiles •-especiales a determinadas personas, en orden al gobierno natural de los pueblos, es rarísima, y sólo encontramos casos aislados en el Antiguo Testamento. Por derecho natural ningún hombre es superior a otro, y si los hombres no viviesen en sociedad, ninguno detentaría el poder supremo de una nación. De esto se infiere que si hay algún hombre Señor del Universo, sólo puede llegar a serlo por derecho humano, es decir, por creación y determinación de la República, de los pueblos, pues no de otro modo nacen todos los poderes civiles" (82).

(80) C. Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria,* etc., p. 31-42.

(81) Domingo de Soto, *De Iustitia ct htre,* lib. IV, q. 4, art. 2. "Utrum imperator sit dominus orbis." Recuerda al Hostiense y otros como defensores de la parte afirmativa. Soto establece esta conclusión : "Licet imperatoria maiestas clonum institutioque Dei sit : tamen quod totius orbis imperio fulgeat, *nulla fit ration c c red ib ¡le."* Por "orbis" se entiende toda la tierra, mar, aire. "Et loquimur, ut supra diximus, de *dominio iurisdictionis:* nam de rerum proprietate iam îd priore conclusione superioris articuli negatum est." Véase el capítulo V, número S, donde expusimos su doctrina al tratar del Derecho de propiedad.

(82) *Ibíd.* Después de probar que no es por derecho divino ni natural, añade :

Ahora bien: ¿es posible tal acuerdo en todo el universo? Domingo, de Soto, como comprenderá el lector, no necesita esforzarse para probar que no existió nunca. Para que una República instituya a su Rey o Emperador, es necesario se reúna en asamblea, y que la mayor parte,, al menos, coincida en la elección, ya s«a mediante sus representantes.. La Humanidad, el orbe entero, no pudo nunca reunirse, ni en su décima parte, si se tiene en cuenta a todas las naciones. El Emperador de los romanos no extendió su poder a todos los países conocidos, y menos al Nuevo Mundo. Pero aunque esto fuese posible, no sería conveniente. Las naciones no siempre son mejores por ser más graneles, v cada Príncipe debe limitar su imperio a lo que puede gobernar por sí mismo o por sus ministros. Y no se diga que Cristo instituyó una Iglesia y un Vicario o Papa para toda la tierra, pues aparte de que instituyó también otras autoridades subordinadas: obispos, sacerdotes, etc. es muy distinto el gobierno de la Iglesia, que se limita a lo espiritual.

No vanios a seguir a Domingo de Soto en su excursión histórica a través de los imperios antiguos y modernos, para probar que ninguno. fué universal, ni podía serlo. No merece la pena, ni es necesario. Pero sí diremos que, según Domingo de Soto, el Papa no puede constituir tales impsrios. La coronación de algunos Emperadores, por parte del Pontífice, no confiere esa potestad universal, que algunos se imaginan, sobre los Príncipes cristianos. El Papa puede convocar a los Reyes y Principes cristianos para defender la fe, concediendo a alguno de ellos el título de Emperador y protector de la fe ; pero sin disminuir la autoridad legítima y autónoma de estos Príncipes y Reyes en rodas las cosas extrañas a la fe (83). La razón de esto la verá el lector en el capítulo siguiente. En la línea espiritual el Papa tiene la autoridad suprema, y al servicio de lo espiritual y divino puede pedir y exigir, dentro. de lo razonable, el concurso die todos los fieles, sin excluir, claro está, a los Reyes y Príncipes cristianos. "Hoy—concluye Domingo de Soto—. tenemos un Emperador de k>s cristianos felicísimo e invicto (Carlos V), pero >*no* hay razón .ni derecho, que pueda alegarse, para declararlo Señor de todo el Orbe, con los derechos inherentes a ese poder jurisdic-

"Ergo si aliquis est Dominus orfois is creatus est auctoritate et concessu Reipuhlir.T : quo pacto dictum est divinitus esse ordinatani potestatem civilem."

(83) *Ibtd.,* p. 295, col. 2.ª: "Quartum ego mihi sumo validum argumentum ex cap. per venerabilem, qui filii sunt legit. Ubi Innocentius III fatetur Regem superiorem in temporalibus minime recognoscere", que algunos interpretan sólo, del Rey de Francia, pero Soto responde: "Textus tamen hunc non patitur liimtem : nam absolute de Rege loquitur, quatenus Rex est. Haud quidem negaverim Imperatorem christianis Regibus esse superiorem. Est enim fidei protector ac propugnator, per Pontificem ad lioc coronatus : et ideo *in lausis fidci.* scilicet tarn ad inimicos crucis arcendos et abigendos, quam ad restringenda schismata. pote-t christianos Reges convocare. Quod auteni in *ordinariis causis* ad ilium fiat prsevocatio, non est in usu nisi in civitatibus, nationibusque ac provinciis imperialibus."

cional, pues ni ha sido elegido por todas las naciones, ni el Papa puede conferir tal imperio, ni lo ha intentado" (84).

Quien conozca la literatura jurídica europea miedioval advertirá luego la diferencia entre la posición de los teólogos-juristas españoles de nuestra época imperial y la adoptada par muchos extranjeros en otros siglos. Es evidente que la tesis del señorío universal del Emperador y del Papa fué defendida o rechazada por muchos italianos, franceses y germanos, no tanto por ser consecuentes con los principios teóricos cuanto por ser favorable o adversa, según el, momento, a k>s intereses materiales de su nación. Por el contrario, los teólogos-juristas españoles sólo dan- culto a la verdad, y rechazan todos los errores, *aunque de momento pudieran favorecer al imperio español.*

La doctrina de Domingo de Soto, que acabamos de exponer, es la misma de Visoria. Con ellos está Báñez. que los cita, con los restantes teólogos-juristas del siglo XVI de más renombre. Este título es el primero de los rechazados por Vitoria e[r].t su *Rekctio prima de Indis.* "De existir tal dominio y señorío—nos dice Vitoria—, sería por derecho natural, divino o humano ; es así que en ninguno de estos derechos encontramos base para ese señorío universal del Emperador; luego es inadmisible" (85). Y descendiendo al problema concreto de la conquista de América, el gran Vitoria no deja de advertir que, aun en la hipótesis falsa de la existencia de ese poder universal del Emperador, no sería título suficiente para ocupar las provincias de los bárbaros, deponer a sus legítimos Señores o Prí'nci]>es, instituyendo otros (86).

(84) *Ibid.,* p. 2Q7, col. i.ª: "Igitur ut rem summatim concludiamus, iure óptimo est unus christianorum Iniperator, fselicissimus et invictissimus (el Emperador Carlos V de Alemania y I de España). Quod tamen totius sit orbis dominus, ñeque ratio ñeque ius patrocinatur : nam pars quae conseusit perexigua erat respectu totius orbis. Quare *iure* reclamante *natura* non potuit illa antipodibus reliquisque regionibus Imperatorem praeficere. *Papa* vero quia ut art, proximo dicebamus, auctoritate Christi non *est Rex temporalibus, nisi quatemts ad finem spiritualent sunt necessaria,* nusquam legitur talem imperium ampliasse." Esto no impide el derecho, si la mayor parte de la Humanidad y de los cristianos quisieran, a constituir una República o Imperio universal para todo el mundo o para todos los cristianos. Como ese querer no ha existido, se niega la existencia de tal Imperio universal o cristiano. Vitoria proclama ese Derecho en la *Relect. De Potcstate (ʹi i•¡ ¡i,* n. 14, p. 192 (edic. P. Getino, t. II).

(85) Vitoria, *Relect. I[a] de Indis,* p. 313. Nótese con qué palabras empieza Vitoria a examinar los títulos de la conquista, pues se confirma lo escrito por nosotros antes. *"Snpposito* ergo quod *barban ¡Ui* (los nativos de América) *erant Tcri domini,* superest videre quo *titulo* potuerint Hispani venire in possessionem illorum, vel illius regionis ; et *primo* referam títulos, qui possunt prsetendi, sed qui *non sint ideonei,* nec legitimi ; *secundo,* ponam alios *títulos legítimos* quibus potuerint barbari venire in ditionem Hispanorum." Enumera siete por cada lado, aunque los legítimos son casi ocho, por desglosar el último. Respecto del primero ilegítimo, "quod Iniperator est dominus mundi", dirá, p. 316: que tal "dominium non potest esse nisi vel iure naturali vel divino vel humano. Sed *nulla tali* est dominus orbis; ergo"...

(86) *Ibid.,* p. 322.

A las mismas conclusiones llegamos analizando el pensamiento de Báñez, en quien comprobamos la continuidad <le la doctrina y su perfecta evolución, dentro del siglo XVI. y según lo exigen los principios de Santo Tomás *(8?).* Notaremos solamente que Báñez coincide con Domingo de Soto y Vitoria al conceder al Pajia el poder de conferir al Emperador, al coronarle, el título de protector de la fe y de la cristiandad, dándole, en este orden espiritual, cierta preeminencia sobre ios Reyes cristianos, domo veremos luego.

A través de la doctrina expuesta, sobre todo penetrando en los principios « que se funda, puede ya adivinarse el valor que concederán a otro de los títulos falsos alegados para justificar la conquista del Nuevo Mundo. Nos referimos a la célebre bula de Alejandro VI, en la que se comisiona a los Reyes Católicos la tvangelización de las tierras descubiertas, compartiendo con Portugal estos derecbos. Los teólogos, con visión certera, parten del origen natural y humano del poder civil, j>ara rechazar ese poderío que muchos canonistas y juristas antiguos vinculaban en el Emperador y en el Papa. Es una prueba más de *k>* expuesto al principio de este capítulo sobre la relación entre el Derecho Natural y el Derecho Internacional a través del de Gentes. Los teólogos-juristas, como Domingo de Soto, Vitoria. Báñez, etc., hacen Derecho Internacional a la luz de los principios que les prestan las otras dos clases de Derecho (88).

Al abordar este problema, se remite de nuevo Domingo de Soto a su obra perdida. *De Ration* promulgandi Evangelinm* (89). Con todo, su pensamiento nos es conocido de una manera completa y total, aunque él nos lo ofrece sintetizando otra de sus obras perdidas, los *Comentarios a San Mateo* (90). En el lib. IV *De Institia et lure,* <}. 4,

(87) Báñez, *De lurc el lustitia,* q. 62. disp. 4, p. 147-150.

(88) Tras Domingo de Soto, a quien cita a cada paso, rechaza el señorío universal del Emperador Vázquez de Menchaca, *Controversia,* etc., lib. I, capítulos 20-21, p. 8-53. Citando a Domingo de Soto *"el más docto de los teólogos",* afirma que el hombre es naturalmente libre... ; luego no puede darse ese señorío universal sin el consentimiento de los hombres (p. 25-26) ; no tiene, pues, el Emperador tal dominio universal, concluye citando de nuevo a nuestro teólogo (páginas 39-40).

(89) Domingo de Soto, *De ¡uslitia et lure,* lib. IV, q. 4. art. 2, p. 208. Después de responder a los argumentos absurdos de los contrarios, concluye este artículo 2 : "Deposccre hic series (habló de los distintos imperios) videbatur, ut de singulari dominio quod Catholici Reges erga infideles occidentales a quinquaginta hinc annis inventos habent. quaestio adhiberetur: fuisset tamen nimis longa. quam ideo in *libello de Rationc proniuhiandi Evcmgettum, quem paratum habemns, disputaiidimi rcpositiinns."*

(90) *Ibid.,* lib. IV. q. 4, art. 1, p. 291. Como la tesis papista se apoya en qite Cristo fué, en cuanto hombre. Rey efectivo universal, Soto escribe: "Attamen de Christo hic non disputabimus, ñeque de eius Vicario : eo quod in *Commentaries nostris super Mattlucum* suis, ut reor, numeris *easdem qnæstiones* pro exigitate nostra absolvimos. Nempe de *Christo super cap. 1,* et de *Summo Pontífice su-*

articulo i, resume su doctrina sobre el poder temporal del Papa y sobre su pretendido dominio respecto de todo el orbe.

Dejando para el capítulo siguiente muchos de los aspectos que esta cuestión implica, y limitándonos a lo preciso para conocer el pensamiento de Soto respecto a este título, que tuvo hartos defensores en los siglos medios y encontró eco en dos españoles célebres del siglo XVI, Palacios Rubios y Sepúlveda (91), diremos luego que los partidarios de esta doctrina empezaban, como es natural, por declarar a Cristo, en cuanto hombre. Rey efectivo y Señor del Universo. Algunos textos de la Escritura, mal traídos y peor interpretados, les servían de base. No dejaban tampoco de alegarse ciertos hechos históricos, harto conocidos, en los que aparece el Papa como arbitro de la situación en cosas temporales. Algunas de estas intervenciones se presentaban con la aureola de éxito y de los beneficios logrados, que la historia reconoce. Los defensores se reclutaban principalmente entre los canonistas, hombres de Curia, avezados a la interpretación literal de los textos, que ven en los hechos documentos de valor jurídico universal ; pero que no aciertan a ir al fondo de los problemas, penetrando en sus principios filosófico-jurídicos. Cercanos al Palpa y a las Curias Romanas, de las que vivían, no gozaban de la libertad necesaria, ni tenían la costumbre de los teólogos, familiarizados con la especulación, de considerar fríamente los problemas, penetrando en sus cansas y deslindando terrenos y campos, lo espiritual y lo temporal. En suma: de Cristo pasaban fácilmente al Papa, como si Cristo hubiese trasmitido todas sus prerrogativas a su Vicario en la tierra (92).

Domingo de Soto, como teólogo y teólogo español del siglo XVI, no podía dar libre paso a los argumentos tradicionales de los canonistas y demás defensores del Señorío universal del Papa, en lo temporal, aunque en el caso presente favoreciese los intereses materiales de España. Como síntesis de la doctrina expuesta en sus *Comentarios a San Mateo,* nos dice, en primer término, que ni Cristo, en cuanto hom-

per 20. In prsesentiarum autem non de spiritualibus illis qiuestionibus, qua; EvStlgelii Commentariis aptius accomodantur, sed de *siccularibus* disserendum instituimus." Pero da el resumen, como anotamos.

(91) E. Bullón, *El Dr. Palacios Rubios,* etc., p. 232 y siguientes. Palacios Rubios tuvo activísima parte en los Consejos y en la legislación de la primera ípoca de la conquista. Ginés Sepúlveda, cronista del Emperador Carlos V, en su *Apoloc/ia de iustis belli causis,* n. VI, p. 334-35 (edic, Madrid, 1880, t. IV), cita «ste título para justificar la guerra y conquista del Nuevo Mundo. A pesar de eso y de su cargo, no prosperó su obra.

(92) Domingo de Soto, *De lustitia el lure,* lib. IV, q. 4, **art.** 1. Hacen a Cristo "inquantum homo, in temporalibus orbis Dominus. Ñeque tamen alia ratione moventur, quam quod erat Deus"... "Ex quo principio doctores plurimi canonici Iuris idem Summo Pontifici tribuunt temporalium dominium ac plenissimam potestatem : addentes insuper eumdem Imperatorem ab jilo imperialem susci-"pere, ac subinde Reges oranem regalem."

bre, fué Key efectivo del universo entero, ni lo es el Papa, su Vicario (93).

"Por lo que se refiere a Cristo—escribe Soto—, confesamos, según la fe, que en cuanto Dios es Señor de cielos y tierra, en lo espiritual y en lo temporal, pues Dios creó todas las cosas y puede reducirlas a la nada. En cuanto hombre, por derecho de Redención, fué Rey de los cielos, a quien compete todo lo qua se refiere a la vida eterna, como el instituir la Iglesia, los Sacramentos, los ministros, dar leyes, premiar y castigar según los méritos. Por lo mismo, tenía el poder de dar leyes a todos los Príncipes de la tierra, obligarles a cumplirlas y derogar las que fuesen contrarias. En fin, en lo temporal asumió sólo aquello que *fuese necesario para este fin espiritual.* Peí» en cuanto a la potestad secular, nada asumió, en cuanto hombre, no porque no pudiera, sino porque ni quiso, ¡ni era conveniente. Redentor del mundo, despreció lodos los honores de la tierra" (94). El origen, la razón y las trascendencia de esta doctrina la verá el lector en el capítulo siguiente, al exponer las relacionas entre la Iglesia y el Estado.

Gomo los adversarios solían apoyarse en el primer capítulo de San Mateo y le atribuían por David la descendencia regia, Domingo de Soto advierte que se trataba de un reino limitado, ya extinguido. Además, no]x>r tos Reyes, sino por los Sacerdotes, descendió el cetro de Juxlá hasta Cristo. En el mismo *San Mateo* (cap. 28, v. 18) leemos el texto, harto socorrido entre k>s adversarios, donde se nos dice que le fué conferida toda ixrtesrad en el cielo y en la tierra. Soto advierte que en San Mateo, al lado y a continuación de esas palabras, leemos estas otras: "Id y predicad a todas las gentes". Su reino, por lo tanto, no es de este inundo, **como** dijo Cristo a Pilatos ; su reino es predicar y enseñar la verdad divina. A pesar de esto, era Cristo Rey de Reyes, como dice San Juan, y Señor de los Señores, pues su reino espiritual aventaja a todos los reinos temporales y puede usar de éstos en orden al fin espiritual (95).

De esto se infiere—concluye Domingo de Soto—que si Cristo no.

(03) *Ihíd.* Se refiere a sus *Comentarios* sobre San Mateo, y añade: "(Juod si judicium nostrum, quod *illie ahititdantius ac locupletius patejecimus, sitmiitatiin* audire lihet : Persuadere ibi contendibus utriusque qusestionis, scilicet tarn de Christo quam de Papa, *nciiativatu partem."*

(94) *¡but.* Después de confesar su poder espiritual, escribe : " Subinde Reges universos, ut suis legibus parèrent, cogeré : eorumque leges, qua parte suis adversantur, abrogare: *universa denique trmporalia. quoties ad sitian spiritualium fincni opus tsset in sunin usmn* assumere. Ceterum quantum ad secularem potestatem *eontrarinm* arbitrati sumus : videlicet, quatenus hominem non fuisse Regem : non quod non potuit : erat quippe Deus ; sed *quia ñeque eum decnit. urque subinde volnit."*

(95) *Ibid.* "Erat nihilhominus, ut ait Joannes, Rex regum et Dominus dominanriuni : quia spiritualis eius scopus fini tenipnrali omnium Regum prseminet, et ideo cunctis poterat ad ilium finem uti. "

asumió el reino temporal, está fuera ele duda que tampoco lo tiene el Papa, pues sólo trasmitió a su Vicario la potestad con que Él quiso revestirse, y no toda, como es notorio. Puede, sí, el Papa imperar a los Príncipes, corregir sus leyes y usar de lo temporal en la medida que sea necesario para el fin espiritual. Cuáles son las características de este poder, su origen y límites, lo expondremos luego. De momento lrasta consignar que, para Domingo de Soto, el poder de los Reyes y del Papa son dos potestades distintas, bien diferenciadas por su origen, por sus medios y por su fin, perfectamente autónomas e independientes en su esfera. La potestad secular no se deriva de la eclesiástica,, aunque el Papa tenga un poder superior en orden al fin espiritual sobrenatural (96), que puede llegar en ciertos casos basta conferirle un. derecho para deponer los Reyes (97).

La argumentación fundada en la bula *ínter Cetera* de Alejandro VI, dada en Roma el 4 de mayo de 1493, nlo tiene mejor éxito.. No hace muchos años un escritor español se preguntaba si la bula de Alejandro VI confiere a los Reyes de España el verdadero dlominio sobre las tierras descubiertas. Su respuesta es afirmativa, no ocultando su admiración al ver que Vitoria rechaza este titulo, a pesar del documento pontificio, que siempre es argumento de peso para un católico (98). Ski restar méritos a Vitoria y Domingo de Soto, con los teólogos que supieron defender la verdad, diremos que, como verdaderos teólogos, saben distinguir y dar a cada cosa su valor. A nuestro, juicio, Alejandro VI considera al Papado clon derecho a conferir tal potestad. Los términos cíe la Inda son harto expresivos (99). Los teólo-

(90) • *[did.* "Quod si ipse (Cristo) talem reguum non assumpsit, *cifra coiitrnzrrsiam* certissimum est ñeque *illud reliquisse* Vicario suo Pontifici máximo, sed ilium prorsus potestateni quae ipse functus est, illi commisit. Nempe *ut quoties ad' ilium finem necessarium csset.* Regibus cunctis imperaret, leges eorum corrigere, universa deuique temporalia usurparet. Sunt nihilo secius spiritualis secularisque potestas usque adeo distinctae, ut *secularis non derivetur ab spiritual!,* sed illa *précisa ratione* ab illa dependeat: quod si ab ilia per rebellionem exorbitaverit, possit ccerceri nee divinas et ecclesiasticas praevaricetur leges."

(97) *Ibid.* Véase la nota 6 del capítulo VI, donde transcribimos sus palabras.

(98) C. Barcia Trelles, *ob. cit.,* cap. II, p. 43-53. D. Aniceto Sela. en ¡>ti Conferencia sobre *Vitoria y los modos de adquirir el derecho de soberanía territorial,* p. 220 ("Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria", I), se hace eco de esta opinión.

(99) El Papa, después de recordar los méritos de los Reyes Católicos y el descubrimiento, dice que "motu proprio"... "ac de Apostólica; potestatis plenitudine, omues Ínsulas et terras firmas inventas et inveniendas"... "auctoritate omnipotentis Dei nobis in beato Petro concessa. ac Vicariatus Jesu-Christi. qua fungí» mus in terris, cum omnibus illarum dominiis. civitatibus, castris. locis et villis, iuribus et iurisdictionibus ac pertinentibus universis vobis heredibusque et sucesoribus vestris, Castella' et Legionis Regibus, in perpetum tenore praesentium *donanius. concedimus et assiuuamus,* vosque et heredes ac successores praefatos illarum dominos *cum plena, libera el omnímoda potcstate, auctorilale el iurisdictumc faclmus, constituinnis et dcputanius".* Sepúlveda añadió un pequeño comen-

.gos *sabían,* sin embargo, lo que se requiere para una verdadera definición. I-a bula de Alejandro VI confiere, de hecho, a los Reyes de España y Portugal la soberanía de las tierras descubiertas o por descubrir, dentro del límite asignado; pero no define nada, aunque se valga de conceptos e ideas harto comunes, donde se refleja su mentalidad.

No puede, pues, sorprendernos si Domingo de Soto, Vitoria y Báñez no dan mayor importancia a la bula pontificia, al juzgar tos títulos alegados a favor de la conquista de América por España. Para Domingo de Soto, el Papa ai concedió a los Reyes de España el dominio sobre los países descubiertos, ni podía concederlo. La razón es siempre la misma. Cristo no fué Rey temporal ni universal, en cuanto hombre, y menos puede serlo el Papa (ioo). No contento con esto, que expondría más por extenso en los perdidos *Comentarios de San Mateo,* recordados aquí de nuevo, alega Soto el principio de Santo Tomás, que sirve de base a múltiples problemas, según dijimos. Como el *"lus divinum, quod est ex gratia, ¡us humanum non tollat, quod est ex naturali ratione, sed ipsum perficiat",* los derechos posibles del Papa y de los Príncipes cristianos no pueden anular los derechos naturales de los indios e infieles en general, y entre éstos está el dominio sobre sus tierras y haciendas. Nadie se engañe—añade—con lo que dice Santo Tamas en este mismo lugar *(3ª-2(t,* q. io, art. 10) sobre el poder de la Iglesia sobre los Príncipes infieles, donde concede que pueden ser removidos en ciertos casos. El Doctor Angélico se refiere solamente a su potestad sobre los ya fieles, no a la potestad de dichos Príncipes en general >ni a la que tienen sobre sus tierras y haciendas (101). De esto se infiere que la bula de Alejandro VI no concede a nuestros Reyes Isabel \' Fernando otro derecho que el reconocido por -nosotros en la

«ario, que se publica con la Bula en el t. IV de sus obras (edic cit.), p. 356-57. •Cfr. P. Pedro Larequi, S. J., *Las grandes Bulas misionales de Alejandro VI.* Barcelona, 1930.

(100) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 5, q. única/ art. 10. "Quintum argumentum in contrarium aferri potest quod Alexader VI suo diplomate catolicis Regibus nostris Ferdinando et Elisabet expeditionem in ínsulas occidentales infidelium concessit. Ad hoc autem respondetur in primis Pontificem *ñeque conecssisse, into vero ñeque* (ut com oinni reverentia et obedientia de Sanctissimo Christi Vicario loquamur) *concederé potitisse* dominium eorum, suorum vel bonorum, quasi dominium in eos ipse haberet", pues ni Cristo asumió el dominio temporal, •en cuanto hombre, sobre toda la tierra, como probamos en *Comentario* a San Mateo, "super capitulo secundo".

(101) *Ibíd.,* p. 272. "Unde cun auctore D. Thom., *2^-2",* q. 10, art. io, *ius divinunt quod est gratia, ins Itunianuin non tollat, quod est ex naturali ratione,* sed ipsum perficiat, lex fidei dominium rerum ab ¡nfidelibus non aufert, quod sibi natura concessit. Eo potissimum quod ut eadem quaest. art. 1. idem ait S. Doctor, infidelitas eorum. qui nihil audierunt de fide non est peccatum. Ñeque vero quispiam apud D. Thomas eo art. 10 decipiatur, ubi ait quod potest Ecclesia ius dominii vel prselationis tollere ab ¡nfidelibus: *loquitur eiiiiii de prtclatione, quant •itabent super fidèles. Sertis* autem de dominio suarum rerum. "

primera y segunda conclusión: el derecho de predicar y amparar la predicación. El Papa, como Jefe espiritual de la Iglesia, y en virtud de su potestad, puede confiar la evangelización del mundo a quien crea, conveniente, asignando cada una de sus partes a distintas naciones o. entidades (102).

Coïncidente con la doctrina de Soto es la de Vitoria y Báñez. Los, dos tratan este punto por extenso, pues no se reservan ni se remiten a otras obras como nuestro teólogo. El título que se funda en la Monarquía universal del Papa es el segundo de los rechazados por Vitoria en su *Relección De Indis.* Los que justificaban los derechos de España, fundados en la bula de Alejandro VI, tan poco grata a otras naciones, y que, sin duda, desempeñó su papel providencial, encontraban en esta antigua doctrina la base más firme que pudieran imaginarse. El Hostiense, San Antonino de Florencia, O. P., con Agustín de Ancona, O. S. A., Silvestre, O. P., con su *Summa,* y otros varios, son citados por Vitoria como defensores de esta doctrina. La razón es conocida. Cristo estaba investido, aun en cuanto hombre, de toda potestad en el cielo y en la tierra: el Papa es Vicario de Cristo, Vicario de Dios. Esta última expresión, menos usada, pero de antiguo abolengo, refleja por sí sola hasta dónde llegaban ciertos autores. La consecuencia era lógica ante el problema concreto del Nuevo Mundo: el Papa]XKh'a, como supremo Señor temporal, constituir a los Reyes de España en Príncipes de las tierras descubiertas, con todos los derechos, en paz y en guerra (103). Vitoria, consecuente con los principios de Sacito Tomás, a pesar de ciertos textos ambiguos que él recuerda (104), rechaza, con el gran español y cardenal dominicano' del siglo XV, Juan de Torquemada, esa pretendida monarquía universal del Papa en

(102) *Ihíd.* "Igitur illa Pontificis Alexandri concessio, facta non fuit nisi ad normam *primee secxmdœque* conclusionis, quas supra prsemissimus (las transcribimos al tratar de los títulos legítimos). Enim vero cum Sumus Pontifex hac in universum orbem potestate fungatur, qua; est fidem promulgare, illi competit regiones plagasque ad hoc munus distribuere. Et ideo concessit Hispaniarum Regibus, ut illuc mitterent viros doctos et probos, qui eamdem docerent fidem et orthodoxorum mores.'" La misma interpretación da Báñez, *De pide, S pe el Caritate,* comentando este mismo art. 10 de la 2^{a}-$2^{æ}$, q. 10, de Santo Tomás, donde dice, col. 619: "Alexander VI non potuit dare amplius quam ipse habebat supra illas nationes"; y como no tenía el dominio temporal, tampoco pudo darlo. Por la línea espiritual les concedió ciertamente lo que podía concederles. Báñez cita aquí a Vitoria y Domingo de Soto.

(103) Vitoria, *Kelect. I^{a} de Indis,* p. 323-24.

(104) *Ibíd.*. p. 324. Recuerda lo de Santo Tomás en su juventud, en e. // *Sent.,* dist. 44, art. 3, ad 4, con que termina el libro. Las palabras de Santo, Tomás pueden interpretarse bien, como veremos. Vitoria se queda con el Santo Tomás de la *Summa, 2"-2<r,* q. 66, art. 8, y Cayetano. Cita, entre los partidarios de la monarquía universal del Papa, a Herveo, *De Potestate Ecclesiir,* obra que no hemos pcxlido ver. Vitoria interpreta algunas veces a estos autores en el sentido espiritualista, es decir, por la línea espiritual conceden ese poder universale

vi orden civil, pues no ha)' base para ello en el derecho natural, ni èrt el divino, ni en el humano (105). Reconoce, sí, como Domingo de Soto, el derecho del Papa, no en virtud del pretendido poder temporal, que no existe, si-no en virtud del poder espiritual, a intervenir en el gn-bierno de los pueblos, en cuanto es necesario al fin sobrenatural (106). Son ideas que desenvuelve ampliamente en la *Rekctio De Potestatc . Ecdesiœ,* a la que se remite, como veremos luego.

Todos estos pintos de vista reciben plena confirmación en Báñez. con quien se cierra la evolución del sistema, de un modo armónk). dentro del siglo XVI. El gram expositor de Santo Tomás consagra a este problema, que considera de un modo general, bastante extensión en su celebrada obra *De lure et [ustitia,* impresa en 1594, pero fruto de su enseñanza en Salamanca desde 1580, y antes en otras cátedras trjue ocupó. ¿ Fué Cristo, en cuanto hombre, Rey universal ? ¿ Lo es el Papa, su Vicario? Dejando a un laclo, de momento, ciertas distinciones de Báñez, de grandes virtualidades, digamos sencillamente que el pro-fesor de Salamanca responde •negativamente a las dos cuestiones. Por lo que se refiere a Cristo, tanto el negar fuese Rey y Señor universa! de todo el orbe, en cuantío hombre, como 11 afirmarlo, caben dentro de la ortodoxia. Por una y otra parte hay nombres de prestigio: Vitoria y Domi>ngio de Soto, por la negativa : el Burgense y *"Magister Caixi prœcepior mens",* por la afirmativa (107). Respecto del Papa, distingue Báñez dos clases de dominio temporal : *directo* e *indirecto,* que tambiéii califica de *instrumental.* Con Torquemada, Cayetano, Vitoria y Do-mingo de Soto, niega al Papa el dominio universal directo *(directe)* y se lo concede en cuanto es necesario al fin espiritual y sobrenatu-ral (108). Es la célebre distinción que algunos, demasiado propensos

(105) *IbU.,* p. 326.

(106) *I bid.,* p. 329.

(107) Báñez, *De Itere et ¡ustitia.* q. 62, disp. 4, p. 132-39. Entre los argu-mentos "pro parte afirmativa" cita Báñez el opúsculo de Santo Tomás. D# *Rci/iiiiinr Principium.* lib. Ill, cap. 12-14, y en la respuesta escribe: "Fateor tjuod theologi thomistae magnam occasionem habuerunt opinandi partem affirma-tivam fuisse sentential» D. Thomse". mirando sólo a este lugar. Como es sabido. *esa parte* de la obra *no es* de Santo Tomás, que la dejó incompleta. El ambiente, que tanto influye en los hombres, y esta obra, reputada auténtica en todas sus partes, con algún otro texto de la juventud, influyeron, sin duda, en que algunos dominicos del XIV no acertasen en este problema, siguiendo los verdaderos principios del Doctor Angélico, que son la clave de todo su sistema. Por lo que se refiere a Melchor Cano, advertiremos que el conceder la Realeza universal a Cristo, en cuanto hombre, no impide el que niegue al Papa el dominio universal. Son tesis separables. Hoy la Iglesia ha establecido la fiesta de Cristo Rey. sin que por esto dejen de ser verdaderas las doctrinas de todos estos teólogos, con sus consecuencias.

(108) *¡bid.,* p. 144-45. "Secundo est advertendum, quod Summum Pontificem habere dominium temporalem supra totum orbem. potest intelligi *dupliciter.* Uno modo *directe et per se* in ordine ad finem temporalem. Alio modo *indirecte* et veluti *per accidens in ordine ad finem spiritualem."* Sit *prima conchisio.* T.oquen-

a distribuir patentes de originalidad, la ven nacer con el cardenal, y hoy Santo, Belarmino ; pero que de hecho la encontramos ya en Juan de París, a principios del XIV, en Torquemada en el XV, aunque -cambiada por una expresión más exacta, como veremos, y la da aquí Báñez con la mayor espontaneidad, sin recordar otras fuentes que las citadas. La verdad es que, dada la permanencia de la doctrina, ya secular en los discípulos de Santo Tomás, la palabra no tiene importancia, y menos en el lenguaje escolástico, por ser frecuentísima.

Descartados estos dos títulos falsos por Domingo de Soto, ya sea con la brevedad que se impone al remitirse constantemente a sus obras perdidas, veamos qué piensa nuestro teólogo sobre los otros titules, fundados e'n la infidelidad, en los pecados contra naturaleza, en los sacrificios humanos y en la rudeza de los indígenas del Nuevo Mundo. Todos ellos corrieron, como moneda de ley ; contaban con defensores antiguos y contemporáneos de Domingo de Soto, y contra ellos tuvieron que luchar los misioneros.

Sepúlveda, el aventajado humanista, acude también a estos títulos. para frenar y contrarrestar la tendencia cristiana y jurídica, representada por misioneros y teólogos. En la *Apología pro libro de iustis belli causis,* 110 duda en defender una serie de proposiciones, idénticas sustancialmente a las que Domingo de Soto nos dio. como síntesis de la doctrina expuesta en su largo alegato contra Las Casas, y a las que éste podía responder sin grandes apuros, pues le sobraban talentos y ciencia, aunque el moderno historiador de la Filosofía Española no le •consagre un capítulo, comió a Sepúlveda, más humanista que filósofo y teólogo (109). En beneficio del lector, damos aquí, en castellano, las formuladas por Soto, cpie puede comparar con las latinas del mismo Sepúlveda, que van en la nota (no).

do *per se cl directe* in ordinem ad finem temporalem, 110» habet Summus Pontifex dominium temporalem supra totum orben..." *"Secunda conclusio.* Summus Pontifex *habel* dominium temporale *instrumentale et indirecte* supra totum orbem, videlicet *in ordinc ad finan spiritualem."* Véase la nota 154 del capítulo VIII.

(109) Marcial Solana, en su *Historia de la Filosofía española,* t. II, consagra el capítulo I a Sepúlveda. Creemos que no estaría demás esttidiar a I.as Casas en sus obras. Por desgracia, el polemista e historiador ha oscurecido ni pensador. Bajo este aspecto merece más atención, mucha más de la que sospechan los profanos.

(lio) G. de Sepúlveda, *Apología pro libro de ¡nstis belli causis* (edic, Madrid, 1780. t. IV). p. 331, propone en estos términos la cuestión: "Utrum barban, quos Indos vocamus, christianorum Hispanorum imperio iure subiiciantur, ut barbaris moribus et cultu idolorum ac impiis ritibus sublatis. ad accipiendam christianam Religionem ipsorum animi preparentur". Para él la guerra era un medio lícito con objeto de lograr estos fines. Propone, en síntesis, siete razones de sus contrarios, y por su parte afirma, p. 332 : " Respondetur : *Optimo ture isli barbari* a (JHrîstiar"s in ditionem .rediguntur. *Primum:* quia sunt, aut erant certe, antequam in christianorum ditionem venirent, omnes moribus, plerique etiam natura barbari. sine litteris. sine prudentia, et multis barbaricis vitiis contaminati...*' *"Secundo:* Isti barbari implicad erant gravissimis peccatis contra legem

Según Sepúlveda, la conquista del Nuevo Mundo era justa, por cuatro razones principalmente:

Primera: "Porque la merecen los indios, mediante la gravedad *de* sus delitos, particularmente los de idolatría, y de otros pecados que-cometen contra las leyes de la naturaleza."

Segunda: "Porque los indios son gente de rudo ingenio, servil por naturaleza, y, por consiguiente, obligada a sujetarse a otras gentes de mayor talento, cuales son los españoles."

Tercera: "Porque así conviene para el fin de propagar la Religión cristiana, pues esto es fácil de practicar después de haber sujetado a los indios, pero no antes."

Cuarta: "Por evitar los males que los indios hacen a la humanidad* pues consta que matan a otros hombres para sacrificarlos y aun para comer sus carnes" (ni).

Añadamos que Sepúlveda no considera lícito el obligar a los indios a profesar nuestra fe y bautizarse : pero sí el obligarles a que admitan a tos predicadores y no impidan su misión. Exponiendo un texto de Santo Tomás y el comentario de Cayetano, reconoce que por ser infieles no se les debe hacer la guerra y apropiarse de sus tierras ; mas sí con la infidelidad van la idolatría y otros pecados contra naturaleza* ya la guerra es lícita, con todas sus consecuencias.

A Sepúlveda lo ignoran Vitoria y hasta Domingo de Soto, pues no alude a él nunca, a pesar de haber intervenido en sus disputas con Las Casas y de publicar sus obras después de estos sucesos. Acaso sea un silencio premeditado, por no concederle excesiva beligerancia, ya que nada nuevo dos dice el humanista Cordobés. En cambio, Sepúlveda acumula, al final de su *Apología,* nombres de teólogos o predicadores dominicos que estaban a su favor. Poco crédito podemos concederle., sobre todo al ver citados teólogos como Pedro de Soto (112). Báñez sí cita a Sepúlvda. pero para impugnarlo.

naturae".... entre ellos los sacrificios humanos. Aquí es donde alega la comisión dada por el Papa... *"Tertio:* Innocentes homines, ne indigna morte trucidentur, servare omnes homines iubentur lege divina et naturali, si faceré id possint sine magno suo incommodo." Este es para nosotros el argumento fuerte de todos los. (|ue alega Sepúlveda. En la Nueva España (Méjico), dice, se inmolaban más de 20.000 al año. *"Quarto:* Homines periculossime errantes, et ad suam certam perniciem contendentes. seu ignorantes id. seu scientes faciant, revocare, atque etiam invitos ad salutem retrahere. iuris est divinj et naturalis, et officium quod sibi etiam invitis praestare omnes homines sana; mentis valient." En su obra *De Regno et Regis officio,* lib. I, n. 4, p. 99 (edic. cit., t IV), defiende ideas parecidas. Sepúlveda no aquilata, no es teólogo-jurista, y por eso mezcla lo verdadero con lo falso, *sin saber deducir un titulo legítimo de donde se podia inferir,* comprometiendo asi la causa que deseaba defende'r.

(1 n) P. Luis Getino, O. P.. *F.I Maestro Fr. Francisco de Vitoria,* cap. IX, página 170.

(112) Cita a Diego de Vitoria. Alfonso Herrera. Miguel Arcos, Martin Mendoza, Domingo de Santa Cruz y Pedro de Soto (págs. 349-350). Del último es--

Todos estos teólogos dominicos tenían ya en el Maestro una serie de principios harto explícitos para que pudiesen desviarse. En la *Summa Theologica, 2°-^,* q. 10, aborda Santo Tomás diferentes cuestiones en torno a la infidelidad, distribuidas en una serie de doce artículos. En el primero nos dirá que la ¡infidelidad negativa, es decir, aquella que se funda en la ignorancia, por no haber oído nunca predicar el Evangelio, no es pecado, es pena; en cambio, la infidelidad positiva, en sí misma considerada y prescindiendo de las circunstancias, se cataloga entre los pecados más graves, nos dice en el art. 2 (y ;n la q. 20, art. 3). No todos los actos de los infieles son pecados, advierte en el art. 4, contradiciendo la doctrina de otros teólogos poco avisados y desconocedores de la distinción del Doctor Angélico entre el orden natural y el sobrenatural, con las grandes virtualidades que encierra. Rima con estas ideas la distinción entre varias especies de infieles, gentiles o paganos, judíos y herejes (art. 5), considerando la de los herejes como la más grave (art. 6). en cuanto es más culpable, por suponer en ellos un conocimiento y una maldad de corazón, ausentes en los otros. En fin. defiende el Santo que los infieles getilels y judíos no deben ser compelidos a la fe, pues el creer es un acto interno y libre, fundado en el conocimiento y en la gracia de Dios. Con todo, pueden ser compelidos a que no impidan la promulgación de la fe, ni blasfemen de ella y la persigan. Con mayor razón pueden ser obligados a esto y a cumplir sus promesas los herejes, pues son verdaderos renegados (113). Complemento de esta doctrina es la defendida por el art 11. donde admite cierta tolerancia con los ritos de los paganos, para evitar mayores males y para corregir su conversión libre. Trascendental y ya conocida es la expuesta en los arts. 10 y 12. Recordará el lector que es aquí donde Santo Tomás, usando de su distinción entre lo natural y 'sobrenatural, proclama los derechos de los Príncipes infieles y

cribe: *"Pctrus Sotus* monachus dominicanus, Caroli Caesaris sacrae Confessionis administer, in epístola, quam ad me misit, *neçiat se ullo modo de iitstitia belli hitius dubitare ; sed ne libri editionem properaran, me in eadem epístola solicite semel et ¡lenim, nescio qua ratione ductus, adhortatur."* Los teólogos no dudaban, es cierto,-de la justicia de la conquista, como ha podido advertir el lector; pero sí dudan de la validez de los argumentos que se alegaban y condenan todo pro» cedimiento contrario a la justicia y caridad cristianas. Las palabras de Pedro de Soto son significativas..., acaso un modo elegante de decirle que echase *A* cesto su obra.

(113) Div. Thomas, *2ª-2ª',* q. 10, art. 8. "Utrum infideles compellendi sint ad fidern..." "Responde dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei ; et *talcs millo modo* sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est : sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, *ut fidem non impediant* vel blasphemis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et *propter hoc* fidèles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant. quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent. in eorum libértate relinquerent an credere vellent ; sed propter hoc ut eos compellant, *ne fidem Christi impediant."*

de los subditos (art. to), amén de reconocer el MU *patcniitalis,* que es natural, para que los hijos de judíos e infieles no sean bautizados contra la voluntad de sus padres (art. 12). El Doctor Angélico pone de relieve aquí.los derechos de la fe, que serán los derechos de la Iglesia y del Papa, sin olvidar los derechos dé la naturaleza, que aquélla supone y no contradice, y que en este caso serán los derechos de los Indios, de los Príncipes y de los particulares. Si unos son verdaderos dueños ele sus haciendas, los otros son legítimos Príncipes, con todas las prerrogativas de la autoridad (114).

Todos estos artículos los comentan sus discípulos de un modo o de otro, y, comentándolos ante los 'nuevos problemas, hacen alta jurisprudencia, dando ser al Derecho Nacional, de Gentes e Internacional. Ya: el cardenal Cayetano, que no suele reparar tanto en estos problemas jurídicos, infiere y mota algunas conclusiones para enfrentarlas con la doctrina de Scoto. en quien los Sepúlvedas podían encontrar un antecesor (115). Leyendo luego a Vitoria y los extensos comentarios de Báñez, advertirá el hombre de ciencia cómo los principios del Maestro constituyen la trama de todos los razonamientos y el origen de la,s c< inclusiones.

Vitoria, en la *Releet.* /." *de Indis,* nos dirá, en primer término, al rechazar el cuarto título falso, que la infidelidad de los indios, antes de oír la predicación, no es pecado ; que, aun supuesta la predicación, no estaban obligados a creer, desde el primer momento, y si no precedían señak's y pruebas de credibilidad. Después de todo esto puede, si, ser pecado la infidelidad de los. indios; pero no es causa suficiente para hacerles la guerra, a no intervenir otro motivo. El creer es un acto voluntario, dirá con Santo Tomás (116). Con la misma sencillez

(114) *Ibid.,* art. 10. Distingue Santo Tomás entre el Príncipe que "de novo" puede adquirir autoridad sobre los fieles, y el Príncipe que ya la tenía legítimamente. Lo primero no es conveniente tolerarlo, por los peligros para la fe. De los otros dice : " Alio modo possumus loqui de dominio vel prselatione iara prsexistente. Ubi considerandum est quod dominium et prselatio introducta sunt ex iure humano : distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. *Ins .(lutein dwinutn, quod est ex (/ratia, non tollit ins humanum, quid est ex naturali ratione.* Ideo distinctio fidelium et infidelium *secundum se* considerata 110» *tollit* dominium est praelationem infidelium supra fidèles." 1a Iglesia, como veremos en el capitulo siguiente, puede, sin embargo, privar de esa autoridad, en ciertos casos, en defensa de la fe.

(115) Caietanus, *Connn. in 2"-2ᵉ,* q. 10. art. 8, n. 4 (edic. Leonina). "In eodem articulo octavo considera diligenter causam iustam belli contra infideles, et compulsionis eorum, *ne scilicet fidem Icsn Christi impediant..."* "Ex hac quippe radice multa; quxstiones solvuntur". añade con acierto Cayetano. Véase su *Comentario al arl. 12, n.* 5. Cayetano aplica en los dos casos los principios de Santo Tomás, para justificar los derechos de la fe y los derechos del orden natural. *Gratia non destruit naturam, sed perficit.*

(116) Vitoria. *Rclect. Iª de Indis,* p. 333-346. Vitoria sé remite expresamente a Santo Tomás, *2"-2<ʳ,* q. 10, art. 8, y rechaza lo de Scoto, que no es figura aislada en este error.

Techaza el título quinto : los pecados contra naturaleza. Aparte de que también entre cristianos se dan estos pecados, por desgracia, es evidente que para castigar un pecado es necesario autoridad legítima sobre los infieles. Ni.los Príncipes ni el Papa la tienen (117).

Con gusto y con verdadero placer intelectual compendiaríamos la doctrina de Báñez, el más agudo de los expositores españoles de Santo Tomás, que en su conocida obra *De Fide, Spe et Caritate,* impresa en Salamanca en 1584, toca todos estos puntos al comentar la q. 10 de la 2^{a}-$2^{æ}$ de Santo Tomás. La extensión de este capítulo y el temor de salimos de los límites que nos hemos impuesto, nos veda el descender a detalles. Con todo, -sí diremos que para Báñez los indios estaban libres, en su mayoría, del pecado de infidelidad, al serles propuesta la fe por quienes 'no la practicaban (art. 1, p. 578), pues la obligación de •creerá surge cuando se la predica debidamente, con las pruebas necesarias, de todo orden, para hacer más creíble nuestra Religión que ninguna otra. Los infieles no subditos, como eran los indios, Príncipes *6* particulares, no pueden ser despojados de sus haciendas ni hacerles la guerra poY el pecado de idolatría y por los pecados contra naturaleza. Tampoco se les puede obligar a oír a los predicadores del Evangelio (118). Al proponer esta doctrina, recuerda Báñez al cronista de Carlos V, Ginés de Sepúlveda, *"vir magis in humanis Uteris qaam in •dhinis erwiitus",* al Hostiense. patrono clásico de contrarias doctrinas, y a Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, autor de varios tratados (119), amén de "constantissimo Indorum patrono usque ad mortem" (120). El problema cambia por completo si los infieles son subditos de los Príncipes cristianos. No podrán obligarles a profesar nuestra fe y a bautizarse, pero sí a guardar la ley natural y las demás leyes positivas que sean justas. La razón es clara. La infidelidad no confiere privilegios.

En torno a las mismas ideas del Maestro, y exponiendo los mismos artículos, resuelve Domingo de Soto los problemas del Derecho de Gentes e Internacional, que planteaba la conquista de América (121). ; Se puede forzar a los infieles a profesar nuestra fe ? ¿Se les puedo hacer la guerra por sólo este título de infieles? "Si nos remontamos —contesta Soto—a las últimas causas de todo, se nos ofrece aquí un ancho campo de investigación. Podíamos tratar aquí del pretendido de-

(117) *Ibid.,* p. 346-351-

(118) Báñez, *De Fide, Spc et Caritate,* q. 10, art. 10, *quinta conclusio,* col. 61R, y *conclusio secunda,* col. 615.

(119) Sobre los escritos de Las Casas, véase la obra de Fabié. *Vida,* etc., tomo I, lib. II, p. 243 a 402.

(120) Báñez, *ob. cit., loe.* cit., col. 614 (edic. Salamanca, 1584).

(121) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 5, q. única, art. 10. "Qusestio hsec. escribe al principio, turn celebérrima, turn subinde gravissima, quam Div. Thomas non hic tantum, sed et *2^-2",* q. 10, art. 8, quantum ad adultos, et art. 12, quantum ad párvulos, ubi easdem conclusiones corroborât."

rocho para hacer la guerra a los infieles por sus pecados nefandos contra naturaleza, la antropofagia, la idolatría (122). Nadie duda de que estos pecados son dignos de castigo; pero podemos dudar de si los Príncipes cristianos tienen autoridad para esto, pues no son subditos suyos. Esta condición de subditos es esencial, y parecen olvidarla quienes buscan en los ejemplos del Antiguo Testamento una razón para legitimar la guerra a los infieles. No hay paridad. Dios es dueño del universo entero y podia ordenar a los israelitas la guerra y devastación de los enemigos ; pero los Príncipes cristianos no están en estecaso" (123).

Concretando la cuestión a los infieles, no subditos, que ninguna injuria nos han inferido, preguntamos si es lícito coaccionarlos con amenazas, castigos y con la misma guerra a que abracen nuestra Religión. Scoto responde afirmativamente, pero la opinión contraria esla común, y es también la de Santo Tomás, a quien siguen Ricardo de Middleton, Pedro de Palude y Durando (124). La doctrina de nuestro teólogo es fácil adivinarla. Aunque tengamos derecho a predicar nuestra fe, no es lícito coaccionar a los infieles ¡jara que crean. Los medios deben ser proporcionados al fin y a la naturaleza misma de la Religión. La fe versa sobre objetos sobrenaturales, que no pueden demostra'rse con razones claras y evidentes que fuercen a la inteligencia al asentimiento. El creer es acto libre de la voluntad, impulsada por la gracia. Por esto Cristo nos manda predicar, pero no nos manda imponerla por la fuerza : al contrario, quiere la difúndanlos con la persua--sión y la caridad (125). Si rehusan el escucharnos. Cristo nos dijo qüte sacudiésemos el polvo de nuestras sandalias y fuésemos a predicar a otra parte. El se tomará la justicia por su mano (126). La primera ve-

(122) *Ibid.*, p. 266. "Atque si res ab altissimis radicibus esse deducenda, vastissimus nobis hic dicendi campus expanderetur. Esset enim disserendum, utrum ob scelera et flagitia, quibus ius naturae fœdissime violant, ¡llegitima, scilicet, nefandaque venere abutendo, humanis vescendo carnibus, atque idola colendo possent a christocolis bello impeti."

(123) *Ibíd.* "Ambiguitas vero haec non eo est posita, utrum eiusmodi corruptos homines acérrimo digni sint supplicio capitis..." "Sed punctum dubitandi hoc est, *utrum christianis Principibus legitima sit auctoritas et facultas eos puniendi.* Ad iustitiam enim vindicativam non sat est crimen dignum esse supplicio, verum *exigitur ut a propria indice* exerceatur. Sobre el caso de los Israelitas, que alegaban los contrarios, responde: "Deus enhn universalem iurisdictionem habet ¡n universum orben. Principes autem christian! non nisi in sibi subditos."

(124) *Ibid.* "Quod autem nos infideles, qui adversus nos *nihil* obmoliuntur, armis debellare possimus, ostendendum esset. *ano ture nobis competat..."* Y dejando otros motivos, "Utrum *sola rationç fidei.* ut scilicet, earn susc niant, minis ac terroribus, imo aperto bellorum impetu sint cogendi."

(125) *Ibid.*, p. 267.

(126) *Ibid.*, p. 268. Después de referirse a las palabras del Evangelio, concluye: "Quasi dicat. Vindicta illius repulsas, *non ud vestnim.* sed ad meum aítinet supremum iudicium. Qua utique de causa, paulo antea diximus quod *non possuVIHS infideles ut nos audiant compellere."*

tiida de Cristo no es para castigar, sino para convertir por el amor ; no quiere la perdición del pecador, sino que se salve, como les dijo a sus discípulos, ante la conducta de los samaritanos (Le, IX, 56). Es también lo enseñado por la Iglesia, por los Papas y Concilios.

Contra esta doctrina, arguyen algunos—añade Soto—diciendo que forzados los infieles, aunque ellos no sean buenos cristianos, lo serán sus descendientes. Nuestro teólogo contesta, como es natural, con el *non faciendo sunt mala, ut veniant bona.* Lo que es *per se malum, pro tota salute mundi non est faciendum.* Frase digna de un cristiano teól°g°> >' muy olvidada en este mundo de componendas y sin escrúpulos (127).

Con igual decisión rechaza otro argumento que encontramos en Septílveda. aunque no sea de su cosecha. Al responder Soto al argumento anterior, advierte que las esperanzas en la sincera fe de los descendientes, hijos de cristianos a la fuerza, eran fallidas, como nos lo enseña la experiencia. Con padres así, ni los biznietos serán buenos •cristianos, por ley general. Para obviar este inconveniente—añade Soto—, algunos defienden que es lícito dominar a los infieles por las armas, como primera medida, para luego predicarles, con toda comodidad y garantía, la Religión cristiana, que]x>,dían abrazar sin violentarlas. La razón que dan es un tanto especiosa. Quien ordena el fin —dicen—, da derecho a los medios necesarios. Cristo, al mandarnos predicar a todas las gentes, nos impone el deber de hacerlo por todos los medios, y ciertamente el más apto es el dominarlos primero con las armas.

Domingo de Soto responde sin vacilar que no es lícito ningún medio contrario a la naturaleza de la fe, y si no es lícito, tampoco es necesario. Es un absurdo el afirmar que es necesario lo ilícito. No contento con esto, añade con cierta ironía: es algo sorprendente el que no se considere lícito el imponer nuestra fe, comió conceden los contrarios, y que consideren lícito el hacerles, la guerra y conquistarlos. La fe es ley de libertad, en frase de San Pablo (Rom., VIII), y como dice Santo Tomás *('2ª-2",* q. 10. art. 10), no priva del dominio a los infieles ni autoriza a los cristianos para reducirlos a servidumbre. *El derecho divino*—repite de nuevo Soto—, *que procede de la gracia, no anula al derecho humano, que procede de la razón natural,* y por lo mismo, y con mayor motivo, no anula el derecho a la libertad, de utodo •que los infieles pudiesen ser reducidos a la esclavitud sin quebrantar un derecho natural. Sería hacer odiosa nuestra fe ante los infieles si con el pretexto de propaganda les pudiésemos conquistar v dominarlos ÍI28).

(127) *¡bid.,* p. 270.

(128) *Ibid.,* p. 270, argument. 2. "Alii vero, quo hanc absurditatem effugiant, •ainnt. quod licet nefas sit infideles ad fidem cogeré, tamen fas est, armorum vi

La trascendencia de esta doctrina de Domingo de Soto, para la solución de muchos problemas, es evidente. Los infieles, y en el caso, de America los llamados indios, eran libres, con todos los derechos, y no estaban sujetos, al ser descubierto el Nuevo Mundo, ni al Rey de España ni al Papa. Por esto Soto, que concede pleno derecho al castigo de herejes cismáticos, como diremos en su lugar, lo niega tratándose de infieles por el sólo delito de la infidelidad. Fundándose en los. mismos principios, niega, con Santo Tomás y contra Scoto, el que puedan y deban ser bautizados los niños, hijos de infieles, rehusándolo, sus padres, mientras se conservan bajo su tutela y sin discreción suficiente para obrar por su cuenta (129).

Estas ideas de Soto reciben plena confirmación en el fragmento de una de sus *Rcleccioncs,* publicada por el P. Beltrán de Heredia, y en la conocida obra *De lustitia et lure.* En la primera, aunque sea un trabajo truncado, es clara la posición de Soto. "Afirmar—escribe—que se ha de herir con la espada material a quienes profesan religión distinta, apoyándose en un texto de la Escritura, equivale a falsear torpeínente la glosa. A los infieles se les debe impugnar con la palabra de Dios." Queda, pues, demostrado, a nuestro juicio, que no es lícito, a los cristianos hacer la guerra a los infieles por el solo delito de idolatría, por la sencilla razón de que no tenemos tal poder (130). ¿Será lícito por causa de la predicación ? Aquí Soto no distingue, como hace en otras partes de sus obras, pero es evidente que se refiere.a la doctrina de los afines a Sepúlveda, que veían en la guerra un medio de garantizar la predicación. Por esto Soto recuerda aquí, de nuevo, que

illos prius subiicere, ut subiectos commodius fidem doceamus, alliciamusque, jt earn sua spoute suscipiant..." "His autem respondetur, quod sinativa fidei con-, ditio est, ut ad earn nemo possit cogi. eadem conditio admonet nullam coactiouem esse medium ad eius persuasionem licitum. atque adeo nec necessarium. Quod; enitn non licet, id absurdum est dicere, ut sit necessarium. *Mirabilc enim est, quod mihi non liccat cthnicum cociere, ut sit christianus, ct tauten ad ilium fiiiein liccat euin cogeré, ut mihi sit subditas..."* "Unde contra illos invertitur argumentum. *I-ides,* ut *2"-2<*[c]*,* q. 10. art. 10 ait Stus. Tilomas, *per se non tollit* dominium infidelium quominus christian! posscut infidelibus serviré : *¡us nainqite dkinttm-, quod est est firatia non tollit liunianum. quod est ex naturali ratioue:* ergo *inulto minus tollit libertatem humanam.* ut possit quispiam ratione fidei in servitutern pertralii : hoc enim esset eamdem fidem exosam et execrabilem apud infideles fa-. cere, si eis diceremus, quod ad illam introducendam possumus illos *contra natttrule ¡us* libertatis captivare. "

(129) /M</., p. 272. Durando sigue una opinión intermedia, *lu II' Sent.,* d. 4. q. 6.

(130) Beltrán de Heredia. O. P.. *Los manuscritos del Maestro Pr. Francisco de I'¡torta,* p. 23?. "Affirmare ergo illos qui erant diversse Religionis feriendns tunc fore materiali gladio, esset mentem Glossa; sinistre detorquere." ''Satis ergo, ut reor, demostratum est *ob solam idolatriant non* esse christianis fas infideles debellare, ea scilicet causa quod talem potestatem non liabemus." El Padre. Beltrán publica por primera vez este fragmento de su *Rclcctio* sobre el tema : "An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam".

Cristo no vino a perder a los pecadores infieles, sino a salvarlos. Debemos, pues, predicar, convencerles de sus crímenes, de su idolatría.]>ero no provocarlos con la guerra (131).

Mas por extenso, pero remitiéndose de nuevo a su obra *De Ratione promulgandi E-Mugelium,* expone las mismas ideas en el lib. 5, q. 3. artículo 5, *De htstitw et Jure,* al tratar de la rapiña. "El problema referente al derecho a la guerra contra los infieles—escribe Soto—es de actualidad palpitante, por los nuevos países descubiertos" (132). Distingue Soto tres clases de infieles: primera, los que por derecho y de hecho viven como subditos de los Príncipes cristianos; segunda, los que actualmente no son subditos, pero viven en tierras o países sobre los que los Reyes cristianos tienen derechos, por haberles pertenecido, y tercera, que comprende a los infieles residentes en países extraños, sin ser súlxliots *de jure* o *de jacto* de los Príncipes cristianos, y viven sin hacemos injuria alguna, ni haber oído la predicación del Evangelio. Respecto de los primeros, como son los judíos en Alemania e Italia, y lo eran antes los sarracenos y hebreos en España, "no hay duda —escribe Soto—que los Príncipes cristianos pueden darles leyes y privarles de sus bienes, si es necesario. Son subditos, y, por lo tanto, debe aplicárseles la norma general, por lo menos (133). La infidelidad no crea privilegios. En cuanto a los segundos, es evidente que se les puede hacer la guerra y conquistarlos. Es el caso de los africanos, sarracenos y turcos, que tiranizan tierras que pertenecen *de jure* a los Príncipes cristianos. Con todo, no es lícito a los particulares apoderarse de sus haciendas" (134).

Pero la cuestión principal se cifra en el caso de los infieles de la tercera clase. Con Cayetano, interpretando a Santo Tomás, contesta

C131) *Ibid.,* p. 135-37. "Prius enim agimus ut idola illorum corde frangamus..." "Modo enim orandum est pro illis. non irascendum illis."

(132) Domingo de Soto, *De lustitia et lure,* lib. V, q. 3, art. 5. "Tertium argumentum latissimam, et his temporibus, nescio an dixerim necessariam disputationem offerebat de *lure bellandi contra infideles,* propter ilium occidentalem orbem. quem nostrates nostro sseculo repererunt..." Se remite de nuevo al "libellum de *Kationc promulgandi Iivangelium".*

(133) *Ibid.* Esta condición de subditos, ya sean rebeldes, es lo que no tuvo en cuenta el Sr. Hinojosa, *Influencia,* etc. p. 121, y así atribuye a Soto ideas que no tiene. La privación aquí es pena. Los infieles no pueden ser de mejor condición que los fieles.

(134) *Ibid.* "Alii sunt infideles, qui licet non de facto, tamen de iure chris--tianis Principibus subduntur: saltern quantum ad regnorum suorum possessionem: nempe qui terras vi possident, quœ olim sub ditione nostra fuerant: ut sunt afri, saraceni, ac turcas Graeciam tyrannide possidentes. Et de istis certum etiam est posse bello a nobis lacesseri. atque adeo eisdem regionibus expoliari. Nihilominus privata auctoritate *nnllus nostrum* per eos transitum faciens eorum bona aut depredan aut deripere valet. Turn quod prseter regiones bona domestica quae sua industria lucrantur, sua stmt: turn praecipue quia ad suhigendum illos auctoritate publica requiritur."

Soto que no es lícito hacerles la guerra,- conquistarlos y despojarlos de sus haciendas, por el solo hecho efe ser infieles. La razón es la ya conocida. I ,a gracia no destruye la naturaleza, y, por lo mismo, todo lo que es propio por Derecho Natural y de Gentes no se pierde al ser infiel. "Nadie duda—concluye—de que el pecado de infidelidad sea gravísimo y digno de la pena mayor, incluso de la pena de muerte; pero como ya advertimos en el Lab: 3, para poder castigar un crimen es necesario estar ¡investido de la autoridad legítima, ser el juez propio. Es lo que deben probar los defensores de la licitud die la guerra a los infieles, por el hecho de ser infieles, conio acontece con los indios" (135).

Con la misma decisión rechaza Domingo de Soto el título falso, que se fundaba en los pecados contra naturaleza. En su *Relección,* después fie reconocer que esos crímenes merecen los castigos más atroces, sienta la sexta conclusión, como síntesis de su pensamiento: los cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles, ni conquistarlos y despojarlos de sus propiedades y derechos, con el pretexto de vengar y castigar estos crímenes contra naturaleza. La razón es clara. Ni la ido-^ latría ni los pecados contra naturaleza confieren a los Príncipes cristianos la potestad necesaria para ser jueces de los infieles, que por hipótesis mi son subditos suyos (136). Los encargados de castigar estos crímenes son los Príncipes propios, quienes darán cuenta a Dios de su incuria, si no cumplen con sus deberes (137).

(135) *I bid.,* p. 419. "Infideles autem tertii ordinis sunt, qui ñeque hire, iieque facto nobis subditi sunt, ñeque vero nobis infecti : qualcs sunt illi qui vel cliristianum nonien non audierunt, vel quod eodem recidit. per oblivionem onini memoria superiorem excusantur..." "Et de istis contestan lis solet, *nlrum liceat nobis illas bello pe tere.* Et quidem Caietanus hie inter interpretaudum sententiam Divi Thomae negat ulluní christianis favere ius illos de suis sedibus ac possessionibus deturbandi. Quouiam ut S. Thomas. 2^{a}-2^{c}, q. 10, art. 10 ait, *Fides naturam non tollit, sed perficit:* atque adeo possessiones quarum mortales *lure Gentium* potiuntur nemini aufert..." La infidelidad es pecado, siendo culpable, "Verumtamen cum in lib. Ill, dicebamus. ad rectum iudicium *duo* sint requisita : nempe et iusta causa in crimine, et legitima facultas in indice, *ex hoc tata disputatio pendet. utruin nos leçjitimi siiiius connu indices,* suorumque criminum vindices"... "Aliunde ergo demonstrandum est, si verum habet, *nos tali facúltate pollcre."* Véase lo que dice con San Agustín en la *Relccl. cit.*. p. 237 (éd. P. Beltrán, *ob. cit.)*

(136) Domingo de Soto. *Relccl. cit.,* p. 237. "Quinta conclusio: Nefandum flagitium contra naturam dignum et capitali supplicio eodemque igneo." Así lo castigó Dios. "Subiungitur nihiloniinus conclusio sexta: Christiani illius criminis vindicandi pratextu nullum infidelibus possunt indicere bellum, ñeque illos suis possessionibus ac iuribus expoliare. Rtenim quod atrocitas illius criminis *per se nullum nobis lus tribuit* illos deturbandi, iam satis probatum est in idolatría, eo quod citra controversiam multo est enormius crimen, quamquam hoc infandum. Quod autem nos iudices eorum simus *nulla,* ut dictum est. *iiirc* demonstran" potest. "

(137) *Ibid.,* p. 238. "Illis ergo ('a sus Príncipes), antequam sint christiani, incumbit cura *hxc* omnia crimina, quse contra humanam naturam perpetrantur.

Pero ya que estos pecados no son motivo suficiente para hacer la guerra a los indios y conquistarlos, ¿mo lo será tampoco la defensa de los inocentes, inmolados como víctimas? Esta defensa la impone, al pa^recer, el derecho divino y el natural. Es evidente que para Soto este titulo tiene más fuerza. Niega que entre los indios se den más sacrificios humanos que los ofrecidos a los dioses, por una falsa creencia. La antropofagia, lo reconoce, es un i>ecado gravísimo, pero no mayor que la idolatría. De donde concluye: "No veo la razón de que este pecado, *en cuanto pecado,* nos confiera potestad para castigarlos con las armas, antes de convencerlos por la predicación. Y aunque fuese lícito, no sería conveniente" (138). Al tratar de la intervención, volveremos sobre •esto. De momento, baste consignar que Soto recuerda el consejo de Cristo. Por el celo de arrancar la cizaña, corremos el peligro de arrancar también el trigo. Al hacer la guerra para proteger a mil, es posihle que causemos la muerte de cien mil y más inocentes. Con esto no sólo no cumplimos can el precepto de la caridad, sino que nos hacernos odicSos y hacemos odiosa nuestra fe y nuestra Religión (139).

El último ele los títulos ilegítimos que Domingo de Soto expone y rechaza con diferentes motivos es el de la rudeza natural de los indios. Era también uno de los más socorridos, que el mismo Sepúlveda alega. En su obra de *Justifia et lure,* lib. IV, q. 2, art. 2, se pregunta: *Utrum homo hoinini dominus esse possit.* Toca aquí una cuestión de largo alcance : la del dominio en general y e:i particular, que hemos expuesto

vindicandi. Quod si non faciant, nulla ignorantia excusabuntur *qui ¡untas Deo solvant/'*

(138) *Ibid.,* p. 238. "Porro vero quartum *crudelitatis genus apparentius* videtur nobis *tus naturale* subministrare bellum illis offerendi ; videlicet si ea illae gentes sunt feritate, *nt innocentes interficiavt humanasqne carnes edant.* Quoniam non solum ius evangelicum, verum et *naturale* unicuique mandat de proximo suo, ac subinde ius tribuit defendendi miseros iniuriam passos. Attamen ius hoc non tam oblatum quam excogitatum et accersitum *videtur,* quoniam prseter illos qui se ultronei falsa religionis gratia aris dicabant. *non femitting esse apud indos,* qui non cognoscunt crimen esse innocentes interficere, sed gerunt bella sua sicuti nos, quorum prœliis ob suas simultates invicem trucidantur. Quod autem esu hutrnnarum carnium delectentur, etsi bestialitas sit contra naturam, non tamen culpœ nuius gravitas idolatrise impietatem adsequat. Quare non video cur nobis facultas faciat illos armis reprimendi, antequam veritatem fidei illis persuadamus. Et tpiando id liceret, profecto minime expediret." Si se diese el caso de un pueblo salvaje, donde el sacrificio de los inocentes no fuesen casos aislados, sino corrientes y habituales, la intervención de una nación civilizada estaría plenamente justificada, no por la gravedad del pecado, sino por la fraternidad universal entre todos los hombres y en defensa de un derecho elemental atropellado sistemáticamente. Si piden ayuda, nadie dudaría del derecho de intervención, y en este caso la intervención, si tuvieran conocimiento de su posibilidad, es un supuesto evidente. Ei\ el caso del Nuevo Mundo, los teólogos dudan del *¡techo general* y de las cifras que da, v. gr., un Sepúlveda, pues en otro caso debían conceder el derecho de intervención, a nuestro juicio, que no anula otros derechos legítimos tie los llamados indios. Véase luego la nota 142.

(139) *Ibíd.,* p. 239.

a su tiempo. En este art. 2. desciende a preguntar si el hombre puede ser objeto de dominio. En su respuesta establece Soto cuatro conclusiones, reconociendo en la primera que el hombre, por Derecho Natural y de Gentes, puede ser *alterius lwminis domiims.* ¿En qué sentido? En sentido amplio ; no se trata aquí del dominio que tiene el hombre sobre las cosas inferiores. Se trata del Señorío del hombre de ingenia sobre el rudo e ignorante, que es natural, como es natural la diferencia de ingenio y de inteligencia. Con este motivo distingue dos clases rde servidumbre: la natural y la legal. Esta puede proceder de la venta voluntaria y por efecto de la guerra, como son los prisioneros. Domingo de Soto admite, como otros, las dos clases últimas en que se divide la legal. La llamada natural no merece el nombre de servidumbre. Notemos que rechaza indignado la esclavitud verdadera, aludiendo, sin duda, a la de los negros, en la que trancaron los portugueses y otros extranjeros, siendo también trasportados para América (140). Ahora bien : la rudeza de los indios ; nos daba derecho a conquistarlos mediant;' las armas? El que es Señor de otro o tiene autoridad sobre él, por la diferencia natural de sus facultades, no puede considerarse como dueño de él, al modo que de las cosas inferiores. Debe ser señor *(dominas)* en beneficio de sus subordinados, tratándoles como seres libres^ pues lo son. A la luz de estos principios queda resuelto el problema sobre el derecho posible de los Príncipes cristianos a conquistar por las armas a los infieles, que por su rudeza natural parecen siervos oesclavos. No tenemos ningún derecho sobre ellos por este título. Esa rudeza natural cm quita, ni es incompatible con la libertad : y si son libres, son también legítimos dueños de sus tierras y haciendas (141).

(140) Se ha querido culpar a Las Casas de este tráfico con los negros MIbeneficio de los indios, más débiles de complexión. La verdad es que el tráfico. *es anterior* a Las Casas, y que éste lloró su condescendencia, aunque fuese para evitar mayores males. Tanto Fabié *fob. cit.,* I, p. 69-71, donde se refiere la protesta de Las Casas p(or dicho tráfico, realizado por flamencos y genoveses) como. Chacón y Calvo *(Introd. al Cednlario Cubano),* defienden a Las Casas de esta impostura. Domingo de Soto condena duramente el tráfico portugués con los etíopes, *De Institia el hire,* lib. IV, q. 2, art. 2, p. 280, como lo condenó Vitoria en uno de sus dictámenes enviados al Padre Miguel de Arcos. Cfr. *Ciencia Tomista,* t. 43 (1931), págs. 173 y siguientes.

(141) Domingo de Soto, *De lustitia et lure,* lib. IV, q. 2, art. 2, p. 281. Después de advertir que los siervos de la primera clase, es decir, aquellos que por su naturaleza son más rudos, deben ser tratados como seres libres, añade : "El per ba;c satisfied illis debet, qui sciscitantur, *ntnini iiire natnrnlis tlontinii pos.iimns christian! infideles annis infestare,* qui pro suorum morum ruditate naturales vklentur esse servi. *Xiillnni* enim inde *ius* contra eos acquirimus vi illos suDingandi. Eo quod servitus illa libertatem non tollit, veluti illorum conditio, qui vel se vendiderunt, vel bello capti sunt. Et cum fundamentum dominii sit libertas, *nullum ainiltiint siinrtim rerum ins..."* "Sunt enim in eadem christianorum urbe natura servi, qui tamen non subinde possunt suis expolian : etsi parère natura dominii renuant.'" Los mismos principios son aplicados en el lib. V, q. 3, art. :<> página 412. al tratar de los derechos de invención.

l\i Aristóteles dice lo contrario. Esta clase de servidumbre se da entre cristianas y entre gentiles, sin que pierdan ninguno de los derechos, naturales.

Los títulos legítimos en la conquista de América, según Domingo de Soto.—Al exponer el pensamiento de Domingo de Soto sobre los títulos ilegítimos, tuvimos necesidad de aludir a los que podían justificar la conquista del Nuevo Mundo por parte de España. Ninguno de nuestros teólogos negaba los derechos de Etepaña ; su papel se redujo a deslindar campos, rindiendo culto a la verdad y al derecho. Nuestro teólogo, en este mismo[1] art. 2, que acabamos de exponer, y después de rechazar que la rudeza de los indios sea título valedero,. apunta con la mayor sencillez uno de los más trascendentales, aunque no lo desenvuelva, por remitirse, como de costumbre, a su perdido opúsculo, *De ratione promulgando Evangelium.* ¿Qué hacer con los pueblos u hombres que se comportan como fieras, no guardando ni pactos, ni alianzas, ni alguno de los postulados del Derecho de Gentes? Soto, benévolo en las líneas anteriores, proclama ahora que podemos ahuyentarlos, sujetarlos por la fuerza y reducirlos al orden (142).

El avisado lector comprenderá que el fundamento de esta doctrina lo encontramos en la *sociabilidad natural del hombre,* que no queda anulada por las divisiones impuestas por el Derecho de Gentes e Internacional, ni por las leyes positivas de carácter nacional. Al tratar- Domingo de Soto del dominio y de la división de la propiedad, no se olvida de afirmar que la división, en general, y el reparto que se han hecho los pueblos, distribuyéndose el mundo, pertenece al Derecho de Gentes, que es derecho positivo, como defiende Santo Tomás y advierte aquí Soto, interpretando al Santo (143). Pero por encima de estas divisiones restan muchas cosas comunes, que el Derecho de Gentes no ha dividido, como son las ciudades, vías de comunicación, el aire, eí agua, las costas, los puertos, los peces, las fieras, las aves, etc. Por De-

(142) *Ibid.* "In eo autem quod idem ait Aristóteles eodem I. *I'oliticoriiin.* capitulo III, scilicet quod sicut bestias venari, ita contra eos homines, quia ad parendum nati sunt possunius bellum moliri : eatenus audiendus est, quod illos. *qui fcranini more potantes* aberrant, *nulla servantes gentium fœdera,* sed aliena potentes quocumque grassantur, *possiiinus vi abigere et subic/ere et ¡n ordinemcogeré.* Sed de hoc latins in libello nostro *De Ratione promulgandi Evangeíinin:* ubi de dominio et iure quo Catholici Reges in Novum Orbeni oceanicum fungun-. tur, amplior patebit dicendi locus."

(143) Domingo de Soto, *De ¡ustitia et lure,* lib. IV, q, 3, art. 1, p. 380. Kvplicando el origen de la división de la propiedad en general, añade: "Ex quo ñt non solum divisionem in genere, *venan et quod istee nationes tianc regionem possideant. et atice alia, esse de ¡are Gentium."* No se contradice Santo Tomás en la 2^{a}-$2^{a:}$. q. 57 y q, 66, art. 2, como parece creer Cayetano, al decir en una parte que la "divisio in genere" es de Derecho de Gentes, y en otra de Derecho. positivo, pues la división en particular es de Derecho positivo civil, y "Stus. Tho~ mas ***vus*** *positivum extendit ad omite ius hnmanum. nt includat lus Gentium".*

recho Natural, y por aquiescencia del Derecho de Gentes, la pesca y la taza son comunes, aunque a veces las leyes civiles las restrinjan, acaso no siempre con equidad, dice Domingo de Soto (144). Por esto reconoce, según dijimos, el derecho de los pobres a pedir y andar por donde quieran, siempre que no se comporten como enemigos. Es una libertad de Derecho Natural y de Gentes (145). Quienes desconocen estos derechos, pueden ser reducidos a razón, kicluso por las armas. La consecuencia es lógica. Si la incultura no priva a los indios de los derechos naturales y de Gentes, tampoco crea privilegios.

El Maestro Vitoria, i inspiran dose en este mismo principio, en la sociabilidad natural y universal, perfila el primer título legítimo. "Los españoles—escribe—tienen pleno derecho para visitar y permanecer en aquellas tierras descubiertas, sin daño para sus naturales, que *no pueden impedirlo'' (146). La razón nos es conocida. Al principio todo era común, y la división en daciones y pueblos es de Derecho de Gentes. Al admitir la sociedad universal esta división, no fué su intención impedir la convivencia natural entre los hombres. Los franceses no pueden prohibir a los españoles que viajen por Francia y vivan allí, ni los españoles a los franceses, siempre que no ceda en daño de los naturales de la propia inación. Lo mismo debe decirse de los pueblos bárbaros. Por Derecho Natural son comunes los ríos, mares, los puertos, y por Derecho de Gentes las naves pueden arribar a todos los puertos. Lo mismo debe decirse del comercio. Es, pues, lícito a los españoles el comerciar con los indios, sin que esto puedan impedirlo, en justicia y ski causa, sus Príncipes (147).

De esto se infiere que si los bárbaros o indios no reconocen todos •estos derechos, y, después de manifestarles por medios pacíficos su sinrazón, no ceden y usan de la fuerza para impedirlo, los españoles pueden defenderse y poner todos los medios necesarios para garantizar su ejercicio legítimo, es decir, hacer la guerra con todas sus consecuencias. Han sido injuriados, y la guerra en este caso es el único medio para vengar la injuria y hacer respetar un derecho. Es más : si tanteados todos los medios, no pudiesen estar seguros los españoles, a no ser conquistando sus ciudades, les es lícita la conquista (148).

No es menos importante y de menos trascendencia el título funda-

(144) *Ibid.,* p. 289. "Quarta conclusio."

(145) Domingo de Soto, */;/ causa paupcrum delibcratio,* cap. III. Razón: •"Nam cum iure naturali et gentium vix civitatesque omnibus promiscué pateant. iure ubicumque licuerit comorandi nemo, nisi pro culpa, privari potest."

(146) Vitoria, *Kcleci. i" de Indis,* p. 357. "Nunc dicam de *legithnis titulis ei idoneis,* quibus barbari venire potuenmt in ditionem Hispanorum. *Primus titulus* potest vocari *naluralis socictas ct communicationis.* Et circa hoc sit *prima conclusio:* Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nee possunt ab illis prohibere. "

(147) *Ibid.,* p. 358-61.

(148) *¡bid.,* p. 364-67.

do en los derechos de la fe, que se vinculan a los derechos de la Iglesia. Tanto Domingo de Soto como Vitoria y Báñez señalan con acierto el camino real que conduce y funda tales derechos. Nuestro teóloga apunta el propósito de exponerlo en su *Relección* incompleta (140). Sus ideas, sin embargo, nos son conocidas por las obras impresas. Domingo de Soto, a quien vimos oponerse a toda coacción respecto de los infieles, que les obligue a creer y recibir el bautismo, propone, sin erar bargo, en el mismo artículo y como primera conclusión, la siguiente : La Iglesia de Cristo, en primer término, y por lo mismo todo cristiano, tiene el derecho natural y divino a divulgar y predicar el,Evangelio en todas las partes del mundo. Cristo nos dijo: "Id y predicar a todas las gentes. Me ha teido conferida toda potestad en el cielo y en la tierra; enseñad, pues, a todas las gentes y bautizadlas". "Cristo tuvo—añade Soto—la potestad de predicar en todo el orbe, y esta potestad es la que nos confiere en estas palabrais" (150). He aquí el derecho divino a que alude la primera conclusión, cuyo origen y alcance *1* sólo es posible percibir teniendo un exacto concepto de la Iglesia como sociedad espiritual, *per se sufficiem.*

Amén de esto, hay un derecho natural que sirve de base al derecho. divino. Es aquel derecho expuesto por nosotros en el capítulo V. al tratar de los derechos individuales. Es el derecho a enseñar la verdad, ya sea natural, que subsiste y se acrecienta, si se quiere, cuando se trata de la verdad revelada, divina (151).

Definido este derecho, es neecsario determinar su fuerza y eficacia ante quienes impidan la predicación cristiana. Domingo de Soto responde con la segunda conclusión: "Si alguno impidiese o coaccionase la predicación del Evangelio, con pleno derecho podemos rechazar esta violencia, incluso con las armais, a no ser que esta medida redunde en daño de la fe, y fuese motivo de escándalo. Es el caso del tirano que impide la entrada de los predicadores en sus reinos, que persigue y encarcela a los predicadores. Entonces tiene aplicación el principio : hay

(149) Domingo de Soto. *Rclcct.* cit. (edic. P. Beltrán). p. 239: "Arguitur ergo quod iure mere divino possumus infideles subiugare"..., queda aquí truncada, en el Munuscrito que se conserva.

(150) Domingo de Soto, *In IV Sent.*, dist. 5, q. única, art. 10, p. 266. "Prima conclusio : Ecclesia Christi *primum* ac perinde unusquisque mortalium iuü habet tam *dk'iiium quam naturalc* promulgandi Evangelium ubique terrarum. Probatur primo ex illo Marci ultimo. Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae. Et Matth., XXVIII, 18. data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra : euntes docete omnes gentes baptizantes eos etc., quasi dixisset. Quam ego potestatem in hac parte habeo, vobis confero : habuit autem potestatem in toto orbe praedicandi : ergo illam contulit."

(151) Véase el capit. V, n. 3. Aquí basta transcribir estas palabras: ''Potest quisque quemeumque ea, quae sunt iuris naturae docere : ñeque Hlo docendi iure privari valet: ergo et ea quae sunt Evangelic» fidei, utpote quae neo minus sunt obligatoria, et magis sunt salutaria. "

derecho a responder a la fuerza con la fuerza. Se lesionan aquí varios derechos legítimos : se nos niega el derecho a predicar el Evangelio, derecho divino y natural, proclamado en la primera conclusión, y se atrepella el derecho de los indígenas o infieles a instruirse, a oír la predicación, a salvarse. Nosotros no podemos obligarles a oírnos, ni a creer : pero sí podemos obligar a sus Prír/icipes a que nos dejen libre el paso por sus reinos para predicar." Soto sólo fija un límite: evitar el escándalo y el daño de la misma fe. Es, pues, la prudencia humana ta encargada de pesar las circunstancias sobre la conveniencia de hacer valer 'nuestro derecho por las armas (152).

Guiado por los mismos principios, Domingo de Soto, que negó valor a la bula de Alejandro VI para conceder a los Reyes de España el dominio de los países descubiertos, le concede ahora, *por esta vía espiritual, que es la ufa real de la verdad,* la virtud y la fuerza suficientes para autorizarles a enviar predicadores de la fe y ampararles, si fuese necesario, con las armas. Del mismo modo pueden los Reyes, en virtud del mandato y comisión pontificia, proteger a los convertidos a nuestra fe para que no sea blasfemado el nombre de Cristo. De esto se infiere que de *dos modos !c(/ífimos* pueden venir los indios a ser subditos de los Reyes de España : si voluntariamente reciben y eligen por Reyes suyos a los de España, lo que no era difícil, y si convertidos a la fe no perduran en ella, o fuesen violentados por sus Príncipes, ya que en este caso pueden ser sometidos. Por la conversión se hacen sitbditos de la Iglesia, y ésta adquiere pleno derecho sobre ellos en la defensa de la fe (153). Recordará el lector que Soto niega autoridad a la Iglesia so-

(152) Domingo de Soto, *In IV Sent.*, *dist.* 5, q. única, art. 10, p. 267. "Sétunda conclusio : Si quis eamdem pnedicationem nobis impediret et cohiberet, hire possemus eius violentiam, *ctiam armis* propulsare, nisi ubi experimento comperiremus scandalum inde oberiri in iniuriam fidei. Exemplum est : *Si Princeps alujuis tyrannus aliquant nobis provinciam prœdicandi firatia adeuntibns i'i ingressum prohiberct, aut si dum prardicamus carecribus mancipar et, vim illam z'i possemus repeliere.* Primum, quia ius nostrum, in prima conclusione assertum nobis ille auferret. *Deindc* quoniam et indigent's illius provincias *atrocem irrogaret iniuriam* prohibendo ne tubam evangelicam auscultarent. Illos autem, qui nos audire nollent, compellere ut nos audirent, non possumus, ut paulo inferius confirmabimus : quoniam ius nobis tantum inest praedicandi : cogeré autem ut credaht, vel ut audiant, iam esset ad fidem eos perstringere, quod non licet. Dixerim nisi scandalum oriretur : nam si eiusmodi bello provincialibus scandalum daremus, ut odium fidei conciperent, atque adeo adversus illam recrudescerent, cessandum •esset. "

(153) A continuación de lo copiado en la nota 101, escribe: "Quod si forsam tyranni aliqui eamdem praedicationem impedirent, permissum est ducem aliquam in tutelam eorumdem praedicatorum allegan', qui eos ob eadem tyrannide protegen. Atque eos, subinde qui ad fidem converterentur. praedictorum Regum patrocinio commissit, ne nomen Christi. quod susciperent. postea blasphemarent. Itaque *dupliciler* illi possent in ditioneni christianorum Principum virtute illius diplomatic (!a Bula de Alejandro VI) venire. *Primum* si dum sua se sponte in •christianismum manciparent eosdem sibi Reges eligerent, quod non erat difficile.

bre los infieles, por «o ser sus subditos, pero se la concede sobre los herejes. Estos son para la Iglesia, sociedad con plenos derechos, lo que el criminal para la autoridad civil.

Se ve que Soto tenía en los puntos de la pluma otros títulos legítimos, *quibus terras illas Principes (cristiani) possidere valent;* pero se remite a su perdido opúsculo y a la obra de *Iustitia et lure.* Con todo, bien puede afirmarse que en la doctrina expuesta están contenidos mútiples titulos. Compare el lector lo que llevamos escrito con la *Relección primera De Iiulis* de Vitoria, y verá que aquí tenemos el segundo, el tercero, el sexto y hasta el séptimo de los enumerados por el Sócrates español. Prescindimos del primero por haberlo comparado ya, y también del quinto, porque lo expondremos al tratar del dereclv-de intervención y de las leyes de la guerra. Algo semejante advertimos en Báñez.

El Maestro Vitoria, con ese orden y claridad tan suya, proclama, como segundo título legítimo, que los cristianos tienen derecho a predicar el Evangelio a los bárbaros e indios, en virtud del mandato ck Cristo, sin olvidarse de advertir, como hizo Soto, que este poder va unido a un derecho natural. Por esto mismo, ya que se trata de derechos de la fe, el Papa puede comisionar a los españoles, con exclusión de otras naciones (154). Ahora bien: si los bárbaros permiten la predicación, ya se convierta^ o ¡no. el hacerles la guerra seria ilícito; mas si la impiden o impiden la conversión con la persecución o de otros modos, entonces será lícito a los españoles hacer valer sus derechos por medio de las armas, siempre que se evite el escándalo. I^s razones son las apuntadas por Soto: se causa una injuria a los españoles y se lesiona un derecho de los mismos indios, que sus Príncipes no pueden desconocer (155). Con esto entramos en el tercer título de Vitoria. Si los Príncipes bárbaros coaccionan a los indios convertidos y les fuerzan a volver a la idolatría, pueden los españoles hacerles la guerra y deponerlos, si es necesario. Vitoria advierte que este título no es sólo *tituhts RelU/ioiiis, sed amicitia' ct societatis humancc,* pues convertidos, se han hecho amigos y compañeros de los cristianos. Fundado en el mismo principio, concede al Papa, en el título IV. la facultad de confiar el gobierno de estos indios convertidos a los Príncipes cristianos, destituyendo a los propios (156). En el sexto y séptimo título se reconoce

Deinde si in fide, quam susceperant non persistèrent, possent tune subiugari „:o •quod ¡am essent de ¡urisdictione Rcclesiae, ne nomen Christi, quod colère ceperant, abnegarent, ut toletana Synodus ssepe citata admonet."

(154) Vitoria, *Relcctio I[a] de Indis,* p. 368. *"Prima conclusio:* Christiani habent ius pnedicandi et anuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum..." "*Se-•ennda conclusio:* Licet hoc (predicar la fe) sit commune et liceat omnibus, tamen Papa potuit hoc negutium mandare Hispanis et interdicere omnibus aliis."

(iS5) *Ibid.,* p. 370-72. "Tertia et quarta conclusio."

(156) *Ibid.,* p. 372-73. "Si quis ex barban's conversi sunt ad Christum, »t\

el derecho a la guerra por parte de los españoles si los indios piden protección o eligen libremente al Rey de España (157).

A las mismas conclusiones llega Báñez. Rechazados los títulos ilegítimos, el d-' la infidelidad y el fundado sobre la bula de Alejandro VI, mal interpretada, añade: *"Sed superest iam explicare, ad quid pQS&mt competa infideles", y* lo resuelve con cuatro conclusiones, que vakn pur un libro. Primera: los infieles, no subditos de los Príncipes cristianos, pueden ser obligados a no impedir la predicación de la fe de Cristo, ya se valgan de la persecución o de otros medios, contra los predicadores y contra los convertidos. La razón es de marca tomista. La Iglesia es una República perfecta ; luego tiene derecho a defenderse y a rechazar las injurias que se la infieran. Es una injuria para ella y para los Príncipes cristianos el impedir la predicación. Por esto puede darse el caso en que sea necesario deponer a los Principes, infieles. lo que podría hacer el Papa por sí o por los Reyes cristianos, como dice Báñez en la conclusión cuarta (158). Son los principios de que nos ocuparemos por extenso en el capítulo siguiente.

4. *El derecho de intervención y las leyes de la guerra* son los dos últimos puntos que nos restan por exponer. Un intemacionalista español, admirador de Vitoria, ha notado las divergencias existentes entre muchos autores modernos al abordar los problemas de Derecho Internacional, por haber olvidado los principios y las conclusiones del profesor de Salamanca. Exponiendo las doctrinas de Vitoria en torno al derecho de comercio y al derecho de intervención de un Estado en otro, ha puesto de relieve esas divergencias y su origen en dos interesantes capítulos (159). Para abreviar, diremos luego que las diferencias proceden de las causas señaladas por nosotros al principio de este capítulo, y que se concretan en el distinto concepto del Derecho de Gentes e Internacional. Descendiendo más, añadiremos que las divergencias se explican por el distinto concepto de la soberanía. Con gran acierto se lia dicho: "May en el Derecho Político una cuestión capital que es el fundamento de todas las otras: *la cuestión de la soberanía,* Del origin ; rie los fines y del alcance que a ésta se señale depend-.n las.

Principes eorum. vi aut metii, volunt eos revocare ad klolatriam, Hispani hac ratione possunt, si alias fieri non potest, moveri bellum et cogère barbaros ut désistant ab illa iniuria et contra Principes ; et per consequens, *alitjitando* dominos deponere, sicut in alus bellis..."

(157) *Ibid.,* p. 375-77-

(158) Báñez, *De /•'Ule. Sfie.et Caritate,* q. 10. art. 10, col. 622. "'Prima conclusio: Infideles non subditi possunt compelli. *ne ¡tnpediant* fidem Christi vel blasphemiis vel quibusvis alus persecutionibus. Haec conclusio est Div. Thomœ. *30-2**. q. 10, art. 8." Véase el capítulo siguiente, al tratar de la Iglesia y *i*\ Estado, donde transcribimos otros textos.

(159) Camilo Barcia Trelles, *Vranciseo de Vitoria,* etc., 2.ª p., cap. Il y III,. páginas 97-120.

orientaciones del toda la ciencia del Estado en el orden especulativo y las que hayan de imprimirse en la práctica a la vida jurídica de los pueblos" (160).

Los que explican la génesis del Derecho, de todos los derechos, sin más bagaje que una filosofía materialista y positiva, madre legítima del voluntarismo jurídico, es natural y lógico el que lleguen a esa concepción de la soberanía definida por Barcia, interpretando a Wolff "como una cortina tres la cual pueden perpetrarse todos los crímenes", y como una "patente de corso que todo lo justifica". Esto explica la distinta conducta de las naciones, que, siendo contradictoria en los hechos, es idéntica en los principios y en las normas, con harta frecuencia. Son los intereses materiales, no las ideas, los que imperan, efecto lógico al despojar al Derecho escrito del elemento ético, moral, inseparable del Derecho objetivo y eterno. Cuando los intereses de los potentados lo requieran, se romperán a cañonazos las murallas chinas, al amparo del derecho al comercio y comunicación universal entre todos los pueblas, sin perjuicio- de asignarse "esferas de influencia" contrarias al concepto más modesto y restringido de la soberanía del Estado ; cuando convenga lo contrario, se cerrarán las fronteras y los puertos, al amparo de una soberanía absoluta. El lector pensará, sin duda, en naciones conocidas y poderosas que han utilizado y utilizan esta *doble norma.* Hoy sufrimos la mayor guerra que ha visto- la humanidad, en virtud de esta doble conducta, entremezclada con otras causas.. Pueblos que. se asfixian y pueblos a quienes sobra tierra y espacio.

Los teólogos españoles siguen el camino opuesto. Nadie.como ellos tan respetuosos con los derechos individuales y con los derechos de los pueblos y naciones, nadie como ellos defiende la verdadera soberanía ; pero también nadie como ellos opuestos a la falsa soberanía, que desvincula por completo a las naciones de sus deberes con la sociedad universal. El lector ha visto cómo Domingo de Soto, Vitoria y Báñez justifican la intervención y la guerra, fundados en la sociabilidad universal y en el Derecho de Gentes, y cómo la consideran ilícita en otros casos. La razón nos es conocida : la división en pueblos y naciones es de Derecho de Gentes, que el Derecho Internacional positivo regula ; la sociabilidad, con los derechos que implica, pertenecen al Derecho Natural, anterior y superior a ellos. Por eso los deberes de la sociabilidad natural y universal deben prevalecer siempre, y cuando se quebrantan por parte de alguien, surge el derecho de intervención y, en algunos casos, la guerra justa.

Recordamos estas ideas y principios para explicar algunas doctrinas de Domingo de Soto, de Vitoria y Báñez. A primera vista, la coincidencia no parece completa entre ellos. Vitoria y Báñez parecen

(160) E. Bullón, *El concepto de la soberanía,* etc., p. 23.

nias decididos ; Domingo de Soto, más cauto y menos explícito. Los tres nos hablan de los crímenes de los antropófagos, de los sacrificios humanos y de la tiranía; pero las consecuencias mo se nos presentan con la misma claridad. ¿ Hay diferencias en el fondo ? El análisis de sus palabras lo dirá.

Para nosotros, es Domingo de Soto el que necesita ser interpretado con arreglo a ©u doctrina general, pues respecto de Vitoria y Báñez no cabe duda. La causa de esto no es otra que el tratar algunos puntos incidental merote, remitiéndose con mucha frecuencia a las obras perdidas, Con todo, en buena exegesis creemos que en los tres es necesario distinguir *entre pecados morales y crímenes o desafiaros contra la sociabilidad natural* del hombre con sus normas esenciales, sin las cuajes no puede existir. Claro está que, dentro de los pecados, los hay también que son atentados a la sociabilidad, sobre todo cuando se cometen a la luz del día y se constituyen en norma general y están patrocinados por la autorirad pública. Por esto es necesario distinguir entre estos pecados, que llamaremos particulares, más o inenos ocultos, y pecadas públicos, colectivos y casi legales, si la legalidad pudiera compaginarse coa el crimen, lo que no admitimos.

Ahora bien : cuando los teólogos, y entre ellos Domingo de Soto, Vitoria y Báñez, rechazan el que los pecados de sodomía, antropofagia y sacrificios humanos justifiquen la intervención y la guerra por parte de los Reyes de España y respecto de los indios, no.ven en estos hechos más que *la razón de pecado, y* pecados particulares. Los adversarios mezclaban estos pecados con la infidelidad y la idolatría, y en todos ellos veían una causa justa de intervención bélica. Colocados estos tres teólogos en el mismo plano, lo rechazan, y así dicen que, pecado por pecado, es mayor, en sí, la idolatría que estos pecados llamados por antonomasia pecados contra naturaleza. Ademas, estos pecados, así considerados, no tienen la virtud de constituir a los Reyes de España en jueces de los indios. La intervención y la guerra serían, por lo tanto, ilícitas. Los teólogos no parecen dar mucho crédito a ciertas narraciones sobre aquellos países lejanos y todavía no conocidos, y, además, no dejan de aludir a la existencia de esos pecados en naciones que se dicen civilizadas. ¡ Pobre Europa si los pecados contra naturaleza fuesen motivo suficiente para una intervención de guerra ! Hoy podía decirse esto mismo respecto de América.

Pero si se mira no sólo al pecado, en cuanto pecado, sino *al quebrantamiento de las normas sociales de la sociabilidad universal entre los pueblos y naciones,* con las agravantes de ser públicos y con carácter oficial, entonces el problema varía. La intervención entonces puede ser necesaria y justa, incluso con lals armlas, Surgen dos títulos legítimos: la reparación de una injuria, inferida a los demás pueblos y naciones, y la defensa de los inocentes, en virtud de la solidaridad universal. Invitamos al lector a examinar los textos citados de Domiii-

go de Soto, a la luz de estos principios y de todo su sistema, y comprenderá que sólo así se explican, pues de otro modo tendríamos doctrinas contrarias en un mismo autor, como las tendríamos eu Vitoria y Báñez. Y no es la falta de lógica lo que caracteriza a los teólogos, y menos a los formados en Santo Tomás. Su doctrina y sistema son de líneas tan definidas y armónicas como puede serlo la más pura y esbelta de las catedrales góticas.

Domingo de Soto parece negar, en el lib. IV Sent., dist. 5, q. única, art. 10, p. 266, lo mismo que en su *Relección* incompleta, el que estos pecados sean causa de intervención justa, y menos de una guerra (161). En cambio, en la obra *De Iustitia et lure,* lib. IV, q. 2, articulo 2, pág. 281, después de negaciones semejantes, concede lo que anotamos en el primer título legítimo para la intervención bélica. Las costumbres de fieras y el quebrantamiento de toda sociabilidad por parte de los bárbaros o indios sería motivo para que los Reyes de España los sujetasen y conquistasen (162). Analizando su *Relección,* donde parece expresarse con más ambigüedad, puede advertirse que *siempre* habla de los pecados, en cuanto pecados, considerando en ellos solamente su gravedad de pecados y no su trascendencia en el orden social ¡natural y universal!. En la quinta conclusión concede que *nefandum flagitium contra naturam dignnm est capitali supplicio eodemque igneo*$_t$ como en Sodoma ; pero en la sexta conclusión niega, según anotamos, el derecho a declararles la guerra por estos pecados y por la infidelidad. Nótese la razón: "Etenim quod *atrocitas* illius criminis *per se* nullam nobis *ius tribuat* illos deturbandi, iam satis probatum est in idolatría, *eo quod* citra controversial *multo est enormius* crimin, quamquam hoc infandum. Quod autem nos judices eorum simus *millo,* ut dictum est, *iare* demonstran potest. Etenim ante ortum Christi non poterant verbi gratia, romani in lacedemoniorum república *si-•milia crimina* armorum vi corripere potius quam laoedemoni • Romae. Ergo iure naturali aut gentium id non possumus. Lex vero evangélica, ut monstratum est, *non facit nos indices, nisi* eorum qui in¡tus in Eclesia sunt." El poner como ejemplo el castigo de Dios sobre SodOma está fuera de lugar. Dios es juez universal y castigó *non eo tantum quod sórdida illa obscenitas illic viger.et, sed quod eo usque increbuisset, y,t mtllus in Mis non esset infectus.* Lo mismo se observa al final. "Etsi bestialitas sit contra naturam, non tamen culpa hujus *gravitas idolatría impietatem* adsequat."

De esto se infiere que Domingo de Soto niega el derecho a la intervención y a la guerra por la *vía del pecado,* en cuanto pecado ; pero la concede por la vía del crimen y del atentado contra la sociabilidad universal, contra el Derecho Natural y de Gentes, que la fundan. Sucede

(161) Véanse las notas 122, 123, 136, 137 y 138. donde copiamos sus palabras.
(162) Véase la nota 142, donde transcribimos sus palabras.. v

aquí lo que se advierte en la cuestión del poder del Papa. Por la vía natural no tiene derecho a dar imperios ni a destituir Príncipes; pero sí la tiene por la vía espiritual y sobrenatural cuando es necesario al fin propio de la Iglesia, como veremos.

Esto es más evidente en Vitoria y Báñez. Vitoria rechaza el *título quinto* de los ilegitimes, que se funda en los pecados contra naturaleza (163), sin que sea obstáculo para que luego, al llegar a los títulos legítimos, admita *otro título quinto harto semejante.* La tiranía de los Príncipes, que se traduce en la injuria de los inocentes, en los sacrificios humanos y en la antropofagia, puede justificar la intervención y la guerra de las Príncipes cristianos, sin necesidad del mandato del Palpa. Vitoria no se olvida de advertir que en este sentido es *verdadera la opinión* de los que legitiman la guerra *pro peccatis contra naturam,* a pesar de haberla combatido (164).

Por su parte, Báñez nos regala estas conclusiones, que serían contrarias si no se interpretasen como dijimos. Entre los títulos negativos tenemos que niega puedan castigar los Príncipes cristianos y el Papa *peccata illorum commissa contra naturam.* Razón: no son subditos, y, además, el Rey de España 'sólo puede vengar los pecados cometidos contra su Reino y, por comisión del Papa, los cometidos contra la Iglesia. En la sexta conclusión añade: los infieles, no subditos, no pueden ser castigados e invadidos por los Príncipes cristianos a causa de su idolatría y de los pecados contra naturaleza, aunque primero fueran advertidos y no quieran corregirse. La razón es significativa: "Infideles isti per peccatam idolatriae et contra natura *non jaciunt injuriam* Principibus christianis; ergo propter hoc *solum* non possunt chriistiani inferri illis bella. Propterea. Unus civis non habet potestatem puniendi alium civem *etiam viciosum;* ergo nec una República habet potestatem puniendi aliam, *nisi iniuriam illi faciat.* Patet consequentia. Quia una República íta se habet respeettt alterius sicut unus civis respectu alterius *quantum acl rationcm puniendi"* (165).

(163) Vitoria, *Rclcct. i" de Indis,* p. 348-351. "Conclusio: Principes christiani, etiam auctoritate Papse, non possunt coerceré barbaros a peccatis contra legem naturae, nee ratione illorum eos puniré."

(164) *¡bid.,* p. 374-75. "Alius titulus posset esse propter tyrannidem, vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta, quia sacrificant homines innocentes, vel alias, occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum. Dico etiam, quod sine auctoritate Pontificis possunt Hispani prohibere barbaros ab omni nefaria consuetudine et ritu; quia possunt defenderé innocentes a morte iniusta. Hoc probatur: Quia unicuique mandavit Deus de proximo suo, et illi omnes sunt proximi: ergo..." "Et quantum ad hoc habet verum ilia opinio Innocenc. et Archiepiscopus (San Antonino de Florencia), quod pro peccatis contra naturam possunt puniri." Véase cómo Vitoria confirma lo dicho antes.

(165) Báñez, *De Fide, Spe et Caritate,* q. 10, art. 10. col. 615 y 620, secunda y sexta conclusio.

En cambio, entre los títulos legítimos, nos dice que cuando en una República infiel se induce, con la violencia y el engaño y persuadiéndoles de que no es pecado, a la idolatría y *ad crimina nefanda carnis,* es lícita la intervención y la guerra, pues ésta se justifica por la defensa de los inocentes. Con mayor motivo si hay injuria contra otra nación. Por el mismo motivo admite, en la tercera conclusión, el derecho a intervenir, después de ser advertidos, para evitar los sacrificios humanos, ya sean voluntarios, pues nadie es dueño de su vida. Es el derecho con que se detiene al suicida. En fin : Báñez admite el derecho a h guerra ante los *hombres fieras, "quia illi actu sunt invasores huiiiani generis"* (166). He aquí indicada la vía de la intervención legítima. Poco antes, respondiendo a una objeción de los Sepúlvedas, en torno a la blasfemia, como causa de la guerra a los indios, escribe: "Respondetur negando consequentiam. Quia *ratio belli* contra blasfemantes fidem Christi *non est gravitas pcccati, sed iniuria facta Reipublicæ christianæ* et nostrse Religioni. At in idolatría *non* fit iniuria nostras Religioni, sed soli Domino. Vult autem Dominus, ut simus vindices suarum iniuriarum, *quando surd simitl contra Rempublicam christianam;* iniurias autem factas soli Deo *ipse vindicat."* Estas palabras nos parecen la mejor prueba de nuestra interpretación.

La guerra y sus normas. — Supuesto el derecho a la guerra, los teólogos se esfuerzan por hacerla humana. Para ellos, la *guerra es el último recurso,* que sólo es lícito *por no haber un tribunal arbitral superior.* Esta idea es camón en !os teólogos. Al particular no le es lícito vengar las injurias por su mano, porque tiene una autoridad superior a quien acudir, un juez que será el arbitro de la contienda. La Nación, el Príncipe de una República perfecta, como dicen ellos, al no disponer de este medio, se ve obligado a defenderse y a defender a su Patria por.sí mismo, mediante la guerra. Este es, por lo tanto, un acto de justicia vindicativa, y el Príncipe que la declara asume la categoría de juez al pronunciar una sentencia. La guerra es, para los teólogos-juristas, el medio de restablecer la justicia y la paz ; pero no para satisfacer ambiciones imperiales ni de gloria. ¡ Qué pocas guerras tienen tan limpio origen y tan noble fin ! Por eso Vitoria, con ese aire de sinceridad familiar y casera, que tan bien le cuadra, reconociendo la licitud de la guerra para gentiles y cristianos, dice nó desearía a ningún particular amigo el que participe en ellas, anhelando su salvación eterna. El análisis de la doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos hará esto patente.

Ya Santo Tomás, en la 2^a-2^{*}, q. 40, art. 1, apunta estas ideas, que luego aceptan sus comentaristas Cayetano, Vitoria, Domingo de Soto y Báñez, entre otros: "Non enim pertinet ad personam privatam bel-

(16C) *Ibid.,* col. 623-24, conclusio secunda et tertia.

lum moveré, *quia potest ins sun in in indicio superioris prosequi"*—escribe Samto Tomás—(167). Al exponer las doctrinas de Domingo de Soto en torno al derecho de rebelión contra el tirano, ya vimos cómo propone el recurso al superior, si lo hay, para evitar la guerra (168). Más expresivo es Báñez. El Príncipe de una República perfecta puede declarar la guerra por sí mismo, pues no tiene superior a quien recurrir ; pero mo se encuentra en este caso el Príncipe de la República imperfecta, que puede resolver el pleito y restablecer la justicia acudiendo al poder superior (169). Báñez lo compara al ciudadano particular, que no puede vengar por su mano lajs ofensas recibidas (170).

Con esto tenemos ya las condiciones que son necesarias para declarar la guerra en el mismo momento de iniciarse. Siendo la guerra el medio de conseguir la paz verdadera (171) y de restablecer el imperio de la justicia violada, como dice Soto (172), es natural que sólo pueda declararla quien tiene en las naciones la alta misión de ampararlas : el Príncipe o Jefe supremo, en quien se sintetizan todos los poderes. Es la idea ya apuntada por Santo Tomás en el citado art. 1 de la *2ª-2"*, q. 40. Según el Doctor Angélico, la guerra, para ser lícita, debe ser justa, y es justa si va acompañada de estas *tres condiciones:* que la declare la autoridad suprema, que la causa sea buena y suficiente y, por fin, que la intención sea recta. En torno a estas tres conclusiones tejen los discípulos sus tratados sobre la guerra, con las ampliaciones y las aplicaciones que el momento exige.

Entre los teólogos que nos han servido de punto de comparación en muchas cuestiones, para ver el progreso de las doctrinas teológico-

(167) Véase el *Comentario* de Cayetano a la *2ª-2"*, q. 40, art. 1.

(168) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. V, q. 1, art. 3. "Quare si Respublica superiorem habet, ille adeundus est ut remedio sucurrat..." La existencia de Repúblicas, más o menos dependientes de un Rey o Emperador, le hace emplear estas palabras. De existir un tribunal superior internacional, a él mandaría el recurso.

(169) Báñez, *De Fide,* etc., q. 40, art. 1, col. 1347: "Quoniam cum Principes *non habeant indices superiores* in temporalibus. ipso iure naturae Princeps, qui infert iniuriam, fit subiectus alteri Principi, qui illam patitur, et infert iustum bellum..."

(170) *Ibid.,* col. 1352. "Secunda conclusio : Htec Respublica imperfecta non potest gerere bellum aggresivum sine auctoritate supremi Principis..." "Nam ita se habent inter se duo Principes imperfecti in ordine ad supremum Principem, *sicut se habent duo conches* in ordine ad iudicem : sed isti duo concives non possunt esse aggressores in alteram, sed debent confugere ad iudicem superiorem, ergo *similiter* illï duo Principes Reipublicse imperfectas. "

(171) Domingo de Soto, *De Iustitia et hire,* lib. I, q. I, art. 2. "Et Plato, Dialogo i de Legibus ubi ait : Legumlatorem pacis publiese gratia deberé omnes leges condere. Quapropter Lacedaemoniorum morem refellit, qui leges omnes in scopum dirigebant, ut bella strenuissime gérèrent, illis enim prudentius Aristóteles, *Eth.,* 10: Bellum, inquit, gerimus ut in pace degamus."

(172) *Ibid.,* lib. Ill, q. 2, art. 8. "Enimvero nisi Iustitia violaretur, neutiquam bellis daretur occasio, in quibus fortitudo Reipublicae servit..."

jurídicas de la España del siglo XVI, puede advertirse una identidad de principios y de soluciones. Vitoria conlsagra a este problema la *segunda Relección De Indis;* Báñez un extenso y macizo comentario, pues el Doctor Angélico trata de la guerra al analizar los vicios opuestos a la caridad (173), y, por lo mismo, entra de lleno en sus comentarios a esta parte de la *Sutwnia,* que llev.an par título *De Fide, Spe et Caritate,* impresos en Salamanca en 1584. Domingo de Soto es quien trata más incidentalmente la cuestión, pues no entra en las que él comenta en su Obra *De Iustitia et lure,* y por la pérdida de otras obras. A pesar de esto, tenemos elementos suficientes para juzgairlo.

Al tratar de la rapiña en la citada obra, tiene ocasión para perfilar su pensamiento en la[1] materia. La guerra—escribe—para ser lícita debe ser, ante todo, justa. Por tres caulsas puede ser injusta una guerra: 1.ª, por carecer de autoridad suficiente quien la declara; 2.ª, por no ser proporcionada la calusa y por no ser justa y buena ; 3.ª, por defecto de forma jurídica. Nada dice de la intención recta que exigía Santo Tomás, pero está incluida en las tres puestas por él. Aparte de esto, la intención pertenece más al moralista que al jurista, aunque el jurista cristiano mo puede prescindir de ella. La mala intención vicia los más nobles actos y los mata en el orden moral y de la conciencia.

Para Domingo de Soto solamente el Príncipe o Jefe de Estado, investido con la autoridad suprema, puedan declarar y hacer la guerra. Los magnates y demás autoridades subordinadas no gozan de este privilegio. Pueden, sí, usar de las armas contra los malhechores subditos suyos, pero no vengar las injurias de los extraños. De esto se infiere que si, por propia iniciativa, penetran en tierras extrañas y se apoderan de sus bienes, deben ser' juzgados como personas particulares, y sus presas constituyen actos de verdadera rapiña, aunque tengan verdaderos motivos para querellarse (174). Se comprende la razón: tienen el recurso de acudir a la autoridad superior. La guerra no es, en este caso, el medio justo y adecuado.

(173) Así escribe Santo Tomás en la *¿"s"*, q. 34, este pequeño Prólogo, que, como todos, refleja la razón del orden elegido: "Deinde considerandum est (trato antes de la Caridad *in se y* actos principales) de *vitiis oppositis cariiaii;* et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni ; secundo de accedia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis ; *tertio* de discordia et schismate, *quæ opponuntur pací;* quarto de ofíensione et scandalo, quae opponuntur beneficentia et correctioni fraternas." La q. de bello está incluida en el apartado *tertio,* como dice en el Prólogo de la q. 37.

(174) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. V, q. 3, art. 5. Trata aquí de la -apiña y de las presas hechas en guerra, y con este motivo escribe : "Bellum autem iniustum, sicuti lib. Ill de iudicio diximus, *ex triplici* capite contingit. *Primum* ex auctoritatis defectum : nam soli Principes habentes merum imperium, ius habent bellum aut indicendi, aut gerendi : reliqui vero magnates et potentatus Regibus subditi, non item: sed tantum violentia possunt uti in malefactores sibi subditos. Quare si extráñeos armorum vi impetant, ecu privatse persona; censendae sunt, et rapinam committunt : quamvis alioquim iustam haberent causam."

No es otra la doctrina de Vitoria y Báñez. LOB dos distinguen entre guerra ofensiva y defensiva, entre República perfecta e imperfecta. Para la guerra defensiva no es necesario contar con la autoridad superior. La defensa es lícita al particular, cuanto más a una agrupación, por modesta que sea. La guerra ofensiva sólo puede declararla el Príncipe o Jefe de una República perfecta, es decir, *per se suffieiens,* que no tiene superior. La razón es siempre la misma. Sólo la falta de una autoridad superior *y* arbitral justifica la guerra, en el sentir die estos teólogos (175). No es necesario advertir que para los teólogos vale tanto decir Príncipe como República. No son dos autoridades : es una, como dijimos en su lugar. Lo esencial es que isea la autoridad suprema, ya esté encarnada en el Rey, ya en un Consejo de Estado, ya en un Parlamento. Tampoco se opone a este privilegio cierta dependencia de la Nación respecto de una autoridad superior, siempre que siga siendo autónoma y *per se suffieiens.* Vitoria, que reconoce esto, hace también la reserva en el caso que exista costumbre contraria. Esto —escribe—depende en gran parte del Derecho de Gentes o del Derecho positivo civil, y así puede darse el caso de que una ciudad, más o lítenos autónoma, pueda declarar la guerra. La dependencia casi imaginaria respecto del Emperador no cuenta para ellos; los Reyes gozan de plena soberanía, y Báñez niega su dependencia, tras Cayetano, Domingo de Soto y Covarrubias, a quienes cita (176).

De más trascendencia es la doctrina respecto de las causas die la guerra. Los teólogos piensan en los males sin cuento que acompañan a todas las guerras. No basta cualquier causa—dice Domingo de Soto—. Es necesario que sea una causa tan grave, que compense los inmenso? peligros y daños de las guerras, tanto de orden material como espiritual. Peligra en ellas la vida de la nación, la fe y todas las cosas sagradas (177). Es, por lo tanto, necesario que se agoten antes todos los medios pacifistas, y que, una vez declarada, no se lleve más lejos de lo preciso. Si esto es necesario en los pleitos particulares, con mayor ra-

(175) Vitoria, *Rclect. 2ª de indis,* p. 392-97; Báñez, *De Fide,* etc., q. 40, artículo i, col. 1350-53. En la tertia conclusio escribe: "Quaelibet Respublica perfecta, sive illius Princeps potest gerere bellum etiam aggresivum contra hostes..." "Istud bellum est multoties necessarium et iustum, ergo..." "Ista Respublica quando patitur iniurias, potest exigere ab hostibus satisfactionem debitam : sed *nulla restât alia via nisi per bellum aggresivum,* ergo... Alias illa Respublica non esset sibi suffieiens, et ex consequent non esset perfecta. Min. probatur, quoniam cum isti *Principes non habeant superiorem in temporalibus, nullus Mis superest index, ut possint coram Mo causam agere."*

(176) Báñez, *ob. cit.,* 1. cit, col. 1354.

(177) Domingo de Soto, *De Iustifia et lure,* lib. V, q. 3, art. 5, p. 418. "Mox ad belli aequitatem *requiritur causa,* non qualiscumque, sed digna pro qua tarn ingentia pericula subeantur, tamquam calamitosa? atque exitiosae Reipublicse perturbationes concitentur. Bellorum namque tumultibus non solum prophana omnia, verum et spiritualis Reipublicae solus et sacra omnia et fides ipsa periclitantur."

zón en los conflictos entre naciones (178). Al escribir esto, piensa Soto en la idea común a estos teólogos. El Príncipe ofendido se constituye en juez, y su sentencia debe ir acompañada de las notas de independencia, serenidad y justicia. La guerra es pena y es medio de restablecer la justicia. He aquí por qué es necesaria la *forma inris* que Soto exige al declarar la guerra y en su realización.

No son menos cautos Vitoria y Báñez. Vitoria procede por exclusión. Ni la diversidad de Religión, ni la mayor grandeza del imperio, ni la gloria o interés del Príncipe pueden ser causas suficientes de la guerra. La *única causa justa es la injuria recibida.* La razón es clara : la guerra es pena, según dijimos, y la pena supone la culpa y la injuria. El Príncipe no tiene mayor autoridad sobre los extraños que sobre los propios subditos, y así como no puede castigar a éstos y usar de su espada, a no preceder la culpa y la injuria, con mayor motivo no puede castigar a los extraños mediante la guerra. Pero no se crea don esto que basta cualquier injuria. La pena debe guardar proporción con la ofensa y el daño. inferido'. Esta es la norma en la justicia ordinaria y entre ciudadanos particulares. De esto se infiere que la injuria, causa suficiente de la guerra, debe ser grave y digna de los castigos inherentes a una guerra (179).

Siguiendo la misma trayectoria, pero con amplificaciones dignas de ser tenidas en cuenta, expone Báñez su pensamiento. Como ya excluyó la infidelidad o diversidad de religión, la idolatría y los pecados contra naturaleza, al comentar en la misma obra la q. 10, arts. 8 y 10 de la 2^a-$2^{æ}$ de Santo Tomás, ahora 'se remite en esta q. 40 a lo expuesto antes, abordando ahora los problemas afines. Para Báñez no es lícita la guerra por la diversidad de religión; pero puede serlo entre Príncipes cristianos, si hay causa justificada. Es más : con Cayetano afirma que es lícito utilizar, en estas guerras entre cristianos, los soldados infieles y extranjeros, aunque en algunos casos no sea conveniente. Es un detalle que olvidaron ciertos elementos extranjeros, incluso los que se llaman católicos, al hacer propaganda contra la España nacional, por utilizar a los marroquíes en nuestra Cruzada contra las heces internacionales que ellos enviaban, como lo probamos en otra- ocasión (180).

(178) *Ibid.* "Tertio requiritur *forma iuris,* eademque *tanto e.ractius qnam* in privatis iudiciis, quanto periculosius de summa boni publici agitur : nempe ut nisi cunctis pacis rationibus prius oblatis, non indicatur, ñeque ulterius proferatur, quam fert ¡equitas. Sed de hoc alias. "

(179) Vitoria, *Relect. 2ª de Indis,* p. 397-401. "Quarta propositio : *Única* est et *sola causa* iusta inferendi bellum : iniuria accepta... " "Quinta propositio : Non quaelibet et quantavis iniuria sufficit ad bellum inferendum."

(180) Véase nuestro trabajo *La verdad sobre la guerra española,* p. 91-92 (Zamora, 1937), que escribimos para orientar a los extranjeros, respondiendo a sus calumnias contra la España nacional de Franco. La propaganda corría por Francia, donde podíamos ver todos los años, al ir y venir de Roma, a muchos

Para Báñez, después de admitido aquel derecho (181), lo importante es que la causa sea grave, justa y conocida como tal. El Príncipe no puede lanzarse a la guerra dudando de la justicia de su causa y sin haber puesto las diligencias para conocer la verdad y el derecho. El Príncipe es juez, que pronuncia una sentencia al declarar la guerra, y como tal debe asesorarse y proceder en justicia. En caso de duda será conveniente nombrar *jueces arbitros,* y si la parte contraria no acq)ta, puede lícitamente liacerle la guerra, aunque la duda subsista, pues el Derecho al examen de la causa, que rechaza el adversario, le confiere el derecho a la guerra como última y única solución (182). En *6a,* Báñez acepta la división o reparto justo de lo discutid» y todos los medios pacíficos para evitar la guerra. Concede tanta importancia a la justicia de la causa, que también los soldados deben conocerla, a ser posible, aunque no estén obligados como el Príncipe o el Rey. Para Báñez, el soldado que está dispuesto a luchar ca cualquier guerra y <?on cualquiera de las partes, con tal de que le paguen, está en pecado mortal (183).

No podemos seguir a Báñez en otros detalles a través de su extenso comentario, verdadero tratado *De ture belli,* pero sí debe reparar el lector cómo el gran teólogo, en virtud de los principios comunes a los otros tres, llega, de una manera natural y sencilla, *al arbitraje,* tan ponderado en los últimos tiempos, como si fuese cosa desconocida. Esto prueba la fecundidad de los principios de Santo Tomás, que los teólogos juristas españoles supieron desenvolver. Por otra parte, *la idea del arbitraje no es desconocida* a Santo Tomás, pues lo fcidica en el // *Ser.4.,* d. 44, q. 2, art. 2, ad 5^{um}.

Alwra bien: ¿qué normas deben seguirse en las guerras? ¿A qué

soldados coloniales, que suplían, sin duda, la infecundidad viciosa de sus matrimonios. Se repetía en Inglaterra, acostumbrada a hacer las guerras con soldados de sus colonias... y de sus incautos aliados.

(181) Báñez, *De Fide,* etc., q. 40, art. I, col. 1354-55. "Prima conclusio: Si loquamur absolute et per se, licitum est advocare in auxilium belli iusti milites extranec; et infideles." Véase Cayetano, *In 2^{a}-2<^{c},* q. 40, art. 1. "Per accidens", dice en la segunda conclusión, puede ser ilícito o no conveniente.

(182) *Ibid.,* col. 1359-62. "Sequitur praeterea, quod si Princeps, qui non possidet, ante suíficientem examinationcm velit examinare causant et adhibere iudices arbitros, et ille qui possidet in dubium résistât, potest tunc debellare, quoniam iam possidetis facit alteri iniuriam : liabet enim ius, ut eius causa examinetur. Sequitur denique, quod in eo casu si Princeps, qui belluni indicit, non potest per se examinare iustitiam belli sine consultatione alterius Principis, *tcnetur mittere ad illun legatos,* ut postulent, quod *per iudices arbitros examinetur tota causa.* Quon si Princips.nolit assentiri legationi, potest alter indicere bellum." Santo Tomás había escrito ya, tratando de la rebelión contra el tirano, que era lícito cuando "dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coáctis, *et ¡mando non est rcnirsus ad superiorem, per quern indicium de invesore possit fieri:* tunc enim qui ad liberationem Patrias tyrannum occidit, laudatur et premium accipit". En el // *Sent,* dist. 44, q. 2, art. 2, ad quintum.

(183) *H'íd.,* col. 1366.

leyes debe sujetarse el Príncipe al hacer la guerra y después de la victoria? Dos son los puntos principailes en que suelen reparar loa teólogos : en lo referente a las presas hechas durante la guerra y en la victoria, y en lo que atañe a la vida de los inocentes. En las respuestas brilla la miáis estricta justicia, como corresponde a los verdaderos teólogos, aunque sean indulgentes, a veces, con ciertas costumbres no santas, amparadas en el llamado Derecho de Gentes, que, a nuestro juicio, se despegan y son opuestas al verdadero Derecho. Para Domingo de Soto, las presas hechas en guerra justa son lícitas y no están obligados a la restitución, aunque puede salir lesionada la caridad. Pero si la guerra es injusta, se impone la restitución total: son verdaderos latrocinios. Es la doctrina de Santo Tomás (184). El fin de estas presas, en la mente de lois teólogos, es doble : resarcirse de los daños y gastos hechos, indemnizarse y castigar la injuria. El Príncipe que acomete una guerra justa, además de la ofensa recibida, se ve forzado a graves dispendios. Es, pues, natural que los teólogos como Domingo de Soto le reconozcan el derecho a indemnizarse con los bienes de la nación o Príncipe ofensor, incluyendo en este derecho lo necesario para pagar a sus soldados (185). En la guerra injusta todas las presas son rapiñas y la restitución se impone, incluso si Ise desconoce el dueño, pues debe restituirse dándolo a los pobres (186).

A nuestro juicio, en las guerras modernas, y dados los métodos que son posibles entre pueblos civilizados, creemos que se impone un criterio más rigorista y más en armonía coa el espíritu cristiano, con la civilización y con la justicia. Al afirmar esto ncís inspiramos en la misma dodtrina de Domingo de Soto, tan respetuoso con el derecho de propiedad y can los bienes de los pueblos extraños. En las guerras se ha seguido un criterio tan laxo, comió si s s tratase de cosas de nadie, que se encuentran al paso en una exploración por tierras desconocidas y deshabitadas. Domingo de Soto, que restringe el derecho de

(184) Domingo de Soto, *De lustitia et hire*, lib. V, q. 3, art. 5. "Et primum de bellica praeda respondet D. Thomas, si iustum est bellum praedam esse licitam, neque ad restitutionem obligare. Tametsi peccatum cupiditatis contra caritatem committi etiam tune possit..." "Si vero bellum est iniustum, rapiña committitur."

(185) *lbid.* "Pneda ergo belli iusti non solum ad resarcienda damna, verum ut inter milites distribuatur licita est. Et quamvis Principi cura prxcipua incumbat mérita perpendendi iustitiae belli : qua utique ratione licet ipse iniustam bellum conflet, milites nonnunquam excusantur : tamen tam aperta esse posset iniustitia, ut etiam ipsos subditos excusatione nudaret."

(186) Domingo de Soto, *ob. cit.*, lib. IV, q. 7, art. 1, p. 353. "Dum enim exercitus civitatem communi nomine fuerit depraedatus, tune forte si ignoti sunt domini, facienda est urbi restitutio, ut Respublica ipsa distribuât. Quando vero non illo modo per iniuriam toti Reipuhlicae illatam contractum est debitum, sed per iniuriam singulorum civium : non est necessarium in eodem oppido fieri. Est ergo conclusio doctorum omnium, quod ignoto domino, facienda est pauperibus restitutio: vel potius in pauperibus, ut supra dicebamus." Esto no por derecho natural, sino por derecho eclesiástico.

apropiación sobre tesoros encontrados en tierras lejanas (187), y considera obligatoria la restitución parcial en lo que se apresó de buena fe, aunque injustamente (188), no desaprobaría nuestras reservas. Hoy es fácil lograr la justa indemnización de Estado a Estadio, y, por lo miismo, es inadmisible la tolerancia con la soldadesca para apoderarse, por iniciativa particular, de lo que les venga en talante, a costa de los pobres e indefensos ciudadanos, que tienen la desventura de vivir en el campo de la lucha. Aquí tiene aplicación lo que decía Arias de Valderas: el soldado debe contentarse con su paga (189) y con su rancho. El criterio sería distinto si se trata de incautaciones oficiales y en los casos extremos de verdadera necesidad.

Después de lo dicho, nos parece ocioso el insistir estableciendo paralelos detallados con Vitoria y Báñez. El mismo criterio de justicia inspira las conclusiones de los tres teólogos. Con dos palabras podemos sintetizar el pensamiento de Vitoria: el Príncipe ofendido sólo puede apoderarse de las propiedades del contrario en la medida necesaria para castigar la injuria, resarcirse de los daños y gastos y asegurar la paz, evitando en lo posible todo atropello con los inocentes (190). La doctrina de Báñez, que cita varias veces a Soto, queda compendiada cuando escribe: en la guerra justa ofensiva es lícito causar al enemigo todos los daños necesarios para la plena reparación de la injusticia y para la tranquilidad de la Nación. Indulgente con las costumbres guerreras, considera como propiedad del soldado las presas hechas en guerra justa. Si no es justa, la restitución es necesaria (191).

Quienes se muestran tan respetuosos con los bienes materiales, con mayor motivo lo serán con la vida de los inocentes. Al tratar de los derechos individuales vimos ya hasta qué punto llega este respeto, según la doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos. *Jamás es lícita, de*

(187) *I bid.*, lib. V, q. 3, art. 3, p. 412. "Dubitatur hic temen quis posset propter nostrates qui ad Occidentalem Continentem auri gratia advolant, an liceat cuicumque unius nationis ad aliam quaesitum aurum peregrinan. Apparet enim ii unicuique eadem ratione licere postquam lure Gentium non fuerint res istae divisse. Respondetur temen hoc duntaxat iure non esse omnino licitum, *nissi incolœ ipsi consentirent:* aut *pro derelictis eosdem thesauros haberent, nam regiones lure Gentium divicœ sunt:* et ideo licet gentibus illius regionis sint res illae communes, temen non possent advena; incolis invitís easdem res usurpare. Ñeque enim valent Galli hac de causa ad nos penetrare, ñeque nos ad illos ipsis invitis : sed hoc alius est loci disputare."

(188) *Ibid.*, lib. IV, q. 7, art. 2, p. 359. "Horum instar censendum de illo est, qui bello iniusto res deprsedatus est; bona tamen fide, quia putabat esse iustum. Tunc enim sciens postea non fuisse iustum, *teñe tur illa restituere quibus factus est ditior:* non *autem cedes quas incendit,* aut *animalia qua occidit."*

(189) F. Arias de Valderas, *Libellus de belli iustitia iniustitíave,* c. 64, p. 49 (edic, Madrid, 1932). La primera edición es de Roma en 1533, según B. Fernández y Medina, Prólogo, p. vi. Es obra de escasísimo fondo. Véase Báñez, *De Fide,* etc., q. 40. art. 1, col. 1385-86.

(190) Vitoria, *Relect. 2ª de Indis,* p. 401-422.

(191) Báñez, *De Fide,* etc., loe. cit., col. 1367-1376.

un modo directo, la muerte del inocente. ¡ Qué lección, que no será aprendida, para las naciones modernas, hoy en guerra cruel, que no reparan en asolar las ciudades y los campos con la moderna arma de la aviación!... Consideramos como un crimen contra todos los derechos, Natural, de Gentes e Internacional, los bombardeos en masa de las ciudades y de los pueblos que, por necesidad, albergan la gran suma de inocentes, constituida por mujeres, niños y hombres no combatie:v tes. Lo de objetivos militares está resultando el manto de púrpura, que encubre los asesinatos colectivos, que ningún hombre civilizado y cristiano puede aprobar. ¡ Ni ante Roma se detuvo la barbarie anglo-americana! Es posible pensasen de otro modo si la aviación europea pudiese llegar hasta Nueva York. A 'nuestro juicio, el Derecho Internacional debe limitar los ataques a los verdaderamente beligerantes, pues de otro modo tendremos que una panadería será objetivo militar. Confirmando esta doctrina, nos llega, al imprimir este capítulo, la voz del Santo Pontífice Pío XII (mensaje del día i de septiembre de 1943), quien no puede menos de reprobar "la violencia de los métodos, que sobrepasan el honrado límite de toda norma de derecho divino y humano".

Cuando los teólogos conceden que es lícito agredir, aunque caigan algunos inocentes, se refieren al soldado de buena fe, se refieren al caso de una ciudad cercada, donde es imposible la separación, pero no a los casos en que la separación esta hecha. La razón se adivina. De otro modo serían imposibles las guerras. Por su parte, el soldado puede también agredir, en guerra justa, a su contrario, aunque éste particularmente sea inocente, ya por estar en esa creencia, ya por estar forzado. Más si la guerra fuese motoriamente injusta, sólo sería lícito al soldado la defensa (192). La ignorancia y la disciplina militar podrán disculpar al soldado, pero no a los Jefes de Estado.

He aquí cómo Domingo de Soto, con Vitoria y Báñez, inspirándose en los principios eternos del Derecho Natural, dan vida y ser al Derecho de Gentes y al Derecho Internacional. Son internacionalistas consumados, incluso cuando no se lo proponen y tratan problemas muy diversos. La conciencia cristiana y teológica les hizo ver lejos, apreciando todo el alcance de aquella idea, que hace al hombre, *a todo hombre, hijo de Dios y creado para Dios,* dentro de una fraternidad universal. De aquí su criterio de igualdad, en el orden natural, ya se trate de cristianos o infieles. Domingo de Soto pudo decir, al tratar de los prisioneros de guerra : *lus gentium gentibus cunctis æquaîe est* (193).

(192) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. V, q. i, art. 7, p. 390; Vitoría, *Relcct. 2ª de Indis,* p. 418-422; Báñez, *ob. cit.,* q. 40, art. 1, col. 1376-79.

(193) Domingo de Soto, *De tustitia et lure,* lib. IV, q. 2, art. 2. "Ñeque, nt reor, discrepantia est inter christianos atque infideles: quoniam *lus Gentium gentibus cunctis cequale est.* Quamvis christianis etiam a christianis captivis con-

Sin negar los derechos de la fe, proclama muy alto los derechos de la naturaleza. Por esta vía se encontraron los misioneros y los teólogos, siendo todos ellos beneméritos de la Patria, de España, como se reconoció en el Congreso Internacional de Americanistas, de Sevilla, en 1935 (194).

gruentiori ratioiie fugere liceat : nisi pollicitus quis non fugere, suam impignoraverit fidem, quam porro servare constringitur. Pariformiter mihi videor veré ?c legitime inter has servorum species (los que se vendieron por su voluntad y los prisioneros de guerra) distinguere quantum ad ea in quibus tenentur dominis servire. Christiani namque a christianis bello capti, non tenentur ut mancipia servire, ñeque eorum bona, nisi quœ tunc in bello in praedam devenerint, sunt dormnorum. Imo ueque mancipia qux ab infidelibus christiani iure belli arripiunt, sic arbitror quicquid sunt dominorum esse, ut quicquid vel dono susceperint, vel haereditario iure, vel licito ludo fuerint lucrati, teneantur in conscientia ¿ominis exhibere : quoniam cum *non* sua sponte in illam conditionem inciderint, non est eorum miseria tanta afflictione coercenda : quandoquidem, ut est in regulis Iuris, favores ampliandi sunt, poenae vero restringendae. "

(194) No tenemos una referencia oficial del Congreso a la vista, pero en un articulo de D. Emiliano Jos *(Revista de Indias,* año III, núm. 8, p. 214), que estuvo presente, vemos que fué aprobada la proposición del Sr. Chacón y Calvo, representante de Cuba, en que se reconocía y se proclamaba a los dominicos Padre Montesinos, Vitoria, Las Casas, Domingo de Soto, etc., como *"figuras gloriosas y representantes puros y auténticos de la conciencia española en el Nuevo Mundo".* Podian haber añadido que *son los representantes auténticos de la España católica y de la Ciencia tcológico-juridica española.*

CAPITULO VIII

i. La Iglesia y el Estado. Necesidad de este capítulo, "clave del sistema teológico-jurídico de Domingo de Soto". Síntesis e ideas fundamentales de los teólogos sobre la República cristiana y sobre la República civil. La distinción de Santo Tomás entre el orden natural y el sobrenatural, con sus consecuencias en este problema. Cómo encuadra Domingo de Soto esta cuestión en su obra "De Iustitia et lure". Necesidad y concepto de la Ley divina. Relación entre el Derecho eclesiástico y el Derecho divino.—2. Antecedentes medievales en la cuestión de la Iglesia y el Estado. Cómo el poder temporal, de hecho, de los Papas suscita la cuestión jurídica sobre su legitimidad. Las tres tendencias en torno al poder temporal de los Papas y Emperadores. Errores y desorientación sobre el origen del poder civil y sobre el poder de los Papas en los canonistas, legistas y teólogos. Doctrina inadmisible de los cesaristas o regalistas Marsilio de Padua y Guillermo de Occam. Exageraciones de algunos defensores del Papa y su doctrina sobre el poder temporal de éste. Santiago de Viterbo, Juan de Ñapóles, Alvaro Pelayo, etc. La vía media de la verdad, sus antecedentes en Santo Tomás y la distinción entre el poder civil del Estado y el poder espiritual de la Iglesia y del Papa. Cómo en Santo Tomás se encuentra la clave de la solución, que triunfará en los teólogos del siglo XVI. Cómo Juan de París, en el siglo XIV, y el Cardenal Torquemada en el XV, son fieles a los principios de Santo Tomás y preparan el triunfo contra el laicismo religioso y contra el conciliarismo. Juan de París, negando el poder temporal universal de los Papas, les concede, en virtud de su poder espiritual, la potestad de intervenir "indirecte" en lo temporal. El Cardenal Torquemada, que niega también el poder temporal de los Papas, les concede, por la vía espiritual y sobrenatural, la potestad de intervenir en el gobierno de las naciones, en virtud de su poder espiritual o "ex consequenti", como él mismo dice, con más exactitud. Representantes de las tres tendencias a fines del siglo XV y principios del XVI. Palacios Rubios, Cayetano, Almaino....—3. Evolución y triunfo de la verdadera doctrina con Domingo de Soto, Vitoria, Cano, Pedro de Soto, Carranza, Báñez. Cómo concibe Domingo de Soto la República cristiana o la Iglesia, y diferencia fundamental respec-

to de la República civil. La Iglesia es una República espiritual, "per se sufficiens". La potestad espiritual de la Iglesia, del Papa, Obispos y sacerdotes no puede proceder de los hombres, al modo de la civil, sino que procede, "immediate", de Dios y de un modo sobrenatural. La potestad espiritual y sobrenatural de la Iglesia, del Papa, etc., es personal, y no puede residir en el pueblo cristiano, como en su sujeto, sino en las personas que constituyen la Jerarquía, según Domingo de Soto y demás teólogos españoles del siglo XVI. Distinción entre la potestad civil y la eclesiástica. Cómo los dos poderes emanan de Dios: el civil por la vía natural, y el eclesiástico por la vía sobrenatural, según Domingo ds Soto. Cómo el Papa, no teniendo la potetad temporal, puede intervenir en el gobierno de los pueblos, en virtud de su poder supremo espiritual y en cuanto es necesario para el fin sobrenatural de la Iglesia. Cuándo el Papa puede deponer a los Príncipes cristianos rebeldes. Coincidencias de Domingo de Soto con Vitoria, Cano, Carranza, Pedro de Soto y Báñez. Cómo niegan el poder temporal directo del Papa y le conceden, "indirecte", el derecho de intervención en lo temporal.—4. Consecuencias de estas doctrinas en el orden espiritual y dentro de la Iglesia, según Domingo ds Soto. El Episcopado en la Jerarquía eclesiástica. Cómo reciben su potestad "immediate" de Cristo. La residencia de los Obispos es de "lure divino". Cómo el Papa no puede cambiar lo que es inherente al Episcopado. El Papa y el Concilio General. Cómo el Papa y los Obispos tienen autoridad propia y personal en el Concilio, sin recibirla de nadie, a no ser de Cristo. Supremacía e infalibilidad del Papa. Coincidencias de Domingo de Soto con Vitoria, Pedro de Soto, Cano, Carranza y Báñez sobre este punto.—5. Consecuencias de la doctrina sobre el concepto de la Iglesia, según Domingo de Soto, en el orden temporal. Derecho de la Iglesia a poseer bienes temporales, según Domingo de Soto. Derecho de la Iglesia a exigir tributos para su sostenimiento y el de sus ministros. Deberes del Estado ante estos derechos. La exención del Clero, su origen y sus límites ante las leyes civiles y cargas del Estado civil. Cómo la Iglesia puede crear tribunales en defensa de la fe. Coincidencias doctrinales sobre este punto entre Domingo de Soto, Vitoria y demás teólogos.—6. Conclusión: la Iglesia, y en su nombre el Papa, como supremo gobernante de una República espiritual "per se sufficiens", es sujeto de Derecho Internacional. •

1. En todos los capítulos de nuestra obra habrá podido advertir el lector que, con harta frecuencia, tuvimos necesidad de aludir a los derechos del Estado y de la Iglesia. Al exponer la doctrina de Domingo de Soto sobre distintos problemas, unas veces impugnábamos con

nuestro teólogo a los que ensalzaban el poder del Papado, y otras defendíamos los derechos de éste. ¿Por qué el Papa no es Señor temporal, ni puede conceder reinos e imperios a capricho, ya se trate de países infieles y salvajes, a los Príncipes*cristianos? ¿Por qué los Reyes y Príncipes cristianos gozan de perfecta y completa autonomía en el gobierno puramente temporal de sus pueblos? ¿Cómo se explica que, siendo dos poderes autónomos e independientes, cada uno en su esfera, puede el Papa intervenir en ciertas ocasiones en la legislación civil, poniendo su veto a ciertas leyes y anulando sus efectos? ¿Cómo se explica el deber del Estado católico de acatar esta intervención del Papa, sin mengua de sus propios Derechos, de su independencia y soberanía en lo temporal? ¿En qué se funda la potestad del Papa para propagar la fe por todo el mundo, para encomendar esta misión a ciertas naciones, con exclusión de otras, y para deponer los Príncipes que gobiernan ciertos pueblos?

Todas estas preguntas y otras muchas que podrían formularse no pueden tener una respuesta cumplida, ni siquiera puede ser perfectamente comprendida la doctrina expuesta, sin tener ideas claras sobre la Iglesia y el Estado. Ante el profano es posible se presenten como contrarias y opuestas entre sí algunas de las afirmaciones que llenan las páginas de nuestro trabajo; ante el teólogo-jurista todo es armonía y verdad, fruto sazonado de los más puros principios de la sana Teología, ciencia de lo revelado, que ilumina, como potente proyector, todo el vasto campo de la ciencia jurídica.

Redactamos, pues, este capítulo, último de nuestro trabajo, conscientes de su importancia. Es más: creemos sinceramente que es el *capítulo clave* del sistema teológico-jurídico de Domingo de Soto, que se identifica con el sistema de Santo Tomás de Aquino, Vitoria, Cano, Pedro de Soto, Medina, Báñez y el de todos los grandes teólogos-juristas españoles del Siglo de Oro y posteriores, que supieron desenvolver los principios del Maestro, siguiendo a estos dominicos célebres, profesores de la Universidad salmantina y de otras fuera de España, como el gran Pedro de Soto, confesor de Carlos V y representante en Alemania y en Trento de la verdadera ciencia española (i).

Para desbrozar el camino, queremos adelantar que Domingo de Soto y demás teólogos conciben la Iglesia y el Estado como dos Repúblicas perfectas, *per se sufficiens* en su orden correspondiente, con todas las consecuencias que esto implica. No es necesario insistir sobre el origen del poder civil, pues lo hicimos en su lugar, pero sí recordaremos que, para los teólogos, todos los poderes del Estado tienen su

(i) En nuestra obra *El Maestro Fray Pedro de Soto* (confesor de Carlos V) *y las controversias político-teológicas en el siglo XVI* puede ya verse en el tomo I, publicado en Salamanca, 1931 (Biblioteca de Teólogos Españoles, t. I), con cuánto acierto actúa Pedro de Soto en los conflictos entre el Papa y el Emperador, como quien tenía ideas claras.

origen en la condición del hombre, esencial y naturalmente social, que busca y acepta la sociabilidad como un deber natural, que cristaliza en la constitución orgánica de la sociedad, de los pueblos y naciones, y, finalmente, en la autoridad suprema de cada una de ellas, aglutinante y forma de toda nación organizada. Si su primer origen es la naturaleza social del hombre, su fin es el bienestar del mismo hombre, su perfección natural. El hombre busca en la sociedad, no su aniquilamiento : busca lo que no puede lograr por sus propios medios. Convive para vivir mejor, con anhelos de superación a través de la patria organizada, a través de los poderes estatales, que él mismo, sujeto primero de la autoridad sobre sí mismo, depositó, asociado con los demás, en manos elegidas por ellos, para que los defienda, ampare y proteja en sus legítimos derechos, y sea como portavoz de cada uno y de todos los ciudadanos, dentro y fuera de la nación.

Cuando esta organización es perfecta, completa, hasta el punto de poder tener los medios necesarios, de todo orden, para su desenvolvimiento interior y exterior, con independencia y autonomía, tendremos lo que los teólogos llaman, con expresión clásica, la República *per se sufficient,* con una autoridad o Estado, investido del poder legislativo y coercitivo, que la vida de la Nación exige, dentro y fuera de las fronteras.

Por otro lado, conciben los teólogos la Iglesia de Cristo como una sociedad espiritual, sobrenatural en su origen, en sus medios propios y específicos y en su fin. La Iglesia no nace de la naturaleza humana, ni de su condición social. La naturaleza del hombre, individual o colectivamente considerada, no puede ser origen, ni causa de la potestad eclesiástica, aunque todo hombre puede llegar a formar parte de esta sociedad espiritual. La Iglesia—según Domingo de Soto y demás teólogos, discípulos de Santo Tomás, que acertaron a desenvolver los principios del Maestro—es una sociedad espiritual, sobrenatural, instituida por Cristo, depositaria de sus divinas enseñanzas y de los medios elegidos por Él para nuestra santificación, para nuestra elevación al orden sobrenatural, con los poderes conferidos, *no* a la masa de los fieles, *sino personalmente* a sus ministros, a los Apóstoles y a sus sucesores los Obispos. La Iglesia militante constituye un todo orgánico espiritual, aunque con lazos materiales, por encarnar en los hombres, y forma el llamado *Cuerpo Místico,* cuya cabeza es el mismo Cristo, que gobierna la Iglesia por medio de la Jerarquía eclesiástica, con los poderes concedidos a su Vicario en la tierra, el Papa, a los Obispos y sacerdotes, sin que Él mismo deje de actuar desde los cielos como cabeza y primera piedra angular, para vivificarla con su gracia y defenderla con su poder.

Como sociedad espiritual y sobrenatural, la Iglesia es una República perfecta, *per se sufficiens,* con todos los derechos inherentes a toda sociedad de este género, de una manera *directa* en su orden espiritual,

y *ex consequeyiti*—como dice muy acertadamente el Cardenal Torquemada—en el orden material y temporal, si es necesario para su existencia y para el cumplimiento de su divina misión.

A través de esta breve síntesis, que adelantamos al lector para fijar ideas y deslindar campos, se advertirá que nuestros teólogos conciben al Estado y a la Iglesia como dos sociedades o Repúblicas perfectas, paralelas, o, si se quiere—y es más exacto—, *superpuestas,* pero no disociadas. El origen primero de las dos Repúblicas *per se sufficiens* se halla en Dios, según Domingo de Soto y demás teólogos que siguen a Santo Tomás. De Dios procede el poder civil, los poderes del Estado, y de Dios procede la potestad de la Iglesia, del Papa, de toda la Jerarquía eclesiástica, *pero de modo diverso.* De Dios, en cuanto creador y gobernador del universo, haciendo al hombre libre, naturalmente social, nace la autoridad civil, nacen los poderes del Estado. De Dios, Redentor por su divino Hijo, por Cristo, Dios-Hombre, que instituye la Iglesia, sociedad espiritual y sobrenatural, nace la potestad eclesiástica, la potestad del Papa y de toda la Jerarquía. Bn otros términos : el poder eclesiástico, todo poder propiamente eclesiástico, procede de Dios *por la vida sobrenatural.* Por este motivo dijimos que son dos sociedades, dos Repúblicas, dos poderes, más que paralelos, *superpuestos,* como se puede llamar superpuesto el orden sobrenatural al orden natural, la gracia a la naturaleza, aunque la gracia penetre en lo más íntimo de nuestro ser al vivificar la naturaleza, al sobrenaturalizarla.

Declarado el origen de ambas sociedades, se comprenden sus mutuas relaciones y la razón de los principios de Santo Tomás y Domingo de Soto, con sus aciertos, que repetidas veces hemos ponderado. La Iglesia, el Papa, a pesar de su poder espiritual y sobrenatural, no es superior ni igual a los Reyes en lo que atañe al gobierno puramente temporal de las naciones. Son poderes completamente distintos, que no pueden compararse siquiera en el mismo plano, pues pertenecen esencialmente a dos órdenes diferentes. El Rey es Rey, no porque el Papa le confiera tal autoridad, como si él la tuviese en este orden natural y temporal, sino porque se la ha conferido la Nación, no importa el modo. Con todo, el Papa, *en virtud de su poder espiritual y no por otra causa* (excluímos momentáneamente las causas históricas o humanas, que ahora no cuentan), puede intervenir en el gobierno de los pueblos, mandar a los Reyes en lo espiritual y también en lo temporal, *pero sólo en la medida que fuese necesario para el fin espiritual v sobrenatural de la República cristiana.* A su vez, el poder temporal, el Estado, tiene derecho a exigir que no se mezcle la Iglesia en el gobierno puramente temporal ds la nación, ni en sus pleitos interiores de carácter político, como tiene el deber de acatar, no sólo como personas particulares, sino también como Estado, las normas morales y espirituales de la Iglesia y del Papa, que constituyen la mejor defensa de un pueblo y la mayor garantía de la paz, de la felicidad personal

y colectiva de los ciudadanos. El Estado, el poder civil, no da ni puede dar a la Iglesia, al Papa, ni el menor átomo de autoridad espiritual,. sobrenatural y eclesiástica, pues son poderes que por su misma esencia están sobre la naturaleza y, por lo mismo, sobre el Estado, de quien no pueden proceder. Todo el poder del Estado se desenvuelve en el orden natural, donde nace y donde termina. La felicidad que el Estado debe proporcionar a los ciudadanos o subditos, por sus medios propios y de un modo directo, es de orden natural, ya sea la felicidad material, que se cifra en los bienes tangibles, ya sea la que afecta a las facultades más nobles del hombre. En una palabra : el Estado tiene por fin hacer del hombre *bonus et perjectus civis Patrice terrena* y colaborar con la Iglesia en el fin propio de ésta, que se cifra en hacer del hombre *bonus et perjectus chñs Patrice cœlestis.*

Además de esto, como no hay incompatibilidad absoluta entre el estado eclesiástico y el poder temporal, puede también el Estado civil delegar sus funciones propias en los miembros de la Jerarquía eclesiástica y en la Iglesia misma, cuando el interés y las circunstancias lo aconsejen, haciéndola participante del gobierno temporal de los pueblos. Por su parte, la Iglesia, aunque no puede investir al Estado civil, en cuanto tal, de sus poderes espirituales, y sí a las personas que elige para hacerlas miembros de la Jerarquía eclesiástica, puede, sin embargo, delegar en el Estado y en las personas civiles ciertas funciones que llamaremos administrativas y de honor, para las cuales no es necesaria la potestad espiritual y sobrenatural, que sólo a los ministros de Cristo compete.

Estas ideas y esta concepción de la Iglesia y el Estado es la que se refleja en aquellas palabras de Domingo de Soto, ya en parte citadas, y que trasladamos aquí íntegras y en latín, para que el lector juzgue por sí mismo. Negó Domingo de Soto que el Papa tuviese el dominio universal del universo ; y, respondiendo a los adversarios, niega también que Cristo, en cuanto hombre, fuese Rey temporal. A propósito de esto, que ya expusimos, dice : "Quod si Ipse (Cristo) tale regnum non assumpsit, citra controversial!! certissimuní est ñeque illud reliquisse Vicario suo Pontifici Maximo (el Papa), sed illaro prorsus potestatem qua ipse functus est, illi commisit. Xempe tit *quoties ad ilium finem* (espiritual) necessarium esset, Regibus cunctis imperaret, leges eorum corrigere, universa denique temporalia usurparet. Sunt nihilo secius spiritualis secularisque potestates usque adeo *distinctæ,* ut secularis *non* derivetur a spiritual!, sed *illa prœcisa ratione* ab illa dependeat : quod si ab ilia per rebellionem exorbitaverit, possit coerceri np *dhriwas et ecclesiasticas pr avarice tur leges."*

Después de interpretar la clásica comparación del sol y de la luna, en la forma compatible con la verdadera doctrina, y de megar que todo poder civil sea efecto de la tiranía y una usurpación, añade y defiende, como segunda conclusión: "Nempe Regiam Imperatoriamque potesta-

tern, ceterorumque Principum auctoritatem *non* hominum esse inventum, *sed Dei* sanctissimam ordinationem : *aliam* tamen a potestate spirituali. *Hanc* enim *per seipsum Christus wnmediate* instituit, cui ceu caput Vicarium suum prsefecit, *eidemquc* subinde *Vicario* potestatem suam contulit, perpetuo in Ecclesia duraturam. *Itaque potestas ilia usque jacta est a República, ñeque per Rempublicam derívala, sed a solo per se Christo. Potestatem* autem *civilem* Deus *per legem {naturalem,* quae suae sempiternas participado est, *ordinavit."*

Explicado el origen de la autoridad civil, según dijimos en su lugar, a través del pueblo, añade: "Per haec demum id quod supra diximus clarescit: videlicet potestatem civilem *non* sic dependeré ab spirituali, *ut ab illa instituatwr, suamquc accipiat jacultatem: ab illavc possit, vel* amoveri Rex *vel* cogi, *vel* corrigi, *nisi* quando a divinis legibus fineque spirituali rebellaret. Nam etsi *ambœ a Dco procédant, non tamen altera per alteram,* sed modis variis: *prior* scilicet (ecclesiastica) a Deo> *immediate: posterior* (civilis) vero *mediante* lege naturae *per civilem Rempublicam"* (2).

Toda esta doctrina de Domingo de Soto, en la que com tanto acierto quedan definidas las ideas fundamentales, que nos han de servir de base para perfilar el concepto de la Iglesia y del Estado, con los problemas afines—además de otros extraños—, no se explica sin tener en cuenta una distinción de Santo Tomás, que nunca será lo suficientemente ponderada. Nos referimos *a la distinción entre el orden natural y el sobrenatural.* En una extensa conferencia pronunciada en el acto académico de la Universidad de Valladolid, en honor de Santo Tomás de Aquino y en su fiesta, tuvimos 'ocasión de hacer ver la trascendencia de esta distinción en la Teología y en el Derecho. Quien conozca la historia de las controversias teológicas y jurídicas de los siglos medios, 'nos concederá de buen grado que esta genial distinción del Doctor Angélico, río aprovechada por muchos teólogos y juristas, es la razón de los mayores aciertos de sus discípulos, tanto en el campo teológico como en el jurídico. No vamos a detallarlos aquí, pues no es de este lugar, y el lector puede ver un esbozo en dicha conferencia (3) ; pero sí diremos que los problemas sobre el pecad» original, la preparación a la gracia, la justificación y el mérito, con otros afines, reciben en la escuela tomista la solución adecuada, que sanciona Trento, gracias a esta distinción.

Bn lo que se refiere a los problemas jurídicos y, en especial, al que nos ocupa, baste decir que se llegó a los grandes aciertos de los teólogos-

(2) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. IV, q. 3, art. 1, p. 292-93.

(3) Publicamos nuestra conferencia sobre *La distinción del orden natural y sobrenatural, según Santo Tomás, y su trascendencia en la Teología y en el Derecho,* en *La Ciencia Tomista,* año 1942, fase. 3 (t. 62), p. 274-306. En eUa puede ver el lector el análisis de estos problemas teológicos y de algunos jurídicos, a la luz de la distinción de Santo Tomás.

juristas españoles, en virtud de la misma distinción. Santo Tomás concibe lo natural y lo sobrenatural como dos órdenes paralelos o superpuestos, con sus exigencias propias y su ser, distintos radicalmente, pero no opuestos. Los dos proceden de Dios, pero de un modo distinto: el natural, al modo humano; el sobrenatural, al modo divino. El primero surge con la creación; el segundo, supuesto el pecado original, resurge oon la Redención en toda su plenitud y mediante su gracia, que es una participación de la naturaleza íntima de Dios. Como Dios no puede contradecirse, ni destruye con una mano lo que hace con la otra, el orden sobrenatural >no anula el natural ; al contrario, lo supone, con todos sus fueros y derechos, y viene a perfeccionarlo.

Por su parte, lo natural queda tan bajo y distanciado del orden sobrenatural, que sólo Dios, *por un nuevo acto,* puede dar vida y ser a éste, sin que intervenga lo natural, a no ser con su capacidad receptora y actuando bajo la gracia de Dios.

De este concepto nacen los principios de Sainto Tomás que ya nos son conocidos: *"La gracia no destruye la naturaleza, antes bien la perfecciona y suple sus fallos"* (I, q. i, art. 8, ad 2^{m}) ; *"El Derecho divino, que procede de la gracia, no anula el derecho humana, que procede de la razón natural"* (2-2, q. 10, art. 10), y que hemos visto adbptados por los teólogos. A éstos podemos añadir otros : *"Ea enim quæ sunt naturalia homini, ñeque subtrahuntur, ñeque dantur homini per peecâtum"* (4) ; el hombre es un ser *naturahnente social, y,* por lo mismo, en el estado de inocencia, como en el estado de pecado, existiría la sociedad bajo uma autoridad (I, q. 96, art. 4) ; la desigualdad entre los liOmbres, unos más inteligentes y otros menos, es también *natural, y,* por eso, antes del pecado y ahora, unos mandan y otros obedecen (I, q. 96, art. 3). Al afirmar esto sentaba la base firme del *origen natural del Estado y* su independencia de la Iglesia, pues *ante el Derecho natural ceden o se detienen* otros derechos humanos y divinos, por ser aquél su base o porque Dios no se contradice. Cuando Domingo de Soto escribía: *"Qui est in gratia Dei nihilo plus liabet aut dominii aut juris ute^ndi re aliena, quant qui est in peccato",* no hacía más que aplicar la distinción de Santo Tomás a un problema concreto (5).

Esto supuesto, se comprende la existencia de los *dos órdenes jurídicos,* uno natural y otro sobrenatural. Por el primero se desenvuelve el Estado ; por el segundo la Iglesia de Cristo, con todos sus derechos y prerrogativas, que no anulan los del orden natural, ni los absorbe. Antes bien, su misión consiste en perfeccionarlos.

(4) Div. Thomas, *Summa TheoL.* I. p., q. 98, art. 2. Dice esto rechazando la opinión de los que creían que la generación por coito, con el deleite natural, es efecto del pecado original. De esto dice: "Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim, etc."

(5) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. IV, q. *2,* art. 1. Quarta conclusio. Véase el capítulo V.

Pero si la Iglesia no anula, ni confiere los derechos de orden natural, tampoco puede recibir los suyos propios, ni del Estado, ni de ninguna otra fuente de orden natural. Es lo que olvidaron los que concebían la Iglesia al modo humano, conto Marsilio de Padua y sus afines en el siglo XIV, can las herejías que le heredan, hasta los protestantes del XVI, además de los conciliaristas del XV, que aplican los mismos principios falsos, no siempre conscientes de su gravedad.

De todo esto se infiere que, en una exposición completa de las ideas jurídicas de Domingo de Soto, no puede preterirse el capítulo en que se exponga su pensamiento sobre la Iglesia y sus derechos como República espiritual perfecta, en sí misma considerada y respecto del Estado. En buena doctrina teológica, la Religión se impone como un deber natural y de justicia. Dios tiene derecho a nuestra veneración, a nuestro acatamiento, a nuestro culto. De este modo se explica la universalidad del hecho religioso, lo mismo en los pueblos cultos que en los salvajes. Quiere decir esto que la irreligión es algo absurdo y contra naturaleza. La Religión cristiana consagra este deber natural y se impone como un Deber, fruto del Derecho divino positivo, que puede traducirse en estos términos: Dios habló por Cristo Jesús, y en sus palabras se marca la ruta que debemos seguir para el cumplimiento de nuestros deberes religiosos, sólo esbozados a través de la naturaleza y por la razón natural. La Iglesia cristiana y católica encarna esta revelación y este querer divino, y así se constituye en República cristiana *per se sufficiens.*

Por este motivo, los teólogos y, sobre todo, Santo Tomás—artífice del orden sistemático—y sus discípulos, como Domingo de Soto, Vitoria, Báñez, etc., encuadran, como en su propio lugar, el tratado de la Religión dentro del tratado de la justicia. La Religión es parte potencial de la Justicia, virtud cardinal, según Santo Tomás. Domingo de Soto, al llegar al libro X de su obra *De Institia et lure,* no olvida esto al consignar en su Prólogo: *"Postquam in septem prioribus (Hbris)* cunetas *iusûtiœ iniustitiœque species* quae illi generi directe substant, absolvimus, in *tribus* subsequentibus *Religionis materiam, eidem Iustiti<r anncxam,* subtexere tulit animus. Sic enim arbitrati sumus *totum negotium de Institia et lure,* quern titulum eidem operi inscripsimus, pro virili nostra ad iustum pertractare." Al escribir, pues, este capítulo damos cima, con Domingo de Soto, a la exposición de todo su sistema teológico-jurídico.

Pero así como no hay República humana sin leyes, así tampoco se concibe la República de Cristo—la Iglesia—sin sus leyes correspondientes y con su poder legislativo. Domingo de Soto, tras el Maestro, trata también de la ley divina, oomo complemento del tratado de las leyes. Así escribe en el Prólogo del libro II: "Igitur cum. in primo (libro) de lege natural! et humana, ab seterna derivatis, per quas homo *ad fincm naturalem* ordinatur satis disputatum pro captu nostro a nobis

iuerit, sequitur ut in hoc *secundo* (libro) *de lege divina* diseramus per quam *ad supernam jelicitatem* promovemur." Al exponer nosotros la doctrina de nuestro teólogo sobre las leyes, sólo hicimos una alusión a la ley divina. Su lugar está en este capítulo, pues la ley divina es algo consustancial a la República cristiana, ya que a través de ella queda constituida y estructurada como sociedad perfecta, espiritual y sobrenatural.

La necesidad de esta ley, como la necesidad de una autoridad superior a la civil, como es la autoridad de la Iglesia, se prueba con argumentos semejantes. Si el hombre—escribe Santo Tomás (6)—se ordenase solamente a un fin que no excediese las facultades naturales, no serían necesarias otras leyes que la natural y la humana positiva; pero al ordenarse también a la bienaventuranza eterna, sobrenatural, es necesario que sean dirigidos sus actos por una ley superior, por la ley divina. Es lo que confirma Domingo de Soto, comentando este mismo artículo del Santo Doctor. La naturaleza humana fué elevada, sublimada, divinazada. Dios, al crearnos a su imagen y semejanza, nos hizo capaces de esta elevación, que sólo es posible con la iluminación especial de nuestra inteligencia, de nuestra razón especulativa, además del auxilio especial que eleve y vigorice nuestra voluntad y, a la postre, todo nuestro ser. Es la misión de la revelación de la ley divina y de la gracia (7). Al exponer luego el concepto de la Iglesia veremos cómo Domingo de Soto, Vitoria y Báñez proclaman la necesidad de la autoridad eclesiástica, fundándose en este fin sobrenatural del hombre, pues el poder civil es impotente en este orden sobrenatural, en el que se requieren facultades sobrenaturales, proporcionadas, que Cristo vinculó a su Vicario, al Papa y a los ministros de su Iglesia. A no ser por este motivo, bastaría la autoridad civil, nos dicen todos los teólogos citados y sus afines.

D? esto se infiere que la Iglesia, con su Jerarquía, en cuya cima se

(6) ,Div. Thomas, *i*^{a}*-2*^{æ}, q. 91, art. 4. "Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam." Prueba su necesidad por cuatro razones, y la principal es: "Et si quidem homo ordinaretur *tantum* ad finem qui *non excederct* proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam qnse ab ea derivatur. Sed *quia homo ordinatiir ad finem beatitudinis œternæ, qua exccdit proportionem naturalis facultatis humanæ,* ut supra habí turn est, q. S. art. S, ideo *necessarium* fuit *ut supra* legem naturalem et humanam dirigeretur ad suum finem lege divinitus data."

(7) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. II, q. 1, art. 1. "Enimvero si nostra natura altius non fuisset sublimata quam ad finem naturalem, qui eius non exuperat vires, neque sublimiori alia indigeret speculativa cognitione, neque lege : attamen cum eo quod nos Deus ad suam imaginem creavit, atque capaces suipsius per eius visionem fecit : quem scopum nostris viribus contingere nequimus, *neressaria nobis fuit* primum in intellectu speculatio fidei cognitio... mox et in intellectu practico lex quoque naturali *excelsior,* quae nobis esset officiorum regula, quibus eamdem felicitalem adipisceremur."

halla el Papa, es, de *algún modo,* a la República cristiana lo que la autoridad humana y el Estado a la República civil, y así como ésta se asienta sobre la ley natural, Completada por la ley positiva humana, del mismo modo la República cristiana se asienta sobre la Ley y Derecho divinos, constituidos por lo que Dios *prœter ant supra cognitioncm naturœ* enseñó a los hombres, como dice Domingo de Soto (8). Sobre estas bases *firmes e inmutables* construye y determina lo indeterminado la ley eclesiástica, al modo de la civil sobre la ley natural. En otros términos : así como la ley civil se detiene ante la ley natural, que la sirve de base, y no puede contradecirla ni anularla, así la ley eclesiástica respeta, venera y se apoya en la ley divina positiva. Lo que es de Ley y Derecho divinos es inmutable, y ni el Papa, ni toda la Iglesia, pueden derogarlo ni desconocerá. Los actos contra la ley natural son crímenes suicidas, destructores del hombre y de la sociedad civil; los atentados eclesiásticos contra la Ley y el Derecho divinos serían también destructores de la Iglesia, como sociedad espiritual, sobrenatural, instituida por Cristo Jesús mediante sus enseñanzas y sus leyes, los Sacramentos y la institución jerárquica.

En la ley divina distinguimos dos ciclos, dos momentos, constituidos por la Ley Vieja y la Ley Nueva. Esta es complemento de la otra, pues si bien es cierto que sólo los preceptos morales de la primera susbisten en la Ley Nueva, de Cristo Redentor, no es una anulacióu simple y absoluta, es más bien una superación, como dice Domingo de Soto *(De Iustitia et lure,* lib. II, q. 8, art. i). Ante la realidad, sobran los símbolos y las figuras. Coa Cristo Jesús y con sus instituciones y enseñanzas, contenidas en los libros del Nuevo Testamento, se cierra el ciclo de la Revelación que podemos desentrañar, pero no ampliar, y su Iglesia adquiere ese carácter de universalidad, de Católica, como corresponde al Redentor de todo el género humano.

Importa, por lo tanto, fijar bin el concepto de la Iglesia como República perfecta, sus derechos, su campo de acción, sus límites, además de sus relaciones con el Estado. De este modo quedarán determinados totalmente, y bajo todos los aspectos, nuestros derechos y nuestros deberes como hombres y como cristianos, dentro de ella y dentro de la sociedad civil (9).

2. El mérito de Domingo de Soto, Vitoria, Cano, Báñez, etc., en doctrina tan acabada y perfecta sobre el problema que nos ocupa, sólo

(8) *Ibid.,* lib. X, q. 3, art. 1, p. 864.

(9) Bien puede decirse que la Religión cristiana, amén de ser la ruta de la vida sobrenatural y de la felicidad eterna, es la suma de nuestros deberes para con Dios y, a través de Él, para con el prójimo. Así, Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. II, q. 4, art. 1, nos dice que los preceptos del Decálogo son deberes de justicia, y en la q. 9 nos dice que la Ley nueva ordena los actos interiores y exteriores, como dijo Santo Tomás.

es posible apreciarlo debidamente conociendo su historia, sus antecedentes. Los teólogos españoles del siglo XVI pusieron cátedra, y en ella se forjó el imperio teológico-jurídico español, que hoy todos reconocen. Pero, como en toda obra humana, es posible señalar antecedentes y causas.

Examinando la historia de las controversias medievales, puede advertirse que uno de los problemas más discutidos es el que se refiere a la Iglesia y a sus relaciones con el Estado. Hay momentos críticos, harto conocidos, pero el historiador, teólogo y jurista, no puede fijarse solamente en las fechas cumbres. Las controversias ideológicas, como las políticas, suelen tener un largo período de gestación. Analicemos los antecedentes de mayor importancia para comprender la evolución de las ideas y sus causas.

En buena crítica histórica, bien puede decirse que los Papas se ven convertidos en señores temporales, en Príncipes de ciertos territorios, sin pretenderlo. El hecho y los hechos tendrían, sin embargo, gran influjo en las ideas. Durante los tres primeros siglos del Cristianismo, los Papas apenas eran dueños de las catacumbas, en las que se enterraba a los mártires y a los cristianos en general. Después de Constantino y del edicto de Milán (a. 313), los Papas pueden aparecer en pleno día, en Roma, rodeados de respeto y veneración, aunque la historia nos recuerde aún épocas aciagas. Los fieles, con sus donativos, van constituyendo el patrimonio de San Pedro; la autoridad moral y espriritual de los Papas les convierte en arbitros, sin pretenderlo, en muchas ocasiones, y hasta defensores de Roma. Pero el Papa no es aún el Soberano temporal, en el sentido jurídico de la expresión. Si pasamos a los siglos IV, V, VI y VII de la Iglesia, podrían recordarse, además del Emperador Constantino, los nombres del Emperador Justiniano (f 537), con sus intromisiones y su legislación, y los de los Papas Pelagio I (556-561), Pelagio II (570-590), San Gregorio I el Grande (590-604), con sus homónimos San Gregorio II (715-731) y San Gregorio III (731-741), que dio los primeros pasos cerca de los francos, representados en la persona de Carlos Martel, política seguida por S. Zacarías (741-752), Esteban III (768-772) y León III (795-816), con Pepino el Breve y Carlo-Magno, coronado por el citado León III. Aunque con título un tanto precario, pues la protección tiene atisbos de servidumbre, los Papas son ya señores temporales, sin buscarlo (10).

No es necesario para nuestro objeto recordar las vicisitudes del poder temporal de los Papas en todo el período carolingio (756-900), ni bajo el feudalismo italiano (900-963), o bajo los Emperadores germá-

(10) Aunque no se admitan todos sus juicios, puede verse aún con utilidad la obra *Le pouvoir temporel des Papes justifié par l'Histoire.* Étude sur l'origine, l'exercice et l'influence de la souveraineté pontificale, par S. E. Mons. le Cardinal Matthieu, archevêque de Besançon. Paris, 1863.

«icos (963-1058). Pero sí diremos que, cotí el hecho, surge pronto la *cuestión del derecho.* La falsa donación de Constantino, argumento generalizado en todos los defensores del poder temporal de los Papas, parece inventada a fines del siglo VIII o principio del IX, pues muy luego aparece citadlo con este objeto en los escritores eclesiásticos de este siglo y siguientes. La Iglesia, que busca su independencia en todos los órdenes, pero, sobre todo, en el espiritual, sostiene dura batalla, en tiempo de Gregorio VII (1073-1085), que da nombre a todo un sistema (11), que Inocencio III (1198-1212) confirmará, y al que Bonifacio VIII (1294-1303) no renuncia.

¿Qué tendencias ideológicas prevalecen en esta época? Es frecuente, entre los historiadores, fijarse solamente en las luchas de Gregorio VII y de Bonifacio VIII y siguientes, por ser las más ruidosa? ; pero la verdad es que, si hacemos el recuento de las opiniones defendidas en esta época por teólogos, canonistas y legistas, no es difícil encontrarse con predecesores de todas las tendencias que prevalecen a partir del siglo XIV.

Tres son las tendencias que se dibujan ya en la antigüedad, aunque las más extremas o erróneas sean las que acaparan con harta frecuencia el favor de los escritores. En gracia a la brevedad, sin perjuicio de la exactitud, denominaremos can los nombres de papistas o pontificios a los que exaltaban con exceso el poder de los Papas, de cesaristas o regalistas a los que atribuían a los Emperadores y Reyes poderes que no tenían, y, finalmente, llamaremos defensores de la línea media a los que distinguen entre las dos potestades, dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, es decir, concediendo al poder civil lo que le compete en el orden temporal, y reconociendo al Papa, como Vicario de Cristo, toda la potestad espiritual que indiscutiblemente tiene. Si en el siglo XIV y siguientes se dibujan estas tendencias con toda claridad, cuando el Pontificado declina, en los siglos anteriores no todo es bonanza, y unos y otros pueden buscarse antecesores.

Los papistas a ultranza del siglo XIV y siguientes pueden recordar, y recuerdan, además de los conocidos textos de la Sagrada Escritura (Matth., XXVIII, 18; XVI, 19; Joann., XIX, 11; XX, 21-23; Luc, XXII, 38), interpretados a su modo, el símil del cuerpo y del alma—de San Juan Crisóstomo—para representar el poder civil y eclesiástico; la intervención del Papa San Zacarías (741-752) en la deposición del último Rey Merovingio ; el símil del sol y de la luna, para defender la superioridad del poder espiritual, utilizado ya por San Gelasio I (492-496); a Gregorio VII, con todo su sistema y actuación; a Hugo de San Víctor y San Bernardo, autores de ciertas expresiones clásicas, dislocadas del contexto de sus respectivas obras, pues bajo el

(11) H. X. Arquillière, *Saint-Gregoire Vil. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical.* París, 1934

nombre de San Bernardo aparece citado el símil de las dos espadas *(duo gladii),* que ellos ponían en manos del Papa, aunque la espada material estaba *ad nutiuii sacerdotis et ad jussum Imperatoris;* a Inocencio III (1198-1216), quien gustó de llamarse, no sólo *Vkarius Christi,* sino *Vicarhis Dci;* a Juan el Teutónico y al célebre Cardenal de Ostia, y algunos teólogos del siglo XIII que incidentalmente tocan la cuestión.

Por su parte, los cesaristas o regalistas bien podían alsgar, en defensa de su tesis, la conducta de algunos Emperadores que, a título de protectores o sin él, sentían vocación de sacristanes, y suplantan en su jurisdicción a los Obispos y a los Papas. El célebre Alcuino, director y maestro de la Escuela Palatina de Carlo-Magno, verá como cosa natural esta intromisión, y utiliza el mismo argumento de las dos espadas, que pone en manos del Emperador y mo del Papa, para apoyar su doctrina (12). En los tiempos de Enrique IV, y en sus luchas con Gregorio VII, apoyado por los legistas teóricos, y en los de Federico III, elegido Rey por Inocencio III, pueden encontrar ejemplos para justificar la conducta de Felipe el Hermoso de Francia y Luis de Baviera.

Aunque menos amparados, en el sentir de los historiadores, los que eligen la vía media, camino real de la verdad, es lo cierto que no les faltan patronos. De San Ambrosio dice Batiffol que distingue dos poderes, dos órdenes : el religioso *(rcligio)* y el civil *(res publica),* no admitiendo las intromisiones. *"Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam",* dirá el Santo, en su afán coordinador, que no todos aceptan (13). En San Agustín, como de costumbre, hallarán, en frases aisladas, textos para todas las tendencias, y también los de la vía media (14). Aparte de esto, ni el Papa Gelasio I, ni San Gregorio Magno, confunden los dos poderes. Esta distinción permanece en Juan de Orléans (f844), Hugo de Fleury (f n 17) y Huguccio (f 1216). El historiador Rivier recuerda que Vicente el Español, de principios del siglo XIII, niega al Papa el poder de enjuiciar *directe* a los Príncipes en lo que atañe al gobierno temporal, y se lo concede *indirecte* y *rationc pcccati* en cuanto Papa (15). Es un predecesor de la distinción *in ter-*

(12) Según Leclerc, en su artículo "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen-âge", en la revista *Kcch de Se. Rélig.,* junio de 1931, es el primer teólogo que utiliza el símil de las dos espadas del Evangelio (Luc. XXII, 38) como símbolo de los dos poderes, temporal y espiritual.

(13) Batiffol, *La Siège Apostolique,* p. 79, París, 1924.

(14) Batiffol, *Le Catholicisme de S t-Augustin,* págs. 336-348, París. 1920.

(15) Rivier, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel,* p. 54, notas 2 y 3. La palabra es de las más corrientes en el lenguaje escolástico, y por eso no debe sorprendernos su aplicación a este problema. Las palabras de Inocencio III eran: *"Non enim intendimus indicare de feudo",* y Vicente el Español añade: *"Directe;* sed *indirecte* cognoscendo an peccet et inducendo :id poenitentiam... et ita per consequentiam feudum restituet..." "Hic est expressa opinio mea quod Papa non est maior vel inferior (sic, debe leerse *superior,* s. Ri-

minis del poder directo e indirecto, que algunos quieren considerar como un hallazgo de siglos posteriores. Con Juan de París en el XIV y Juan de Torquemada en el XV, la tendremos más explícita y cimentada en sus verdaderas bases, que es lo principal, logrando su perfecto desarrollo con los teólogos-juristas españoles del XVI.

A pesar de lo dicho, es innegable que en el siglo XIV comienza una nueva época para el Pontificado y para todas las tres tendencias. Hasta este momento eran casi escarceos; no se aborda el problema en toda su amplitud. Es más: el análisis crítico de los autores citados por una y otra tendencia nos llevaría a rectificaciones. No basta una frase aislada para catalogar a un escritor, y todos suelen contentarse con repetir las mismas citas, surgidas al calor de la controversia. Desde el siglo XIV, el panorama cambia, aunque tarde en triunfar la verdad. La Teología pasa por un momento de crisis y decadencia, que dura casi dos siglos, pero se enriquece con un nuevo tratado, el *De Ecclesia.* Los mismos nominalistas, con su jefe a la cabeza, Guillermo de Occam, catastróficos en cuestiones puramente teológicas y que preparan—siquiera en parte—el protestantismo, en su menguado bagaje teológico, tienen bastante de aprovechable en el orden jurídico, aunque en esta cuestión vayan del brazo de los cesaristas y conciliaristas. En esta confusión se salvan, y no todos, los que se formaron en los principios de Santo Tomás.

Este resurgir teológico-jurídico, al lado de la decadencia puramente teológica, es algo natural. Al ponerse en litigio las prerrogativas más excelsas del Papado, su poder espiritual dentro de la misma Iglesia y respecto de todo el orbe cristiano, su primacía respecto de los Obispos y del Concilio General, su poder temporal en los Estados Pontificios y en las naciones extrañas, los teólogos y juristas católicos, conscientes de su deber, comprenden que no podría intentarse una solución adecuada a tan graves problemas, sin determinar previamente lo que es la Iglesia como entidad social, cuál es el origen de su autoridad, en qué se fundan los poderes del Papa y cuál es el origen de la autoridad civil, de los Emperadores y Reyes, sus atribuciones y sus límites. De este modo surgen multitud[1] de obras con los títulos: *De Potestate Ecclesiæ. De Potestate Pontijicis, De Potestate Regia et Papali,* y otros semejantes.

Con todo, la evolución es lenta. La lucha en las trincheras no es la apropiada para las grandes construcciones ideológicas. El tratado *De Ecclesia* >no nace espontáneamente. Como todo lo humano, exige su período de gestación. Un escritor francés ha querido verlo en la obra de Santiago de Viterbo, *De Regimine Christiano* (1301-1302), llevado, sin. duda, por ese espíritu de reclamo, en el que son maestros consuma-

vier) Quoad temporalia quod Imperator... Ex eodem enim principio procedimt... *Ergo Papa de temporal! se inrisdictione non debet intromittere nisi indirecte r?.-tione peccati." Ibid.*

dos nuestros vecinos de allende los Pirineos, cuando se lanzan a divulgar una obra (16). Pero, examinando ésta, queda en evidencia que no puede concederse tales honores al Santo agustino, pues, en verdad, no tiene más mérito que el de hablar de la Iglesia como de un reino, cosa no nueva, y el de señalar las notas del Símbolo de la fe, además de otras ideas que examinaremos luego. El tratado *De Ecclesia* nace después, perfecto ya, con el español Juan de Torquemada, a mediados del XV, como fruto natural de las polémicas de su época, en la que tomó parte, y de las de siglos anteriores. Sin esto, el gran Cardenal no hubiera sido el forjador del nuevo tratado con su obra magna, *Summa de Ecdesia*, como Melchor Cano no hubiera sido tampoco, un siglo después, el creador de los *Lugares Teológicos*, sin las polémidcas de otros siglos y de las candentes en su época. La Providencia eligió a estos dos grandes genios teológicos, glorias de España y de la Orden Dominicana, que bien pueden ir del brazo, para que la Teología se completase, perfilando el concepto de la Iglesia, guardiana del depósito de la Revelación, base de la Teología, y analizando, en plan sistemático y científico, las fuentes de la Ciencia sagrada, para catalogarlas en forma debida. Pero la Providencia no excluye las causas humanas, que preparan el ambiente y revelan las necesidades del momento histórico.

Ahora bien : ¿ qué soluciones prevalecen en el problema teológico-jurídico que nos ocupa? Las tres tendencias mencionadas anteriormeíite cuentan con representantes, pero prevalecen las extremas, quedando la verdad vinculada a figuras aisladas, pero de relieve, preparando el triunfo del siglo XVI con los teólogos-juristas españoles. Para ser exactos, conviene distinguir entre el siglo XIV y XV. En el primero, la cuestión aguda y apasionante es la relativa al poder temporal del Papa y su relación con el poder civil de los Emperadores y Príncipes. Con el Cisma (1378-1417) los papeles se invierten. La cuestión del Primado, que ya existía, ocupa el primer puesto, sobre todo *en* su aspecto concreto, en relación con el Concilio. El hecho es perfectamente natural. La primera mitad del siglo XIV la llenan las luchas entre Bonifacio VIII (1294-1303), con Felipe el Hermoso de Francia, y las de Juan XXII (1316-1334), con Luis de Baviera. La muerte de los Papas no interrumpe las controversias, que se traducen en obras polémicas tie variado valor.

Concretándonos, pues, de momento a la cuestión del poder temporal de los Papas, diremos luego que las dos tendencias extremas cuentan con numerosos representantes. Por el lado cesarista o regalista, recordamos a Pedro Dubois, Nogaret, Pedro Flote, Guillermo de Plai-

(16) El conocido escritor lanzó la obra con este título : *Le plus ancien traité de l'P.í/lise, Jacques de Vitcrbe, De Reqimine Christiano* (1301-1302). *Études des sources et édition critique.* Paris, 1926.

sians, Pons de Homelas, con los autores anónimos de la *Disputatio inter ch'ricuin et militent,* que ha corrido bajo el nombre de Occam, y así está en Goldast (17), y el de la *Quœstio de potestate Papœ o Rex Pacijicus* (18). Sobre los franceses, m¿s atentos a la defensa de su Rey y de su patria, sobresalen Marsillo de Padua y Guillermo de Occam, unidos a Luis de Baviera en el conflicto con Juan XXII.

Por parte del Papado se citan una verdadera pléyade de teólogos y canonistas harto conocidos. Los agustinos Edigio Romano (t 1316), Santiago de Viterbo (f 1308), Agustín Trionfo (t 1323) y Alejandro de San Lipidio; el franciscano español Alvaro Pelayo (f 1352) y los seculares Enrique de Cremona (t 1312), con Guillermo Durando el Joven (f 1328), sin ser los únicos. Al citarlos no queremos decir que todos llegaran a los mismos extremos : existen grados y diferencias, pero no podemos descender a detalles. Algo semejante debemos decir de los dominicos Tolomeo de Luca (f 1327), continuador—al parecer—, aunque poco afortunado, de la obra de Santo Tomás *"De Regno ad Regent Cypri",* más conocida por el título *"De Regimine Principian" ;* de Hervé de Nédellec (f 1323), Juan de Ñapóles (t 1330), Pedro de Palu o el Paludano (t 1342) y Remigio de Florencia (f 1319)- Respecto de Tolomeo de Luca y de Juan de Ñapóles puede afirmarse, sin duda, que son los defensores exagerados del poder temporal del Papa, no obstante el republicanismo del primero. Sobre los otros, nos reservamos (19).

Dejando para más adelante el análisis de la doctrina de Juan de París y del Cardenal Torquemada, que son de la vía media, veamos brevemente la doctrina de las dos opiniones extremas. Entre los cesaristas sobresalen Marsillo de Padua y Guillermo de Occam. El primero nos ofrece en el *Defensor Pacis,* escrito en colaboración con Juan de Jandun y presentado a Luis de Baviera en 1326, todo un sistema revolucionario, bastante deshilvanado y sin nervio, pero explosivo. Después de exponer, en la primera parte de su obra, el origen de la sociedad, sus causas y sus fines, que cifra, entre otros, en la paz y el bienestar de los pueblos, aplica en la segunda parte sus ideas, de marcado carácter democrático, a la Iglesia, que concibe al modo de una sociedad natural. Para él, la Iglesia no es una sociedad espiritual, sobrenatural, divina,

(17) Goldast. *Monorchia S. Rom. Imperii,* t. I, p. 13-18.

(18) Rivier, *ob. cit.,* cap. II-III, p. 96-161.

(19) Juan de Ñapóles, en su *Quœstiones Varia Parisiis disputatœ* (éd. Npoles, 1618), en la q. 39, trata *De Potestate Papœ.* y su lectura nos ha producid > poco grata impresión, pues no sabe ser fiel a los principios de Santo Tomás, como lo fué en otros problemas teológicos. En el Papa se juntan el supremo poder espiritual y temporal sobre todo el orbe, según Juan de Ñapóles. Aunque 1? int:ntamos, no hemos podido encontrar en España los tratados respectivos de Herveo y el Paludano. Por las citas de Torquemada, Vitoria, etc., sospechamos que no son por completo de los exagerados defensores del poder temporal 'ie los Papas.

investida, en su jerarquía, de poderes sobrenaturales. La Iglesia no es el Papa, Obispos y Sacerdotes: es la universalidad de los fieles que adoran a Cristo. En ella reside, en último término, la plenitud de la potestad, no en el Papa, que considera como un delegado de los fieles. Para Marsilio no existe la Jerarquía Eclesiástica, en el sentido propio de la palabra, aunque existan Papas, Obispos y Sacerdotes. Dentro de la Iglesia, el Concilio General, como representante de todos los fieles, es la suprema autoridad, inapelable en materias de fe y religión. Pero el Concilio debe ser convocado por el Emperador, en quien reside el poder coercitivo. Ni el Papa, ni los Obispos, tienen tal poder. En suma : el Papa >no es más que un mandatario del Concilio, con los poderes que éste le quiera conceder. Hoy es el Obispo de Roma, como podría serlo el de cualquier otro sitio.

Toda esta teoría democrática, aplicada a la Iglesia, se ordena—no debe olvidarse—a negar que el Papa tenga algún poder temporal ni autoridad sobre los Emperadores y Príncipes seculares. Esa plenitud de potestad que se atribuyen los Papas en lo espiritual y en lo temporal es fruto de la ambición y de las circunstancias humanas, no de origen divino. Los Papas y los ministros de la Iglesia no pueden, no deben, poseer mada, a ejemplo del Señor y de sus primeros discípulos. En los beneficios y propiedades de la Iglesia son los Emperadores, Reyes y Príncipes los que mandan. Ellos deben fijar el número y las personas que deben figurar al frente de cada Iglesia. Digamos, para terminar, que Marsilio concede a los ministros de la Iglesia lo estrictamente preciso para que no mueran de hambre (20).

La doctrina de Guillermo de Occam es distinta, aunque haya pasado a la Historia al lado de Marsilio. Rebaja todo lo posible la autoridad del Papa, dentro y fuera de la Iglesia; es francamente doncilia-rista, pero con un conciliarismo especial, y facilita las intromisiones del poder civil en el gobierno de la Iglesia. Es más: en sus obras hay acaso más argumentos explosivos que en ningún otro autor. Occam utiliza con frecuencia el diálogo para ocultar sus propias ideas ; pero deja en él todos los argumentos en boga contra el Papado, que las respuestas débiles del fingido antagonista del diálogo no desvirtúan (21). Con todo, Occam difiere de Marsilio de Padua en algo fundamental : admite la distinción entre los dos poderes y entre la sociedad civil y la eclesiás-

(20) Marsilio de Padua. *Defensor Pacis* (edic. Goldast. *ob. cit.*, t. Il), p. 154 y siguientes. Véase principalmente la Segunda parte, cap. IV al cap. XIV, donde niega todo poder coercitivo a la jerarquía eclesiástica, y los capítulos XV al XXX, donde iguala al Papa, obispos y sacerdotes, negando la jerarquía, el primado del Papa, y defiende el conciliarismo eclesiástico-secular.

(21) Goldast, *ob. cit.*, editó varias obras de Occam, *Dialogus, Octo quastiones decisiones,* etc., y R. Scholz, las *Allcnationcs de potcstatc imperiali, De Imperatorum et Pontificmn potcstate*, etc. L. Baudry editó *Rreviloquium de PJ-testate Papa,* París, 1937, obra hasta entonces inédita, que está incompleta.

tica, asignando al poder civil su campo de acción, ya sea extendiéndolo más de la cuenta, y también al eclesiástico, buscando su coordinación y armonía. El Papado, con todos sus poderes, es de origen divino, y es en la Escritura donde se deben buscar ios límites de la autoridad concedida por Cristo. En suma : la política de Marsilio es la de un pagano; la de Occam, es la de un creyente, como dice el editor del *BrelAloquium de Potestate Papœ.*

Prescindiendo de otras obras y concretándonos a esta última, en la que expresa con mayor claridad su pensamiento, sin que lo estorbe el diálogo, podríamos decir que Occam es más hábil destructor que constructor. Después de advertir en el libro I que es lícito disputar de esta cuestión y que no quisiera decir nada contrario a la fe, niega en el libro II que el Papa tenga plenitud de poder en lo temporal y en lo espiritual. Notemos que da un sentido tan amplio a la palabra *plenitud-*, que vale tanto como fingir enemigos para tener el gusto de asesinarlos. Es, sin embargo, bastante certero al impugnar el poder temporal; no sabe construir al tratar del poder espiritual. Es la impresión que nos dejan los restantes libros. Sabe seguir, con bastante habilidad, la línea natural al tratar del poder civil, que niega al Papa el poder temporal ; pero no sabe seguir la línea espiritual, que, bien entendida, conduce al concepto de la República cristiana perfecta, presidida por el Papa. Esta obra está incompleta y le faltan los capítulos de mayor interés sobre el poder espiritual. Con todo, el Papa que finge Occam es un Papa mediatizado, que la Teología y la fe no puedea aceptar. Marsilio y Occam difieren, pero los dos pueden ser considerados como predecesores de los conciliaristas del siglo XV y de todos los herejes y cismáticos.

Respecto de los defensores del Papado es necesario, para ser exactos, distinguir entre teólogos y teólogos. Es de lamentar que muchos de ellos acudan poco a los principios y se contenten con esos argumentos tradicionales, harto frágiles y deleznables, que daban pie a los adversarios para una fácil refutación. Coinciden en la defensa del Papado, a quien desean ver rodeado de todas las prerrogativas y respetos, que de hecho gozó en épocas próximas y de bonanza. Por desgracia, no pocos de ellos no aciertan a distinguir entre el hecho y el derecho, remontándose al origen del poder pontifical y del poder civil que les hubiera librado de afirmaciones que sorprenden. En general, es lo cierto que sus doctrinas y proposiciones van más lejos que sus deseos, pues ni ellos anhelaban un imperio universal efectivo del Papa. Aciertan a distinguir entre los dos poderes, y en esto están muy por encima de Marsilio de Padua, pero no tanto que no supediten, muchos de ellos, el poder civil al espiritual del Papa más de la cuenta y de lo que permite la verdad y el derecho. No pudiendo decender a detalles, sólo anotaremos lo más preciso de algunos de ellos, como una muestra de la confusión reinante.

Los agustinos dieron un contingente numeroso, sólo comparable con

el que salió de las filas dominicanas. Por desgracia, todos ellos, aunque haya grados, pertenecen al grupo de los exaltados defensores del poder temporal del Papa (22). Pesa sobre ellos la llamada tradición agustiniana, en la que se amparaba la tendencia teocrática. Santiago de Viterbo pasa por ser de los más moderados. Su moderno editor reconoce el influjo que en él ejerció Santo Tomás; pero confiesa, a la vez, que no triunfan por completo en el teólogo los principios tomistas. El hecho es evidente. Tiene, sí, el acierto de considerar la Iglesia como un Reino espiritual, y, por esto, lo consideramos como uno de los *qiie preparan* la solución y el tratado *De Ecclesia,* aunque la idea no sea sólo suya. Pero después no es siempre consecuente consigo mismo. Esto aparece manifiesto, comparando entre sí las dos partes de que se compone su obra y analizando con atención la segunda. Después de proclamar y probar a su modo, en la primera, que la Iglesia es un Reino, desciende, en la segunda, a tratar *De potentia Christi et sui Vicarii.* La razón es obvia. De la potencia de Cristo, en cuanto hombre, y de la que quiso asumir y comunicar a su Vicario en la tierra, depende la potestad del Papa. En el proceso de esta argumentación, bien elegida, es donde falla el teólogo agustino. Distigue, sí, dos clases de potestad: una, natural y temporal, y otra espiritual, que él llama *regias* (23) ; reconoce el origen natural de la potestad civil y el divino y sobrenatural de la potestad sacerdotal y de la Iglesia, para virar luego en falso, desvirtuandb sus anteriores aciertos. Es en el capítulo VII de la segunda parte de su obra donde se inicia este cambio. Hasta allí argumenta con lógica y fiel a los principios de Santo Tomás, para luego entregarse a ciertas ideas de la teoría teoeráltica. El poder civil no es perfecto; viene—dice Santiago de Viterbo—de la aprobación del poder espiritual del Papa. En este sentido lo instituye y lo legitima, si ya existía. Esta doctrina tiene un alcance general, y así concluye su razonamiento : *"Nulla igitivr potestas sccularis est vera et perfecta nisi per spiritiialem ratificetur approbetur ct confirmctur"* (24). El que podamos registrar después

(22) Sobresalen Egidio Romano, el primer maestro que tuvieron los agustinos en la Universidad de París, con su *De Rcgimine Principian, De Renuntiationc Papa* y *De Ecclesiastica potestate.* Nos dicen que se prepara un trabajo reivindicándole en este aspecto. Agustín de Ancona, *Summa de Ecclesiastica Potestate,* bastante citado entre los defensores exagerados del poder temporal del Papa ; Alejandro de S. Elpidio, *Tractatus de Ecclesiastica Potestate,* que extiende el poder del Papa a todo, y de un modo directo en lo temporal.

{23) Para Santiago de Viterbo, lo propio de la *potestas regia* es el juzgar, regir, que incluye la jurisdicción, y, por lo mismo, son Reyes el Papa, los obispos y los Reyes seculares. *Oh. cit.,* Parte 2.ª, cap. VI-VIL Para evitar confusiones y por otras causas, se reserva el nombre de Rey a la potestad suprema civil.

(24) Santiago de Viterbo, *ob. cit..* Parte 2.ª, cap. VIL Expone las dos opinio-* nés extremas, y añade: "Inter has autem duas opinones potest accipi *via media* quae rationabilior esse videtur, ut dicatur quod institutio potestatis temporalis *materialiter. ft inchoative,* habet esse a *natural!* hominum inclinatione,. ac per "hoc. a Deo in quantum opus naturae est opus Dei; *perfective* autem et *formaliter* habet

algunas expresiones, que parecen atenuar esta doctrina, sólo prueba la incompatibilidad de las ideas que el teólogo agustino trata de coordinar.

El origen de esta inconsecuencia lo hallamos en una doctrina teológica de larga historia. Es una prueba más de cómo los errores teológicos repercuten en la ciencia jurídica. Dos teólogos suelen preguntarse si todos los actos de los infieles son pecado. La pregunta se explica, históricamente, por ciertas ideas seudo-agustinianas sobre el pecado original y sus consecuencias, que luego heredan, agravándolas, los protestantes. La distinción neta establecida por Santo Tomás entre el orden natural y el sobrenatural, con la defensa de sus respectivos fueros, frenó y venció la tendencia seudo-agustiniana, después de una lucha secular (25). Santiago de Viterbo no supo aprovecharse, en todos sus aspectos, de esta innovación tomista, y así justifica su doctrina jurídica diciendo que así como no hay verdadera virtud sin la fe, así tampoco el poder civil es legítimo sin la aprobación del poder espiritual (26). Más adelante, e:i este mismo capitulo VII, aplicará esta doctrina al Derecho de propiedad o dominio. Olvida que hay una virtud natural, perfecta en su orden, y que el Derecho de propiedad t> dominio no se funda sobre la fe y sobre la gracia, como advertían Domingo de Soto, Vitoria, etc., siguiendo al Maestro, según dijimos en su lugar.

A mayores extremos llega Alvaro Pelayo. La Orden Franciscana, que nos dio a Guillermo de Occam y se colocó, en su mayor parte, frente al Papa, por causas extrañas que afectaban al régimen de la Orden, nos da este teólogo español y gallego (27), uno de los más decididos y entusiastas defensores del Papado en lo espiritual y en lo temporal. Refleja la tradición de célebres canonistas italianos, pues se formó en Bolonia. El Papa, en el sentir de Alvaro Pelayo, es el Vicario de Cristo, en cuanto hombre, pues en cuanto Dios, está presente y no necesita Vicario. De esto sé infiere que *"omnis Papa habet omnem potcstatem in terra quant liabuit Christus"*, en cuanto hombre. Tam-

essc a potestatc spirituali. quae a Deo speciali modo derivatur. Nam gratia non tollit naturam sed perficit eam et format ; et similiter id, quod est gratiae, non tollit id, quod est naturae ; *sed id format et perficit."* Lástima es que no sepa interpretar bien estos principios de Santo Tomás y deducir las consecuencias lógicas. Por esto y por frases posteriores, creemos tenía presente lo de Santo Tomás, *¿a-2<r*$_t$ q. $_{1O}$j $_{ar}$t. 10.

(25) En nuestra citada conferencia sobre *La distinción entre el orden natural* 31 *sobrenatural*, etc., p. 282-291, exponemos algunas consecuencias.

(26) Santiago de Viterbo, *ob. cit.*, Parte 2.ª, cap. VII: "Quia sicut *nulla est vera virtus sine fide*, dicente Augustino quod ubi deest agnitio summx et incotnmutabilis veritatis *falsa virtus* etiam in optimis moribus..." *"Sic'nulla potestas est oinnino vera sine fide, non quod sit nulla et omnino inlegitima, sed quia non est vera ñeque perfecta."*

(27) Es lo que sostiene, con éxito, contra la tesis portuguesa, su moderno biógrafo N. Jung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV siècle, Alvaro Pelayo*, etc. (Paris, 1931). P- 7-

bien puede afirmarse que ti *"Papa Vicarius non pari hominis sed Dei est".* El Papa recibe inmediatamente de Cristo, y no de la Iglesia, m de los cardenales, ni del Concilio, su poder. No contento con esto—que es exacto—, añade luego que toda potestad y jurisdicción, ya sea la propia de los Príncipes seculares, reside en el Papa, aunque éste delegue en el Emperador, en Reyes y Príncipes la potestad temporal (28). Notemos que tiene nuestro teólogo el mérito de ser anticonciliarista decidido, antes de que este problema se impusiese con toda la fuerza que tuvo después.

De más interés para nosotros, que los extremismos de los dos bandos opuestos, son las ideas de los que preparan o siguen a plena luz la *vía media* que triunfará, finalmente, después de una lucha secular, gracias a los teólogos españoles. Pero este triunfo no fué posible, hi se explica histórica y teológicamente, sin las ideas innovadoras del Doctor Angélico. No escribió el Santo Doctor ningún tratado *De Ecclesia,* ni trató directamente algunas de estas cuestiones, que se debaten en épbca posterior ; pero hizo algo más trascendental : *nos trazó las bases y hasta las principales conclusiones de todo un nuevo sistema teológico-jurídico.* En todos los capítulos de nuestra obra encontrará el lector la prueba de esta afirmación fundamental, fruto de un convencimiento profundo y de nuestros estudios durante toda la vida.

No vamos a insistir en su doctrina, en su célebre distinción entre los dos órdenes natural y sobrenatural, en sus principios ya anotados ; pero sí diremos que, para interpretar el pensamiento del Doctor Angélico y ciertas frases aisladas, *es necesario tener en cuenta todo el sistema.* Es evidente que con Santo Tomás se impone la teoría, de marca aristotélica, sobre el *origen natural* del poder civil. Es una idea que brilla en todas sus obras y en los comentarios a los Éticos y Políticos de Aristóteles ; pefo el lector puede verla, en síntesis, en su obra *De Regno,* lib. I, cap. I y siguientes. Al decir que la sociedad y la autoridad civil es *natural,* ya sabemos cuál es su trascendencia para fijar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Más adelante, en el capítulo XIV, establece ya la distinción entre las dos potestades, civil y espiritual, por razón de los fines distintos, que piden gobernantes distintos. Es un principio que aprovecharán Soto, Vitoria, etc. Si el fin fuese—escribe Santo Tomás—el conservar la salud, era el médico el llamado a gobernar ; si fuese el acumular riquezas, debía ser un economista. El fin del hombre, viviendo en sociedad, es vivir bien, bajo to-

(28) Alvaro Pelayo, *De Statu et Planctu Ecclesia,* lib. I, cap. XIII, p. 29 (edición Rocaberti, *Bib. Max. Pontij.,* t. III). Estos teólogos podían apoyarse en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, pues en los razonamientos y preámbulos revela que su mentalidad particular respondía a las ideas defendidas por ellos. El Espíritu Santo hizo que lo definido *no las contenga.* La definición está redactada en forma genérica y *caben todas las opiniones.* Cfr. Denzinger, *EHchir. Symbol.,* n. 468-69.

dos los aspectos, y virtuosamente y en paz. Para esto se asocia y constituye la sociedad civil y tiene Reyes y Príncipes. Pero como, además de este fin *natural,* existe *otro superior, el sobrenatural,* consistente en la fruición y posesión divinas, sígnese que es necesaria otra dirección y gobierno superior. Esta es la misión de los ministros de la Iglesia, y, en especial, del Papa (29). Por su parte, los Reyes o Príncipes deben colaborar, procurando que los pueblos se conduzcan de modo que se evite, en lo posible, lo que impida la consecución del último fin. La norma la tienen, en la ley divina, cuya interpretación pertenece al oficio sacerdotal» (30).

La importancia de esta doctrina es evidente. Santo Tomás distingue dos autoridades y hasta *dos reinos:* uno, natural, y otro sobrenatural. Como siempre, expone su pensamiento con una naturalidad que sólo el lector atento puede advertir las innovaciones. En obra anterior, en el comentario al libro II de las *Sentencias,* dit. 44, q. 2, art. 3, ad. 4^{m}, distinguen con claridad meridiana las dos potestades, la espiritual y la temporal, proclamando su independencia y los deberes que tenemos para con ellas. Las dos—dice—proceden de Dios, y, por lo mismo, son legítimas. ¿En qué está subordinada la una y la otra? La civil o temporal está sujeta a la espiritual solamente, *in his quæ ad salutem animarum pertinent,* y, por eso, en lo que se refiere a los bienes de este orden, debe obedecerse a la espiritual. Por el contrario, *in his quæ ad bonum civile pertinent est inagis obedienduni potestati seculari quam spirituali.* No ignoramos, sin embargo, el problema que plantean las

(29) Div. Thomas, *De Regno,* lib. I, cap. XIV. " Sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet *ultima beatitudo,* quœ in fruitione Dei expectatur post mortem..." "Unde homo *christianus,* cui beatitudo ilia est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea assequenda Spiritus Sancti arrham accepit, indiget *alia* spirituali *cura,* per quam dirigatur ad portum salutis seternae: *hœc autem cura per ministros Ecclcsiœ Christi fidelibus axhibetur..."* Al fin natural somos dirigidos por la autoridad civil, por los Reyes ; está dentro de las posibilidades humanas y naturales: "Sed quia finem fruitionis divina; *non* consequitur homo per virtutem *humanam, sed virtute divina,* iuxta illud Apostoli, *Rom.,* VI, 23: *Gratia Dei, vita œterna,* perducere ad ilium *non humani* erit, *sed divini regiminis..." "Huius* ergo *Regni* ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, *non* terrenis Regibus, *sed sacerdotibus est commissum, et prœcipue Summo Sacerdoti, successors Petri, Christi Vicario. Romano Pontifia,* cui omnes Reges populi *christian** oportet esse subditos sicut ipsi Domino nostro Iesu Christo."

(30) *Ibid.,* cap. XV. Aparte de la felicidad *natural,* los Príncipes y Reyes deben tener en cuenta la qtra. "Quia igitur vitae, qua in presentí bene.vivimus, finis est beatitudo cxlestis, ad Regis officium pertinet *ca ratione* vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet *ea prœcipiat,* quae ad cselestem beatitudinem ducunt, *eorum contraria,* secundum quod *fuerit possibile* interdicat. *Quœ* autem *sit ad veram* beatitudinem *via,* et quae sint impedimenta eius, *ex lege divina* cognoscitur, *cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium..."* "Rex legem igitur divinam *edoctus"...* debe consagrarse al fin de la sociedad, para el bien de sus subditos.

•palabras finales, donde *parece* que el joven Fr. Tomás concede al Papa las dos potestades. A nuestro juicio, Santo Tomás se refiere al caso concreto en que el Papa fuese a la vez Rey temporal, como lo era en su tiempo, y en este caso ao hay problema; pero la doctrina es eternamente verdadera. Impone esta interpretación las palabras que citamos, pues de lo contrario deberíamos decir que Santo Tomás se contradice; lo impone- el mismo texto del artículo, donde se trata de la subordinación posible entre las dos potestades, y responde distinguiendo entre potestades y potestades. Si la inferior procede, *ex toto,* de una superior, es claro que debemos obedecer a la superior y dejar a«la inferior en caso de mandatos opuestos, v. gr., entre el mandato del Emperador y de un Cónsul, del Papa o de un Obispo. Pero si *las dos* proceden de una superior a ellas, la que es inferior, a pesar de serlo, no la está sujeta "nisi *in his* quibus una supponitur alii *a suprema potestate'"*, siendo independiente en todo lo demás. En el caso del Rey y del Papa, como dice en la respuesta ad 4^{m} discutida (31). Nótese que Santo Tomás habla, en general, de toda potestad. Esta interpretación la impone también el art. 2 que le precede, donde trata de la obediencia debida, por parte de los *cristianos,* a las potestades seculares, incluidos los tiranos, y en el que concede que debe obedecerse en conciencia, siempre que la auoridad sea legítima y no mande lo contrario a la ley de Dios. En las respuestas a las objeciones se refleja la misma doctrina. El cristiano, por ser cristiano, no se ve libre de sus deberes naturales respecto de la autoridad civil, a no ser cuando ésta se extralimita.

A mayor abundamiento, vayamos a la *Summa,* obra de los últimos años de su vida, donde trata de esta misma cuestión. En la *2^{a}-2"*, q. 104, art. 1, defiende Santo Tomás, como un deber natural, la obediencia a los superiores. Es un postulado del orden impuesto por Dios y se halla vinculadlo a la justicia. Ahora bien: ¿hasta dónde debe llegar esta obediencia? En el art. 5 desciende el Santo a fijar los límites de esta obediencia. Por dos causas—escribe—puede fallar este deber:

(31) He aquí las palabras todas : Ad quartum dicendum, quod potestas *spiritualis et sccularis utraque* deducitur a potestate divina; et ideo *infantum* secularis potestas est sub spirítuali, *inqnantum* est ei a Deo supposita, scilicet *in his quæ ad saliitem anima pertinent;* et ideo *in his* magis est obediendum potestad spirituali quam seculari. *In his* autem quae *ad bonum civile* pertinent *est magis* obediendum potestati seculari quam spirituali, secundum illud *Matth.,* XXII, 2r : Reddite quae sunt Caesaris Caesari. *Nisi* (esto es lo discutido) *forte* potestati spirituali *etiam* secularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritual's et secularis." ¿Dónde? ¿En todo el mundo? ¿En el mundo cristiano? ¿ En la República romana? Nosotros creemos que en la República romana, pues de otro modo había que borrar todo su sistema, toda la Summa, todos sus principios... y olvidar que Santo Tomás es la lógica personificada, aunque en su juventud no rompa siempre con estruendo, pero sí de hecho, con doctrinas corrientes. Además sería contrario a lo que acaba de escribir en este mismo artículo, y sus distinciones serían completamente inútiles y sin aplicación.

o porque lo mandado por una autoridad inferior está en oposición con los preceptos de la autoridad suprema, o porque la autoridad se entromete a mandar en lo que 'no la estamos sujetos. Se da el primer caso cuando el Emperador manda algo contrario a los preceptos divinos, y entonces debemos atenernos a lo mandado por Dios. Se da el segundo caso cuando la autoridad civil pretende regular los actos interiores de nuestra voluntad, penetrando en el fuero de la conciencia, que sólo a Dios está sujeta y a su ley divina (32). La autoridad civil sólo se extiende a actos exteriores, y no a todos, pues los actos de la naturaleza corporal, como los que se refieren al sostenimiento del cuerpo y a la generación, están fuera de su alcance (33). El ser cristiano no quebranta la norma general. Los cristianos—dirá en el art. 6—deben obedecer a los poderes seculares o civiles, pues la fe no anula el orden de la justicia—por el contrario, lo confirma—, y la obediencia es un deber natural, que la ley humana regula y la divina confirma (34). He aquí cómo Santo Tomás ratifica su antigua doctrina, que tiene un alcance universal, y sin apelaciones ni confirmaciones innecesarias por parte del Papa.

Esta distinción entre las dos potestades, reservando a cada una su campo de acción, es tan básica en Santo Tomás, que la supone en mil cuestiones. Asi, en la *2ª-2ª',* q. 60, art. 6, tratando de la condición del juez para poder sentenciar, pone la siguiente objeción, la tercera en la serie: "Potestas spiritualis distrnguitur a temporali. Sed *quand oque* prselati habentes spiritualem potestatem *intromittunt se* de his quae pertinent ad secularem potestatem. Ergo *usurpatum judicium* non est illicitum". ¿Qué contesta Santo Tomás? Si la objeción, que él mismo inventa, supone la distinción de dos poderes como legitima, en la respuesta veremos cómo el Santo, utilizando un símil muy socorrido entre los confusionistas de los dos órdenes jurídicos, le da un *giro distinto* para sentar uno de los principios de más trascendencia: *por la iña espiritual,* el Papa, y, después de él, los Obispos, tienen una legítima inter-

(32) Al tratar en el capítulo V de los derechos individuales, recordamos la frase de Santo Tomás: el hombre no ser ordena *secundum se totum* a la sociedad. Aquí, con Séneca *(De Beneficiis,* lib. Ill, cap. XX), repite: "Errât si quis existemat servitutem (es decir, la obediencia civil) *in totum hominem descenderé ;* pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, *mens quidem est sui inris."* En la p. *2,* q. 104, art. 5.

(33) *¡bid.*

(34) Div. Thom., *2ª-2ˣ,* q. 104, art. 6. "Utrum christiani teneantur secularibus potestatibus obedire", y responde: *"Per fidem* Iesu Christi *non tollitur ordo institia,* sed magis firmatur. Ordo autem iustitise (la natural y humana) requirit ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fidèles quin Principibus secularibus obedire teneantur." En las respuestas se confirma la doctrina, y así escribe, *ad 3,* que la Ley Vieja fué anulada por la Ley Nueva, y añade: *"Non* autem *est simile de lege humana,* per quam homo subiicitur homini: et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire."

vención en lo temporal, *pero limitada* a lo *necesario para el fin espiritual*. Así, contesta: "Ad tertium dicendum quod potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animae, ut Gregorius Naziancenus dicit; et ideo *non* est usurpatum judicium *si spiritualis prœlatus* se intromittat de temporalibus, *quantum ad ea in quibus sabditur ei* secularis potestas, *vel* qua; ci a seculari potestate relinquuntur". Tenemos, pues, que la autoridad espiritual puede tener poderes delegados de la civil en las cosas temporales, y ios tiene propios por la vía espiritual (35). _

Además de esto, el Doctor Angélico, que en sus comentarios a la Sagrada Escritura considera la Iglesia como una ciudad—*civitas*—y hasta con» una sociedad perfecta *(36),* concede al Papa, en lo espiritual, el Primado sobre toda ella, sobre el Concilio y hasta la misma infalibilidad. No podemos, es cierto, pedirle precisiones y distingos que nacen en siglos posteriores ; pero en él está la doctrina. En la *Sumina centra Gentes,* Hb. IV, cap. 76, defiende el Papado contra los que no quieren reconocer en el sucesor de San Pedro al Pastor universal de toda la Iglesia, cabeza una y única, sin la cual la unidad de la Iglesia y de la fe perecerían. Bajo la potestad pontificia se hallan las propias de Jos obispos y ministros inferiores. Es la idea que late en la *Summa Theoligica, 2"-2(r,* q. 89, art. 9 ad 3^{m}; III, P., q. 72, art. II, ad i^{m}, y en el *Quodlibeto,* XII, q. 13 y 19.

El Primado del Papa tiene una defensa cerrada en su Opúsculo *Contra errores grœcorum,* XXII (ed. Mandonet), págs. 322-327. El Obispo de Roma es el primero de los Obispos cuya prelacia se extiende a toda la Iglesia, con plenitud de potestad, con la misma que Cristo dio a San Pedro. Al Papa—dice en la *2^{a}-2**, q. 1, art. 10—corresponde ordenar el Símbolo de la fe, convocar los Concilios, definir en última sentencia, confirmar lo acordado por los Concilios. Aunque Santo Tomás no diga aquí expresamente que el Papa sea infalible, con infalibilidad personal, toda su argumentación se apoya en esta verdad, hoy dogma de fe. El teólogo carmelita Guido Terré (Terreni) (c. 1270-

(35) En la *2^{a}-2^{æ}*, q. 147, art. 3, observamos algo semejante, al tratar del ayuno, y así escribe: "Sicut ad seculares Principes pertinent prsecepta legalia iuris naturalis *determinativa* tradere *de his* quae pertinent ad utilitatem communem *in temporalibus rebits;* ita etiam ad Praelatos ecclesiasticos pretinent ea statuts prascipere, quae ad utilitatem communem fidelium pretinent *in sptrltualibus bonis."*

(36) Pueden verse en su *Comm. a la Epist. de San Pablo, Ad Eplies.*. capítulo II, lect. 6, y cap. IV, lect. 2. En el primer lugar la considera como *Civitas* et *Domus.* La idea de Civitas, ya utilizada por San Agustín, tiene un amplio sentido en el tecnicismo aristotélico-tomista. En el segundo lugar proclama la unidad de la Iglesia, como *Civitas,* pues en toda *Civitas* "ut sit una, quatuor debent esse communia, scilicet unus gubernator, una lex, eadem insignia, et idem finis", y todo se da en la Iglesia. En el *Comm. in Psalm.,* 45, v. 3, es más explícito, pues la sociedad perfecta exige : primero, multitud : segundo, suficiencia para desenvolverse; tercero, unidad. Estas tres condiciones se dan en la Iglesia.

1342) se apoya en este artículo para defender dicha infalibilidad (37), como lo harán Vitoria y Báñez comentándolo. Es la idea que late en su obra *De Potentia,* q. 10, art. 4, ad I3^{m}. El Papa no necesita del Concilio para definir una verdad; puede, sí, congregarlo, pues el Concilio depende del Papa, y a este último toca confirmar sus decisiones, pero en absoluto no ts necesario. Puede apelarse del Concilio al Papa. Con todo, no reconoce al Papa el dominio universal, ni siquiera en los bienes de la Iglesia, de los cuales es *principalis dispensator,* pero no dueño, como quieren los contrarios, que le excusaban, por este motivo, del pecado de simonía *(2^{a}-2^{æ},* q. 100, art. 1, ad /^{m}).

De todo esto se infiere que los discípulos de Santo Tomás tenían el camino trazado. No todos supieron deducir las consecuencias naturales y lógicas. ¡ Tanta fuerza tiene el ambiente sobre la inteligencia del hombre ! Escriben o tratan de estos problemas los dominicos Tolomeo de Luca, Juan de París, Juan de Ñapóles, Hervé de Nedellec, el Paludario y Durando, en el siglo XIV, con Juan de Torquemada, San Antonino y Casanova en el XV, entre otros menos conocidos. Ciertamente, puede gloriarse la Orden Dominicana de haber contribuido como ninguno a la solución de estos grandes problemas teológico-jurídicos, como contribuyó a la de los puramente teológicos. Esta gloria de la Orden más española redunda en nuestra Patria, pues con los teólogos españoles se logra el triunfo completo. No podemos detenernos en todos, pero sí queremos señalar los hilos del verdadero progreso (38).

Dos figuras merecen destacarse entre todas: las de Juan de París y la del Cardenal Juan de Torquemada.

A nuestro juicio, no se ha hecho aún justicia al teólogo parisiense.

(37) Guido Terreni, *Quastio de Magist. Infallibili Romani Pontificis.* Monasterii, 1926 *(Op. ct Text. Hist. Eccl. Ser. Scliol.,* fase. II). Edic. B. Xiberta, O. C.

(38) En la nota 19 citamos la obra de Juan de Ñapóles. Tolomeo de Luca escribió hacia 1281 su *Determinatio compendiosa de iurisdictione Imperii,* y en 1298 a 1300 escribe la continuación de la obra de Santo Tomás *De Regno,* que corrió con el título *De Regimine Principum.* Sólo es de Santo Tomás el libro I y primeros capítulos del libro II, perteneciendo el resto a Tolomeo de Luca, según la opinión más común. La primera obra fué editada por Krammer en 1909. Sobre Tolomeo de Luca y Juan de París escribió su tesis doctoral el alumno del Instituto Internacional Angelicum de Roma y joven dominico belga P. Camerlynck, que tuvimos ocasión de alabar entonces y deseamos verla publicada y ampliada a otros de esta época. Según Echard, *Script. Ord. Prædic,* I, p. 607, Pedro de Palu escribió *Tractatus de causa immcdiata Ecclessiasticce Potestatis,* con seis cuestiones: 1.ª De potestate Petri; 2.ª De potestate Apostolorum; 3.ª De potestate discipulorum ; 4.ª De potestate Papse ; 5.ª De potestate episcoporum ; 6.ª De potestate curatorum. Fué impresa en París en 1506, con la de Juan de París y la de Hervé Nedellec, *Tractatus de potestate Ecclcsiæ et Papali.* que cita Ecchard, *ob. cit..* I, p. 535, y Glorieux, *Répertoire d. M. de Théol. de París,* I, página 205. Son autores que están esperando un estudio sobre ellos, pues lo hecho no creo sea completo.

Se le ha colocado entre los regalistas, y con este título editó Goldast su obra *De Potestate Regia et Papali.* Pero Juan de París, o Quidort, es un teólogo-jurista que supo ser fiel, en casi todos los aspectos, a los principios de Santo Tomás en este problema. Fué también uno de los defensores del Doctor Angélico en la polémica suscitada por el *Correctorium* de Guillermo de Mara. £1 benedictino J. P. Müller acaba de publicar en Roma (1941) la respuesta dada por Juan de París en defensa de Santo Tomás. Era, pues, un dominico teólogo a quien era familiar la doctrima del Santo Doctor.

En su obra se revela como un teólogo sereno, razonador, de lógica impecable, respetuoso como pocos con el Papa, deseoso del triunfo de la verdad y de la Iglesia, sin mengua de los derechos de la autoridad civil. Ya en el Prólogo se sitúa en el verdadero terreno. Suele acontecer—escribe—que, deseando evitar un error, se cae en el contrario. Algunos modernos, al rechazar el error de los valdenses, que negaban al Papa y prelados eclesiásticos toda capacidad para poseer, para ser propietarios, caen en el contrario, y afirman que el Papa, en cuanto está en lugar de Cristo, es dueño universal y tiene el dominio de las cosas temporales, con la jurisdicción correspondiente sobre Reyes, Principes y Barones. Según ellos, tiene el Papa estos poderes, en lo temporal, de una manera más excelente que los Príncipes, pues el Papa los recibe inmediatamente de Dios y los Príncipes, por medio del Papa, que delega en ellos, de ordinario, si bien pueden ejercerlos por sí mismos. En suma: según ellos, *"solus Papa est verus domimts tcmporalium... Sed prælati ceteri et Principes non sunt Domini sed tutores, procuratores et dispensatores".*

Juan de París fija luego su posición, al escribir: "Entre estas dos opiniones tan contrarias cabe un término medio. No hay incompatibilidad absoluta entre la prelacia eclesiástica y el dominio temporal. Los prelados pueden ser propietarios, señores temporales ; pero este señorío o dominio no les viene por razón de su estado, ni por ser sucesores de los Apóstoles o Vicarios de Cristo. Les puede venir por concesión de los Principes seculares, por donación y donativos de los fieles o por otras causas naturales" (39). La razón de esto la adivina ya el lector. Para Juan de París, la potestad del Papa y de todos los prejados eclesiásticos, en cuanto tales, es puramente espiritual, sobrenatural, y sólo

(39) Juan de París, O. P., *De Potcstatc Regia et Papali,* Pról. (edic. Goldast, *oh. cit.,* t. II): "Inter has autem opiniones tarn contrarias, quarum primam (Valdenses) erroneam omnes putant : puto ego quod Veritas *medium* ponit, scilicet quod Praelatis Ecclesise non répugnât habere dominium in temporalibus et iurisdictionem, contra primam opinionem. Nee debetur eis *per se,* ratione sui status, et ratione qua sunt Vicarii Iesu Christi et Apostolorum successores ; sed eis convenire potest habere talia *ex concession?* et permissione Principum, sed ab eis ex devotione aliquid fuerit collatum eis, vel si habuerint aliunde." *(Ibid.,* p. 108.) Han escrito sobre Juan de París o reproducido su obra Schradius, Finke, Scholz, Cipola.

* *

como consecuencia—*per accidens, indirecte*—, como él dice, se extiende a lo temporal en algunos casos. El poder civil es de origen natural, como la sociedad, y radica primordialmente en el pueblo, 'no en el Papa ni en los Príncipes.

Para llegar a estas conclusiones, que defiende como buen teólogo-jurista, consagra el primer capítulo a definir lo que es el Reino *(Regnum) y* su origen natural y de gentes (40), que no excluye el origen divino por la vía natural ; pasa luego, en el capítulo segundo, a definir el *sacerdocio y* su origen sobrenatural, divino y su institución por Cristo. Definidos ya los dos elementos del problema, le es fácil deducir luego las consecuencias. Si el hombre—nos dice—se ordenase solamente a un fin natural, bastaría el poder civil ; pero ordenándose también a un fin sobrenatural, inasequible a las fuerzas y medios naturales, es necesaria otra autoridad superior. Conducirnos a este fin no compete al régimen humano, srao al divino. En otros términos : Cristo Rey es quien nos conduce a la vida eterna por Sí y por sus ministros, por los Sacramentos, por el sacerdocio que los administra (41). Para Juan de París, el sacerdocio es toda la Jerarquía eclesiástica, y así lo define : *"Sacerdotium est spiritualis potestas Ecclesiœ, ministris Ecclesiœ a Christo collata ad dispcmandum sacramenta."*

Dado el diferente origen de la autoridad civil y eclesiástica, Juan de París infiere, en el capítulo III, que en la sociedad civil no es necesario que exista una sola cabeza para todas las naciones, pero sí en la eclesiástica. Con lo primero se manifiesta contrario a la doctrina del dominio universal del Emperador, y defiende la independencia de Francia, y con lo segundo proclama la soberanía espiritual y el Primado universal del Papa dentro de la Iglesia. Si lo del Emperador universal es contrario al derecho natural, de gentes y civil, el Primado del Papa *es de derecho divino y no por acuerdo sinodal.* De otro modo, la unidad de la fe perecería (42). He aquí cómo el teólogo dominico se opone

(40) *Ibid.,* cap. I. "Regnum est regimen multitudinis *perfecta,* ad commune bonum ordinatum ab uno..." "Est autem tale regimen a lure naturali et a lure gentium derivatum. "

(41) *Ibid.,* cap. II. "Ceterum est considerandum, quod homo non solum ordinatur ad bonum *naturale...* sed ulterius ordinatur ad finem *supernaturalcm",* es decir, "ordinabilis est". Como esto no se logra con medios naturales... "Ideo perdure ad istum finem, non est humani regimini, sed *divini.* Ad illum igitur Regem pertinet hoc regimen, qui *non solum est homo, sed ctiam Deas,* scilicet Christus Iesus. "

(42) *Ibid.,* cap. III. Después de citar varios textos de la Escritura *(Jaonn.,* X, 16) a favor del *único Pastor* de la Iglesia una, aunque cada obispo presida también en su diócesis, añade : " Nam post corporalem substractionem praesentiae corporalis Christi, convenit interdum circa ea quae sunt fidei, quaestionem moved, in quibus propter diversitatem opinionum vel sententiarum divideretur Ecclesia : quae ad sui unitatem requirit fidei unitatem, nisi per unius sententiam Ecclesise unitas servaretur. Hie autem *principatum* huiusmodi habens, *est Pctrus. successorque eius: non quidem synodali ordinatione, sed ex ore Domini qui Ecclesia*

radicalmente a la doctrina que después defendieron Marsilio de Padua y los conciliaristas.

Siguiendo su plan lógico, resuelve Juan de París otro problema, muy debatido entre los dos bandos: ¿Qué potestad es superior? En el capítulo V nos dice que, por razón del fin, es más excelente, es superior el sacerdocio, aunque en el tiempo el poder civil sea anterior al eclesiástico (capítulo IV). Pero esto no quiere decir que una potestad se derive de la otra; las dos se derivan de una superior, de Dios, aunque de modo distinto. Cada una, en su esfera, es superior a la otra ; el sacerdocio y su potestad es superior al poder civil en lo espiritual, y éste en lo temporal. En lo puramente temporal, el poder civil es autónomo y no está sujeto, en modo alguno, al espiritual. Esto no excluye la intervención indirecta, por parte del poder eclesiástico, en las cosas necesarias para salvar el fin espiritual (43).

Tocamos con esto el punto más delicado del problema, y en el que Juan de París se revela máls original, ya sea con la originalidad propia de quien sabe ser fiel a los principios del Maestro. La importancia histórica y teológica-jurídica de sus aciertos se revela con sólo considerar el hecho de que Juan de París escribe su obra hacia fines de 1302 y muere en 1306. Nos hallamos, pues, en los principios de la aguda contienda, que durará siglos. Una nueva época se inicia. El Papado, con su poder tutelar universal, más de orden moral que efectivo, pero con fuerza innegable, que hizo de él un alto tribunal arbitral internacional, con beneficios notorios, ve surgir frente a él y afianzarse las nuevas •nacionalidades, que reclaman la plenitud de sus derechos. Como en todas las épocas de transición y de lucha, *los bandos en pugna no saben huir de los extremismos, y junto a los derechos legítimos se reclaman los ilegítimos.* Por esto es más de alabar que un teólogo-jurista, como el dominico Juan de París, sepa distinguir y acertar en la línea media de la verdad, distinguiendo entre los dos poderes, espiritual y temporal, dando a cada uno lo suyo.

Juan de París niega, en el capítulo VI, que la potestad civil de-

sita noluit deficere in necessariis ad salutem, ipso dicente Joannis ultimo, ante ascensionem, *Petro singularitcr : Pasee oves meas,* et Lucae, XXII, 32 ante passionem : Et tu aliquando conversus, *confirma fratres tuos."*

(43) *Ibid.,* cap. V. "Non enim sic se habet potestas secularis minor ad potestatem spiritualem maiorem, quod *ex ea oriatur vel* derivetur, sicut se habet potestas prseconsulis ad Imperatorem... Sed se habet sicut potestas patris familias ad potestatem magistri militum, quarum una *non* est derivata ab alia, sed amba? a quadam superiori potestate. Et ideo *in aliquibus* potestas secularis maior est potestati spirituali, scilicet *in temporalibus;* nee quoad ista est ei subiecta ¡n aliquo, quia ab illa non oritur : sed ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina immediate : propter quod inferior non est omnino subiecta superiori, sed *in his solum in quilnis suprema subiecit earn inferiori."* El oro es más precioso que el plomo, y no por eso el plomo procede del oro, concluye Juan de París. La identidad de pensamiento y hasta de palabras puede verla el lector comparando los textos de Santo Tomás, antes citados, y los de Juan de París.

penda de la espiritual, del Papa, como de su causa *(causaliter).* El Papa no es dueño de los bienes temporales, ya pertenezcan éstos a los Príncipes, a los particulares o a la misma Iglesia o entidades religiosas. Para Juan de París, ni las Reyes y Príncipes son dueños y señores de su reino, ni el Papa de los bienes de la Iglesia, de modo que puedan disponer de ellos a su arbitrio. No les niega esa alta intervención, que hoy reconocemos, en beneficio del bien común. Pero a la vez proclama los fueros del derecho de propiedad para los particulares y para las entidades religiosas, sean iglesias catedrales o comunidades religiosas (44). A través de las palabras de Juan de París adivinamos ciertos abusos, harto notorios, que se traducían en el engrandecimiento de las familias de los Papas y en las luchas electorales, por parte de nobles italianos, cuando el Papa fallecía. El teólogo dominico quiere cortarlas de raíz con su doctrina. Los Papas son administradores de los bienes eclesiásticos, que son de la Iglesia, de las iglesias particulares, de las comunidades religiosas, según los casos.

Un paso más, y Juan de París nos dirá que el Papa no tiene ese poder de jurisdicción, en lo temporal, para discernir lo justo de lo injusto en los pleitos sobre bienes temporales. Para defender su tesis niega que Cristo, en cuanto hombre, fuese Rey temporal (capítulo VIII), como niega que transmitiese *toda* su pojrestad a San Pedro y a los Papas (capítulo X), deshaciendo los argumentos de los contrarios, favorecedores del poder temporal universal del Papa (45). Para él es ridículo atribuir este poder al Vicario de Cristo, y como si recordase el principio de Santo Tomás *(2"-2ae,* q. 10, art. 10), termina con la glosa: *'Fides et religio non turbant jura conditionis",* es decir, el derecho divino no anula el natural y humano (46).

(44) *Ibid.,* cap. VI. "Ex his patet, quod male dicunt qui dicunt quod *nulla* persona singularis, alia a Papa, nee Collegium vel communitas habet ius et dominium in bonis ecclesiasticis, sed solus Papa, qui non solum est administrator et dispensator universalis, sed verus Dominus et proprietarius bonorum Ecclesise, et de eis ordinare et ea distrahere potest, prout vult, et tenet factum suum (licet peccet, nisi faciat ex causa rationabili). Et ceteri Prœlati vel etiam Principes et Communitates non habent dominium, sed solum sunt talium bonorum procuratores, tutores et dispensatores." Después de razonar en contra, añade: "Quod etiam ex hoc evidens est, quia clericis ut clerici sunt, et monachis ut monachi sunt, non répugnât habere dominium bonorum exteriorum, saltern in communi: quia ex voto non sunt incapaces, sicut aliqui religiosi (se refiere a los franciscanos). Cum ergo fundatores ecclesiarum intenderunt dominium et proprietatem bonorum quae dabant, transferre *primo et directe* in communitatem Collegii, scilicet *talis* ecclesiae, ad usum Deo servientium, et *non* in Dominum Papam: manifestum est quod *Communitas ipsa* habet *immediatum et verum dominium in bonis ipsis, et non Papa vel prœlatns alius inferior."*

(45) *Ibid.,* cap. X. Desfilan todos los argumentos clásicos, el de las dos espadas, la donación de Constantino, hechos históricos, etc.

(46) Ibid., cap. XI. "Dicere enim quod potestas regia primo esset a Deo immediate et postea a Papa, *est valde ridiculosum.* Non potest enim hoc esse, **nisi** Christus **Petro** dederit potestatem conferendi regiam potestatem, quod non

Ahora bien: *¿qué poder tiene el Papa en lo espiritual y temporal?* Juan de París es un verdadero defensor del Papado, pues si bien concede ciertas interferencias, muy de la época, salva la doctrina sobre la independencia de las dos potestades. Al analizar todas las potestades vinculadas al sacerdocio, el poder consagrar, absolver, predicar y juzgar, infiere que san de carácter espiritual y no dan derecho alguno *directo* sobre lo temporal. El predicador, predicando la penitencia y la obligación de restituir los bienes robados, *indirecte* interviene en lo temporal. Lo mismo el juez eclesiástico, que no interviene en lo temporal ***nisi rations*** *delicti* moral y *¡mi secundum quod reducitur ad spiritualc et ecclesiasticum* (47). Juan de París establece aquí una limitación no aceptable en lo que se refiere a la naturaleza de las penas. Siendo espiritual la potestad sacerdotal para corregir e imponer penas, se sigue que no puede imponer penas en el *foro externo,* a no ser de carácter espiritual y coiidicionalmente las de carácter material o temporal. La condición se refiere a la aceptación voluntaria por parte del penitente (48). Esto mismo debe afirmarse del poder del Papa en los casos en que interviene contra los Príncipes herejes. En caso de rebeldía puede imponer 'nuevas penas *espirituales y mover al pueblo para que Ir deponga. A* su vez, en caso de faltar a sus deberes el Papa incorregible, el Príncipe *indirecte* podría actuar por sí mismo para de-

est verum, ut supra dictum est. Indubitanter ergo est a Deo, sicut antea diximus. Unde Glossa super illud I[a]. Petri II, 13, Subiecti igitur estote omni humanae creaturae, etc., dicit: *FUies et Rcligio non turbant iura conditionis."*

(47) *Ibid.,* cap. XIV. *' Per hanc tamen auctoritatem docendi *indirecte* possunt in temporalibus, inquantum inducunt bomines ad pnenitentiam et restitutionem sen's alieni, et erogationum tempuralium secundum quod exigit ordo caritatis..." "Iudex ecclesiasticus, ut ecclesiasticus est in foro exteriori, non cognoscit regulariter nisi de spiritualibus causis, quae ecclesiasticae vocantur, et non de temporalibus nisi *ratione delicti",* es decir, "nisi secundum quod reducitur ad spirituale et ecclesiasticum". Es el caso del que dice que la usura no es pecado y que se puede apoderarse de lo ajeno, etc.

(48) *Ibid.,* lib. cit. "De potestate vero correptionis seu censura ecclesiasticae sciendum quod *non est nisi spiritmilis directe,* quia nullam poenam *in foro exteriori* potest imponere nisi spiritualem. nisi sub conditione et per accidens. Licet enim iudex ecclesiasticus habeat homines in Deum reducere, et a peccato retrahere et corrigere, hoc tamen non habet *nisi secundum viam a Deo sibi datam,* quae est separando a Sacramentis", etc.. "Et dicitur, nisi sub conditione, scilicet si quis peenitere veut et poenitentiam pecuniariam acceptare. Nam enim potest iudex ecclesiasticus ratione delicti imponere poenam corporalem vel pecuniariam, sicut facit iudex secularis. sed solum si ¡lie velit eam acceptare. Si enim non vult earn acceptare, compellit eum iudex ecclesiasticus per excommunicationem, vel. aliam poenam spiritualem. quae est ultima quam potest inferre : *née ultra potest aliquid {acere,* nisi dico per accidens, quia si esset haereticus et incorregibilis et tontemptor ecclesiasticae censurée, *posset Papa aliquid faceré in populo* unde privaretur ille seculari honore et deponitur *a populo.* Et hoc faceret Papa *in crimine ecclesiastico,* cuius cognitio ad ipsum pertinet excommunicando, scilicet omnes qui ei ut domino obedirent. *et sic populus ipsum deponcre,* et *Papa per •accidens."*

ponerlo, si se trata de delito en *materia temporal;* en caso de delitos de *orden espiritual,* son los Cardenales los llamados a corregirlo, y si esto 'no bastase, sería lícito acudir al brazo secular, pidiendo ayuda, y el Emperador, *requerido,* puede prestarla comió cristiano. Así se prestarían mutua ayuda los dos poderes *ex communi caritate.* De esto se infiere—concluye Juan de París—que toda la potestad eclesiástica es de carácter espiritual *nec aliquid ultra potest, nisi indirecte et per accidens* (49).

Esta intervención del poder civil, que puede sorprender al lector ingenuo, no sorprende al conocedor de la historia. Todos sabemos que el influjo por parte del Papado en el gobierno de los pueblos, con frecuencia beneficioso, tuvo una contrapartida, un pasiva para la misma Iglesia : la intervención frecuente del poder civil en los pleitos eclesiásticos, cuando no los causaba directamente. Así se explica este recurso, concedido por Juan de París al Emperador, ya sea limitándolos a través de los cardenales. Del mismo modo se explica el recurso al Concilio, a los cardenales, para deponer al Papa, en caso de escándalos notorios y gravísimos, en caso de herejía contumaz, que también admite Juan de París (50), aunque siempre se manifiesta nuestro teólogo contrario *a los principios* coaciliaristas, al sostener que la autoridad del Papa viene *inmediatamente* de Dios, no por los cardenales, ni por el Concilio, y al defender el Primado del Obispo de Roma, como Vicario de Cristo. Es preciso no confundir estas concesiones, *admitidas por los mismos defensores exagerados del Papado,* con la lucha posterior en torno a la controversia conciliarista (51).

Finalmente, Juan de París admite el derecho de la Iglesia y del Papa a *recibir y exigir* lo 'necesario para el sostenimiento del clero y de la Iglesia. Esta concesión se halla en el capítulo XIV, donde admite

(49) *Ibid.,* cap. XIV. "Si vero in spiritualibus delinquat Papa"..., con escándalo destructor de la Iglesia..., "tune *primo* monendus esset a cardinalibus, qui sunt loco totius cleri, et si incorregibilis esset, nec possent per se amoveré scandalum de Ecclesia, tunc *in subsidium iuris* haberent supplicando *invocare brachittm secutare,* et tunc Imperator *requisitus a cardinalibus,* cum sit membrum Ecclesise, deberet procederé contra Papam, ex quo Ecclesia non habet gladium secularem. Alio modo, non quidem manu, nec iussu, sed nutu et supplicatione, ut dicit Bernardus..." "Ex his patet, quod tota censura (léase *potestas)* ecelesiastica est spiritualis, scilicet excommunicando, suspendendo, interdicendo : nec aliquid ultra potest, *nisi indirecte et per accidens,* ut dictum est." Nótese, sin embargo, que el *indirecte* de Juan de París no'tiene la amplitud que le áará Torquemada, v más Domingo de Soto, Vitoria v Báñez.

(50) *Ibid',* cap. XXIV.

(51) El problema conciliarista no es propiamente de los días de Juan de París. La disposición del Papa hereje e incorregible era doctrina tradicional. Sobre la autoridad del Papa vuelve, en el capítulo XXIV, a proclamar que *"Papatus a solo Deo est",* limitándose los cardenales electores a determinar la persona. Esto no impide que el Papa pueda dejar de ser Papa, pues sólo añade al sacerdocio y al episcopado !a jurisdicción universal. .. . •-. . '

las interferencias mutuas entre el poder civil y el eclesiástico, entre el Emperador y el Papa, y proclama el poder indirecto de éste en lo temporal. Revela con ello una mentalidad y un concepto de la Iglesia nada común, que veremos desenvolver a teólogos posteriores (52).

La virtualidad de los principios de Santo Tomás no podía quedar ahogada, a pesar de las resistencias que era preciso vencer, por el ambiente de lucha y las desviaciones de los extremistas. Otro teólogo dominico del siglo XIV, que figura entre los disidentes en otras cuestiones y fué combatido por otros miembros de la misma Orden, hace honor a los principios de Santo Tomás en este problema. Nos referimos a Durando. Sus dos tratados teológico-jurídicos salieran impresos, en París, en 1506, junto a los del Paludano y Herveo, adversarios en otras cuestiones, pero coincidentes, probablemente, en esta materia. No hemos podido tenerlos a mano en esta ocasión (53); pero, a juzgar por su *Comentario al Lib. II de las Sentencias,* es necesario decir que Durando acierta a desenvolver la doctrina de Santo Tomás. Después de proclamar el origen divino natural, a través de la naturaleza social del hombre, de la autoridad civil, defiende la legitimidad de este poder sobre los fieles e infieles y busca el origen y límites de la autoridad eclesiástica en la Sagrada Escritura. *La je y la gracia no anulan el derecho natural y humano,* repite con Santo Tomás, y, por lo mismo, el cristiano debe obediencia a la autoridad civil, ya sea de un infiel, siempre que éste la ejerza conforme al derecho. En caso contrario, surgen los derechos de la Iglesia en defensa de la fe cristiana (54).

(52) *Ibid.,* cap. XIV. Sin insistir y como quien concede una cosa natural, termina este capítulo: "Similiter de potestate Petro tradita, per illud verbum, *Pasee oves meas;* patet quod est spiritualis tantum, et nihil ad Principes de ea qualitercumque exponatur, scilicet primo vel secundo vel tertio modo. Sexta vero potestas, scilicet accipiendi necessaria ad debitam vitae sustentationem, est temporalis : et *magis debet dici ins,* quod eis debetur in stipendium vitae, in quo non sunt Principes subiecti, *sed debitores, sieut ceteri fidèles,* qui ab eis spiritualia recipiunt. Et licet hoc *sit eis debitum,* tamen hoc ius non petebant Apostoli per modum auctoritatis, sed per modum supplicationis : *hoe tamen potest Papa decernere debitum eis esse,* et ipsi possunt hoc petere secundum debitan facultati possessionem. *Et etiam per censurant ccclesiastieam potest Papa rebelles competiere ad reddendum. "*

(53) Su moderno biógrafo. Dr. José Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P., forschungen sum streit am Thomas von Aquin su beginn des 14 Jahrhnndcrts* (Münster i W., 1927), p. 171-72, cita el opúsculo *De origine potestatum et iurisdictionum quibus populus regifur,* donde aborda tres cuestiones : 1.ª Si la autoridad civil procede de Dios ; 2.ª Si, además de la civil, es necesaria otra autoridad : 3.ª Si estas dos autoridades pueden darse en una sola persona. Sobre el opúsculo *De Legibus,* pág. 177, ob. cit. Lo tiene por apócrifo. Cfr. Glorieux, *Repertoire de M. en Theol.,* de Paris, I, p. 214-220.

(54) Durando, *In II Sent.,* dist. 44, q. 2. " Praelatio est in hominibus ex ordinatione divina quantum ad debitum, non autem quantum ad eius adquisitionem, • vel usum malum." Lo que explica como otros tomistas al modo natural. En la quaestio 3 prueba el deber del cristiano de obedecer al Príncipe cristiano, porque

El siglo XV es el siglo del conciliarismo, es el siglo de los Concilios de Constanza (1414) y de Basilea (1431), cuando la Iglesia sufrió una de las crisis más agudas de su historia, por traducirse en una lucha interna. El traslado del Papa de Roma a la ciudad de Aviñón (1305-1377), con el Cisma de Ocidente (1378-1417), son las causas próximas de esta crisis, que tiene antecedentes más remotos. Las apelaciones al Concilio no son cosa nueva en la historia de la Iglesia. Como dijimos en otra ocasión (55), el conciliarismo es, ante todo, la negación del Primado del Papa; es el parlamentarismo cristiano. Ante los hechos que destrozaban la Iglesia, sobre todo cuando se disputaban la sucesión de San Pedro dos y hasta tres Papas, no debe sorprendernos que muchísimos pensasen en el Concilio como único remedio. Hay Santos por una y otra parte, como la incomparable Santa Catalina de Sena, el taumaturgo español San Vicente Ferrer, los dos dominicos y los beatos Pedro de Luxemburgo y Colette de Corbie, reformadora de las Clarisas. Entre los extranjeros sobresalen Pedro de Ailly, Zabarella, Gerson, etc. ; entre los españoles, el cardenal Juan de Carvajal, Juan de Segovia, el cardenal Casanova, O. P., Felipe de Malla, Palomar y, sobre todo, el cardenal Torquemada, que asiste al Concilio de Constanza acompañando a Luis de Valladolid, O. P., y es el alma del Concilio de Basilea. Unos fueron conciliaristas y otros anticonciliaristas, pero todos sinceros y de recta intención. Constanza fué el triunfo y Basilea la muerte del conciliarismo, aunque otra cosa pensasen muchos de sus actores.

La crisis, desde el punto de vista ideológico, es más trascendental de lo que a primera vista pudiera creerse. Se pone en litigio el mismo concepto de la Iglesia y su misma constitución interna. Las ideas demócratas de Marsilio de Padua, trasplantadas a la Iglesia, daban ahora su fruto. ¿Qué debe hacer la Iglesia en casos como éste? El Papa ¿recibe todo su poder inmediatamente de Dios, o lo recibe, por el contrario, a través de la Iglesia y del Concilio? ¿Está el Papa sobre el Concilio General o el Concilio sobre el Papa? He aquí el problema angustioso, que circunstancias favorabilísimas plantearon en toda su agudeza y cuya solución pedía inteligencias muy serenas, *muy jirmes en los principios y en las doctrinas,* para lograr vencer el ambiente. Esto acrecienta el mérito de los que supieron ver claro. .

"illud quod est secundum dictamen rectse rationis *non tollitur per jidem et gratiam, fides enim et gratia non tollunt naturain sen rationcm naturalem, sed perficiunt"...* ergo. También al Príncipe *infiel,* si es recto, debe obedecer, y lo prueba repitiendo lo de Santo Tomás, *2°~2<**, q. 10, art. 10, *"ins* divinum, etc. Si fuese perseguidor, cesaría la obediencia *"saltern privan potest per anctoritatem Ecclesicc hire quod habet in subdittim".*

(55) En nuestro artículo "El Papado y el Conciliarismo", publicado en el extraordinario del periódico *Ya,* dedicado al Papa Pío XII, el 14 de mayo de 1942, analizamos las causas y evolución del Conciliarismo.

El historiador—no siempre afortunado—de los Papas, Pastor, ha confesado que, de los problemas planteados a la Santa Sede en este siglo, sólo salió triunfante en el campo doctrinal, gracias al cardenal Torquemada, a San Antonino de Florencia y Cayetano. Los tres pertenecen a la Orden Dominicana, pero su valor intelectual es diverso. Prescindimos de San Antonino de Florencia, alma grande en cuerpo de niño (56), para analizar las ideas del *defensor fidei* y del mejor teólogo del siglo XV por confesión de todos (57) : Juan de Torquemada. Su obra *Summa de Ecclesia,* terminada hacia 1448-1450, es de las que hacen época. En Trento se hallará en las manos de todos. Los teólogos españoles del siglo XVI, Vitoria, Domingo de Soto, etc., la citan con frecuencia y le deben más de una idea. Merece, pues, un análisis, siquiera sea breve (58).

Al leer la obra del cardenal español, con ojos de historiador y mentalidad teológica, lo primero que se advierte es el triunfo de los principios de Santo Tomás, que en ella se nos presentan ya en plena madurez. Desde Juan de Paris al teólogo español existe un avance tan real y positivo, que sorprende. Torquemada, con ser del siglo XV, siglo decadente en Teología, aunque en él se inicie el resurgimiento tomista, puede ir del brazo de los grandes teólogos españoles del XVI, mirándolos de frente. En él la Iglesia se nos presenta ya, de una manera bastante clara, como una República espiritual perfecta, con los derechos inherentes en el orden espiritual, sobrenatural, que trascienden

(56) San Antonino, en la *Summa Thcologica,* es de ordinario fiel discípulo de Santo Tomás, hasta transcribirlo literalmente; pero en la cuestión del Papado depdende las controversistas posteriores El célebre arzobispo de Valencia Rocaberti, O. P., en su *Biblioth. Max. Pontificia,* t. XXI, p. 57 a la 118, nos da la parte eorrespondiente a la quœstio *De Summo Pontífice.* Puede notarse que San Antonino, al tratar de la potestad espiritual y del primado del Papa, sigue y cita al dominico Hervé Nedellec ; en cambio, en la del poder temporal cita y sigue al agustino Agustín de Ancona o Trionfo.

(57) Pastor, *Historia de los Papas,* t. II, p. 7. Eugenio IV, por su defensa de la verdad en Basilea y en Ferrara-Florencia, le honró con el título de *"Defensor fidei".* Pastor reconoce que Torquemada era *"el más sabio de los miembros del Sacro Colegio"* y *"el mayor teólogo de su época".* "La ciencia—decía Torquemada *(Ibid.,* p. 8)—es el único tesoro permanente de esta vida y sólo là sabiduría, que se adquiere por el estudio, puede resarcir al hombre de la brevedad de la vida con la perspectiva de la inmortalidad." Frase digna, pues se trata de la ciencia cristiana, unidad a la santidad. Torquemada "pasaba *por ser uno* de los más piadosos entre los Cardenales", escribe el mismo historiador.

(58) Utilizamos la edición de Salamanca de 1560. Consta de cuatro libros, y en el libro I trata de la Iglesia en general, definición, miembros, notas, etc. (páginas 1-175) ; en el libro II, de Romana Ecclesia, donde toca los problemas referentes a la jerarquía, primado del Papa, autoridad, origen, límites, poder temporal y espiritual, etc. Tiene nada menos que 116 capítulos (p. 175-410); «1 el libro III, de universalibus Conciliis, con 60 capítulos (p. 411-534). Qué es el Concilio, clases de Concilios, origen, autoridad, el Papa y el Concilio, etc. ; en el libro IV hay dos partes, con 15 capítulos: la primera, de Schismate et schismaticis..., y la segunda, con 38 capítulos, de hseresi et haereticis... Es, pues, completa.

al orden temporal *ex consequenti,* cuando lo espiritual lo exige. Se reconoce al Papa la plenitud de la soberanía sobre todos los fieles, la superioridad sobre el Concilio general, el Primado universal, la infalibilidad definiendo en materias de fe. Finalmente, los Vitoria, Domingo de Soto, etc., sólo tuvieron que seguir la línea trazada por Torquemada, *desenvolviendo* los mismos principios y aplicándolos a las cuestiones de la época. Las diferencias secundarias las veremos luego.

Después de analizar, en el libro I, el concepto de la Iglesia en general y en particular, como la congregación de los fieles, la etimología de la palabra, miembros que la componen, sus notas, con las demás cuestiones afines, aborda, en el libro II, las cuestiones más discutidas. Para Torquemada, la necesidad de una cabeza visible y única, dentro de la Jerarquía, es uno de los postulados esenciales. La doctrina de Santo Tomás, tan familiar al teólogo español (59), no queda preterida, y aquí se recuerda la *Summa contra Gentes.* San Pedro quedó investido del Primado sobre los Apóstoles y sobre todos los fieles. Llega más adelante, pues se atreve a defender que *solus Pctriis inter Apostólos Christi immediate ordinatus ct {actus juerit episcopus,* y los demás por San Pedro (60). El Papa sucede a San Pedro en la plenitud de la potestad, como Vicario de Cristo, recibiéndola de un modo inmediato *(immediate)* del mismo Cristo. Se toca con esto uno de los puntos en litigio. Torquemada enumera cinco opiniones erróneas, que rechaza. El Primado del Papa,*la potestad plena que lo caracteriza, no es obra, ni depende de los Apóstoles, ni del Concilio, ni del Emperador Constantino, ni de los cardenales, no sólo en cuanto a su origen, pero ni en el ejercicio (61).

Aunque los errores parecen distintos, en todos puede advertirse el mismo origen: una concepción falsa de la Iglesia, como sociedad perfecta y sobrenatural, y de la naturaleza de lo potestad. Sólo la última opinión frena, en parte, para mediatizar el ejercicio del poder del Papa. Torquemada, por el contrario, firme en el verdadero concepto de la Iglesia, como sociedad espiritual establecida por Cristo, con poderes

(59) En la misma edición de la *Summa de Ecclesia,* que utilizamos, lleva al final el *"Tractatus compendiosissimus septuaginta trium quæstionum super Potestate et Auctoritate Papau ex Sententiis Sti. Thomæ collectarum per Mag. Joan, de Turrecremata, O. P.,* ad Iulianum card." Es de presumir que trabajos de-esta índole le servirían de base.

(60) Torquemada, *Summa de Ecclesia,* lib. II, cap. XXXII. Todos los capítulos anteriores están consagrados a probar la necesidad de un Rector *único* de la Iglesia, con razones filosóficos y de conveniencia, y el Primado de San Pedro.

(61) *Ibíd.,* cap. 39. Enumera estos errores: i.° "Quidam... quod Pontificatus Papaus dependeat ab Apostolis"; *2°* "Quidam quod a Conduis"; 3.^{0} "Quidam quod ab Imperatore Constantino"; 4° "Quidam autem a Cardinalibus" ; 5.^{0} "Quidam alii dicunt, quod licet Potestas Papaus *absolute* considerata *originaliter et immediate* sit a Deo, nihilominus quod Papa *exercitmm et usum* talis potestatis susceperit ab Ecclesia".

sobrenaturales conferidos a su Vicario, defiende, con Pedro de Palu, que el Primado del Papa y de la Iglesia Romama (62) procede *immediate* solamente de Cristo. El Papa—nos dice—no puede recibir la autoridad de sus subditos, como acontece en la autoridad civil, pues en lo espiritual y sobrenatural nada puede el pueblo. Esta clase de .potestad sólo Dios puede conferirla. El Emperador nada puede dar en lo espiritual, y Constantino no hizo más que reconocer y favorecer lo que ya existía de institución divina. Defender lo contrario es caer en el error de Marsilio de Padua y de Juan Huss (63).

Descartado el error *naturalista y civilista,* incompatible con el verdadero concepto de la Iglesia, rechaza el eme podríamos llamar *error democrático.* Si el Primado de San Pedro no procede de los Apóstoles y sólo Cristo pudo conferirlo, tampoco depende el Primado del Papa de los cardenales. Estos eligen y determinan la persona que será Papa, pero la potestad la recibe *immediate* de Dios, de Cristo, sin mediación posible de los cardenales bajo este aspecto. El Primado, con su plenitud de poderes, es *de lure divino,* y, por tanto, ni los cardenales ni toda la Iglesia puede restringir o ampliar el poder del Papa. Sólo Cristo tiene este poder (64).

Ahora bien: ¿hasta dónde llega el poder del Papa? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué relación existe entre la potestad del Papa y la de los Obispos? ¿Quién es superior, el Papa o el Concilio general? Todas estas cuestiones tienen cumplida solución y respuesta en Torquemada. El Papa, al ser jefe de la Iglesia que debe gobernar, se halla investido del poder coercitivo, pues de otro modo no podría cumplir su misión, sobre todo en el foro externo. Cristo usó de esta potestad al establecer preceptos y penas. Este poder legislativo y penal se extiende a toda la Iglesia, a todos los fieles, que le deben obediencia *in omnibus Ileitis et honestis et iustis.* Los límites los fija, aparte del del derecho natural, la Sagrada Escritura, las verdades de la fe, el derecho divino (65). Fuera de esto, es lícito al Papa todo lo necesario, *saluti Reipublicce Christiana,* y en todo el orbe cristiano (66). No es necesario advertir que

(62) *Ibid.,* cap. 40. Con el Paludario sostiene que el Papa no puede trasladar la Sede de Roma sin mandato especial de Dios. San Pedro lo hizo, al venir a Roma, inspirado por Dios. Otros teólogos no serán tan escrupulosos en esto, como veremos.

(63) *Ibid.,* cap. 41-42.

(64) *Ibid.,* cap. 43. Torquemada distingue, y así escribe: "Quod in Papatu *duo* est considerandum : scilicet fórmale et hoc est *officium* ipsum sive *auctoritas* Pontificatus Papaus. Et est considerandum *materiale.* quod est *dcterminatio persona* talis vel talis, videlicet Petri vel Nicolai." Lo primero lo recibe sólo de Cristo. En la respuesta *ad j"* añade: "Cardinales enim, *nec rota Ecclesia posset restringere nec ampliare qua: a Deo immediate est instituto."* Esto le ocupa todo el capítulo 44.

(65) *Ibid.,* cap. 45-49-

(66) *I bid.,* cap. 52. A quince cosas reduce Torquemada la extensión del poder del Papa, todas de orden espiritual, menos lo que se refiere a los bienes de

esta potestad la tiene el Papa por derecho divino, sin necesidad de las concesiones de los Emperadores o Reyes, contra lo defendido por Marsilio de Padua, a quien impugna (capítulo 53).

Sentada esta doctrina fundamental, expone Torquemada la relación y dependencia de los obispos y sacerdotes respecto del Papa. El hecho de que el Episcopado y el Presbiterado sean de institución divina no excluye el que la *"potestas* iurisdictionis omnium prselatorum Ecclesise" se derive del Papa (capítulos 54-64). Una distinción de Santo Tomás le sirve para aclarar su pensamiento. De dos modos se dice que una potestad se deriva de otra inmediatamente: *immediatione virtutis o immediatione suppositorum.* En el primer caso, *toda- potestad,* la del Papa y la de cualquier prelado inferior, procede inmediatamente de Cristo, y bajo este aspecto no hay problema. En el segundo sentido es en el que Torquemada defiende que el Papa es la fuente de toda potestad de jurisdicción (67). Por esto el Papa es Prelado y Juez universal, pudiendo hacer por sí lo que ejecuta por los inferiores (capítulos 65-68), aunque el Papa no pueda suprimirlos o prescindir de su existencia (capítulos 68-69).

Estas ideas sobre el Primado del Papa se reflejan en la debatida cuestión del Papa y el Concilio. Torquemada vivió la tragedia como pocos, pues asistió, en su juventud, al Concilio de Constanza (1414), acompañando a Luis de Valladolid, O. P., y fué la figura principal, desde el punto de vista teológico, del Concilio de Basilea (1431). Las mismas definiciones que nos da sobre el Concilio son bastante significativas. No hay Concilio sin autoridad pública, y no hay Concilio ge-

la Iglesia. Nada dice aquí de los infieles, ni del poder temporal, que tratará luego.

(67) *Ibid.,* cap. 61. Torquemada afirma "quod (potestas) omnium aliorum Paelatorum Ecclesiae *iurisdictionis* (nótese que no se trata de la potestas Ordinis) non modo quoad *cxecutionem et usant,* ut volunt aliqui dicere sicut Gofridus de Fontanis et Henricus de Gandavo in suis *Quodlibctis,* et alii eorum sequaces, sed *etiam quoad substantiam potestatis* a Romano Pontífice *mediate vel immediate regularitcr* sit derivata..." "Pro quorum solutione... ex Bto, Thoma, /. *Sent.,* dist. XII..., quod cum dicitur aliquis habere potestatem immediate ab aliquo, potest intelligi *dupliciter: vel* quantum 'ad *immcdiationem virtutis,* vel quantum *ad immediationcm suppositorum* agentium a quibus habetur talis potestas. Si sermo currat de *primo* modo immediationis, tunc dicimus quod *omnis virtus* auctoritas, potestas et iurisdictio quae est in Papa, sive en aliquo quoeumque Praelato, est a Christo immediate..." Respecto del *segundo modo,* añade: "Et de isto modo immediationis loquentes hic dicimus, quod *solus Peints* immediate a Christo potestatem iurisdictionis accipit: cui soli dictum est: Pasee oves meas, et tibi dabo claves regni caelorum. Omnes vero alii Apostoli a Christo *mediante Petro* potestatem susceperunt." Pero aun supuesto que los Apóstoles la recibiesen *immediate* de Cristo, sin San Pedro, no se sigue que los obispos actuales la tengan independientemente del Papa. Dios crió por sí las cosas y las propaga mediante las causas segundas. No es esta nuestra opinión, pues las causas *instrumentales* son de una condición especial en lo *sobrenatural.* Concurren con virtud *recibida entonces* y *virtus jluens.*

lierai sin el Papa. El ser general depende, no del número de prelados que a él asisten, ni de que procedan de todas las partes del mundo, no siempre posible, aunque muy conveniente ; depende más bien del carácter de la convocación y presidencia por parte del Papa, con fines universales, en presencia de ciertos números de prelados (68). Desde luego, Torquemada excluye el elemento civil y a los mismos sacerdotes y profesores de Universidad. La democracia coaciliarista de Constanza y de Basilea, origen de su fracaso ruidoso, no dejó grato recuerdo en Torquemada. Se trata, naturalmente, de la asistencia por derecho propio y con voz y voto, pues como consultores pueden asistir, y él mismo asistió, y es práctica de la Iglesia (69).

De esto se infiere que el Papa está sobre el Concilio y que toda la autoridad de éste le viene por su unión con el Vicario de Cristo, cabeza visible de la Iglesia. Torquemada, que había defendido ya en el libro II (capítulos 107 y 109-112) la infalibilidad del Papa en materia de fe, y definiendo para toda la Iglesia, aunque pueda errar como particular, aplica ahora su doctrina para probar la superioridad del Papa sobre el Concilio universal. Sigue en esto a Santo Tomás (70). En doce razones sintetiza su argumentación, que luego amplía en los capítulos siguientes. Si la Iglesia universal de los fieles no recibió ni la potestad de orden ni la de jurisdicción, a no ser mediante el Papa, si el Concilio tiene su origen *ex institutione humana et non a Chrtsto immediate*, ¿cómo puede ser superior al Pontífice y Vicario de Cristo? No podemos seguirlo, pues nos alargaríamos demasiado ; pero debemos decir que la argumentación de Torquemada es sólida, lógica y definitiva. Los *"noveüi magistri hoc nostro tempore"*—como él dice—encuentran un adversario invencible (71). En suma: lo definido en el Concilio tiene valor al recibir la aprobación del Papa, a quien corresponde convocarlo,

(68) Torquemada, 06. *cit.,* lib. I1l, cap. I. De un modo general, incluyendo el religioso y civil, "Concilium est congregatio, sive conventus hominum prudentium publica auctoritate convocatorum, ad tractandum communi intentione de rebus necessariis, sive commodis Reipublicae, sive universitatis". En el capítulo V : " *Concilium universale Catholics Ecclesiœ est congregatio maiorum Pralatorum Ecclesiœ auctoritate Romani Pontificis speciali convócala ad aliquid communi intentione solemniter tractandum in Rcligione Christiana, Papa ipso in Concilio prœsidente, vel aliquo loco sui."* Es la definición propia.

(69) *Ibid.,* cap. XII. El Papa puede dar y dio voz y voto a los Generales de las Ordenes Religiosas, dice Torquemada, en Constanza y Basilea, *"quibus inter juimus".*

(70) *Ibid.,* cap. 28. "Habitudo Romani Pontificis ad universalem Ecclesiam, et per consequens ad universale Concilium *ipsam représentons* sit habitudo capitis ad corpus : cum autem talis ita sit, quod corpus non nisi mediante capite recipit influxum virtutis sensus et motus... videtur necessario, quod *omnis auctoritas et potestas Concilii universalis a Papa sicut a capitc immediate dependeat."* El cuerpo sin la cabeza está muerto, así el Concilio sin el Papa, dice Torquemada. Las comparaciones, diremos nosotros, son buenas si se saben interpretar.

(71) *Ibid.,* cap. 29-30.

aprobar o no sus acuerdos, proponer las materias que deben discutirse (72).

¿Qué piensa Torquemada sobre el poder temporal de los Papas ? Con una palabra podríamos responder : es el *primer, teólogo,* de los que conocemos, que acierta de *una manera plena* en la solución. Tiene, sí, antecesores, y nosotros hemos señalado algunos. El mismo Torquemada cita al dominico Pedro de Palu, llamado el Paludano, del siglo XIV ; pero, sobre todos, sobresale Torquemada, encuadrando la doctrina en un todo orgánico y llegando a deducciones y detalles que no se dan en otros teólogos. Trata esta cuestión en el libro II, capítulos 113-116. Después de exponer lo que se refiere al Romano Pontífice en lo espiritual—escribe Torquemada—, nos ha parecido bien terminar este libro, examinando *"an scilicet Principatus Romani Pontificis non solum ad spvritualia, sed etiam ad temporalis se extendat, ita quod in toto orbe christiano jurisdictioncm habeat temporalem".* Examinadas las diversas opiniones—añade—, vemos que se nos presentan dos sentencias extremas: unos dicen que la potestad del Papa es sólo espiritual, y que *de ningún modo* se extiende a lo temporal, a no ser por delegación de los Príncipes y de los fieles ; otros, por el contrario, le conceden *tan plena* jurisdicción en lo temporal sobre todo el universo, en cuanto Vicario de Cristo, que la misma autoridad de los Príncipes o Reyes desciende y se deriva de la potestad pontificia. Nosotros, huyendo de estos extremos, seguimos *la via media,* que sintetizamos en dos conclusiones: 1. El Papa, en virtud de su Primado universal, tiene *alguna* jurisdicción en lo temporal ; 2. Aunque el Papa tenga *alguna* jurisdicción en lo temporal, ésta no es tan amplia ni tan plena y extensa como dicen los de la segunda sentencia, *sino sólo en cuanto es necesaria para el fin espiritual, en- cuanto lo exigen las necesidades de la Iglesia- y su oficio pastoral, corrigiendo los pecados* (73).

(72) *Ibid.,* cap. 32 y 38.

(73) Torquemada, *ob. cit.,* lib. II, cap. 113. "Perlectis autem diversis modis dicendi *duo* dicendi *modos extremos* inter alios reperimus. *Primus* est dicentium quod Romanus Pontifex ratione sui principatus *in solis* spiritualibus consistât, ita quod *millo modo* iure Papatus ad temporalia se extendat", a no ser por donación de los Príncipes, fieles... *"Secundus* modus dicendi est asserentium *totaliter* oppositum : scilicet quod Romanus Pontifex iure sui principatus, sive Vicariatus Christi habeat in toto orbe terrarum *plenam iurisdictionem* non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus, aducientes quod omnium Principum secularium iurisdictionalis potestas *a Papa in eos derivata sit. NOS* vero declinantes quantum in nobis fuerit has praedictas vias, quae nobis videntur minus probabiles... incidentes ergo *media zña* ponimus *has duas* conclusiones. *Prima* est contra primum modum dicendi : quod Romanus Pontifex iure principatus* sui habeat iurisdictionem *aliquam* in temporalibus in toto orbe *christiano..." "Secunda* conclusio, contra secundum modum dicendi est : quod licet Papa habeat *aliquo modo* iurisdictionem in temporalibus in toto orbe *christiano, non* tamen ita amplam, sive plenariam aut extensam, sicut illi de secundo modo asserunt, sive dogmatizant, *sed quantum necesse est pro bono spirituali* conservando ipsius

Tenemos ya a Torquemada en el recto camino que incluye la distinción clara y neta entre los dos poderes, entre los dos órdenes jurídicos, además del concepto de la Iglesia como República cristiana perfecta. Para desenvolver su pensamiento establece *ocho* modos *falsos* de exponer la potestad posible del Papa en lo temporal, y contrapone *dieciséis* modos *verdaderos* de afirmar la potestad *indirecta* o *ex consequenti* del Papa en el mismo campo. *No debe decirse,* escribe Torquemada (74) :

1. Que el Papa, *iure Papatus,* sea señor de todo el orbe.
2. Que pueda llamarse Rey o Emperador.
3. Que tenga potestad sobre los Reyes como sobre las dignidades eclesiásticas.
4. Que pueda, *directe et regulariter,* entrometerse en los feudos y propiedades de los Príncipes.
5. Que pueda disponer a su arbitrio de los bienes eclesiásticos.
6. Que tenga un dominio de lo temporal como el de los Reyes, de modo que pueda decirse *regulariter eorum dispensator.*

y. Que pueda deponer a los Príncipes como depone a un prelado eclesiástico. En otros términos : el poder temporal *indirecto* del Papa es de tal naturaleza, que no es lícito defender ninguna de esas proposiciones (75).

Contra ellas sienta Torquemada la siguiente tesis: Aunque el Papa no tenga, *regulariter sive directe,* una potestad plena en lo temporal, como la tiene en lo espiritual, con todo, también la tiene en lo temporal en virtud o *ex consequenti* de lo espiritual, y esto por derecho propio, *en cuanto sea necesario para la conservación de las cosas espirituales,*

et aliorum, *sive* quantum *Ecclesiœ nécessitas* exigit, *aut debitum pastoralis officii* in correptione peccatorum exposcit, prout plenius explicabitur. "

(74) *I bid.,* cap. 113.

(75) *¡bid.* Para Torquemada, la potestad papal es *per se* y esencialmente espiritual, y así rechaza en la *tertio propositio* que al Papa se le conceda el poder temporal de modo que "Principatus et iurisdictiones Regum et Principum *dependent ab ea".* Y en la *quarta propositio:* "Romanus Pontifex *iure Papatus non sic* potestatem sive iurisdictionen *in temporalibus* habet, quod de feudis Principum secularíum, aut possessionibus *directe* se intromittere aut iudicare valeat *regulariter."* Ni en los bienes eclesiásticos le concede Torquemada, y con plena razón, ese dominio que los aduladores suponían, y así escribe: *"Sexta propositio-* Papa *non* habet ita iurisdictionem in temporalibus, ut ipse libere disponere possit *ad arbitrium suutn de bonis ecclesiasticorum."* La razón es: ni el religioso particular, ni el obispo, ni el Papa son dueños de estos bienes eclesiásticos : son administradores en nombre de la Comunidad, del Obispado, de la Iglesia..., siendo el Papa "principalis ac universalis dispensator", al modo del Rey en su reino, sin perjuicio de la propiedad de sus subditos. "Ex quibus non solum patet veritas propositionis praefatae, sed etiam *falsitas* dicentium, *nulla persona singularis* alia a Papa, *nee* Collegium aliquod, *rcl Communitas* habet ius sive dominium in bonis Ecclesiœ, sed Dominus Papa, qui non solum est administrator et dispensator, sed verus dominus et proprietarius bonorum Ecclesiae, et de his ordinare et detrahere potest prout vult."

para la dirección de los fieles a la vida eterna, para la corrección de los pecados y para la pas del pueblo cristiano (76). Para probarla establece las *dieciséis* proposiciones de referencia. Basta consignar que Torquemada prueba su doctrina apoyándose en el carácter y misión del Papado. Al Papa compete la dirección espiritual de los fieles, sean personas privadas o Príncipes; corregir todos los pecados, donde se den; ser Pastor universal ; castigar con las debidas penas ; resolver las dudas ; defender la Iglesia, conservarla y acrecentarla. De esto infiere Torquemada, no ski causa, que el Papa puede exigir los diezmos de los fieles, para subvenir a las necesidades de la Iglesia, y hasta declarar la guerra a los herejes y tiranos que atrepellan sus derechos y la paz del pueblo cristiano, y hasta llegar a su deposición, si fuese necesario. Lo mismo con los infieles y supuestas las mismas causas. Torquemada respeta el derecho natural, con Santo Tomás, a quien cita, pero defiende también los derechos espirituales de la Iglesia *(77).*

En todo este proceso lógico sólo dos reparos podríamos poner a la doctrina de Torquemada: su doctrina sobre la intervención tutelar del Papa en los pleitos puramente civiles y su afirmación sobre la incapacidad de los subditos para juzgar a sus Príncipes. Cediendo al ambiente de la época, aunque los principios sean exactísimos, concede Torquemada al Papado como un poder tutelar sobre las naciones, que le da derecho a intervenir en ciertos casos puramente temporales, para defender los derechos de los subditos, como si éstos fuesen menores de

(76) *I bid.,* cap. 114. "Dicimus autem, quod Romanus Pontifex licet *non* habeat *regulariter swe directe* ita plenam in temporalibus, sicut in spiritualibus, nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus *ex consequenti* (más exacto que el *indirecte),* et /10c *proprio iure, quantum* scilicet *necessarium est ad conservationem rerwn spiritualium, ad directioncm fidelium in salutem œternam, et ad correctioncm peccatorum, et conservandam paeem in popido cliristkmo."* Nótense los diferentes motivos.

(77) *I bid.* Entre otras, tenemos la *octava propositio:* "Romanus Pontifex iurisdictionem habet temporalem *ex consequenti adiunctam spirituali,* eo quod oceurrente casu *evidentis necessitatis pro dejensione fidei* contra hsereticos, aut contra invasione paganorum *iure principatus sui,* quia caput est omnium fidelium et pater, potest exigere decimas, vel decimatas portiones a singulis fidelibus, secundum tamen debitam proportionem, ne aliqui sine ratione plus gravarentur quam alii ad *succurrendum communi Ecclesia neccssitati:* et possit rebelles contradicentes per censuram ecclesiasticam compellere." En la *decima tertia,* con Santo Tomás, a quien cita en la *2*-2<**, q. 10, art. 10, y sin mengua del principio *tus divinum non tollit ius humanum,* etc., reconoce que el "Papa potest auferre dominium sive ius quodeumque quod habet infideles praelationis super fidèles", en caso de injuria, etc. En la décimaquinta, lo mismo respecto de los apóstatas, con Santo Tomás, *2*-2œ*, q. 12, artículo último. En fin, en la décimasexta, el Papa "potest contra infideles hsereticos, aut tyranos *contumeliosos fidei christians,* aut oceupatores bonorum Ecclesiae, aut perturbatores pacis et quietis populi christian! *indicere bellum"* en defensa propia, de la República cristiana, que le está encomendada como Jefe de ella. Esta idea de la Iglesia como República *per w sufficiens,* más que latente en Torquemada, recibe pleno desarrollo con los del siglo XVI españoles.

edad y no pudieran por sí mismos deponer a sus Reyes (78). Este mismo ambiente le obliga a conceder la intervención del poder civil en lo eclesiástico, cuando no cabe otro remedio. Digamos, sin embargo, que siempre salva el Primado del Papa y el respeto que se le debe. La intervención del poder civil, de los cardenales, aislada o corporativamente, en una especie de Concilio, se refiere a los casos desesperados de un Papa hereje, sumamente escandaloso o dudoso, como en el Cisma. La historia de hechos recientes, vividos, pesaba mucho en su ánimo, y así aplica el principio tan conocido: a grandes males, grandes remedios (79). Por lo demás, ni los defensores exagerados del Papado exceptuaban estos casos, y admitían intromisiones civiles.

La doctrina de Torquemada y su célebre obra cío acabó por completo con las disidencias, pero triunfará pronto. Aún se podrán citar algunos defensores exagerados del poder temporal de los Papas, al menos bajo algún aspecto, como Palacios Rubios. Cipriano Beneto, O. P., que entran en el siglo XVI. El conciliarismo tiene su fortaleza en la Universidad de París, amén de todos los galicanos, y su gran portavoz en Santiago Almain; pero también la doctrina verdadera encuentra en el cardenal Cayetano, como escritor y como general de la Orden Dominicana, un enemigo invencible (80). Sus obras, con la de Torquemada, serán citadas con frecuencia por los grandes teólogos-juristas españolea del sliglo XVI.

3. ¿Qué añaden Domingo de Soto, Vitoria, Cano, Báñez, etc., en este problema? Su posición la sintetizamos al principio de este capí-

(78) *Ibid.* Quarta propositio.

(79) Torquemada, *ob. cit.*, lib. II, cap. 96; lib. Ill, cap. 7 y 8. En la respuesta ad 4 del cap. 8 se pregunta con qué derecho se puede dar esta intervención conjunta de Cardenales, Obispos, Emperadores requeridos, en los casos desesperados, contra el Papa, y contesta: "Tam auctoritate iuris divini, quam humani."

(80) Mortier, *Hist, des Maîtres Généraux d. Ord. Préch.*, t V, p. 141 y siguientes. Cayetano tomó la ofensiva contra el conciliábulo de Pisa en 1511, obra francesa. Cayetano era General de la Orden Dominicana, y la moviliza contra dicho conciliábulo. Por su parte, el 12 de octubre de 1511 terminó sa tratado *De auctoritate Papœ et Concilii, atraque inviccm comparata.* Los de Pisa y la Universidad de Paris tomaron por su cuenta el contestarle, y Luis XII de Francia quiso quemar la obra públicamente. Comisionado el teólogo de la Universidad Santiago Almain, publica su *Libcllus de auctoritate Ecclesiœ scu Sacrorum Conciliorum...,* contra Thomam de Vio. París, 1512. Su tesis es la de Constanza y Basilea, y el galicanismo en último grado. El 29 de noviembre de 1512 publicó Cayetano su réplica, *Apologia tractatus de comparata auctoritate Papœ et Concilii.* Cayetano fué en 1512 la figura principal del Concilio de Letrán. Después de todo esto y de la tradición teológico-jurídica de la Orden, sorprende que un español, Cipriano Beneto, o Benedicto, imprima en Roma, en 1512» una obra donde no sepa defender el primado espiritual del Papa, lo que hace con acierto, sin conceder el poder temporal más absoluto. Véase en Rocaberti, *Biblioth. Max. Pontij.*, t. VII, p. 737-97.

tulo. Nuevos acontecimientos y nuevas controversias les dan ocasión para desenvolver los mismos principios. El progreso de la ciencia consiste precisamente en esto. Quizá alguno piense que es menguada esta originalidad ; yo les diría que es la única originalidad verdadera, y no tan fácil como parece, sobre todo cuando se lucha con intereses contrarios. Elevarse, sobreponerse a la realidad, a los hechos, al ambiente, para ser fiel a los principios de la verdad, que parece desmentida por los acontecimientos, es privilegio del genio y de quien sólo piensa en Dios. Nuestros teólogos no reparan si su doctrina favorece o perjudica los intereses de España, o si en Roma está San Gregorio Magno o Alejandro VI. Esta es su mayor gloria. En la Sede de San Pedro está siempre Cristo.

Leyendo a los teólogos españoles del siglo XVI, se advierte cómo abundan en los principios de la doctrina tradicional, planteando nuevos problemas o nuevos aspectos de la misma cuestión. Así se hace Teología. El concepto de la Iglesia como República, *per se sufjicicns,* se hace explícito y se completa.

La doctrina de Domingo de Soto sobre el concepto de la Iglesia, sobre la condición o naturaleza de su potestad y su posición en el problema concreto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, nos es conocida a través de dos de sus obras : *De Iustitia et lare* y el *Comentario al Lib. IV de las Sentencias.* En la primera, al tratar, en el libro X, del estado episcopal y de sus prerrogativas, y también en el libro IX, al exponer su pensamiento sobre los diezmos. Las ideas que aquí se revelan reciben plena confirmación en la segunda de las obras citadas, que tiene para nuestro objeto un gran interés. Siguiendo más al Doctor Angélico que a Lombardo, llega Domingo de Soto al sacramento de la Penitencia. Con este motivo trata : *"de clavibus Ecclesiæ",* y en ellos nos da—a través de los distintos artículos y problemas que toca—una teoría completa sobre la Iglesia, su poder, su origen divino y su independencia respecto del Estado o potestad civil, insistiendo, a la vez, en el origen de éste, en su autonomía respectó de lo temporal y su dependencia en lo que se refiere a lo sobrenatural.

¿Existe en la Iglesia una potestad distinta de la civil? ¿Cuál es su origen? ¿Cuál es su campo de acción? ¿En qué se distingue de la civil? ¿Qué relaciones existen entre una y otra? He aquí una serie de preguntas a las que contesta Domingo de Soto al tratar del poder de las llaves (81), nombre genérico que incluye toda la potestad espiritual, como él dice. Cuestión gravísima, pues de ella dependen otros muchos problemas. Como quien ve la raíz de la solución, Domingo de Soto comienza por afirmar que esta potestad de la Iglesia es *sobrenatural,* y que sólo puede ser conferida por Cristo, a diferencia de la ci-

(81) Domingo de Soto, *In lib. IV Sent.,* dist. 20, q. 1, art. 1. "Utrum claves sint in Ecclesia."

vil, que es *natural* (82J. Y esto vale lo mismo para la potestad de orden que para la de jurisdicción, vinculadas al sacerdocio, a la Jerarquía eclesiástica, contra lo que suponen algunos herejes. La recibió San Pedro, la recibieron los Apóstoles (83). Para Torquemada, según advertimos, recibió San Pedro la plenitud de la potestad de jurisdicción, y a través de él la recibieron los Apóstoles. Domingo de Soto, que recuerda esta doctrina, no acepta la segunda parte. Los Apóstoles recibieron la potestad de orden y de jurisdicción *immediate* de Cristo ski mengua del Primado de San Pedro. Así lo dice expresamente San Pablo (84). A nuestro juicio, Domingo de Soto está en lo cierto, y no hay motivo para alimentar temores, como sucedió en el mismo Concilio de Trento, aunque se extienda la doctrina al Episcopado, como diremos luego. Ahora bien : esta potestad, ¿ fué concedida solamente a los sacerdotes, a los miembros de la Jerarquía eclesiástica, o es común a todos los fieles? De *cuestión solemne* la califica Domingo de Soto, es decir, grave y de trascendencia. No sólo los herejes antiguos, los luteranos de'su tiempo, pretendían extender el sacerdocio a todos los fieles de una manera inadmisible. Además de esto, el Rey Enrique VIII de Inglaterra pretendió vincular en sí las dos potestades ; la temporal y la espiritual (85). Para resolver esta cuestión, recuerda Domingo de Soto lo que hemos indicado anteriormente. Existe una potestad de orden, vinculada al carácter sacerdotal, y una doble potestad de jurisdicción para el foro interno, que es la potestad que se ejerce a través del sacramento de la Penitencia, y para el foro externo, necesario para el gobierno de la Iglesia. Estas potestades son de orden sobrenatural, aña-

(82) *I bid. "Omnis* ergo *spirititalis potistas* Ecclesiae dicitur generali nomine potestas clavis, ad differentiam potestatis civilis, quae non est sp¡ritualis",no porque no tenga por fin algo espiritual o referente al espíritu, sino porque es "naturalis et temporalis, potestas vero Ecclesiœ est *supernaturalis a Christo concessa sd* perpetuitatem attinens Regni caelorum".

(83) *Ibid.,* art. 1 y 2.

(84) *Ibid.,* art. 2. *"Quarto conclusio:* Id quod ait Turrecremata Petrum *(Joan,* último) plenissimam potestatem in *utroque foro* recipisse verissimum est: quod vero subdit alios Apostólos eamdem *per ipsum* (San Pedro) suscepisse, veritati non consonat." "Nam Apostoli omnes cum omnibus apostolicis functionibus a Christo' sunt immediate instituti..." El mismo San Pablo. San Pedro "suscepit eamdem plenitudinem non solum tanquam Apostolus, sed tanquam Christi Vicarius, cuius auctoritas permansura erat in eis, qui sua Sedem occuparent".

(85) *Ibid.,* art. 3. "Quaestio haec solemnis est, non quia inter catholicos sit dubia, sed quia turn haeretici de illa perverse sentiunt, turn et orthodoxis intellect est necessaria." Después de citar los errores de Lutero, añade : "Praeter hanc haeresim alius error temporibus nostris nunquam antea auditus de hac ecclesiastica potestate exortus fuit Angliae sub Henrico octavo, qui animo repudiandi uxorem Catherinam litem cum Romano Pontífice contestatus est, unde occasionen nactus contendere cœpit ecclesiasticarum clavium potestatem penes Regem esse, *et ita se Regem in tcmporalibus et spiritualibus pradicavit, episcopos ct sacerdotes* creans."

de Domingo de Soto. Basta considerar el fin y su eficacia ; a través de ellas se nos abren las puertas del cielo. Este fin no puede lograrse con la potestad civil, que es natural (86).

Esto supuesto, establece 'nuestro teólogo varias conclusiones: i. Anteriormente a la Redención, no existió tal potestad espiritual, generadora de la gracia, ni en la ley natural, ni en la ley escrita ; 2. Cristo fué el primero que tuvlo esta potestad ; 3. Cristo confirió esa potestad a la Iglesia de un modo permanente ; 4. La potestad de las llaves sólo se la da a los sacerdotes, ministros de Cristo. Se refiere aquí Soto a la potestad de consagrar y de absolver ; prescinde momentáneamente de la potestad de jurisdicción, pero el razonamiento tiene un valor universal. Es evidente que, siendo potestades distintas, no pueden disociarse totalmente. La jurisdicción es el espacio vital de la potestad de orden, bajo más de un aspecto, y, por ser una y otra de carácter sobrenatural, van unidas, aunque sujetas a normas distintas. Son potestades que originariamente se hallan vinculadas al sacramento del Orden, sobre todo en sus grados superiores, y sólo quien lo recibe tiene el carácter sacerdotal y episcopal, al que va unida, al menos virtualmente, la potestad de jurisdicción, que la Iglesia regula, según lo exige la salud de los fieles y el buen gobierno de la República cristiana. Esta Jerarquía es la que describe Sací Pablo en su Epístola a los Corintios, capítulo XII, donde compara la Iglesia a un cuerpo, en el que hay manos, pies, ojos, etcétera; así en la Iglesia hay Apóstoles, Profetas, Doctores, Obispos y Sacerdotes (87).

Dejando a un lado la cuestión puramente teológica sobre el modo cómo se halla vinculada a los simples sacerdotes la potestad de consagrar y absolver, con la jurisdicción correspondiente (88), notemos la

(86) *Ibíd.* "Est enim et potestas sacerdotales caracteris, et *duplex* iurisdictio tarn in foro interiori ad ligandum et solvendum per Sacramentum Pcenitenti:E, quam in foro exteriori ad solvendum, vel ligandum per indulgentias, vel excomunicationem, *ac demum ad gubcmandum Ecclesiam. Secundo* suppouendum huiusmodi potestates esse *supranaturalcs,* ut patet ex earum finem, qui est ingressus Regni caelorum. Nam potestas Reipublicse *uaturalis est,* utpote ad *jincm naturalcm."*

(87) *Ibid. "Quarto conclnsio,* qua ad qusestionem respondetur. Potestas clavium sacramentalis in solis evangelicis sacerdotibus existit. Ubi adnotandum, quod Christum claves contulisse intelligi potest, *ant loti* ecclesiasticae Reipublicae ifl communi sicut potestas gubernandi sese, aut eligendi Regem est in toto Reipublicse corpore, *aut personis.* At quidquid si de iurisdictione, de qua statim dicturi sumus, potestas tamen clavium absolvendi et ligandi in foro pcenitentiae manifestum est : non posse in corpore simul Ecclesiae consistere : quia est *personalis potestas,* quam sacerdos dum sacro Ordine iniciatur suscipit, quam diximus esse characterem : corpus enim Ecclesiae *non* suscipit in communi Ordines, *sed persona."*

(88) Domingo de Soto, en este mismo artículo 3, después de impugnar 1 Lutero, dice: "Dubitatio auteni ex iis fit reliqua minime dissimulanda, *ubinam* scilicet, *in Evangelio hcec potestas data sit cunctis sacerdotibus."* Pues sólo consta expresamente en el Evangelio respecto de los Apóstoles. Responde que, a

insistencia con que Domingo de Soto habla del carácter sobrenatural y espiritual de la potestad sacerdotal y, en general, de toda la Jerarquía eclesiástica. Por esta razón, los sacerdotes no pueden ser creados por la potestad civil, por los Reyes, como en la ley natural, y sólo Cristo Redentor y autor de la gracia puede instituirlos y conferirles la potestad adecuada al fin (89).

El pensamiento ele Domingo de Soto sobre el carácter *personal* de la potestad eclesiástica, además de su condición sobrenatural y espiritual, se perfila por completo en el artículo 4, en el que se aborda directamente aspectos del problema muy discutidos. Ya en las objeciones que, según costumbres escolástica, abren el artículo, pone en boca de los adversarios la comparación de la potestad eclesiástica con la civil, con que intentan probar su error. También recuerda la tesis conciliarista, ya en torno al carácter del Concilio representando a toda la Iglesia universal, ya respecto de la intervención de los cardenales, eligiendo un nuevo Papa. Todo esto tiende a la resolución del debatido problema:, la potestad de jurisdicción, ¿radica sólo en los prelados o en toda la Iglesia y en todos los fieles, siquiera originariamente, como la potestad civil? (90).

Prescindiendo, de momento, de la enojosa cuestión *(molesta lite)* sobre la supremacía del Papa y del Concilio, recuerda el error de Gerson y Almain, notorios y aguerridos conciliaristas que ponen la potestad de jurisdicción eclesiástica en toda la Iglesia, como si se tratase de una potestad natural o civil (91). Es el problema principal con los

pesar de esto, el sacerdocio es de *ime divino,* con la potestad "consecrandi" y "absolvendi". Esta es menos evidente, pero "Conscntaneum enim est, ut dura Christus potestatem presbyteris tradiderit super corpus suum verum, *simul et quæ illi annexa est,* tradiderit *super corpus mysticum,* ut digne idem verum corpus possent plebi dispensare. Accidit demum, quod cum confessionem audientiae tanti populi, quantum est christianus, soli Episcopi non sufficerent, *non sa!is* Christus Ecclesise suae consuluisset. *nisi presbyteris,* qua ratione sacerdotes sunt, eamdem facultatem relinqueret. Quare *ubi* illam Apostolis dédit, tribuit et presbyteris, *nisi quod inrisdictiomtm distributionem commisit Petro,* quae *non est de intrinseca* ratione Sacramenti, *sed de necessitate applicationis mat erice ".*

(89) *Ibid.* " *Bifariam* enim potestas dicitur spiritualis. *Uno modo* ratione *finis,* atque *altera* ratione *effectus.* Ratione finis dicitur, quia ordinatur ad veram Religionem. Et ratione effectus, quia instrumentalis est causa gratise..." "In lege *naturic* Respublica ipsa civilis instituere poterat vera sacrificia, quibus verum Deum colerent, atque adeo sicut Reges et magistratos creare poterat, ita et sacerdotes, qui divino cultui manciparentur. Imo et Rex ipse illos poterat instituere, quia *nullam* habebant *supcrnaturalem* potestatem..." "In *lege autem evangélica,* quia sacerdotes potestatem habent *spiritualem* conferendi gratiam, a Christo ip;o auctore gratise et redemptori creati sunt."

(90) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 20, q. 1, art. 4. "Utrum potestas iurisdictionis *m utroque foro* fuerit sic collata Ecclesiae, ut in *toto corpore* immediate resideat, *an vero in Prælatis eius."* Lo indicado está en las tres objeciones.

(91) *Ibid.* "Enimvero Gerson in *Tract. Potestatis Ecclesiasticæ,* quem imi-

católicos, pues a ninguno de éstos se le ocurrió jamás poner la potestad de orden en los simples fieles. Los protestantes iban más adelante, pues todos sus errores tienden a desvirtuar por completo la eficacia de los sacramentos y de la Jerarquía eclesiástica.

Contra unos y otros—pues la doctrina de este artículo 4 tiene también un alcance universal para las dos potestades, de orden y de jurisdicción, aunque directamente sólo se refiera a esta última—sienta Domingo de Soto una conclusión fundamental, siguiendo al cardenal Torquemada y a Cayetano: *"La potestad eclesiástica de jurisdicción no radica, de un modo inmediato, como en su sujeto, en toda la Iglesia, sino en los prelados."* La diferencia fundamental—añade Domingo de Soto—entre ellos y nosotros se cifra en que ellos afirman que Cristo dio esta potestad a la comunidad de los fieles para que ella crease los prelados, como los romanos elegían a sus gobernantes civiles. Nosotros, por el contrario, decimos que Cristo, único Rey de los cielos y cabeza de la Iglesia, instituyó el Primado de San Pedro, creó los Apóstoles y prelados para gobernar, a través de ellos, su Iglesia. La razón de esto es clara. Ellos mismos conceden que esta potestad no la tiene la Iglesia por derecho natural o humano, sino por derecho divino, por Cristo. ¿A quién se la concedió? A personas determinadas, a San Pedro, a los Apóstoles. En ningún lugar de la Sagrada Escritura leemos que se la concediese a los fieles en común. A Pedro le dijo en particular: *"Pasee oves meas".* El mismo Señor dijo a los Apóstoles: *"Non vos me elegistis, sed ego elegi vos..."* (Joann., XV), dándoles a entender con esto que Él no había sido elegido como se eligen los Reyes de este mundo, sino que era Rey por naturaleza y Sumo Sacerdote, y, en virtud de su potestad, los elegía como ministros suyos. Su potestad no procedía de la tierra, era del cielo, y Cristo la comunica a los que elige, como les envía particularmente el Espíritu Santo (92).

tatur Almain in suo libro *De comparatione Papce et Concilii,* cap. VI, atque alii fautores illius opinionis, quod Concilium est supra Papain, arbitrati suam opinionem *ex hoc fundamento penderé,* aiunt, *potestatem ecclesiasticam jurisdiction is in utroque joro residere in tota universitate Ecclcsiœ,* hoc est, in *toto corporc,* quod aiunt categorematice *instar Rcipublicce chilis."*

(92) *Ibid. "Prima conclusio:* Potestas iurisdictionis ecclesiastic» non residet in toto corpore immediate, sed in Prselatis..." "Et notandum est primo discrimen, *Mi* enim dicunt, quod Christus tradidit hanc potestatem communitati Ecclesia?, ut ipsa crearet Praelatos, sicut Romani quibus regerentur. *NOS* autem dicimus e converso, quod Christus tanquam *unicus* Rex Regni cselorum et Eccles'se *caput* instituit Petrum et Apostólos, atque aliis Praelatis, *per quos Ipse gubcrnaret Ecclcsiam.* Ad cuius probationem hoc supponendum est, quod ipsi etiam admittunt, nempe hanc potestatem *non convenirc Ecclcsiœ hire naturali, ant humano,* sed *solo divino per Christum."* Con San Pablo, "Christum unicum esse sacerdotem Ecclesiae, a quo omne sacerdotium et sacrificium derivatur..." "Ergo... Ecclesia non habet potestatem iurisdictionis, nisi a solo Christo : Christus autem *nullibi legitur earn tradidisse corpori Ecclesia, sed personis et Prœlatis, ergo in ipsis est immediate..."*

Se confirma esta doctrina si se tiene en cuenta que esta potestad sacerdotal se transmite y confiere por el Sacramento del Orden, que causa la gracia. Esta no la confiere la Iglesia universal, sino Cristo, autor de la gracia, por medio de los sacramentos y de sus ministros. Como la jurisdicción es necesaria para el ejercicio de la potestad sacerdotal, se sigue que la jurisdicción tiene el mismo origen sobrenatural. Además de esto, Cristo gobierna ahora su Iglesia, desde los cielos, como la gobernó en la tierra: En vida, no 'tenían los Apóstoles la potestad de la Iglesia, sino del mismo Cristo ; ahora sucede lo mismo. Por eso el Papa y los Prelados *no* son Vicarios de la Iglesia, *sino de Cristo.* En esto difiere la República cristiana de la civil. En ésta, ninguno fué al principio Rey, con derecho propio a gobernarla. Lo creó la República, como pudo crear otros magistrados. Por esto la Nación, en general, es el primer sujeto de la autoridad civil. En la República cristiana, en la Iglesia, Cristo es Rey por derecho propio, constituido por el Padre. La Iglesia tieae, bajo este aspecto, más semejanza con el gobierno de la familia, en la que el padre tiene la autoridad por su condición de tal, que con el gobierno de una Nación, en la que los poderes se hallan vinculados a las personas elegidas por los ciudadanos y en virtud de dicha elección, no por naturaleza (93). De admitirse la doctrina de nuestros adversarios, tendríamos que las mujeres y los niños serían sujetos de esa potestad de jurisdicción. Domingo de Soto recuerda el caso de las abadesas : una cosa es delegar ciertos actos propios de la potestad de jurisdicción, y otra, muy distinta, el tener dicha potestad. Por el contrario, por la línea de la verdad, llegamos al Primado de San Pedro y del Papa, Vicario de Cristo, sobre la Iglesia universal, investido de ese poder supremo jurisdiccional que el gobierno de la República cristiana exige (94).

(93) *Ibíd.,* p. 879. "Sacerdotes Ecclesiae instituuntur per Sacramentum Ordinis, quo confertur gratia, gratiam autem Ecclesia non conferí, sed Christus per virtutem Sacramentorura..." "Ergo eadem ratione qua gratia, et ut art. praecedenti diximus, character non est in tota Ecclesia, sed in personis, quibus Christus et gratiam conferí et characterem imprimit, colligitur *ut iurisdictionem, quæ cd eamdem clavium junctionem est necessaria,* non toti Ecclesiœ, sed certis personis tribuerit..." "Christus non solum in terris agens, *sed nunc de cœlo Ecclesiam smnii gubernat,* quam Ipse fundavit... dum autem vitam in terris degebat, Prœlati non habebant auctoritatem ab Ecclesia, *sed ab Ipso* tanquam auctore eius et fundatore." Así lo proclama San Pablo. "Ergo sicut illico post ascensum im caelum per sous Ipse Apostólos, et per quos illic constituebant Episcopos, *regebat Ecclesiam,* ad quod munus obeundum misit eis Spiritum Sanctum, *pari nunc forma* per Apostolorum successores Episcopos et per discipulorum successores presbyteros, quos elegit, *Ecclesiam gubernat: non ergo polestas iurisdictionis descendit ab Ecclesia immediate, sed a Christo.* Atque hic perspiciendum est *discrimen inter Rempublicam civilem et Ecclesiæ:* et in República civili nullus fuit a principio Rex, cui competerit dominium, sed Respublica creavit suum Regem, quae poterat per alios a se creatos magistratos administran. Ecclesiœ vero Christus per se fuit Rex a Pâtre constitutus..."

(94) *Ibid.,* p. 880. "Ex his plane colligitur appendix secunda conclusio. Sum-

Pero donde se nos revela en toda su extensión el pensamiento de Domingo de Soto, en tomo al concepto de la Iglesia, a sus derechos y a sus relaciones con el Estado, es al tratar del Sacramento de la Orden. El Sacramento de la Penitencia le dio ocasión de exponer el carácter sobrenatural de la potestad eclesiástica, tocando de soslayo otras muchas cuestiones teológico-jurídicas. En Teología, como en todas las ciencias, es difícil o imposible separar, de un modo absoluto, los problemas. La verdad y el error tienen reflejos múltiples. Ahora, al llegar al Sacramento de la Orden, aquellas ideas se confirman y se revelan con nuevas virtualidades. El hecho es natural. El Sacramento de la Orden es la forja de la Jerarquía eclesiástica; es un sacramenta que fué instituido, lo mismo que el matrimonio, con vistas a la República cristiana y al bien común de la misma, como indica Domingo de Soto (95).

Si en todas las obras de Dios—escribe nuestro teólogo—resplandece el Orden, expresión de su sabiduría y providencia, cío podía faltar en la Iglesia, sociedad espiritual y exponente de su amor infinito. Pero el *Ordo* en la Iglesia no es la simple relación de las partes entre sí, ni de lo superior a lo inferior, o a la inversa: es mucho* más. El *Ordo* en la Iglesia es un Sacramento, generador de la gracia, de la potestad espiritual y sobrenatural vinculada a la Jerarquía eclesiástica; el *Ordo*, para decirlo de una vez, es el instrumento estructurador de que Cristo se ha valido para dar ser y vida a la Iglesia, corno sociedad espiritual y sobrenatural, para constituirla oomo República cristiana, con todos los derechos para crear los ministros encargados de gobernarla, difundirla y defenderla hasta el fin de los siglos. Estos ministros de la Jerarquía eclesiástica, obra directa del mismo Cristo, se hallan investidos de los poderes adecuados, los que exigen la Iglesia y el fin para el que Él la instituyó. Son poderes no humanos y naturales, sino divinos y sobrenaturales. De otro modo no serían instrumentos aptos del mismo Cristo, que antes, ahora y siempre, rige y gobierna su Iglesia. Es, pues, ridículo—concluye Domingo de Soto—sostener, como hacen los herejes luteranos y otros, que la República civil, desprovista de toda potestad sobrenatural, pueda crear los pastores espirituales de la Iglesia, sus Prelados. En la Iglesia, como en el cuerpo humano, existen,

mam ecclesiastics potestis primum contulit Cliristus Petro, tanquam eius Vicario et Ecclesiae capiti, quod ipse constituit, a quo eius'que successoribus in eadem Sede, *eadem iurisdictio in totam ecclcsiasticam* hierarchiam derivatur." Nota Soto cómo es separable, en ciertos casos, la potestas iurisdictionis del carácter sacerdotal. En la dist. 21 tratará de las indulgencias, y en la dist. 22, de la excomunión, aplicando los mismos principios.

(95) Domingo de Soto, *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 1. Expuesta la doctrina, escribe, sobre los Sacramentos, "qua? singulis personis coaptantur, in hoc praesenti (volumen) *rcliqua duo* tractanda supersunt quœ non singulis membris, *sed toii Reipublicce et Ecclesiæ in communi boiium sunt neccssaria"*

sí, distintos miembros, que forman la Jerarquía, instituidos por Cristo, no para dominar, sino para servir a las necesidades de la República cristiana y de todos los fieles (96).

Ahora bien : ¿ qué relaciones existen entre los distintos grados de la Jerarquía eclesiástica? Aunque trataremos de este punto luego, debemos anotar que Domingo de Soto concibe el gobierno de la Iglesia al modo de un régimen monárquico. El obispo tiene, respecto del simple sacerdote, una potestad *altioris generis* (97), y sobre los obispos está el Papa, situado en la cúspide del Orden jerárquico, y difiere de ellos *sola jurisdictionis amplitudine.* Las palabras de Cristo son lo suficientemente explícitas para probar el Primado de San Pedro. Recuerda nuestro teólogo las distintas interpretaciones del *"Tu es Petrus et super hanc petram ædijicabo Ecclesiam meam"* (Matth., XVI, 18), pero acaba por quedarse con la más obvia. No dijo Cristo : Sobre esta piedra (la confesión, por parte de San Pedro, de la divinidad de Cristo) edificare mi fe; antes bien: sobre esta piedra, que eres tú, Pedro, símbolo de firmeza y solidez, *edificaré mi Iglesia,* es decir, *mi República,* que será gobernada por los Prelados y fundada en un Prelado supremo. El alcance, pues, y sentido de las palabras de Cristo son estos: Por lo mismo que tú, Pedro, confesaste que soy Hijo de Dios, piedra primera y fundamental de la Iglesia que intento construir, como en verdad lo soy, yo te instituyo en mi lugar para que seas, por Mí, piedra y fundamento de ella en la tierra, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre esta Iglesia fundada sobre ti (98). Quiere decir esto que el Primado del Papa es *de jure divino,* como lo son los obispos y los

(06) *Ibid.* Después de ponderar el orden en todas las cosas de Dios, y como convenía esto mismo a la Iglesia, añade: "Accedit autem particulans ratio in Ecclesia, quod cum Sacramenta sint instrumenta passionis Christi, quae ab ipso virtutem habent *supra naturalem* conferendi gratiam, ratio subsequenter postulabât, ut eorum ministri in ordine sanctitatis constituerentur, et quo eadem Sacramenta idonee administrarent, gratia suffunderentur... '* " Sunt enim virtutes Sacramentorum et ministrorum connexae. " Después de recordar el laicismo luterano, añade : " Quare cum Respublka civilis *nulla* polleat *supranaturali* potestate, *deridiadum est diccrc,* quod ipsa possit spirituales pastores instituere..." *"Secunda conclusio:* Ordo ecclesiasticus est Sacramentum"', y la potestas spiritualis es conferida "in bonum *Christiana Rcipublicæ".*

(97) *Ibid.,* dist. 24, q. 2, art. 4.

(98) *Ibid.,* art. 5. "Utrum in culmine omnium Ordinum sit *iure divino unus Summits Pontifex..." "Unica conclusio:* Universalis Ecclesiae Ordinibus supereminet dignitas Pontificis maximi, qui apicem totius Ecclesiae obtinet. " Despuis de citar el *Tu es Petrus,* etc., y las interpretaciones dadas, añade: "Veruntamen non dixit, super hanc petram aedificabo fidem meam (quanquam et hoc sit verissimum), *sed Ecclesiam,* hoc est politiam et *Rem publicum meam,* quae Praelatorum administratione gubernatur : atque super *uno Suinmo Prcelato ftmdari debet.* Fuit ergo legitimus sensus, Eo quod tu confessus me es Filium Dei, atque adeo primam petram et fundamentum, ut vere sum, *Ecclesiæ quant fabricare pergo, ego te vicissim Petrum* (id est petram) *instituo. qui z-ice mea petra eiusdem sis ?t fundamentum in terris..."*

sacerdotes, en cuanto miembros subordinados de la Jerarquía eclesiástica.

Las consecuencias las adivinará el lector, avezado al estudio de los teólogos y a la interpretación de su doctrina y tecnicismo. Lo que es *de jure divino,* como lo que es de derecho natural, es intangible. No hay poder humano, civil o religioso, que pueda cambiarlo. Por esto afirma luego Domingo de Soto, a modo de conclusión lógica, que la Iglesia no puede mudar su régimen, prescindiendo, por ejemplo, del Papa como Jefe supremo y único de la República cristiana, contentándose con los obispos, arzobispos y patriarcas. Ni en el caso hipotético de graves peligros, podría la Iglesia universal tomar este acuerdo, ni otro equivalente, como nombrar dos Papas, uno para Oriente y otro para Occidente. La prometida y segura asistencia de Cristo jamás permitirá esto, y no es necesario perdernos en hipótesis imaginativas. Puede, sí, el Papa delegar sus poderes en ciertos casos y para asuntos determinados, pero la delegación concreta no es incompatible con la potestad suprema del Papa, que siempre permanece unida a él. Defender lo contrario, no sólo es error, sino herejía, para Domingo de Soto (99).

La solución cambia si se trata de la unión entre el Papado y la Iglesia de Roma. El cardenal Cayetano había defendido que el Obispo de Roma era el Papa, *jure divino.* Según esto, ninguno podía cambiar su Sede (100). Domingo de Soto, que recuerda esta opinión, defiende la contraria. Es muy convenientp que el Sucesor de San Pedro resida en el lugar donde el Apóstol derramó su sangre ; pero de esto no se infiere, ni de la conocida historia sobre la aparición de Cristo a San Pedro (101), que el Papado esté indisolublemente unido a Roma *por derecho divino.* Cuando San Pedro fué constituido Jefe de la Iglesia,

(99) *Ibíd.,* p. 40. "Ex his plane fit consequens, *in facúltate Eéclesùg non esse positum sic guhcrnationem Christiana: Rcipublicæ mutarc,* ut *non esset Papa,* sed dioeceses per episcopos, archiepiscopos et patriarchas gubernarentur : quum Papam Christus *divino* iure sibi subrogavit Vicarium, quem ideo de medio tollere
» *Ecclcsi non valet,* sed tenetur ilium ceu caput suum colère." Arguyen: "Si la Iglesia no lo elige, no lo habría." Responde Soto: "Cierto. Attamen Ecclesia *¡tullo iure* posset ab electione Pontificis abstinere, et ideo *S piritas Sanctus earn non pertnittet in talem erroris foveam collabi. "* Arguyen : " ; Podrá elegir dos o más Papas?" Responde Soto: "Nihilominus respondetur huiusmodi opinionem eo usque esse errorem, *ut sit etiam hæresis: quoniam Christus uuicam monarchiam instituit,* cui *unum* sui *Vicarium* prsetulit, sicut *Ipse unicus* est Rex Regni eselorum, quem ideo constituit esse *summum caput, cui universalis Ecclesia parer et."*

(100) Cayetano, en su *Apologia de comparatione auctoritate Papa: et Concilii,* cap. XIII, p. 208-99 (edic. Roma, 1936), trata esto de paso, y más bien del derecho de elección, aludiendo a la historieta fundada en el *Venio Romatn iterum crucifigi,* indicando "quod Christus Dominus Romanam Ecclesiam elegit in Petri Ecclesiam", pero «'» plantear el problema, como Soto.

(101) Domingo de Soto. *ob. cit.,* lib. cit., p. 41. No da mucha fe al hecho de la aparición de Cristo a San Pedro, y menos a las consecuencias que quieren inferir, y con razón.

no era Obispo de ninguna parte, y después lo fué de Antioquía, antes de venir a Roma. Queremos decir con esto que cabe, dentro de lo posible y de la potestad del Papa, el cambiar su Sede y su residencia, como puede quedar sin alguna determinada, contentándose con ser Pontífice de la Iglesia universal, con todas las prerrogativas inherentes al Vicario de Cristo (102).

Fijado ya el concepto de la Iglesia como sociedad monárquica, espiritual y sobrenatural, y reconocidos al Papa los plenos poderes que exige el gobierno de la República cristiana, en cuanto Vicario de Cristo, veremos a Domingo de Soto completar su pensamiento al tratar de *las relaciones entre la Iglesia y el Estado o República civil,* si hemos de usar su propia terminología, clásica entre los teólogos. La ocasión la encuentra, aparte de las razones históricas y los comentarios de Santo Tomás, que él mismo ha citado con frecuencia en todo lo expuesto, en el problema relativo a la exención de los sacerdotes o de los clérigos en general, que expondremos al final de este capítulo (103). Como buen teólogo-jurista, comprendió que no puede resolverse este problema sin determinar antes las relaciones y dependencias posibles entre el poder civil y el eclesiástico. He aquí la razón de que termine su tratado sobre el Sacramento del Orden analizando estas cuestiones (104).

A través de su exposición, reaparecen los clásicos argumentos de los defensores exagerados del Papado y los de los laicistas. No es necesario advertir que Domingo de Soto sigue la *vía inedia,* que ponderamos en otros teólogos dominicos anteriores ; pero desenvolviendo su doctrina, y fiel siempre a los-principios de Santo Tomás. Consciente del origen y causas del confusionismo que reinó en los siglos precedentes, amparadlo principalmente por los canonistas eclesiásticos y los legistas seglares, no peritos en Teología, reclama para el teólogo el derecho de intervenir en estos problemas, y sienta su primera conclusión:

(102) *Ibid.* "Duo ergo ad quœstionem dicenda videntur. Primum, rem esse impendió decentissimam, ut Romana Sedes. Petri sanguine decorata, sit Sedís successorum Petri..." "Sed hac non obstante veritate, *nulla* profecto ex Evangelio prohibitio plane colligitur, quominus posset Ecclesiae constitutione fieri, 'it Episcopus orbis Sedem suam ab Urbe demutaret. lino nt nullam sibi particularem Ecclesiam applicarct, cuius diceretur antistes, *sed esset universalis mundi Episcopus,* cui omnes particulares subiieerentur..." "Secundo, quia cum Petrus quando institutus fuit a Christo universalis Ecclesiae caput, nulli fuerit iure divino addictus, nulla ratio convincit ut per eius mortem fuerit iure divino adstrictus ecclesiae Romanae"..., ergo, otro Papa "videtur posse Sedem mutare".

(103) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 25, q. 2. "De potestate ecclesiastica et exemptione clericorum. "

(104) *Ibid.,* art. 1. "Utrum pbtestaj ecclesiastica sit hac ratione suprema, ut civiles ab ea, tanquam eius delegata pendeat". E npieza su artículo: "Opere pretium duximus in calce huius materias Ordinum de potestate ecclesiastica *respectus civilis quœstionem* adhibere *in duos* artículos. " El primero es éste, y en el segundo pregunta: *"Utrum elcrici sint a potestate c'wili cxcinptt."*

"La potestad eclesiástica y civil son dos potestades distintas" (105). Razón: hay dos fines en el hombre, natural el uno, sobrenatural el otro ; luego son necesarias dos potestades. Repite, con Hugo de San Víctor, que hay dos vidas : la terrena y la espiritual, la civil y la religiosa ; luego son necesarias las dos potestades. Por esto mismo, son diferentes las leyes, los medios y hasta las penas y castigos. En suma : Domingo de Soto, fiel a la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, establece la necesidad de dos potestades distintas : la civil y la eclesiástica. Por la primera, es conducido el hombre al fin natural y con medios naturales, los que se hallan al alcance de la autoridad civil ; por la segunda es dirigido al fin sobrenatural y por medios sobrenaturales, que sólo la autoridad eclesiástica tiene en sus manos, como dijimos al tratar de la potestad de las llaves (106). No es, pues, una distinción arbitraria.

A pesar de todo esto, los laicistas insistían, como quien deconoce las exigencias del orden sobrenatural. El fin de la República civil es hacer *buenos* a los ciudadanos ; es bueno quien es amigo de Dios, y la amistad de Dios basta para lograr la vida eterna. No es, por tanto, necesaria otra autoridad distinta de la civil o la del Rey. Se alude aquí, sin duda, a las pretensiones de Enrique VIII de Inglaterra, a quien ya citó en otra ocasión, y cuya herejía calificó de *pestilentísima.* Comprenderá el lector que la respuesta es fácil a cualquier teólogo, y más a Domingo de Soto. Esa bondad *natural* no basta para conquistar el reino de los cielos: es menester la bondad sobrenatural, aquella que va unida, vivificada y sobrenaturalizada por la caridad infusa, por la gracia santificante, que ya recibimos al *renacer* mediante el Bautismo. No quiere decir esto que dios mo pueda, *de potentia absoluta,* conferir las dos potestades a una misma persona; pero de hecho no lo hizo, y es más conforme a los planes de la Providencia divina (107).

Ahora bien: ¿qué potestad es superior? La potestad espiritual es más excelente que la civil, pues el fin y los medios son también más excelentes. Notemos que las clásicas comparaciones entre el alma y el

(105) *Ibíd. "Prima conclusio:* Potestas ecclesiastica et civilis sunt duœ distinctse..." "At quia materia haec ad ius divinum attinet, ex testimoniis Scripturae sacrse est colligenda. Nam quia (ut bona venia dixerim) interpretibus sacrorum canonum non datum est de iure divino et naturali ad amussim tractare, nihil mirum *si imprcesentiarum hallucinentur."* Y también algunos teólogos, como es notorio.

(106) *Ibíd.* "Potential et artes, ut 2, Ethic. auctor est Philosophus, per actiones differunt, et actiones per obiecta et finis, quo actiones diriguntur : sed in corpore mystico christiano sunt *duo fines,* unus *naturalis,* quo civilis administrado tendit : nempe pax et tranquilitas Reipublicae : et *alter supranaturalis,* qui <n divino conspectu possidetur..." "Ergo sunt potestates diversae ad illos consequendos." Soto añade las cuatro razones, todas fundadas en el mismo principio: fin sobrenatural...

(107) *Ibíd.,* p. 62-63.

cuerpo, el sol y la luna, son interpretadas por Soto en este sentido limitado. La Iglesia presta la luz de sus enseñanzas a la potestad civil. Pero esta excelencia o superioridad no da al Papa el dominio de todo el orbe (108). Domingo de Soto repite los argumentos que ya nos son conocidos por haberlos expuesto en su obra *De Iustitia et lure,* y al tratar de esos problemas. Aquí, como allí, comienza por afirmar que el Papa puede ser Rey en sus dominios, y hasta puede ser conveniente a su decoro, pero no es Rey de todo el mundo; rechaza que Cristo, en cuanto hombre, fuese Rey, pues no leemos en nimgún lugar de la Sagrada Escritura que asumiese tal poder temporal, a no ser en cuanto es preciso para el fin espiritual. Es, por tanto, temerario afirmarlo (109). Firme em su doctrina, responde a todos los testimonios que solían citarse. Al llegar a Santo Tomás, es de advertir que lo interpreta en el sentido de la potestad espiritual, que se extiende a lo temporal en lo necesario al fin propio de la Iglesia (no).

Un paso más y tendremos la doctrina completa de nuestro teólogo. Para hacer más patente lo dicho, debemos tener en cuenta—escribe Soto—que las dos potestades proceden de Dios, pero de modo diverso : la civil, por la vía natural, *per ius ttaturæ,* como probamos en la obra *De Iustitia et lure,* lib. IV, q. 4, art. 1 ; la eclesiástica procede del truismo Cristo, que la confirió a San Pedro sin intermediaribs, y, después de él, a sus sucesores (m). Antes de la venida de Cristo había Reyes y Príncipes, y, como la gracia no destruye la naturaleza, se sigue que, antes y ahora, esos Reyes son legítimos y se les debe obediencia.

(108) *Ibid. "Secunda conclusio:* Potestas spiritualis praestantior est civili..." *"Tertia conclusio:* Excellentia potestatis ecclesiasticae respectu civiliis *non* est huius rationis, ut Papa sit dominus totius orbis in temporalibus. "

(109) *I bid,* p. 64. Hablando de Cristo, escribe: Pudo ser Rey temporal, "Sed tamen, quod nos asserimus est, non accepisse eiusmodi dominium et Regnum, *sed solum spirituale,* et de temporalibus *quantum ad illud crat necessariuni..*" "In toto Evangelio *nulla* fit mentio Regni Christi temporalis: *igitur vanum est,* ne *dicam temerarium,* illud *asserere:* quoniam rem tanti momenti, si vera esset, numquam Evangclistae siluissent : solum autem memirenunt de spirituali, quod appellatur Regnum caelorum." El Burgense, al decir de Soto, reconoce que de la Escritura no se infiere tal doctrina, aunque él la defiende.

(no) Domingo de Soto *(ob. cit.,* lib. cit.) interpreta en el sentido dicho lo» textos de la obra *De Regno,* etc., lib. I11, cap. 3, parte que ya no es de Santo Tomás, como dijimos, aunque él la considera como del Santo. Con el misino criterio interpreta el conocido texto del libro // *Sent.,* al final, que nosotros discutimos y expusimos.

(111) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 25, q. 2, art. 1, p. 67. "Potestas tam civilis quam ecclesiastica divinitus est instituta... " *"Divcrsimode* tamen Deus sapienter eas disposuit: *civilem* enim potestatem *per ius natura,* cuius ipse auctor est, unicuique Reipublicae concessit", para elegir su gobierno. "*Ecclesiasticam* vero potestatem Christus *per se* suo Vicario contulit : Regia ergo potestas a Deo *Per Rempublicain* derivatur, in quo sensu illud Sapient. 8, intelligitur, *Per nu Reges regnant,* etc., sed potestas ecclesiastica et evangélica *a Christo est Pctro collata."*

Es más : aunque se trate de Reyes infieles, si gobiernan *absque periculo fidei et iniwria Salvatoris,* les deben obediencia los cristianos (112). Es, pues, una ficción y una íábula *(mermn commentum)* constituir al Papa en Señor ordinario de los Reinos temporales y de sus Reyes, al modo que es supremo juez de los Prelados eclesiásticos, o como los Reyes lo son de sus magnates o pueblos (113). De esto se infiere que el Papa mo es Señor o dueño de los Reinos temporales, ni tampoco superior a la potestad civil, de modo que pueda instituir Reyes o deponerlos por ley ordinaria.

Las últimas palabras de Domingo de §oto suponen ya el punto crucial de las dos potestades. ¿No hay algún motivo que justifique la intervención del Papa, ya sea por vía extraordinaria, en los asuntos temporales y cerca de los Reyes? Se habrá advertido, en todos los textos citados, que, negando Domingo de Soto el poder temporal del Papa, siempre hace una reserva al proclamar la independencia de los dos poderes y al tratar del derecho de intervención. El Papa no tiene autoridad en lo temporal ni sobre los Reyes, *a no ser* cuando los derechos de la fe y. de la República cristiana lo exijan, en aras de su fin espiritual y sobrenatural. ¿Cuál es la razón teológica-jurídica de esta reserva? La expone con toda claridad nuestro teólogo. La República cristiana, la Iglesia—dice—, es una sociedad perfecta, investida, por tanto, de una potestad, *per se sufficient,* para cumplir con los fines que Dios la asignó (114). Por esta condición de la Iglesia es necesario concederla y conceder al Papa todos los derechos ¡inherentes a toda sociedad perfecta, *per se sufficient.* Podría, pues, el Papa intervenir en

(112) *Ibid. "Lex fidci legem natura; non destruit, sed perficit:* lege autetn naturae et gentium, quae ab aeterna Dei lege derivantur, ante adventum Christi nominabantur Reges..." "Unde colligitur (del texto de San Pablo) quod *etiam infidelibus Reyibus,* quandiu absque periculo fidei et iniuria Salvatoris regnant, parère debeant *christiani:* multo ergo liberius christianorum Reges per se suis funguntur potentatibus *independenter a Papa, quandiu nullam fidei iniuriam irrogant."*

(113) *Ibid.* "Est ergo *merum commentum* sic Papam dominum constituere *ordinarinm Regnorum tcmporalium et Regum,* uti est supremus iudex rerum Praelatorumque Ecclesiae, aut sicut secularis Rex suorum est ducum, et comitunv et aliorum magnatorum iudex." Reprocha al Silvestre el defender lo contrario (en la palabra *Papa),* a pesar de ser discípulo de Santo Tomás, que siendo " Sedis Apostólicas studiosissimus protector, *nullibi* tale commentum reliquerit".

(114) *Ibid. " Quarta conclusio:* Non solum Papa non est dominus temporalium Regnorum, *into nee sic superior,* ut Reges possit instituere", ni intervenir "via ordinaria". "Quare ñeque potest inter Reges via ordinaria *cifra causas fidei* iudicare, sicut inter Ecclesiae praesules, vel sicut inter duces. (Esta frase debe ser, creemos, *vel sicut Rex inter duces.) Nisi* forte eorum dissidia *in detrimentum fidei, aut in Religionis* perniciem vergerent: TUNC enim optime posset, non tantum per viam *corrcctioüs fraterna;..." "Verum et coactivo indicio.* Haec ex superiori colligitur UTRAQUF. POTESTATUM PER SE EST SUFFICIENS, *et diversimode divinitus instituta,* ita ut Regum quisque in Regno suo sit in temporalibus supremus iudex, a sua República creatus."

todo lo que sea necesario para difundir la fe, para ampararla, para defenderla contra sus enemigos. Al hablar de Juan de París, hemos advertido las limitaciones que este teólogo imponía respecto de las penas. Los teólogos españoles, como Domingo de Soto, Vitoria, etc.. irán más lejos, y borran esas limitaciones, siendo consecuentes con los principios. Lo puramente temporal no toca al Papa. Torquemada, a pesar de sus grandes aciertos, parecía conceder cierta tutela del Papa en favor de los subditos y en contra del tirano; Domingo de Soto lo deja todo a los subditos, y a ellos corresponde deponer al Rey tirano, *si dentro de la Urania no se atropello la fe* (115). La solución es muy distinta si la autoridad civil, Rey legítimo o usurpador, tirano o gobernante aceptable en lo humano, atropella y persigue a la Iglesia y la fe cristiana. En este caso, el Papa, como *supremo gobernante de la República cristiana,* puede mover contra sus enemigos las *armas espirihiales y también las materiales,* llamando en su auxilio otros Príncipes cristianos, llegando incluso a la deposición. En una palabra : la Iglesia y el Papa tienen los derechos que puede tener *cualquier nación y su Rey* ante el enemigo de su Patria, ante otra nación' que atropella sus derechos. La prudencia señalará el camino más conveniente. Para comprender el origen y alcance de toda esta doctrina, no olvide nunca el lector <jue Domingo de Soto concede todos estos poderes al Papa *por la via espiritual.* El Papa *no* tiene *ninguna* potestad temporal, como repite aquí expresamente ; pero tiene la suprema potestad espiritual, como Vicario de Cristo, sobre toda la Rqiública cristiana, y *en virtud de ella* puede intervenir en lo temporal, si es necesario para el fin espiritual propio de la Iglesia, que Cristo le encomendó. Es lo que decía Torquemada cuando, negando al Papa el poder temporal, concedía, sin embargo, que, *ex consequenti* del poder espiritual, podía descender a lo temporal, propio de la autoridad civil, si era necesario al fin de la Iglesia. Domingo de Soto no usa esa expresión, pero la doctrina es la misma y más completa (116).

(115) *Ibíd.* "Ex iis denique fit consequens, quod quamvis Rex in tyrannídem prorumperet : *citra iniuriam fidei, non* Pontifici sed *Reipublicœ incumberet illum Regno depellere."*

(116) *Ibid.* "In summa, ut cuneta complectamur, *in Papa nulla est potestas mere temporalis,* ut in Regibus, praeterquam in terris sibi seculariter subditis." Con Cayetano. "Et ratio est, quia huiusmodi potestas temporalis non est ad regimen Ecclesise necessaria." "Ad horum tamen turn maiorem claritatem, turn et firmitatem adhibetur *quinta cademque catholica conclusio,* contra eorum haeresim, qui *omnem* abdicant Pontifici temporalem potestatem. Potestas *quœcumque* civilis eatenus est ecclesiastics subiecta *in ordine ad spiritualia,* ut Papa possit per suam *spiritualem* potestatem, *quoties* ratio fidei et Religionis exegerit, *non solum* ecclesiasticarum censurarum fulminibus adversus Reges agere, eosque cogeré, *verum et cunctos christianos Principes temporalibus bonis privare, et usque ad eorum depositionem procederé.* Dixerim, *per suam potestatem spiritualem:* quia potestas Pontificis, quatenus Pontifex est, *non est mere temporalis,* sed temporali utitur, ut spiritualis ministra."

No contento con esto, analiza Domingo de Soto la razón de esta dependencia de lo de lo temporal y civil a la potestad del Papa. Este es, sí, Jefe de una República cristiana *per se* ***sufficient,*** con todos los derechos inherentes a cualquier sociedad perfecta; pero, además de esto, que es fundamental, por la condición *espiritual y sobrenatural* de la Iglesia, goza de otros derechos, que amplían sus poderes o, si se quiere, y para ser más exactos, los explican y perfilan. Para Domingo de Soto, el Estado civil y la Iglesia, aunque sean *dos* Repúblicas perfectas, *distintas y autónomas,* cada una en su esfera, *no se hallan disociadas,* como pueden estarlo España y Francia, como él dice. La razón es evidente, y aquí verá el lector la necesidad de que reine la armonía entre la Iglesia y el Estado. Las dos potestades actúan sobre el mismo'elemento : sobre el hombre, *sobre el mismo cuerpo místico,* que son los hombres constituidos en nacionalidades perfectas. La Iglesia es universal, divina ; pero, como el *jus divinum non tollit jus humanum,* dentro de la universidad de la Iglesia caben distintas naciones y distintos Estados, independientes entre sí. Cada uno de ellos persigue el bien de los ciudadanos, bien y felicidad *naturales.* El Estado civil no puede llegar más adelante. Por ser *natural,* no es el bien y la felicidad completa, total, *última y suprema* a que el hombre puede llegar, mediando la gracia de Dios. La Iglesia, con sus poderes espirituales y sobrenaturales, recibidos de Cristo, es la *única potestad* que puede suplir esa impotencia del Estado o autoridades civiles. Quiere decir esto que el Estado, depositario de los derechos y deberes dé los ciudadanos, del hombre, debe cooperar a los fines de la Iglesia, pues siendo él impotente, encuentra en la Iglesia el medio adecuado y elegido por Dios, de quien procede toda potestad y a quien le están sujetas todas ellas, para lograr la felicidad completa y última de los subditos. La felicidad civil, escribe Domingo de Soto, no es perfecta en sí, y, por lo mismo, se ordena a la bienaventuranza celestial, que sólo es posible por la Iglesia de Cristo (117).

Acaso algún lector, poco avezado a las llamadas sutilezas escolásticas, que no son sutilezas, sino distinciones, harto necesarias, para acer-

(117) *I bid.* Después de advertir la diferencia entre la segunda y quinta conclusión, añade: "Ad cuius elucidationem notandum, quod potestas ecclesiastica non solum est prœstantior civili, eo quod eius finis, qui est aeterna beatitudo, est perfectior et sublimior feelicitate civili ; sed *ea insuper ratione* quod fœlicitas civilis *non est satis* in se perfecta atque adeo *per se est ordinata* et relata ac! caelestem beatitudinem. Volo dicere, *non esse duas Respublicas omnino distinctas et diversas,* quarum *nulla pendet ex oliera,* quales sunt Gallorum et Hispanorum, vel quales erant Romana et Ateniensis, nam ex his quamvis una esset prœstantior et perfectior altera, tanien neutra tenebatur alteri inservire. *Non sic,* inquam, *conferendee sunt potestates spiritualis et civilis:* sed civilis *quœcumquc sit* refertur ad spiritualem, quse *unica est* omnium christianorum, eo quod humana fœlicitas *per se* est ad divinam ordinata..." *"Ambœ* enim simul in *unum corpus mysticum compinguntur,* quod ex ambabus constat."

tar con la verdad teórica y práctica, haya pensado que la ponderada independencia del Estado o del poder civil respecto del Papa, queda reducida a bien poco. Cualquiera que penetre en el fondo de esta doctrina de Domingo de Soto, podrá repetir con él : contra esto no está lo que dijimos anteriormente, a saber: *los Reyes en lo temporal tienen la suprema potestad, y* no pierden su independencia en lo temporal al estar subordinados a la potestad espiritual, de modo que no deben desviarse de ella (118). La razón es la siguiente: para el buen régimen de la República espiritual, es necesario que la potestad civil se adapte a la espiritual, pues de otro modo le sería imposible lograr su fin. Cristo, al instituir su Iglesia, no podía menos de proporcionarle los medios necesarios para su existencia y para su desenvolvimiento. Por eso le dio el poder de usar de las cosas temporales en la medida necesaria para lograr el fin propio, pero *no* en otro sentido (119). El Papa, como Pastor universal y supremo de todos los fieles, altos y bajos? Reyes y plebeyos, puede corregir a los extraviados, para volverlos al recto camino. Nadie queda exceptuado y fuera de esta autoridad pontificia. Cuando Cristo dijo a Pedro: *"Quodcumquc ligaveris super terrain...",* a nadie exceptuó. No le dio potestad temporal, en absoluto, como algunos creen erróneamente, *sed in ordine ad spiritualia.* En este sentido deben interpretarse la Glosa, el símil de las dos espadas y la Bula *Una-m Sanctam* de Bonifacio VIII (120). En suma: para que quede clara de una vez la distinción y autonomía de las dos potestades y la subordinación relativa por parte de la civil, diremos: i.° Aunque el Rey gobierne mal su nación y sea su gobierno injurioso y tiránico para con los subditos, pero sin peligro de la fe, no tiene el Papa por qué intervenir en nada *(nihil ad Papain),* a no ser por la vía de la *corrección fraterna;* 2.[0] Pero si el Rey da leyes contrarias a la fe, favorece la herejía, injuria a la Iglesia, impide la celebración de los Concilios y, en una palabra, labora contra la Iglesia, entonces el Papa puede valerse de las armas espirituales y materiales contra él (121). Con esto queda confir-

(118) *Ibid.* "Ñeque vero obstat quod supra diximus : scilicet, Regem in temp-iralibus *supremam* habere potestatem, quia *cum hoc* stat sic subordinatam esse sp'rituali, ut ab illa *deviarc non debeat."*

(119) *Ibid.* "Ad debitum regimen et administrationem *Reipublicœ spiritualis* necessarium est, ut secularis omnis potestas i 11 i obtemperet : ergo et necessarium subinde est in *Présidente spirituali* (el Papa) facultas utendi temporalibus, quatenus *ad cius jinem sunt nccessaria,* atque adeo cogendi Principes dum oportuerit, etiam usque ad eorum depositionem, tanquam membrorum, quae iam tunc sunt pútrida et pestífera. Christus autem non defuit in iis, quae Ecclesise erant operœ pretium : ergo eiusmodi temporalem potestatem ad spiritualem relatam turn Ipse in se assumpsit, turn *subinde Vicario suo concredidit.* "

(120) *Ibid.,* p. 68-69.

(121) *Ibid.* "Oportet autem discrimen inter hanc (la quinta) et duas praecedentes conclusiones exemplis aperire. Quamvis enim Rex *aliis* iniuriarum generibus, *citra periculnm fidei,* Regni gubernacula administret, *nihil ad Papam,* nisi per viam correctionis fraternas. *Si vero,* ut verbi gratia dicamus, aut leges in

mado lo que dijimos anteriormente: *la Iglsia,* y, en su nombre, el Papa, tiene, por lo menos, los mismos derechos que *cualquier nación.* ¿ Qué hace una nación y un Rey cuando se le atropella y se desconocen sus derechos? Defenderse y atacar, si puede. A pesar de esto, nadie negará la independencia y autonomía de esas naciones y Reyes, ofensores y ofendidos.

A pesar de esto, no crea el lector que Domingo de Soto arma luego al Papa caballero con lanza en ristre para enderezar entuertos civiles, a poco que se rocen con lo espiritual. No se olvida de su condición de Vicario de Cristo, Redentor por el amor, y de Jefe de una sciedad espiritual, y con una potestad, ante todo y sobre todo, espiritual. Reconoce el derecho de la Iglesia a usar de las armas materiales cuando las espirituales no bastan, pues ello significaría alegarle el poder coercitivo, necesario a toda sociedad perfecta (122); pero tamibién afirma que no es conveniente, ni puede prescindir el Papa, desde el primer momento, de los medios espirituales, para reducir la rebeldía de los fieles, ya sean Reyes o Príncipes. Por vía ordinaria—escribe Soto—, el arma del Papa es el báculo pastoral, no la espada del soldado. Es más: a no ser en sus propios dominios, como los que tenía el Papa en Italia como Soberano temporal, no debe llevar directamente la guerra contra el Príncipe rebelde, sino mediante otro Príncipe cristiano (123).

Por lo que se refiere al régimen civil interno de los pueblos, no tiene el Papa por qué entrometerse. Por ley natural dejó Dios a los pueblos la facultad de gobernarse, eligiendo su régimen, y sólo en lo espiritual constituyó una sociedad, una Iglesia con una sola cabeza. La subordinación defendida no anula esta independencia (124). Por la misma razón, el Papa, aunque sea juez de todos los pecados en el foro

detrimentum fidei Rex christianus conderet : scilicet, Sacramentis vel quomodolibet Religioni christians adversas. Aut si Papa concilium indiceret, quod Rex contra ius et fas impediret, aut si hsereticos infidelibusque fidem nostram oppugnantibus, aut schismaticis suppetias iret, aut aliam quamvis pernicicm vel Sedi Apostólica? vel Ecclesiœ obmoliretur, TUNC *Papa posset non solum spirituali, verum etiam temporali gladio adversus eum agere."*

(122) *I bid.* Al argumento, ¿no bastaría el arma espiritual? "Respondetur quod *non satis fuisset* Ecclesige consultum, nisi rebus eius per potentatus seculares aflictis, dum arma spiritualia non sufficiunt, temporali quoque gladio posset illos urgere: *guia tune non habere lim prorsus coercitivam. qualis est. illi necessaria."*

(123) *Ibid.* Ante la pregunta, ¿debe el Papa prescindir desde el primer momento de las armas espirituales, acudiendo luego a las materiales, contra el rebelde? "Respondetur id *nee deecre, nee licere, nisi* prasentaneum esset in mora periculum : quoniam *via ordinaria* Pontificis est pastorale baculum : gladius vero secularis *est extraordinarius.* Debet autem via ordinaria antecederé, ñeque gladio uti temporali, nisi ingruente, exigenteque necessitate : videlicet, dum vires spirituals expertus, cognoscit illas non esse ad rem satis. Imo vero nisi esset in terris propriis, quarum est temporalis dominus, ad illas defendendum, *in reliquis non condeeet* Papam *per se* bella gerere, sed quando unus Princeps, est Ecclesiae aut fidei rebellis et iniurius, alteri debet Principi armorum negotium exhibere."

(124) *Ibid.,* ad i^{um}, p. 70.

espiritual, no debe, ni puede, intervenir en el foro externo, a no ser en causas eclesiásticas; las causas civiles deben ser juzgadas según las leyes civiles y por jueces civiles. En caso de conflicto entre las dos partes, podría mediar *per viam correctionis fraterna:*, como buen componedor (125).

Las coincidencias y la identidad de pensamiento entre Domingo de Soto y sus contemporáneos Vitoria, Cano, Pedro de Soto, Carranza (126), y con el sucesor de todos ellos, Báñez, nos probará cómo los principios de Santo Tomás triunfan en España a través de estos célebres teólogos dominicos, profesores de la Universidad de Salamanca, en San Gregorio de Valladolid y en el extranjero. Como por sus cátedras pasará lo más florido de la juventud española, y también extraños, desde 1526, fecha vitoriana en Salamanca, que puede compartir Domingo de Soto, *las coincidenrieos explicarán al lector los aciertos e ideas de teólogos posteriores, tanto nacionales como extranjeros.* No debe olvidarse que España estaba entonces presente en todo el mundo, como nunca, y que no son pocos los teólogos españoles que aparecen, con distintos motivos, lo mismo en Francia que en Bélgica, Alemania e Italia. Con ellos iban las ideas, ya triunfadoras en Salamanca, como iban las obras, que los impresores extranjeros se disputaban.

Si el lector quiere comprobar por sí mismo estas coincidencias, coja en sus manos las dos *Rclectiones De Potestate Ecclesiæ,* de Vitoria ; la obra *De Loéis,* de Melchor Cano, y el *Comentario* de Báñez a la 2^{a}-$2^{æ}$ *(De Fide, Spe et Charitate),* q. 1, art. 10, de Santo Tomás, donde nos da un verdadero tratado *De Ecclesia,* y lo advertirá luego.

El Maestro Vitoria, después de un breve análisis etimológico e histórico de la palabra *Ecclesia,* descubre inmediatamente al avisado lector su posición doctrinal y el origen de sus ideas. Gusta Vitoria ir al fondo mismo de los problemas, y así nos dice que él trata en sus *Relecciones* de la Iglesia en cuanto es *una República de fieles cristianos* (127). Ahora bien: si la Iglesia es una República de fieles, que en el tecnicismo escolástico vale tanto como decir sociedad perfecta, *per se*

(125) *Ibid.,* ad 2^{um}, p. 70.

(126) Llamamos contemporáneo de Domingo de Soto a Vitoria, por "conocerlo y convivir con él cerca de veinte años, aunque Vitoria muere catorce años antes. Lo son Cano, discípulo de Vitoria, que vive y enseña en Salamanca cuando nuestro teólogo, y mueren los dos en 1560; lo es Pedro de Soto, su antecesor en el cargo de Confesor de Carlos V, y lo es Carranza, su compañero en el Concilio de Trento. A estos nombres podían añadirse otros, cuyas obras quedaron inéditas, como Sotomayor, Peña, Mancio, etc., exponentes todos de la Escuela Dominicana de Salamanca, como hemos podido comprobar en los manuscritos que se conservan.

(127) Vitoria, *Relectio Prior de Potestate Ecclesiæ,* Introd. n. 7, p. 5 (edición P. Getino, t. II). "Nos itaque in hac *Rclectiotic* de Ecclesia, hoc nomine solum utimur, ac loquimur, ut *idem sit quod fideliiim communitas, sive Respublica."*

suffirions, habrá una autoridad, pues no se concibe, ni es posible la existencia de uma sociedad sin ella. Consciente de esto Vitoria, pregunta ya en la primera cuestión : *"An in Ecclesia sia aliqua dignitas, vel auctoritas ccclesiastica, prœter potestatem civüem".* Probado esto, trata luego del origen de esta autoridad o *potestas e-eclesiástica:* si es de origen divino o humano ; de su naturaleza o condición ; si es temporal o espiritual; de sus relaciones y diferencias con la potestad civil; del sujeto en que reside, si en toda la Iglesia y en todos los fieles o sólo en la Jerarquía eclesiástica, y en qué grado en cada uno de los miembros de ésta. De este modo, en dos *Relecciones* toca los problemas fundamentales sobre el concepto de la Iglesia, de sus derechos y de sus deberes.

Para conocer la posición de Vitoria en esta cuestión basta consignar que, para el Maestro de Salamanca, la existencia de una autoridad eclesiástica, distinta y superior a la civil, es de necesidad absoluta, supuesta la condición de la Iglesia instituida por Cristo y su fin, que, en último término, se identifica con el fin último del hombre. Hay—escribe—dos vidas en el hombre cristiano, y, potencialmente, en todo hombre, dos clases de bienes, dos fines : uno, natural, terreno, humano, y otro, sobrenatural, espiritual, divino. Si sólo existiese el fin natural, bastaría una autoridad : la civil ; pero, do siendo así, son necesarias las dos potestades. La razón es clara: la potestad civil, por ser natural, es incapaz de conducirnos al fin sobrenatural (128). Nótese que la base de esta argumentación se halla en la célebre y ponderada distinción de Santo Tomás entre el orden natural y el sobrenatural.

Analizando la condición y los efectos de la potestad eclesiástica se advierte luego que es de origen divino, sobrenatural. No desconoce Vitoria la posibilidad de una potestad eclesiástica natural en una Religión natural, fruto del conocimiento que por nuestra razón podemos tener de Dios; pero no se trata aquí de esta Religión, sino de la potestad de la Iglesia de Cristo. La doble potestad de Orden y de Jurisdicción, respecto del cuerpo real de Cristo y de su cuerpo místico, que es la Iglesia, no puede tener otro origen que el divino. Consagrar, perdonar los pecados, el gobierno de la Iglesia bajo todos los aspectos, son poderes con efectos sobrenaturales, que ninguna autoridad civil y humana puede conferir. Estos poderes tienen su principio con Cristo, y Él los

(128) *Ibid.,* q. 1, n. 3, p. 8. *"Única conclnsio:* Necesse est in Ecclesia. prater civilem et laicam potestatem esse aliam spiritualem..."' "Quod si bona quideni ad qua? homines promoved deberent, et mala a quibus deterri oporteret, spectarent solum ad vitam politicam présenterai, sufficere certe temporalis et laica potestas. Et cum vita fidelium non solum tendat ad finem et statum civilem, imo multo *impensius et principalins* in bona perpetua..." "Ideo ut homines dirigantuf et provehantur in finem *illum supenialiiralem,* et si forte aberraverint. revocen» tur in rectam viam. vel laude, vel prcemio. vel timoré, vel pceua ; nccessariiun fuit, ut esset *aliqua potestas precter, civilem."*

confirió a sus ministros. Es necesario, pues, concluir que toda la potestad espiritual y eclesiástica que tiene la Iglesia es *de jure divino mediate, vcl immediate* (129).

Esta doctrina le servirá de base para rechazar—en la segunda *Relección*—las teorías de carácter democrático que patrocinaron Marsilio de Padua y los conciliaristas, heredadas, a su modo, por los protestantes. Vitoria distingue, entre potestad eclesiástica propiamente dicha y en un sentido lato, en cuanto incluye cualquier potestad que diga relación con la Iglesia. Concretándose a la verdadera potestad, sienta luego esta conclusión : la potestad eclesiástica, de ningún modo está *immediate* en toda la Iglesia universal, en los fieles, como lo está la potestad civil en la República, en los ciudadanos. Para probarlo sólo tiene que recordar lo dicho anteriormente. De estar en toda la Iglesia, sería por derecho natural, humano o divino. No por derecho natural humano, pues es sobrenatural con efectos sobrenaturales ; cío por derecho divino, porque Cristo la confirió, no en general, sino a los Apóstoles, a Pedro, Juan, etc. Toda la potestad eclesiástica de que ahora tratamos es un don de Dios, don sobrenatural ; y como todos estos dones se dieron, y se dan, a las personas en particular y no en común, así la potestad (130).

Sentado esto, nos resta ver qué misión asigna Vitoria al Papa dentro de la Iglesia y respecto de la autoridad civil o del Estado. Según Vitoria, todos los Apóstoles recibieron de Cristo igual potestad que San Pedro, en cuanto Apóstoles, es decir, todos fueron enviados al mundo entero, sin determinar lugares y con pleno poder para ejercitar

(129) *¡bid., q. 2* y 3, p. 18-58. Así, en la q. 3, n. 1, p. 39, escribe: "Tota haec potestas secundum suam amplitudinem non habet, *nec potest habere ortum a hire positivo."* Razón : "Habet enim plures effectus spirituales, qui excedunt humanan potestatem, ut est remissio peccatorum, gratia, consecratio divinissimae Eucharistiae, et alia item quae omnino *totam humanam facultatem excedunt:* ergo non potuit habere originem a iure humano, iuxta illud : Quis potest remitiere peccata, nisi solus Deus?" *(Marc., 2.) "Secunda propositio:* Nec potuit tota haec potestas habere ortum a iure naturali : patet ex eodem, quia haec potestas habet effectum *snpra totam naturam ;* ergo nec ius naturale potuit instituere hanç potestatem." Y en la página 42, *"Quarta propositio:* Tota potestas ecclesiastica °t spiritualis, quae nunc residet in Ecclesia, est de *iure divino positivo mediate, vel immediate."* El "mediate" se refiere a lo de derecho eclesiástico.

(130) Vitoria. *Relect. 2ª, de Potestate Ecclesistica,* q. 1. n. 4, p. 108. *"Tertia conclusio:* Potestas secundo modo, id est, *vere et proprie spiritualis,* qualis nunc est in Ecclesia, quae vocatur potestas ecclesiastica, nec primo, nec per se, imo *millo modo* est immediate *in tota Ecclesia universale* eo modo, quo potestas civilis est in República." En la argumentación coincide con Domingo de Soto, y añade en la página 125: "Omnis enim potestas spiritualis et ecclesiastica est quoddam donum Dei, et *pure supernaturalc.* Sicut ergo alia dona, ut gratia, caritas, fides, et prophetia non data sunt primo Ecclesiae, *sed primo conveniunt particnhirihiis pcrsonis:* et est fides in Ecclesia, quia aliqui particulares credunt, ita etiam potestas ecclesiastica data est certis personis primo, *et per illas* convenit Ecclesiae."

la jurisdicción personal y privilegiada de Apóstoles, fundando Iglesias, instituyendo otros ministros, predicando por donde querían con autoridad recibida *immediate* de Cristo. Pero esta igualdad no excluye el Primado de San Pedro, que Vitoria demuestra con los textos clásicos de la Sagrada Escritura, además de los detalles y circunstancias que sitúan a San Pedro a la cabeza de los otros Apóstoles. Vitoria armoniza las dos conclusiones, aparentemente contrarias, diciendo que los Apóstoles podían todo lo que podía San Pedro, excepción hecha de lo que es propio y exclusivo del Sumo Pontífice, como convocar el Concilio. La potestad de San Pedro, siendo igual, era, sin embargo, más eminente, pues en él fué ordinaria y en los Apóstoles extraordinaria; la dé San Pedro durará eternamente en la Iglesia; la de los otros, no; la de San Pedro era universal, sobre todo el mundo y sobre todos los fieles, *incluidos* los mismos Apóstoles; la de éstos, por el contrario, no se extendía sobre San Pedro, ni sobre los otros Apóstoles; finalmente, la potestad de los Apóstoles se hallaba subordinada a la de San Pedro (131). De esto infiere Vitoria que, muerto San Pedro, los Papas tienen la misma autoridad sobre todo el orbe y sobre toda la Iglesia. Cada Pontífice, aunque sea elegido por la Iglesia o por los cardenales, no recibe de ellos su autoridad: la recibe del mismo Cristo. San Pedro pudo elegir por sí mismo al sucesor y también los Papas. Ateniéndonos solamente al *jus divinum,* la elección correspondería indistintamente a todos los Obispos; pero los Papas, en virtud de su plenitud de potestad, determinan el modo de hacer la elección sin mengua de aquel derecho. Quiere decir esto que la forma de elegir es de derecho eclesiástico, y cualquier Papa puede cambiarla (132).

No es menos explícito en lo que se refiere a las relaciones de la Iglesia con el poder civil. Quien leyera a Vitoria un poco por alto, bien podría creer que se contradice. Hay en su *Relección* primera, *De Potestate Ecclesice,* dos series de conclusiones que parecen contrarias. Se pregunta el maestro: *"utrum potestas spiritualis sit supra potestatem ck'ilem,* y, después de aludir a las dos opiniones extremas, de papistas y laicistas, que nos son ya conocidas, sienta una serie de proposiciones en las que niega el poder temporal, como lo hizo en la *Relección De*

(131) *Ibid.,* q. 2, n. 7, p. 140. *"Conclusio prima:* Tota potestas ecclesiastica et iurisdictionis fuit in Petro Apostólo." En el num. 11, pág. 146, añade: "Petrus inter omnes Apostólos fui auctoritate et potestate primus et princeps cum summa supra totam Ecclesiam potestate." Para exponer, a pesar de la igualdad entre San Pedro y los demás Apóstoles, en qué sentido la "potestas Petri erat eminentior", escribe, pág. 148: *"Primo,* quia potestas Petri fuit ordinaria, Apostolorum autem extraordinaria. *Secundo,* potestas Petri erat perseveratura in Ecclesia, non autem aliorum. *Tertio,* quia aliorum potestas *nee supra Petruiu, nee supra se invicem, Petri autem supra omnes alios. Quarto,* quia aliorum potestas subordinata fuit Petri auctoritati. Praveluisset enim auctoritas Petri contra auctoritatem aliorum."

(132) *Ibíd.,* n. 17, p. 154-162.

Indus. El Papa no es señor de todo el orbe; la potestad temporal no depende del Sumo Pontífice, como otras potestades espirituales inferiores, v. gr., Obispos y sacerdotes; la potestad civil no está sujeta a la potestad temporal del Papa; el Papa no puede deponer los Príncipes, ni rechazar o confirmar sus leyes ; en fin, *in Papa nulla est potestas mere temporalis, et temporalis potestas non dependet a spirituali omnino, eo modo quo ars sive facultas inferior dependet a superiors* (133). A pesar de esto, ¡en las proposiciones siguientes, que son la sexta, séptima y octava, concede al Papa el derecho de intervenir en lo temporal, y hasta llega a escribir que en la Iglesia hay cierta potestad temporal sobre todo el orbe. La explicación es fácil. Vitoria, como verdadero discípulo de Santo Tomás, distingue entre orden natural y sobrenatural. Por la *linca natural y temporal niega* al Papa *todo* poder temporal, en cuanto Papa, pues su autoridad es esencialmente espiritual y sobrenatural. En este sentido habla aquí, al exponer esas proposiciones de *via ordinaria,* y advierte (p. 69) : "Hoc semper intelligo, *ratione anctoritatis temporalis:* quia per *potestatem spiritualem* et in casu, *secus est,* ut postea dicam."

En efecto, después, por la *vía espiritual,* es decir, como *consecuencia* de su potestad espiritual y en *virtud de ella,* puede el Papa todo lo que le concede en las proposiciones sexta, séptima y octava (134). Los argumentos y la doctrina coinciden fundamentalmente con Domingo de Soto, y así nos dice que la potestad civil y la eclesiástica no deben considerarse comió *duce Respuhliccc disparatee et différentes, ut Galloriiiu et Anglorum* (p. ~¡), *y* que no puede negarse a la Iglesia y al Papa todo aquello que es necesario al fin espiritual, ya se trate de cosas materiales, pues la Iglesia es una República perfecta, *per se sufficiens,* con todos los derechos. Si los españoles—añade—no pudieran librarse y defenderse de las injurias de los franceses sin penetrar en su territorio, ocupar sus ciudades, deponer sus Príncipes, podrían hacerlo lícitamente. Del mismo modo, la Iglesia puede usar de todos estos medios

(i33) Vitoria, *Rclcctio Prior de Potcstate Ecclesiæ,* q. 2, n. 2 y siguientes. Son las proposiciones 1, 2, 3, 4 y 5, p. 62-71.

(134) *Ibíd.,* q. 2, n. 10, p. 72. *"Serla propositio:* His non obstantibus (el que el Papa no tiene poder temporal) potestas civilis *aliquo modo"* subiecta est, *non* potestati temporali (la que tenía de origen humano) Summi Pontificis, *sed potestad spirituali."* En el núm. II, pág. 75: *"Séptima propositio:* In Ecclesia est *aliqiia* potestas et auctoritas temporalis", es decir, la necesaria *"ad finem spiritualeni".* En el núm. 12, pág. 76: *"Octara propositio: In ordine ad fi¡tient spiritualem* Papa habet *amplissimaiii* potestatem *temporalem* supra omnes Principes et Reges et Imperatores." Después de exponer su sentido, es decir, usar de lo temporal y medios materiales, añade: "Dico ergo, quod habet amplissimam potestatem : quia quantum, et quando *necesse est ad finent spiritualem,* potest non solum omnia, quíe Principes seculares possunt, sed faceré novos Principes, et tollere alios, et imperia dividere. et pleraque alia." Advierte luego que no basta cualquier necesidad o conveniencia al fin espiritual, sino sólo "in casu necessitatis" grave. (Véase nota siguiente.')

si fuere necesario, pues de otro modo no sería sociedad perfecta, *per s,e sufficiens* (135).

Estas mismas ideas son la que se revelan en Cano, Pedro de Soto y Carranza. No tratan directamente de todos los aspectos del problema acerca de la Iglesia y el Estado, pero su pensamiento se revela como cosa natural, ya sea incidentalmente en sus escritos. En el número siguiente de este capítulo, al tratar de las consecuencias de la doctrina común dentro de la Iglesia, tendremos ocasión de hablar de ellos más extensamente. De momento basta consignar que Melchor Cano considera a la Iglesia como una República cristiana de origen sobrenatural. A los que conciben el Concilio como una asamblea parlamentaria de tipo popular, les dice que yerran torpemente ,e ignoran *qualis sit Reipublicœ christianœ faciès et forma a Chrish instituto* (136). Quiere decir esto que la autoridad, de la Jerarquía viene de Cristo y no de los fieles.

La distinción entre los dos poderes y la supremacía del Papa eri lo espiritual, dentro y fuera de la Iglesia, según Melchor Cano, se revela en sus conocidos pareceres o cartas, en las que contesta a una consulta de Felipe II. Como es sabido, un Rey tan prudente y católico se vio forzado, en los comienzos de su reinado, a mantener una guerra contra el Papa, que era Paulo IV, de la familia Caraffa, enemiga de España. Cano, aunque tiene fama de hombre valiente, sincero y sin dobleces, como buen español y castellano, escribe con temor de que se abuse de la verdad, no por parte de Felipe II, cuyos sentimientos conocía, sino por parte de los extraños, sobre todo en época tan agitada. "Ya veo —dice—que en este mi parecer hay palabras y sentencias que *no parecen* muy conformes a mi hábito y theología." La verdad es que todo es digno de su hábito y teología. Si el poder civil, al proclamar el teólogo su independencia en lo temporal, no sabe, o no quiere saber, cómo debe conducirse respecto de la Iglesia, y si ésta, al proclamar su supremacía en lo espiritual y su posible intervención en lo temporal, pudo abusar de ella, si había un Caraffa en la Sede de San Pedro, no es culpa del teólogo, que dice toda la verdad, sino de los que ejercen uno y otro poder. Melchor Cano, después de ponderar los peligros y daños de una guerra, sobre todo contra el Papa, ya fuese *tío* contra el Papa, Vicario

(135) *Ibid.,* n. 13, p. 79. *"Ratio omnium istorum est:* Quia *Respublica spiritualis* debet esse *perfecta,* sicut et temporalis, et *per consequens sibi sufficiens:* sed Respublica temporalis hoc iuris habet, ut si *aliter* non possit servare se indemnem et ¡ncolumen, possit exercere iurisdictionem et auctoritatem. Si enim *aliter Hispani* non possunt se defenderé ab iniuriis Gallorum, possunt occupare civitates eorum, et constituere eis novos Principes et Dominos, et puniré nocentes, et cetera *propria auctoritatc* faceré, *ac si essent vere domini,* ut omnes Doctores habent fateri. *Ergo similiter si potestas spiritualis non potest aliter servare se indemnem, et suam Rempublicam* (la Iglesia), *poterit cum auctoritate omnia faceré necessaria ad illum finem;* alias potestas esset manca, *et non sufficienter constituía ad suum finem."*

(136) M. Cano, *De Locis Theol.,* lib. IV, cap. II, y lib. V, cap. IL

de Cristo en lo espiritual, sino contra el Rey temporal de los Estados italianos, reconoce el derecho de Felipe II a defenderse, pues este derecho lo tiene el hijo ante su padre, si le ataca. Distinguiendo entre el Papa, Jefe de la Iglesia, y el Papa, Rey temporal, pone el ejemplo del Obispo de Patencia, a la vez Conde de Pernia, contra quien podían obrar sus subditos en casos semejantes, sin ir contra el Obispo, sino contra el Conde temporal. En el otro parecer proclama, sin reservas, a pesar de los males que podían sobrevenir, el derecho del Papa de suspender la ejecución de los decretos del Concilio de Trento (137). Son las consecuencias lógicas de los principios establecidos. El Papa pecaría si tal suspensión fuese injustificada, pero puede hacerlo.

Por su parte, Bartolomé de Carranza sienta, contra los conciliaristas y sus afines, la siguiente conclusión: "El Romano Pontífice es Vicario de Cristo, de quien recibe *immediate* la potestad, como jefe supremo de la Iglesia." A través de ella infiere, como diremos luego, la superioridad del Papa sobre el Concilio, y la infalibilidad personal cuando define como Papa en las cosas de fe y para toda la Iglesia de Cristo (138).

La controversia con los protestantes, y, en particular con Brenz, sirve de ocasión a Pedro de Soto para exponer el origen *natural* de la autoridad civil y el origen *sobrenatural* de la potestad eclesiástica. De esto infiere que toda la potestad civil se mueve dentro de los límites naturales, y nada puede en lo espiritual. Los protestantes, herederos de los laicistas antiguos, pretendían supeditar la Religión y sus ministros a los Príncipes germánicos. Pedro de Soto les hace ver la imposibilidad, distinguiendo entre las dos potestades y notando que los ministros de la Iglesia fueron instituidos por Cristo, *non ab hominibus, •nec per hominem.* La razón es evidente: "Quantum natura distat a gratia, quanto generado ex carne et sanguine ab adoptione filiorum Dei: tantum necesse est potestatem temporalem a spirituali potestate distare." La autoridad eclesiástica es necesaria a la Iglesia, de tal modo que sin los ministros instituidos por Cristo no puede existir. En cambio, la potestad civil, ni es necesaria a la Iglesia, ni es contraria. Nació fuera de ella y fuera de ella permanece, de modo que ni los Príncipes idólatras dejan de ser legítimos (139).

(137) F. Caballero, *Vida de Melchor Cano,* Apéndices, p. 489 y 508.

(138) B. de Miranda Carranza, ***Summa*** *Coticiliorum,* Tertia controversia, conclusio secunda (Venitiis, 1546). Al frente de la obra pone Carranza cuatro controversias a modo de introducción.

(139) Pedro de Soto, *Defensio Catholiccc Confessionis,* Part. II. cap. XIII. "Haec enim illorum potestas (la civil), et extra Ecclesiam orta est. et permansit sicut temporalia reliqua : et quod verissimum est etiam idol-Urise serviens. *svum tamen ius, ct gradum inter homines non amisit.* Sicut enim placuit Deo nec propter peccata alia, nec propter idolatriam homines nobilitate et pulchritudire en-, quam prius dederat, natura; privare : sic nec eorum Principes auctoritate et potestate super eos."

•Las conscuencias de esta doctrina saltan a los puntos de la pluma de Pedro de Soto. Después de recordar la conversión de los Príncipes, sometiéndose a los preceptos divinos, advierte cómo a los Principes no les corresponde definir en lo que se refiere a la fe, sino obedecer en lo espiritual y ayudar a la Iglesia en la lucha contra los herejes (140). Pero en su conversión no perdieron ninguno de sus derechos naturales y humanos ; sólo perdieron y debieron perder los vicios, la vanidad y toda sombra de tiranía. Se deben creer más obligados a los subditos. En lo que se refiere a la defensa de su nación, a la paz, a todo lo temporal, la Iglesia ha reconocido siempre la superioridad de los Principes seculares, los ha honrado y ha recibido de ellos privilegios y concesiones. Esta armonía es la que debe durar (141). En suma: la autoridad civil y la eclesiástica se distinguen radicalmente, perteneciendo a la primera lo temporal, y a la segunda lo espiritual y todo lo que se refiere al gobierno de la Iglesia, de la que los Príncipes cristianos son miembros (142).

Pregunta el Doctor Angélico en la *Summa, 2ª-2æ,* q. 1, art. 10, si corresponde al Papa ordenar el Símbolo de la fe. Con este motivo construye Báñez un verdadero tratado *De Ecclesia,* que va desde la col. 104 a la 385, en folio, de sus *Comme Mario s* a Santo Tomáis. Ya en el modo de sintetizar en conclusiones la doctrina del Maestro revela su posición doctrinal. Digamos luego que Báñez sabe inferir las consecuencias lógicas de los principios conocidos del Maestro y aprovecha lo de sus antecesores. Vitoria y Domingo de Soto son citados con frecuencia, como lo son Torquemada y Cayetano, en las obras que nos son conocidas. Báñez da al Papa la plenitud de la potestad eclesiástica,

(140) *¡bid.,* cap. XIV y XV.

(141) *Ibid.,* cap. XVI. Hablando de la conversión, nota dos cosas Pedro de Soto. " Primum illud sit, quod Reges et Principes seculi sua hac ad Christum conversionem, et submissione, *nihil amisscrunt* auctoritatis et dominii, quod habebant, sed duntaxat illud quod vanitatis et tyrannidis aut habuit in multis, dignitas illa, aut habere potuit." Ahora, por motivos humanos y divinos, deben servir mejor a los subditos, y "Maxime vero Christi et Ecclesiae suae, qua; servitus *solum* superbiam et fastum aufert ab eis, et ingerit christianam solicitudinem, verumque Dei timorem : *reliqua vero omnia bona adeo non aufert,* ut *potius cumulatissima reddit,* et ab omnibus sibi reddenda docet. Hinc fit, ut secundum *diversum* rationis ordinem, secundum rerum, negotiorumque diversitatem, modo *superiores* omnibus, modo *subditi,* quibusdam agnoscantur. Quod enim *ad Reipnblicæ pacem* et ordinem, quod ad defensionem et expurgationem a malis attinet, *superiores sunt omnibus...",* como ha reconocido la Iglesia, los obispos; en cambio, estos mismos "quae ad salutem animée et fidei, atque morum disciplinam summa cum libértate, ut subditis ligabant et absolvebant" a los Príncipes.

(142) *I bid.,* cap. XVII. Pondera la paz y armonía de algunas épocas, después del Emperador Constantino, y concluye : " Haec est igitur nostra, imo catholicae Ecclesiœ de descrimine spiritualis et secularis Regni, et sacerdotalis Ordinis sententia, quam in Praefatione *Assertionis nostræ Catholicæ* (la otra obra de Pedro de Soto) perstrinximus, tantum non cogitantes opus esse, *ut res tam certa <t manifesta* confirmaretur rationibus..."

con los efectos connaturales, dentro y fuera de la Iglesia ; le niega el poder temporal *directe*—como él dice—y le concede la intervención necesaria en esto mismo, en virtud del poder espiritual o *indirecte,* en orden al fin propio de la Iglesia.

Infiere con Santo Tomás: i. Que al Papa corresponde ordenar el Símbolo, pues a él toca la última resolución en las cosas de fe; 2. Todo lo que se refiere al gobierno de la Iglesia, como el convocar los Concilios generales y cosas semejante ; 3. La confirmación de las sentencias y acuerdos de los Concilios generales. En armonía con estas conclusiones (143), define la Iglesia. Dejando a un lado la cuestión teológica respecto a los miembros de la Iglesia, sobre si los berejes, pecadores, etc., son o no miembros de ella y en qué sentido (144), debemos notar que Báñez concibe la Iglesia como *una República cristiana,* bajo la autoridad del Papa, Vicario de Cristo. En esta Iglesia, que es una, santa, católica, apostólica, visible y Romana, el Papa goza de la plenitud espiritual y sus dictámenes deben ser seguidos por las autoridades civiles (145).

Por Papa o Sumo Pontífice entendemos—escribe Báñez—al Pastor universal de la Iglesia, de todo el orbe, que es Vicario de Cristo en la tierra y sucesor de San Pedro. El Papado es de *jure divino,* es decir, *instituido por Cristo,* que dio a la Iglesia un régimen monárquico, y es inconmovible. Es, pues, temerario, escandaloso, origen de herejías, afirmar que el Concilio está sobre el Papa y sostener que el Papa no recibe *immediate* de Cristo su autoridad, sino de la Iglesia (14Ó). Con-

(143) Báñez, *De Pide, Spc ct Caritate,* q. 1, art. 10, que corresponde a la 2^a-2^{a}, q. 1, art. 10, de Santo Tomás. Hemos traducido las tres conclusiones de Báñez sintetizando el artículo del Santo.

(144) *Ibid.* Dos definiciones da Báñez: primera, *in genere.* "Ecclesia est congregarlo hominum baptizatorum, seu protestantium fiden in Baptismo", que incluye a los herejes. La segunda, *specialiter,* "Ecclesia est congregado hominum fidelium baptizatorum visibilis sub uno capite Christo in caelis et Vicario eius in terris". Así excluye a los herejes y cismáticos, pero no a los pecadores.

(145) *Ibid.,* col. 114. Se felicita Báñez de la unidad de fe en España y de los Reyes católicos que ha tenido, librándose del error protestante y de muchos males. Advierte que debe evitarse el coartar la autoridad del Papa con el pretexto de la política temporal.

(146) *Ibíd.,* col. 129. Después de afirmar que la Iglesia tiene una sola cabeza, que es "Christus in cxlis babens Vicarium in terris", añade: "Cathalicae fidei esse dogma, Summum Pontificatum *divino iure* institutum esse in Ecclesia a Christo Domino..." "Gubernatio itaque Ecclesise est nionarchia, et non optimatum potentia. Ñeque enim potest Ecclesia duos aut plures Pontífices instituere, quibus gubernetur, sicut olim antiqua Roma duobus consulis gubernabatur ; *sed necessario et divino iure per unicum monarcham Christi Vicarium ¡lubcrnari debet."* Después de citar a Torquemada, Eck, Cayetano, Domingo de Soto, etc., añade, col. 130: "Valde *temerariuvi esse, et scandalosuni multarumque hœresum fomentum asserrere, quod Concilium sit supra Papam,* et quod huic simile est, quod auctoritas, quae est in Papa ad pascendum et regendum Ecclesiam, non sit *immediate a Christo, sed derívala ah Ecclesia,* quae eligit Pontificem."

tra Domingo de Soto, a quien cita, defiende Bá'ñez que el Papado está vinculado a Roma, y así *el Obispo de Roma goza, "jure divino", del "episcopatus Urbis et episcopatus orb'is".* Esta conclusión no la da por tan cierta como la anterior. Se comprende. A nosotros nos agrada más la doctrina de Domingo de Soto contra Cayetano y Báñez. Domingo de Soto plantea mejor la cuestión. De hecho, mientras el Papa no cam-"bie, y es de creer que no cambiará nunca, la proposición de Báñez será exacta. La supremacía del Papa es la de Roma, y apartarse de Roma sería apartarse del Papa. Ahora bien : afirmar que esto es *de jure divino y,* por tanto, que no cabe, ni en hipótesis, el cambio, sería inexacto. Es lo que piden los principios teológico-jurídicos que hemos ponderado. La potestad es *personal:* Cristo la confirió a San Pedro y a sus sucesores. De esto se infiere que San Pedro hizo Roma, no Roma a San Pdero, et *ubi est persona ibi est potestas* (147).

Pero dejando esto a un lado, es lo cierto que la potestad eclesiástica es de origen divino, sobrenatural. Báñez, en la segunda parte de su comentario, que dedica a los teólogos maduros, lo afirma expresamente, fiel a la distinción de Santo Tomás. Toda potestad viene de Dios, sin excluir la civil; pero la eclesiástica procede *immediate, y* en cuanto Dios es autor del orden sobrenatural, por Cristo, que instituyó esta nueva sociedad. Él dio a sus ministros la potestad de consagrar y de ordenar, la de juzgar los actos humanos de los fieles en orden al fin sobrenatural. Aunque se traslade de unos a otros mediante los hombres, Cristo serás siempre el autor de esa potestad (148). Esta suprema potestad, de orden y de jurisdicción, reside, en toda su plenitud, en el Papa, pues sólo Él es el Pastor universal de la Iglesia, supremo gobernante de la República cristiana. El buen gobierno exige que el poder

(147) Estas ideas, que nosotros anotamos al ir leyendo a Báñez, las vemos luego confirmadas por él mismo más adelante, col. 137, cuando escribe: "Ex dictis colligitur, quod auctoritas hsec definiendi res fidei *primo* residet in Summo Pontífice ; deinde in Apostólica Sede. Hoc patet. Quia ut dudum ostendebamus, privilegium firmatis in fide concessum est *soli Petro,* et *deinde* ad eius Sedem Apostolicam derivatur. Imo vero it *proprie* loquamur, *nihil aliud est Sedes Apostólica, quam sucessor Petri in Prcelationc et Primatu gubcrnationis Ecclesiœ."* Las consecuencias son evidentes.

(148) 7&íií.,'Col. 340. "Omnis prœdict» spiritualis potestas originem habet ex divina institutione *non solum* ab ipso Deo ut auctore universi, *sic enim omnis potestas* etiam secularis a Domino Deo est, per ilium Reges regnant, et legum conditores iuxta decernunt ; *sed etiam specialiter est a Deo ut auctore supernatnralis ordinis per lesum Christum,* qui novam in terris Ecclesiam fundavit, atque aedificavit. Ipse si quidem Christus Dominus. instituit in Ecclesia sua, ut esset potestas consecrandi et ordinandi ministros. Dedit etiam Apostolis auctoritatem prsedicandi *in ordinc ad jincm supcrnaturalcm* de humanis actibus fidelium, et universa alia instituit, quae ad ecclesiasticam hierarchiam erant necessaria et convenientia. *Omnia ¡taque httiüsmodl ex divina Christi institutione originem traxerunt,* quamvis postea humano ministerio tradantur."

se extienda a todo lo neecesario para la salud de los fieles y al régimen de la Iglesia (149).

Ahora bien : ¿ qué dice Báñez del poder temporal del Papa ? La solución de Báñez tiene alguna novedad, que no hemos visto en teólogos anteriores, aunque coincida fundamentalmente con ellos. Expone su doctrina, al tratar del dominio, en su obra *De Iure et Iustitia.* Sus ideas, cómo las de Domingo de Soto, son contrarias a la absurda tesis de dominio universal del Emperador, y niega también que Cristo, en cuanto hombre, fuese Rey temporal del universo, aunque admite que pueda defenderse lo contrario, *salva fide* (150). A pesar de todo, elabora la tesis siguiente, que es su conclusión cuarta: "Cristo, en cuanto hombre, tuvo la *potestad instrumental* del dominio universal sobre todas las cosas temporales." Notemos que aquí dominio vale tanto como autoridad o potestad temporal; no es el dominio propiedad, como explicó anteriormente. Esta *potetad instrutnental* de Cristo, en cuanto hombre, será la base del poder indirecto del Papa en lo temporal. ¿En qué se funda Báñez? Defendemos esto—advierte él mismo—, no porque Cristo, en cuanto hombre, no pudiera tener la potestad temporal soberana; le bastaría querer, pero no quiso, y se contentó con la potestad instrumental, porque'así convenía a los fines de la Encarnación, de la Iglesia y del Reino espiritual. Como el fin del gobierno del Reino espiritual es el último fin del hombre, era conveniente que quien preside este Reino espiritual tuviese la potestad temporal necesaria para la consecución de dicho fin espiritual. Con frecuencia la potestad temporal y civil impide o perturba el gobierno eclesiástico de la Iglesia; era, pues, conveniente esa potestad instrumental de Cristo, en cuanto hombre, fundada en la gracia de unión y en el mismo fin de la venida del Redentor, para anular esos obstáculos (151).

(149) *lbíd.,* col. 341. "In Romano Pontífice, qui solus est universalis Ecclesiae Pastor et successor Petri, residet *plenitudo potestatis,* pero no como en Dios y en Cristo. "Sed haec plenitudo potestatis, quae in Summo Pontífice invenitur, *est ministerialis, quanta nccessaria est ad regimen Ecclesiæ universalis et salutis fidelium",* en todo el orbe. "Item bona gubernatio politica postulat, ut in supremo resideat plena potestas extendens se ad omnia necessaria bona communicatis : sed Romanus Pontifex est supremus gubernator *totius christianæ Rcipublica,* ergo in eo residet plenitudo potestatis."

(150) Báñez, *De lure et Iustitia,* q. 62, p. 138. Cita por la negativa a Vitoria y a Domingo de Soto y por la afirmativa al Burgense, en su *Comentario a San Mateo,* cap. I, a "magister Cano praeceptor meus". Por su parte, Báñez. en la *Tertia conclusio,* defiende como "probabilior" que Cristo no asumió tal poder temporal universal.

(151) *Ibid. "Quarta conclusio:* Christus secundum quod homo habuit *instrumentalem* potestatem dominii universiliis circa omnia temporalia. Haec non répugnât tertiae (conclusión). Quod sic explico. Decernunt Theologi *hnmanitatcm* Christi potestatem habuisse *instrumentaient* ad facienda miracula, ad efficiendam gratiam iustificantem et ad alios effectus *supematuralcs,* respectu quorum solus Deus potest esse principalis causa efficiens. Ratio ergo quae me movet, ut talem potesta-

¿Qué alcance tienen estas palabras de Báñez? A nuestro juicio, tenemos aquí una aplicación al problema que nos ocupa de la teoría tomista sobre la casualidad instrumental de los Sacramentos respecto de la gracia, en la que la humanidad de Cristo es causa instrumental unida a la principal, como los ministros y demás elementos que concurren en cada Sacramento a la casualidad de la gracia en el alma son causas instrumentales separadas. Cristo es el Sumo Sacerdote, y Cristo bautiza—como dijo ya San Agustín—, Cristo ofrece el Santo Sacrificio de la Misa, absuelve, etc., cuando el sacerdote bautiza, celebra el Santo Sacrificio de la Misa y absuelve. En este caso, es también certísimo y verdad de fe que Cristo es *Caput Ecclesiæ*, y desde los cielos la gobierna mediante su Vicario, que es el Papa. La humanidad desempeña en esto un papel análogo al proclamado en la causalidad de la gracia mediante los Sacramentos, instituidos por Cristo.

Con esta doctrina no concede a Cristo, en cuanto hombre, ni al Papa, más que el poder *indirecto* en lo temporal. El mismo Báñez añade a renglón seguido: Esta potestad ministerial la dio Cristo al Sumo Pontífice, su Vicario en la tierra, para vencer los obstáculos que la potestad temporal pudiera oponerle a la consecución del fin espiritual de la Iglesia y a la salud de las almas. Es la potestad ejercida por Cristo al enviar los demonios a los cerdos, que se lanzaron al mar, y cuando arrojó a los vendedores del templo ; es la que usó San Pedro con Ananías y Safira ; es la del Papa al legislar sobre al matrimonio cristiano, por encima de las leyes civiles, y las que se refieren a muchos contratos (152). La diferencia entre la potestad principal y la instrumental consiste en que la primera incluye una potestad *ordinaria* con todas las consecuencias, pues a ella corresponde juzgar en *todas* las circunstancias y en *todos* los actos ; en cambio, la potestad instrumental, *sólo* en orden al fin espiritual, y cuando éste lo exige, puede actuar. De esto se infiere que Cristo, en cuanto hombre, fué Rey, gobernador y juez, como causa principal respecto de las cosas espirituales, eternas, y respecto del último fin. En cuanto a las cosas temporales y al gobierno tempo-

tem dominii asseram Christo convenire, non est quia non potuit habere talem potestatem ut causa principalis et multo perfectius quam habent Reges terrae : *sed quia sic expediebat ad finem* incarnationis et *Ecclesiæ et Regni spiritualis* gubernationem. Cum enim finis gubernationis et Regni spiritualis sit simpliciter ultimus finis, necesse est, ut qui praeest Regno spirituali habeat potestatem supra temporalia *inquantum opus juerit ad finem spiritualem consequendum*, qui est ultimus simpliciter. Et quia saepe impediri vel molestan poterat ecclesiastica gubernatio per temporalem potestatem : expediebat ut Ipse Christus haberet *instrumentaient potestatem* dominii fundatam turn in gratia unionis, turn in ipso fine adventus Christi."

(152) *Ibíd.* A continuación de lo copiado en la nota anterior añade: "Hanc ministerialem etiam tradidit Vicario suo Summo Pontifici in terris ad huiusmodi impedimenta tollenda vel alia convenientia exercenda ad *finem spiritualem et animarum salutem..."*

ral, así como no tuvo el uso de tal potestad, tampoco quiso asumir el derecho en cuanto hombre, dándonos ejemplo de pobreza (153).

Sentada esta doctrina, que sirve de base a la cuestión principal, pasa Báñez a resolverla con una sencilla distinción. Cuando se pregunta si el Papa es señor temporal de todo el universo, puede entenderse esto de dos modos: *directe et per se,* en orden al fin temporal, o *indirecte et per accidens,* en orden al fin espiritual. En el primer sentido, el Papa np es señor del universo, no tiene tal dominio político temporal. Así lo han defendido—añade Báñez—el cardenal Torquemada y Cayetano, en sus *Comentarios* a la *•-**, q. 66, art. 8, y se infiere de Santo Tomás a la segunda objeción; Vitoria en su *Relección I, De Potestate Ecclesiæ, y* en la *Relección I, De Indiis,* y Domingo de Soto en su obra *De Institut et lure,* lib. IV, q. 4, art. 1. No es posible conceder al Papa lo que Cristo prohibió a todos los Apóstoles. De tener tal poder el Papa, sería por derecho divino, pues no lo tiene, ni por derecho natural, ai por derecho humano. Para tenerlo por derecho divino debía constar en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia, y esto no puede probarse, El Papa tuvo y tiene poder temporal limitado, por concesión dé los Príncipes y por causas humanas. En suma, concluye Báñez, de concederle ese poder universal temporal se siguen una serie de absurdos, que nadie puede concederlo (154).

No obstante esto, es cierto que el Papa tiene un señorío temporal, *instrumentaliter et indirecte,* sobre todo el orbe, pero sólo *en orden al fin espiritual.* Esta opinión la defienden—advierte Báñez—*todos los autores anteriormente citados,* aunque no usen la palabra *instrumentale,*

(153) *¡bid.,* p. 139. Después de advertir que damos esta potestad a "Christo excellentiori modo ut capiti", añade: "Quanta vero sit differentia inter potestatem principalem et instrumentalem manifestum est. Quoniam potestas quae se habet ut causa principalis ad iudicandum vel ad dominandum, est potestas *ordinaria* ad quam pertinet *in omni eventu* exercere officium iudicis aut Domini. Potestas vero *instrumentons* exercetur in *quibusdam casibus* in ordine ad *finetn superiorcm,'ntquz* proportionatum tali potestati..." "Est itaque Christus Rex et Dominus et gubernator et iudex *inquantum homo* ut *causa principalis* respectu spiritualium et aeternorum et ultimi finis. At vero *respectu temporalia* et secularia gubernationis et potestatis et dominii sicut nee usum accepit universalem, *ita ncc ins* earum rerum in se habere, idest, in sua humana natura, dignatus est, ut nos eius paupertate divites efficeret."

(154) *Ibid.,* p. 143. "*Dubitatur* secundo. Utrum Summus Pontifex habet *dominium temporale* supra totum orbem." Después de los argumentos clásicos y de remitirse, para la potestad espiritual, a su obra *De Fide, S pe et Caritate,* q. 1. artículo 10, y q. 10, art. 8 y 10, que ya expusimos, añade: "Secundo est advertendum, quod Summum Pontificem habere dominium *temporale* supra totum orbem, potest intelligi *duplicitcr.* Uno modo *directe et per se* in ordine ad finem temporalem. Alio modo *indirecte* et veluti *per accidens* in ordine ad finem spiritualem." "Sit *prima conchisio.* Loquendo *per se et directe* ad finem temporalem, *non habet* Summus Pontifex dominium temporale supra totum orbem. Istam sententiam tenent." Torquemada, Cayetano, cou Santo Tomás, *20-2**, q. 66, art. 8 et ad 2, Vitoria y Domingo de Soto.

que nosotros usamos [jara indicar que la razón de este poder no es *formal* como en, la causa principal, a quien le compete *per se* y pro píamente la potestad. Así se explican las intervenciones de los Papas en la esfera civil, y el que puedan deponer a los Reyes en ciertos casas. La razón es obvia: quien recibe una misión de Dios, de Cristo, recibe los poderes necesarios para cumplirla. El Vicario de Cristo, al encomendársele el gobierno de la Iglesia, le confiere el poder necesario para este fin, y, ciertamente, no lo tendría si no pudiese resistir con la guerra, ante sus enemigos, ni castigarlos (155).

He aquí cómo con Báñez, antes de finalizar el siglo XVI, pues da a la imprenta en 1584 y e.i 1594 las dos obras citadas en esta cuestión, aunque sean fruto, como es natural, de años anteriores de enseñanza en Salamanca, triunfa la verdadra doctrina, cuyos principios son de Santo Tomás y cuyo desarrollo se jalona con Juan de París en el siglo XIV, que sabe iniciarlo, con el gran cardenal Torquemada en el XV; con Cayetano, Vitoria, Domingo de Soto, entre otros menos conocidos, en el XVI. Juan de París usará ya los términos *indirecte* y *directe;* Torquemada, *directe y ex consequenti*—para nosotros más exactos—, y Báñez vuelve al *directe* e *indirecte;* pero la doctrina, en el fondo, responde a la misma trayectoria. Báñez cita a todos, menos a Juan de París, que no sabemos sea citado por ningún teólogo-jurista dominico español en este problema.

La terminología *directe* e *indirecte* se divulga desde la época de Báñez, empleándose cada vez más, y, entre otros, la emplea en sus controversias el cardenal Belarmino, hoy Santo, que es contemporáneo de Báñez, aunque se ignoren mutuamente en esta cuestión ni se citen (156).

(155) *I kid.,* p. 145. *"Secunda conclusio:* Summus Pontifex habet dominium temporale *instrumentale et indirecte* supra totum orben, videlicet *in ordine ad finem spiritualem.* Hanc conclusionem tenent Doctores *citati* (nota anterior") pro prsecedenti conclusione: quamvis illi non utantur ilia voce, *instrumentale,* quse dictio nobis placet, quia veré exprimit *rationcm dominandi non esse formaient* tit in causa principali respectu temporalium..." "Nam ea quae sunt necessaria ad exercendum officium commissum, simul committuntur et conferuntur cum ipsomet officio, sed ad exercendam spiritualem potestatem datam Suramo Pontifici ut Christi Vicario necessarium est, quod habeat prœdictum dominium supra totum orbem, ergo..." "Nam si non haberet praedictum dominium, non posset impedientibus suam potestatem et iurisdictionem resistere per bellum, nee posset etiam contradicentibus temporaliter puniré. *Quod tamen est falsum, imo et contra fidem. "*

(156) S. Rob. Belarmino, en su obra *De Controversiis Christ. Fidei,* lib. V. *De potestate Pontificis temporali,* cap. I, expone las tres sentencias que nos son conocidas. Entre los defensores de la via media, que niegan al Papa el poder temporal *directe* y se lo conceden *indirecte,* cita a Enrique Gandavense, Driedo, Torquemada, Alberto Pighio, Tomás Valdense, Pedro de Palude, Cayetano, Vitoria, *Domingo de Soto* y Nicolas Sandero. En realidad, podrían hacerse reservas sobre alguno de éstos. Entre los españoles que más citan y siguen a Domingo de Soto, considerándole como máxima autoridad, sabresale Vázquez de Menchaca, *Controversies,* etc., t. II, lib. II, cap. 21, p. 37-39, donde defiende *h*

4. Las consecuencias de esta doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos sobre el concepto de la Iglesia y del Papado las adivinará fácilmente el lector. Las tiene, y de trascendencia, en el orden espiritual y en el temopral. Concretándonos de momentos a las de orden espiritual, debemos advertir que son dos los problemas que más ocupan a Domingo de Soío y a los teólogos de la época: el relativo al carácter del episcopado, con las cuestiones afines, y el referente a la autoridad del Concilio General y a sus relaciones con el Papa. Los dos van unidos a controversias seculares, que seguían apasionando.

Prescindiendo, en lo posible, de las cuestiones puramente teológicas, debemos notar que para Domingo de Soto el episcopado es Orden distinta del presbiterado, pero no Orden-Sacramento. Confesemos que sus razones nos confirman en nuestra antigua opi'nión, contraria a la suya, pues con otros teólogos, no vemos los inconvenientes en conceder que sea Orden-Sacramento y sí muchas razones en favor de esta tesis (157). Pero dejando esto a un lado, es lo cierto que para nuestro teólogo hay una diferencia real y verdadera entre el episcopado y el presbiterado. Es doctrina común entre los católicos. Dos son—escribe—las facultades vinculadas al sacerdocio : una, sobre el cuerpo y sangre de Cristo, y otra, sobre el cuerpo místico, complemento de la anterior. Respecto de la primera, son iguales los Obispos y los sacerdotes ; mas en lo que se refiere a la segunda, es muy conforme al derecho natural la supremacía de cada Obispo en su diócesis sobre todos los sacerdotes (158). Pero esto es muy poco. Lo que es de *jure divino* no puede fundarse en una razón de conveniencia. Consciente de esto, analiza, en el artículo siguiente, la naturaleza de esa distinción entre el episcopado y el simple sacerdocio. De dos modos—escribe—puede entenderse la preeminencia, por su dignidad, del episcopado sobre el presbiterado : o se trata de una preeminencia dentro de la misma línea sacerdotal, *in eodem genere,* o de una preeminencia, *in altiori genere,* como la que se da entre el sacerdote y el diácono. En éstos nos hallamons con distinta consagración y con distinto carácter (159). Además de esto, es preciso tener en

misma doctrina que nuestro teólogo. Murió Menchaca no muchos años después que Soto.

(157) En el segundo volumen de nuestra obra sobre Pedro de Soto exponemos extensamente estas cuestiones, desde el punto de vista teológico e histórico.

(158) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. X, q. 1, art. 1. "Duae sunt *nativæ* sacerdotali dignitati facultates. Altera scilicet *prima et præcipua* cotificiendi ministrandique corpus et sanguinem Christi : quo tota ecclesiastica Religio refertur. Altera vero eidem *subservient* ad praeparandum adaptandumque populum ut pro rei dignitate sacrosanctam illam synaxim suscipiant : videlicet ad purgandum ipsum a peccatis, doctrinaque illummandum *atque adeo gubernandum."* En lo primero son iguales sacerdotes y obispos. "Sed quantum *ad secundum* decentissimum fuit iurique naturali consonantissimum, ut inter sacerdotes *unus in tota esset dicccesi,* qui totam gubernaret, atque adeo a quo *sacerdotalis iurisdictio dependeret..."*

(159) *Ibid.,* art. 2. "Utrum Episcopatus sit Ordo natura sua a simplici sacer-

cuenta que la palabra *"Ordo"* se usa en un sentido amplio, como la usaba Cicerón, y en un sentido propio y teológico. En el primer sentido, *"Ordo"* vale tanto como dignidad y grado jerárquico; en el segundo, equivale a Sacramento. Esto supuesto, respondemos con dos conclusiones: i. En el primer sentido, el episcopado es Orden distinta, *jure divino,* del presbiterado, con funciones peculiares y más altas que las de los simples sacerdotes, aunque tengan algunos puntos en que convengan; 2. El episcopado no es Orden-Sacramento distinto del sacerdocio. El alcance de la primera conclusión lo amplia cuando añade : la dignidad episcopal no se constituye, *in altiori gradu,* solamente con la jurisdicción, sino por las funciones peculiares del Obispo, como el ordenar y otras semejantes (160).

Ahora bien: ¿cómo difieren los Obispos entre sí? La cuestión es de trascendencia, pues el Papa es *episcopus episcoporum.* Domingo de Soto comienza por afirmar que las funciones de Pastor de los fieles las tienen los Obispos plenamente, a no estar limitado su ejercicio por el Papa. A ellos corresponde, por propio derecho, la administración de todos los Sacramentos, enseñar al pueblo, gobernarlo y corregirlo. Los Obispos son los sucesores de los Apóstoles, como el Papa lo es de San Pedro. Sólo lo que era personal y extraordinario, por su condición de Apóstoles, desapareció con ellos ; en todo lo demás, la dignidad episcopal es igual a la conferida por Cristo a sus Apóstoles (161). De esto se infiere que entre la dignidad episcopal y la pontificia no se da una dife-

dotio distinctus..." "Ad praesentis quaestionis intelligentiam praenotandum est, *bijariam* intelligi posse episcopum reliquis sacerdotibus dignitate prsestare. Uno modo *in eodem genere:* nempe *intra lineam* sacerdotis. Alio modo ac *si sit in altiori genere.* Exempli gratia sacerdos differt a diácono *in alio genere:* quia est distinctus character, distinctaque consecrado. Archidiaconus autem a diaconis et archipresbyteri a presbyteris *eodem genere,* quia scilicet unum eligunt qui sibi praesit. "

(160) *Ibid.* "Ordinis nomen *bijariam* in usu est. Uno modo secundum eius significatus *amplitudinem,* quo latissime *omnem gradum et dignitatem* significat..." "Altero vero modo per solemnem usum christiani theologi nomen accommodarunt ad signifiandum *unum ex septem Sacramentis:* quales sunt Ordo sacerdotalis, diaconi, etc. Quo supposito ad qusestionem *duabus* conclusionibus respondetur. *Prior est:* Secundum priorem significationem episcopalis potestas natura semper fuit singularis Ordo: hoc est *gradus et dignitas* sacerdotali sublimior..." "Idque *divino iure."* Tiene el obispo "*pcculiaris fundió"...* "In summa, episcopalis dignitas non ratione solius iurisdictionis constituitur per se ¿11 *altiori gradu...,* sed *ratione* spiritualium functionum..." "Posterior conclusio: Episcopatus *non* est Ordo qui septem Sacramentis connumeratur. "

(161) *Ibid.,* art. 3. *"Prima conclusio:* Univers» functiones quae ad perfecti Pastoris officium attinet, sunt Episcopo peculiares et propriae..." "Functiones autem huiusmodi ad tria genera et ordines reducuntur": 1.ª Administración de todos los Sacramentos ; 2.ª "Fidem docere populum " ; 3.ª "Est gubernatio et correctio". Según Santo Tomás, *Comm. in I. ad Corint.,* cap. XII, los Apóstoles tenían "auctoritatem gubernandi fidelem populum, facultatem docendi fidem et christianos mores. Tertio potestatem miracula faciendi". Los obispos reciben sólo la potestad, que no era extraordinaria, por su condición de Apóstoles.

rencia específica, pero sí difieren en la amplitud de su jurisdicción. En suma : la preeminencia del Obispo sobre el sacerdote es *altiori dignitatis genere;* la del Papa sobre los Obispos, *in eodem genere,* aunque, como Vicario de Cristo, tenga una jurisdicción universal sobre todo el orbe, sobre todos los fieles, incluidos los Obispos (162).

No contento con lo expuesto, que reafirma en su exposición del lib. IV de las Sentencias (163), pregunta Domingo de Soto, en un nuevo artículo, si la institución del episcopado es *de jure divino.* Es un problema que va unido a la célebre contienda sobre la residencia de los Obispos, tan discutida en Trento, y también a la controversia sobre el Concilio, en la que Domingo de Soto nos dará una solución acertada. El mismo nos recuerda la contienda sobre la residencia, en que Catarino tuvo un papel destacado por sus intemperancias. Hombre, sin duda, de ingenio, activo y osado por temperamento, con fácil verbo y pluma ágil, entró en la Orden Dominicana ya hombre maduro y profesor en leyes. Por esto no tuvo la formación teológica que se requería ; fué un autodidacto en Teología, como tantos otros eclesiásticos y seculares de la época, incluso Obispos y Cardenales. Lo caracterizó Domingo de Soto cuando le dijo: *"ex juris consulto theologus de repente prodiisti".* Por esto chocó con Cayetano, Carranza, Domingo de Soto, y fué censurado por Pedro de Soto, todos de la Orden, pero teólogos verdaderos, como es notorio. En la cuestión de la residencia asumió Catarino—como recuerda Domingo de Soto—la defensa de los Obispos no residentes, origen de tantos abusos y de tantos males, que los españoles, la parte más sana del Concilio de Trento y la mejor preparada en Teología, quisieron cortar de raíz, declarando *de jure divino* la residencia, sin lograrlo.

Entre los argumentos especiosos de los no residentes figuraba el relativo a la institución de los Obispos. Todos éstos, decían, son elegidos por el Papa y, por tanto, instituidos por él. Puede, pues, el Pontífice asignar a cada Obispo su diócesis o dejarlo sin ninguna, como pue-

(162) *I bid. "Posterior cnnclusio:* Episcopales dignitates quamvis archiepiscopum et patriarcham, imo et Summum ipsum Pontificem commémores, *non sunt specie diversa, sed solo iwisdictionis ambitu alia aliis superiores, mit inferiores."* Y en la respuesta ad 2 añade : " Praeminent ergo Episcopi sacerdotibus *altiori* dignitatis *genere.* Papa vero Episcopis *in eodem genere:* sed tamen quatenus Christi Vicarius. *omnium est caput:* unde singulariter *prius* dictum est : Tibi dabo claves Regni caelorum *(Matth.,* XVI), licet *postea (loan.,* IX) omnibus data' sunt : eique *peculiariter* dictum est, *Pasee m'es meas:* licet in ipso cunct¡3 sit Episcopis dictum, quia per ipsum erant *ratione iurisdictionis* in orbem distribuendi. "

(163) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 24, q. 2, art. 2. "Utrum supra sacerdotalem Ordinem altior sit Episcopalis dignitas." La conclusion segunda dice : " Discrimen hoc et praeminentiam inter episcopos et simplices presbyteros *non* ex sola traditione Apostolorum suscepit Ecclesia, sed *iure divino* ex institutioné Christi." Con Santo Tomás, en la *20-2",* q. 184, art. 6, y Torquemada, *Summa de licclcsia.* lib. I, cap. 69.

de obligarles a residir en sus Iglesias, retenerlos en Roma o donde quiera. La autoridad del Papa se exiende a todo esto, en cuanto Vicario de Cristo y supremo gobernante de k Iglesia. En otros términos más teológicos: los Obispos reciben su autoridad, TÍO de Dios, *immediate,* sino del mismo Papa (164).

El lector avezado a los problemas teológicos comprenderá luego que aquí se mezcla lo verdadero con lo falso, envuelto todo en una argumentación sin consistencia que, en términos técnicos de la escuela, se llaman falacias. Domingo de Soto sintetiza en dos las proposiciones *contrarias:* 1. La dignidad episcopal no fué instituida por Cristo al modo que instituyó los Sacramentos, sino por el Papa, como establece el ayuno durante la Cuaresma, las fiestas religiosas y la confesión anual ; 2. La elección de los Obispos, hecha por el Pontífice, no es *de jure divino* (165). Contra ellas establece Domingo de Soto, *more scholastico,* dos conclusiones: 1. El Orden Episcopal, es decir, la dignidad y grado episcopal, es de institución divina, pues fué hecha por el mismo Cristo, *ore suo proprio;* 2. La elección de los Obispos y, por tanto, el deber de cumplir con sus obligaciones, son *de jure divino* (166).

El sentido y alcance de las conclusiones de nuestro teólogo es evidente y podemos traducirlo en breves palabras. Cristo, que es el fundador y cabeza de la Iglesia, de la República cristiana, no sólo instituyó los Sacramentos, medios necesarios para comunicarnos los frutos de su Redención, simo que dio a la Iglesia un gobierno determinado e instituyó los ministros que debían encargarse de cumplir esa misión perpetuamente, confiriéndoles la potestad necesaria a cada uno en su grado. Entre todos los ministros, ocupan lugar preeminente los Obispos, sucesores de los Apóstoles. De esto se infiere que la Iglesia no puede

(164) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. X, q. 1, art. 4. "Utrum institutio episcopalis dignitatis sit de iure divino..." "Desiderata auten quam maxime ad rei praesentis elucidationem, nosse *quo* fuerit *iure* instituía. Nam cum Papae sit Episcopos eligere, *videtur eius insitutio.* Id quod ad persuadendam ipsorum *residentia* tanti refert scire, ut hide sint praecipua argumenta petenda. Et qui cavillari eludereque rationes pertendunt, quibus *saluberrimum ilhtd ac divinttm residentiœ ius* fulcitur, *non alio* se protegunt aeneo clypeo, quam quod aiunt *non a Deo immediate, sed a Pontífice Episcopos fieri.* Sic enim quidam (Catarino) coarmavit sese in defensionem, ut ipse arbitratus est, Episcoporum : videlicet *ut eos a iure divino residential libcraret."*

(165) *Ibid.* De dos modos se apartan de la verdad. " *Uno* quod dignitas ipsa non fuerit a Deo ipso instituta, *vcluti sunt Sacramenta,* sed a Papa, ut est quadragesimalis abstinentia..." "Altero vero quod eorum electio quae per Pontificem fit *non sit* divina: hoc est *de hire divino,* quorum *utrumque est aperte falsum."*

(166) *Ibid. "Prior conclusio:* Episcopalis Ordo, hoc est, gradus et dignitas, institutio prorsus divina est, quam Christus *ore suo proprio* fecit..." *"Posterior conclusio:* Episcoporum *electio,* atque adeo *obligatio* ad sua exercenda muñera, est *de iure divino."* Para afianzar la primera conclusión, añadía: "Illam autem dignitatem, prseter spiritum prophecticum, quo illos (Apóstoles) imbuit, non in tempus instituit, sed ut perpetuo in Ecclesia perduraret : ergo Episcopalis dignitas et gradus qualis nunc in Ecclesia persévérât, ipsisima est Christi institutio...

estar sin Obispos, que gobiernan las distintas partes y diócesis de la cristiandad. El Papa no crea el Episcopado, como tampoco crea el Papado. Los dos son de institución divina, *de jure divino, y* no hay poder en la tierra que pueda cambiar este régimen. El Papa elige, sí, las personas : puede preferir a una y dejar a otra ; puede designarles la diócesis que han de regir, cambiarlos, ampliar o disminuir su extensión; puede consagrar por sí mismo a los Obispos o delegar esta facultad en otros ; pero esto no quere decir que él instituya el episcopado, que confiera a cada Obispo su autoridad propia, vinculada por Cristo al Episcopado. Es el mismo Cristo quien *immediate imtituye y confiere* la potestad a cada Obispo, al ser consagrado, aunque haya sido elegido por el Papa, como es también Cristo quien instituyó el Papado y confiere *immediate* a cada Papa la potestad pontificia, aunque sean los cardenales los que determinen la persona con su elección.

Toda la argumentación de Domingo de Soto, respecto de la primera conclusión (167) y de la segunda, se reduce a esto. Notemos, sin embargo, para mayor claridad, que al declarar *de jure divino* la elección de Tos Obispos, se refiere a la *elecci&n en general.* El que sea Pedro o Juan, el que la elección siga estos trámites u otros, es de derecho positivo eclesiástico ; pero el que haya elecciones para que la Iglesia sea gobernada convenientemente, es *de jure divino.* En otros términos: ningún Papa podría prescindir de la elección de los Obispos, quedando él solo como Obispo único de la cristiandad (168). Además de esto, no debe olvidarse que la intervención del Papa y de los Obispos consagrantes no impide que Cristo confiera *inmediatamente* la potestad. En buena Filosofía se dice causa inmediata la que es primera, y Cristo es aquí la primera, inmediata y verdadera causa, aunque se valga instrumentalmente de los Obispos consagrantes (169).

(167) *Ibid.* Ocho razones alega Soto. En la cuarta leemos: "Christus fuit solus Ecclesiœ fundator..." "Ad fundationem autem Ecclasiae non solum necesse erat fidem... docere et leges ulluc ducentes condere, verum et magistratus instituere, qui Ecclesiam secundum easdem leges gubernarent. Qui quidem non alii sunt quam Episcopi..." En la quinta: "Sacramenta et quae illis necessaria sunt, Christus ipse per se instituit, ac perinde Sacramentorum ministros..." En la octava: "Cum Papa Episcopum eligit aut confirmât, non magis instituit episcopalem dignitatem quam instituitur Papaus, cum ipse eligitur, sed sola persona ad eamdem dignitatem applicatur. "

(168) *Ibid.* Después de llamar la atención sobre el modo falso de inferir y fundar la segunda conclusión por parte del teólogo Torres, la explica diciendo : "Episcoporum enim electiones esse de iure divino, *bifariam* intelligitur. Uno modo m *genere* quod singulis Ecclesiis secundum ecclesiasticam divisionem sui applicentur Episcopi. Alio modo quod hic Petrus, aut Paulus huic, aut illi. Et quidem in hoc *secundo* sensu notum est hanc huius personan electionem non esse *de iure divino* eo pacto quo electio Matthias ac subinde Pauli, sicuti aliorum Apostolorum fuit a Deo facta : sed humano eligentium iudicio, aut Papae. *In priori ergo sensu intelligenda est conchtsionis Veritas."*

(169) *Ibid.,* p. 848. "Adde, id quod isti aiunt, immediate eiusmodi electiones

Ahora bien : siendo la dignidad episcopal instituida por Cristo para que perdurase perpetuamente, como dijimos en la primra conclusión, se sigue que todos los Obispos actuales y futuros reciben de Cristo *immediate* su potestad y no del Papa. Si la dignidad episcopal proviniese del Papa, podría éste privarles de ella, cuando los depone, como les priva de la jurisdicción, lo que no es posible, pues a pesar de todas las penas que sobre el Obispo puedan recaer, sigue siendo Obispo, como si se tratase del carácter sacramental (170).

He aquí una ocasión y un argumento fuerte para defender que el episcopado es *Orden-Sacramento,* con lo que todas las objeciones se evitarán ; pero Domingo de Soto, que prevé el argumento contrario, no recurre a esto. Se dirá, tal vez, que si la elección de Pedro o Juan es de derecho positivo, bien puede decirse que todo el episcopado lo es. Nuestro teólogo responde con una distinción: una cosa es el *derecho y* otra muy distinta el *uso del derecho.* El derecho y la potestad, en este caso, es de Dios, *de jure divino;* el uso lo confirió Dios a la prudencia de los electores y del Papa (171).

El alcance de esta distinción es mayor de lo que a primera vista parece. Por no tenerla en Cuenta los contrarios, encontraron los teólogos españoles tanta oposición en Trento al discutirse la residencia de los Obispos. Con el *lure divino* del episcopado y de su residencia, si triunfaba, veían los contrarios, entre quienes abundaban los autodidactos en Teología y los poco preparados en lides teológico-escolásticas, peligrar la supremacía del Papa, si es que no les estorba el proyectado decreto por otros motivos más humanos. Los teólogos españoles, más adictos al verdadero Papado que la mayoría de sus contrarios, pero también más sinceros y amantes de la reforma de la Iglesia, *in carite et in membris,* no abrigaban tales temores. La verdadera Teología encon-

per Pontificem fieri, *cequivocationc laborare.* Imo vero secundum Phil., lib. I. Poster. Analyticorum, ilia causa dicitur *immediata* quae *est omnium prima:* sicut immediata principia sunt in qua; ultima sit resolutio. Quare Deus est qui immediate hulusmodi facit electiones per suos ministros. Sed tamen esto, *causa secunda* dicatur immediata, eo quod inter ipsum et effectum nihil médiat..." *"Inepta tamen est illatio.* Quidquid Papa immediate faciat, *continuo excludere a ture divino:* tunc scilicet, quando Deus qui illud *instituent* et fieri praecipit, et tanquam *primus auctor* carismata potestatesque *conferí:* veluti Episcopo usu venit qui eligitur et consecratur."

(170) *Ibid.* "Nam si dignitas episcopi esset Papae, posset quidem eum illa privare : ut potest cum eum deponit, ecclesiastica spoliare iurisdictione. Et tamen quidquid Papa post consacrationem attentet, *non potest dignitatem Mam auferre:* perinde ac si character esset sacramentalis. "

(171) *Ibid.* Decían los contrarios: Si la elección en particular de la persona es de derecho humano, "ergo hoc sufficit ut electiones *simplicité** dicantur de iure positivo". Soto contesta: "Ad hoc respondetur, *aliud esse ius, aliiid iuris usum. lus* enim *est. facultas* et praeceptio faciendi id quod Deus ipse instituit. Quod ideo *divinum est.* Usus autem est *cxercitum* quod-in facto consistit: et hoc relinquitur prudentiae et iudicio eligentium et confirmantium. "

tro el modo de salvar todos los legítimos derechos del Papa cortando los abusos. La distinción de Domingo de Soto es la que supone otro gran teólogo dominico español : Pedro de Soto, en su célebre carta al Papa, escrita en Trento y redactada en el lecho de muerte, en 1563. Fué Pedro de Soto un gran defensor del Papa y un Santo que, pudiendo ser todo, supo despreciar obispados y cardenalatos, para morir como simple religioso, aunque en Trento estaba como teólogo del Papa. Por esta condición y por su gran autoridad, unánimemente reconocida, podía escribir lo que escribió, al morir, en su carta a Pío IV. Defiende y pide se definan tres cosas: 1. Que la residencia de los Obispos es *de jure divino,* conminando al Papa con las penas eternas si no lo hace; 2. Que el episcopado fué instituido por Cristo y es *de jure divino,* aunque los Obispos están subordinados al Vicario de Cristo, siendo esto *de jure divina;* 3. Que la autoridad del Papa está sobre el Concilio, lo que defiende *vivens et moriens* (172). He aquí cómo Redro de Soto deshacía la incompatibilidad aparente de estas tres verdades, que nadie puede negar.

Domingo de Soto, como su homónimo y hermano de Orden, pero sin sangre común, siguen la misma trayectoria. Ni la institución, ni la residencia, ni la jurisdicción misma del episcopado, declarados *de jure divino,* impiden o disminuyen la subordinación debida al Papa. Abrigar temores en esto vale tanto como padecer miopía teológico-jurídica. Todo es *de jure divino* por la institución de Cristo, que, al conferir derechos e imponer deberes, *los estableció en grado jerárquico,* bajo su Vicario, qu? no puede anularlos, pero sí interpretarlos, regularlos, determinarlos. El derecho natural es intangible y el derecho de propiedad es natural en sus raíces, sin que sea obstáculo para que la ley positiva civil regule y dé normas en torno a ese derecho. Algo semejante tenemos con la residencia y jurisdicción de los Obispos. Son dos cosas inherentes a la potestad episcopal, y *ex consequcnti de jure divino,* como la misma potestad. A pesar de esto, el Papa, con pleno derecho y en virtud de su Primado, puede dar todas las leyes necesarias para regular esos deberes en la práctica, sin mengua del derecho divino. Todo esto es lo que se infiere de la verdadera doctrina teológico-jurídica, que tan alta exposición logra en Domingo de Soto. Al tratar de la potestad de jurisdicción, ya anotamos cómo Domingo de Soto la concede al Papa en toda su plenitud. Pues bien : después de la segunda conclu-

(172) Véase nuestra obra *El Maestro Fr. Pedro de Solo y las controversias político-teológicas en el siglo XVI,* t. I, cap. XIX, y el Apéndice núm. 42, donde publicamos dicha carta. Después de pedir la definición de la residencia de los obispos, como de *iure divino,* añade: "Episcoporum munus et officium a Christo Domino esse, ipsosque Episcopos ab eodem Christo *immediate* datos Ecclesiae, *sed siib uno ipsins Chrisli Vicario successore Petri,* Sanctitas Tua curet disertissime declaran..." "Ego igitur vivens et moriens testor Sanctitatem Tuam SupCriorem esse omnibus Concitas[1]*..., y que se defina esto.

sión, en la que dice que del Papa se deriva la Jerarquía eclesiástica ([T]73). añade esta advertencia: no infieras de esto que los Obispos y los Presbíteros son de derecho positivo; como dijimos anteriormente, son *de derecho divino,* y el Papa, por tanto, nuó puede privar a la Iglesia de tales ministros. Se dice, sin embargo, que la jurisdicción se deriva del Papa, porque él determina la diócesis a cada Obispo y las parroquias a los sacerdotes (174). En otros términos: aplica, comió dijo antes, a cada diócesis la potestad que cada Obispo tiene radicalmente, determinando su campo de acción, como puede suspenderla. Se *trata de una jurisdicción* y de *una potestad intrínsecamente subordinadas* por *su misma naturaleza,* no como la del Papa, que es suprema.

Sin temores infundados, nuestro teólogo asigna su misión a cada miembro de la Jerarquía eclesiástica, perfilando de este modo Su concepto de la Iglesia como República espiritual y sobrenatural, base necesaria para fijar estos derechos y deberes dentro de la Iglesia y en sus relaciones con el Estado civil. Para Domingo de Soto, el deber de residencia se impone a los Obispos *de jure divino* como algo inherente a la potestad episcopal. Después de recordar las controversias en Trente) y de tributar un gran elogio a su compañero Bartolomé de Miranda Carranza, que lo pone frente a Catarino (175), proclama que la residencia es de derecho divino y muy conforme al derecho natural. ¿En q'ué sentido? No es que conste en la Sagrada Escritura expresamente la obligación de residir, como consta la necesidad del Bautismo ; pero consta y se infiere de expresiones equivalentes. Ya Santo Tomás, a quien comentamos—escribe Soto—, infiere de las palabras de Cristo sobre el buen pastor, que pone su vida por sus ovejas, la obligación de los Obispos de no apartarse de su Iglesia, no obstante los peligros materiales. No se instituyeron la Iglesia y las diócesis para los Obispos, sino los Obispos para las diócesis, como los Reyes para los reinos, y con mayor motivo (176). Además de esto, es un deber de los Obispos

(173) Véase la nota 94 de este capítulo.

(174) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 20, q. 1, art. 4, p. 880. "Cave tamen ne subinde hic elicias Episcopos et presbyteros esse de iure positivo : sunt enim, ut paulo ante diximus, *de iure divino.* Quare Papa *faceré nequit,* ut nulli sint Episcopi in Ecclesia, aut sacerdotes. Sed tamen *dicitur iurisdictio a Papa derivar i: quia per ipsum Episcopi singuli suis diœcesibus mancipantur, et presbyteris suis parceciis."*

(175) *Ibid.* "Tempore autem Tridentini Concilii peregregius Frater Bartholomseus Miranda necessitudine religionis, ac ibi nunc temporis societatis mihi coniuctissimus, *eamdem qnœstionem* plurimis Sacrorum testimoniis, tum etiatn rationibus *adtruxit: idque ita locuplete, ac directe, quod suum ingenium est ac solertia, ut laborem alus potuisset excusarre:* nisi Rever. Catharinus Minoriensis ad contradicendum prodiisset. "

(176) *Ibid.* Después de afirmar el deber de residir en la primera conclusión, analiza *quo iure* se impone este deber. Lo de derecho natural puede ser también de *iure divino,* advierte, como el Decálogo. "lus enim naturale est quod nos ipsa natura docuit", y divino es "quod nos Deus *prater aut supra* cognitionem na-

apacentar sus ovejas ; ellos son pastores de almas. ¿ Cómo podrán cumplir con su misión si se hallan ausentes? No dijo Cristo: Seas Obispo o prelado; ni siquiera dijo simplemente: Que seas pastor, pues hay pastores perezosos que sestean; dijo: Apacienta mis ovejas, es decir, adoctrinándolas, aliméntalas y gobiérnalas a imitación mía. Los diezmos y primicias que da el pueblo cristiano no los da para premiar títulos de bondad o de ciencia, sino para que sirvan a sus Iglesias directamente (177). Y no se diga que creando el Papa a los Obispos, a él corresponde determinar el modo de apacentar a sus ovejas, con su presencia o por medio de delegados. Domingo de Soto no vacila en la respuesta : *el Papa no puede cambiar la naturaleza del episcopado, ni sus deberes inherentes, que son de derecho divino.* ¿Puede el Papa hacer que un sacerdote ¡no sea sacerdote? No. Pues lo mismo respecto de los Obispos y de sus deberes de residencia. El vigor y la sinceridad, no exenta de cierta acritud polémica, con que Domingo de Soto defiende su doctrina, revelan bien a las claras que se trataba de una cuestión actual, sangrante (178).

Pero no se crea por esto que Domingo de Soto cierra el paso a toda excepción. Defendida y aclarada la doctrina, anulando en su raíz los abusos, que ninguna causa podía justificar, concede que puede haber motivos suficientes para no residir temporalmente. Después de afirmar que el *Pasee oves meas,* que Cristo dijo a San Pedro, se refiere al Papa, y también a los Obispos subordinados a él, y que el deber de residir surge del mismo derecho natural (179), analiza las causas que pueden justificar una ausencia breve, y las encuentra en la necesidad

turse docuit"... "Id quod *bifariatn* contingere potest: nampe aut quod *expressis verbis* sit scriptum..." *"Aut* quod ex verbis Scriptur» expressis *plane colligitur.* Et quidem quo sub hoc verborum tenore expressum sit in Evangelio, ut Episcopi resideant, *nemo* affirmât : quia nusquam legitur. Sed tamen quod *verbis æquipollentibus* eamdem prorsus habentibus significationem, id in eiusdem sacris Biblis assertum hoc persuadere contendimus. *Secunda conclusio:* Obligatio antistitum ad residendum, omniumque Pastorum paraecialium Ecclesiarum, est *de iure divino."* Cita a Santo Tomás y su exposición de la parábola del buen pastor.

(177) *Ibid.* "Episcopus namque non est propter quem Ecclesia est constituta, sed ipse potius est propter Ecclesiam institutus..." "Décimas et primitias, ut libro III, late demonstravimus et saepissime repetimus, non esse in populo imperatas *ut sint bonorutn præmia, eo quod boni vel docti sunt. Sed in hoc potius ut bene Ecclesiis preesint,* ut ait Paulus, et *inserviant."* (Véase el num. S de este capítulo.)

(178) *Ibid.* "Quoniam, inquiunt, Papa episcopos créât, illi ergo incumbit disponere, ut per se vel per alios pascere debeant." Cavilación sin base, escribe Soto. "Numquid dum Papa Episcopum eligit et consecrat efficere potest *ut non sit pastor,* magis quam cum sacerdotem initiât ut non sit sacerdos? Potestne inquam efficere ut functio Episcopi non sit Sacramenta Ordinum administrare, populumque docere, ac moribus instituere : et quod nomen eius sonat, gregi invigilare? Quisnam hoc vel fari queat? *Cum hæc omnia sint divino iure annexa: quin vero ipsissima eodem iure sint dignitatis substantia..."*

(179) *Ibid.,* q. 3, art. 2.

de la Iglesia universal y en las de su diócesis, tales como la celebración del Concilio, asuntos graves, etc. Lo que intenta Soto es cortar los abusos, y así rechaza los pretextos de los que frecuentaban más de lo debido las cortes de los Reyes y de los Papas. En suma, Domingo de Soto no se opone a toda ausencia justificada, pero insiste en que la residencia es *de derecho dizrino* y, por lo mismo, no puede ser dispensada por el Papa, aunque puede interpretar ese derecho, como en los caaos citados (180).

Supuesto este concepto de la Iglesia y de su Jerarquía, no sorprenderán las ideas de Soto sobre la autoridad y el papel que los Obispos desempeñan en el Concilio general. Domingo de Soto destruye las bases del conciliarismo, al negar que el Papa recibe su autoridad de la Iglesia y del Concilio, pero no quiere sentenciar en la odiosa cuestión de la supremacía del Papa sobre el Concilio. La razón de este silencio, cuando toda su doctrina favorece al Papa, la encontramos en los abusos de la época y en la poca confianza que le ofrecían algunos Papas, poco celosos de la reforma verdadera *in capite et in membris.* Además de esto, no va tampoco con los que vinculaban al Papa un poder tan absoluto, que nada les restaba a los Obispos *de jure divino.* Su posición media la expone en el mismo lugar, en el que tan brillantemente impugnó a los laicistas demócratas, a los seguidores de la doctrina de Marsilio de Padua y, en general, a los conciliaristas. Una objeción le da pie para esto. "Gerson y demás conciliaristas—escribe Domingo de Soto—sostienen que el Papa recibe su autoridad del Concilio ; el Cardenal Torquemada y Cayetano defienden que el Concilio la recibe del Papa." ¿Qué responde Sbto? Con todo respeto para las futuras determinaciones de la Iglesia, decimos que las dos opiniones son falsas. Razón : el Papa tiene, como Vicario de Cristo, la suprema autoridad, como hemos probado ; pero también los Obispos *tienen autoridad propia,* aunque necesiten la presidencia del Papa para constituir Concilio. La expresión *Concilium univcrsalem Ecclesiam représentons,* tan discutida en Trento y defendida por muchísimos españoles, es nueva y tiene este sentido. No se intenta con ella amparar la doctrina conciliarista, como si el Concilio recibiese su autoridad de la Iglesia universal, pues el pueblo cristiano no tiene tal autoridad; *sólo se intenta* afirmar que *los Obispos,* por su dignidad y por la autoridad inherente al episcopado, al ser convocados por la autoridad legítima, que es el Papa, *se sientan en el Concilio por derecho propio,* como pastores de todas las diócesis que componen la Iglesia. En suma, puede decirse que el

(180) *Ibíd.,* q. 3, art. 4. "In calce demum praesentium éxceptionum sciscitabitur quis forsam, utrum possit Papa prœter has causas super hoc iure dispensare." Si fuese de derecho eclesiástico, si. "Qui vero ius *hic divinum et naturale cpnfessus fuerit,* qui non solum probabilius *verunt certo certius, est,* subsequenter respondebit, *Pontificem dispensare non posse, sed ius interpretan dhñnum et naturale, scilicet declarare talem casum ab ipso codent divino iure excipi.'"*

Concilio recibe la autoridad del Papa, en cuanto éste nombra a los Obispos, como puede decirse que el Concilio está sobre el Papa, en cuanto éste es miembro del Concilio, pues la cabeza es también parte del todo, y, por tanto, debe atenerse a los decretos aprobados en el Concilio (I'8I).

El pensamiento de Domingo de Soto es claro, a nuestro juicio, y encaja de una manera perfecta en todo su sistema. La autoridad eclesiástica es de origen divino y personal, como probamos anteriormente. La tiene el Papa, como Pastor universal, como Vicario de Cristo ; la tienen los Obispos y los sacerdotes. Todos la tienen *iure divino,* cada uno en su orden y grado, y la reciben *immediate* de Cristo. Esto vale para la potestad de Orden y también, a su modo, para la de jurisdicción, espacio vital de la primera y en las cosas que la competen de un modo exclusivo o por su carácter de espirituales y sobrenaturales. Mas por no ser potestad suprema, universal, en el episcopado y en el simple sacerdocio, tiene la naturaleza <le una potestad *esencialmente* subordinada al Vicario de Cristo, al Papa. Por este motivo, corresponde al Papa elegir a los Obispos, convocar el Concilio, presidirlo, confirmar sus acuerdos, disolverlo, sin que este poder suponga, por parte del Papa, el ser la fuente *inmediata* de la *potestad inherente* al episcopado. Con ella se sientan en el Concilio, deliberan, representan a la Iglesia universal y, en virtud de ella, deben acatar la supremacía del Papa dentro y fuera del Concilio. Si se leen atentamente las palabras de Domingo de

(181) Domingo de Soto, *In IV Sent.*, dist. ¿o, q. 1, art. 4. "Ad secundum de Concilio, cardinales Turrecremata et Caietanus locis citatis respondent e regione omnino ad Gerson et alios. Qui enim a parte Concilii pugnant, dicunt Papain a Concilio recipere auctoritatem. Cardinales vero supra citati dicunt e converso, quod Concilium recipit illam a Papa. Sed certe utrumque (ut sub correctione Ecclesiae, et peritorum dixerim) falsum apparet. *Prior cnim opinio satis est impúgnala.* Sed *nee posterior censetur vera:* quoniam Episcopi, et qui legitime sunt personae Concilii legitime congregati praesidente Papa, aut eius Legatis, *eo ipso quod sunt Episcopi per se habent,* dum publica auctoritate congregantur, *auctoritatem Ecclcsia,* sicut Senatores in Senatu. Quare nulla alia indigent Papae auctoritate, *nisi quod ipse sit Prœscs tanquam caput. Non* quod ipsi episcopi sint tanquam procuratores totius Ecclesiae recipientes auctoritatem a toto populo, *sed per auctoritatem episcopalem, quam a Christo susccperunt,* dum publico nomine congregantur habent auctoritatem, quibus Spiritus Sanctus, ut errare nequeant, assistit. Quocirca quod Concilium dicitur *universatem Ecclesiam reprascntans,* in antiquis Conciliis non legitur, sed est novum. Et ideo, *ut vernm sit, non* debet accipi in eo sensu, *quasi* illic totus christianus populus per suos procuratores et legatos sit congregatus. nam populus *non habet* talem auctoritatem coeundi in Concilio per se, vel per alios. Imo licet omnis populus reclamaret, *possent Episcopi cum Papa faceré Concilium.* Sed quod *ipsi soli per potestatem* divinam repraesentant totam Ecclesiam, ut possint christianum populum cogeré, ut sibi auscultent et pareant. *Non ergo aliter* Concilium habet auctoritatem a Summo Pontífice, quam quod Episcopi creantur ad ipso. Et e contrario, si aliqua rarione Concilium est supra Papam, *non est quod* ipse a Concilio *nlfam* recipiat auctoritatem, *sed quia omne membrum, etiam caput est pars totius et ideo tenetur stare decreto el sententiœ totius."*

Soto, que trascribimos íntegras en toda su extensión—pues nuestros juicios quieren ser documentados—, se verá cómo Domingo de Soto habla del Concilio *legítimamente* convocado, es decir, por el Papa, y que todo lo expuesto responde a sus ideas aquí y en todo lo escrito. En suma, Domingo de Soto, defensor del Papado, rodea al Concilio legítimo de la autoridad propia que debe tener, y que todo Pontífice, consciente de sus deberes, debe considerar en mucho. Esa infalibilidad que él concede al Concilio *legítimo,* con el Papa a la cabeza, no es exclusiva, en el sentir de los teólogos. La infalibilidad reside, ante todo, en el Vicario de Cristo, definiendo *ex cathedra* para toda la Iglesia; peno la promesa de Cristo se extiende más, pues luego veremos cómo algunos teólogos dicen que no puede darse el caso de que *todos* los Obispos se equivoquen en problemas teológicos. Valdría tanto como errar toda la Iglesia, al fallar los principales representantes de su pensamiento.

Examinando luego la doctrina de nuestro teólogo, al tratar de la excomunión, nos confirmamos en estas ideas. Se pregunta Domingo de Soto si es posible excomulgarse a sí mismo (182). Surge luego el caso del Papa, cabeza de la Iglesia, subordinada a Cristo, verdadera cabeza y piedra angular. Si la fuerza coercitiva que incluye la excomunión no puede ejercerse sobre sí mismo, el Papa no podrá ser excomulgado por nadie, siendo él la autoridad suprema. Oon esto vuelve a plrntearse la enojosa *("molesta")* controversia sobre la superioridad del Concilio sobre el Papa, que—escribe Soto—defendió Almain (183). Aparte de esto, tenemos el caso del Papa hereje. ¿Qué debe hacer la Iglesia en esta circunstancia? Desde antiguo, los mismos defensores exagerados del Papado eran rigurosos oon él, en caso de herejía particular. Es más, no reparan demasiado en procedimientos. Nuestro teólogo expone la solución de Almain y la contrapone a la de Torquemada y Cayetano. Para el primero, a fuer de conciliarista, el Concilio puede citar a juicio al Papa, sentenciar, condenar y deponerlo. Dos dos cardenales dominicos conceden la intervención, no por ser superior, pero sí *per potestatem ministerialem Ecclesiœ,* al decir de Domingo de Soto. ¿Qué solución da nuestro teólogo?

El caso de herejía particular, por parte de la persona del Papa, era un caso agobiante para todos los teólogos. Domingo de Soto llega a la solución de un modo gradual. "En primer término—escribe—debemos suponer, como conceden todos tos de sano juicio, que fuera del caso de herejía y apostasía manifiestas, de ningún modo puede ser exco-

(182) Domingo de Soto, *oh. cit.,* dist. 22, q. art. *2.* La respuesta es negativa, porque excomulgar implica "vin coercitivam", que no se ejerce sobre sí mismo.

(183) *Ibíd.* "Haec autem qusestio *aliatn* non minus prolixam, quam *molestant* submovet, de comparatione Papae et Concilii, utrius sit maior potestas." Ya antes, dist. 20, q. I, art. 4, escribió: "Nihil hic dicere molimur *de illa molesta lite,* utrum Concilium sit supra Papam, quœ causa est, ut nunquam Concilia eo candore fceliciter celebrentur, quo antiquitus."

mulgado el Papa *a iure vel ab homine."* Prescindiendo de la controversia en torno a la supremacía del Papa sobre el Concilio, es cierto que el Concilio, con su potestad ordinaria, no puede dar ninguna ley sin el Papa que lo preside, como cabeza de la Iglesia, y, por tanto, toda ley del Concilio imponiendo la pena de excomunión, no ligaría más al Papa que la dada por él mismo. De esto se infiere que en el caso de caer, como particular, en herejía, no incurre *ipso facto* en la pena de excomunión, y sería necesario que antes se le condene. En las leyes ordinarias, aunque el Papa debe atenerse a lo decretado por el Concilio, del cual es cabeza, este deber no se le impone a sí mismo con fuerza coercitiva, sino como *norma directiva,* al modo que se imponen las leyes civiles a los Reyes (184). Que el Papa, como persona particular, puede errar y caer en herejía, lo admiten casi todos, aunque algunos modernos lo nieguen. No está libre de caer en pecado, como persona particular, y tampoco en el error. Es, sí, *infalible* en cuanto Papa, es decir, definiendo y estableciendo como artículo de fe una verdad para toda la Iglesia, pues el Espíritu Santo no permitiría el error en este caso (185).

Esto supuesto, concluimos—afirma Soto—que el Papa puede ser excomulgado en el caso de herejía manifiesta. ¿Qué autoridad puede hacer esto? He aquí el proceso del razonamiento. Al ser hereje público, no deja de ser Papa *ipso facto,* pero sí se hace indigno de ser cabeza de la Iglesia y debe ser depuesto. Ahora bien: nadie puede ser condenado sin juicio, ni pierde su autoridad por la existencia de un pecado. De otro modo, se podía dudar de toda la Jerarquía. Es, pues, necesario el juicio, en el que el Papa pueda defenderse. La necesidad

(184) *Ibid.* "Attamen alterutra pars (conciliaristas y anticonciliaristas) teneatur, *omnes* fatentur Papam *saltern in casu,* quo vehementer haeresis laboraret infamia, excommunicari posse." Almain y demás conciliaristas, por reconocer superioridad al Concilio, Torquemada y Cayetano dicen que "id non posse nisi per potestatem ministerialem Ecclesise. Hie autem *in primis supponendum confessionem esse omnium sane loqucntium prccter casum* haeresis et apostasiae *nullatcnus* excommunicari posse, vel a iure, vel ab homine. Nam quidquid sit de auctoritate Concilii supra Papam quando inter ambas potestates dissidium aliquod existit, tamen cum Concilium *potcstatc ordinaria millain ferat legem, nisi Papa, qui supremum est Ecclesiæ caput,* presidente, quamquam Concilium legem edat sub excommunicationis censure, *nulla tamen potest Papam ligare,* magis quam ilia, quae ab ipso Papa conderetur. Quapropter licet esset haereticus, non ¡ncurrere et ipso facto sententia excommunicationis, sed opus esset, ut prius de haaresi condemnaretur. Nam in legibus ordinariis quamvis ipse, ut pars Concilii, nam caput pars est, tenetur stare legibus Concilii *per vim directivam,* sicut Princeps tenetur stare suis legibus: quia ratio eum ad id dirigit, *non tamen per vim coactivam".*

(185) *Ibid.* "Veruntamen quamvis nonnulli doctores nostri temporis «intendant Papam nullatenus posse esse haereticum, nihilominus communis sententia a parte contraria Stat. Quamvis enim *in quantum Papa errare non possit, hoc est, statuere errorcm nequcat tanquam articulum fidei, quia Spiritus Sanctus id no» pcrmittet,* tamen *ut singularis persona* errare in fide potest, sicut alia peccata committere. quia non est impecabilis."

de no tolerar al Papa hereje es evidente. El hereje, al perder la fe, deja de ser miembro de la Iglesia, y menos podrá ser digna cabeza de ella. En este caso es necesario intervenga el Concilio, como representante de toda la Iglesia, para deponerlo, si lo merece : no por las armas materiales, sino con las espirituales y propias de la Iglesia. ¿En qué funda Domingo de Soto este poder del Concilio? La razón es clara: *por derecho natural toda República puede defenderse del tirano y prescindir de él.* En *este caso* propuesto puede decirse, como quieren algunos, que el Concilio es superior al Papa, y, por tanto, puede juzgarlo y deponerlo. *De no admitir esto*—como hace Cayetano—, el Concilio ejercería este poder por ministerio de la Iglesia (186). En suma, Domingo de Soto, sin pronunciarse expresamente sobre la supremacía del Papa sobre el Concilio, destruye todos los principios y argumentos de los conciliaristas, y sólo concede el enjuiciamiento y deposición del Papa en caso de herejía pública y contumaz. Bajo este aspecto sigue la doctrina común desde siglos anteriores. Las diferencias se cifran en el procedimiento elegido por unos y por otros y en las razones teológico-jurídicas alegadas para justificar esta deposición del Papa hereje. Domingo de Soto recurre a los derechos de legítima defensa por parte de cualquier República, pensando, sin duda, en que la gracia no destruye la naturaleza, ni sus derechos. Notemos, para terminar, que Dtomingo de Soto sólo reconoce a los decretos del Concilio el valor de *normas directivas,* pero no el de definiciones dogmáticas, intangible;! para el Papa. Luego el Papa es superior al Concilio.

La actitud de Vitoria es muy semejante. Como Domingo de Soto, no sentencia en la cuestión del Papa y del Concilio ; pero de- f^cho aniquila los principios del conciliarismo. Al tratar del sujeto de.la potestad eclesiástica, después de rechazar el error de Marsilio de Padua, como dijimos, advierte, con Cayetano, que en el Concilio existe *immediate* dicha potestad. ¿Cómo? Aquí se revela la misma doctrina de Do. mingo de Soto. El Concilio tiene esa potestad, no porque la reciba de

(186) *Ibid.* "Hoc autem supposito palam hoc discursu colligitur, quod possit excommunicari. Papa eo ipso, quod est hsereticus, non est depositus, et est indignus qui sit caput Ecclesise : ergo est deponendus..." "Depositio enim et privatio sententiam praeriquirit..." "Quod autem sit deponendus sic constat. Caput est membrum, imo excellentissimum membrum corporis : ergo qui non est membrum, indignus est, ut sit caput : *per amissionem antem fidei* homo prsescinditur a corpore Ecclesise, et desinit eius esse membrum : ergo fit dignus ut *declarctur* non esse caput..." "Hinc deducitur *assertio nostra* Papa tunc est deponendus, et non vi et armis, sed ordine et iudicio : ergo *aliquis est, qui facultatem habeat ad eius depositionem procedendi: hæc autem potestas non est nisi in tota Ecclesia, qaam Concilium rœpresentat: ergo potest..."* "Sive hoc sit quia *in illo peculiari casu* Concilium sit superius, sive quod *hire naturœ unaquœque Respublica potest se a tyranno dejendere.* illumque a se praescindere : *sive* quod Concilium, ut ait Caietanus, ministerium Ecclesiae, atque adeo tunc Pontificis exerceat, quod quidem ministerium non potest tunc Pontifex a Concilio divellere. Non tamen vacat nunc locus haec pressius disserendi."

la Iglesia, sino porque cada Obispo está investido de dicha autoridad, y al reunirse en Concilio, bajo la presidencia del Papa, se la comunican al Concilio. No se reúnen, pues, los Obispos como Vicarios o delegados de la Iglesia, sino como Pastores, Padres y Tutores de ella. Vitoria advierte que con esto no sentencia en la *odiosa comparación entre fl Papa y el Concilio,* y que esta doctrina es compatible con las dos opiniones (187); pero la verdad es que si la unimos a todo lo expuesto sobre la supremacía del Papa, no queda nada del conciliarismo. Por sí sola ya es contraria. Aquí mismo, después de reconocer a los Obispos su potestad para nombrar a otros, como lo hicieron los Apóstoles, añade luego la'reserva *nisi a Sede Petri aliter provideatur,* pues sólo a San Pedro dijo Cristo de una manera absoluta y sin limitación : *Pasee oves meas* (188).

Si pasamos ahora a su *Relección De potestate Papæ et Concilii,* en la que trata directamente la cuestión, veremos confirmadas estas ideas. Para nuestro objeto basta recordar sus principales afirmaciones. Aborda el problema planteando la siguiente cuestión : ¿ Puede el Papa cambiar, dispensar o abrogar los decretos y leyes dadas por el Concilio? Con Herveo *(I Sent.,* dist. 47), advierte la diferencia entre abrogar, dispensar e interpretar una ley, y con Santo Tomás nota que hay dos clases de leyes y decretos conciliares : unos que son *de iure divino,* como las que se refieren a los artículos de fe y a lo esencial en los Sacramentos o están íntimamente ligadas a la ley divina y a la ley natural, y otras que sólo son convenientes y útiles para la observancia y conservación de los primeros, habida cuenta de las circunstancias (189). Esto supuesto, se comprenderán las conclusiones de Vitoria. En lo que es *de iure divino* o *natural,* no puede el Papa dispensar, y menos abrogar. Uno y otro derechos son inmutables. Es doctrina común. La respuesta es muy distinta si se trata de la segunda clase de leyes y decretos. Vitoria sienta esta proposición : *el Papa puede dispensar las leyes y decretos del Concilio* (190).

A pesar de esto, vuelve Vitoria a repetir que no sentencia en la controversia sobre la supremacía del Papa sobre el Concilio, y que su proposición puede defenderse con las dos opiniones contrarias. En absoluto no puede negarse, pues con ser iguales, sería exacta. "Al Papa

(187) Vitoria, *Relect. 2ª de Potestate Ecclesice,* n. 6, p. 117-120. "Sed hanc potestatem *non* habet (el Concilio), quod reprœsentet totam Ecclesiam universalem, *ut falso imaginantur alii, nec ex* commissione Christi facta immediate, vel toti Ecclesiae, vel Concilio, *sed solum quia est unió* et congregatio ex potestatibus ecclesiasticis."

(188) *Ibíd.,* q. 2, n. 30, p. 167.

(189) Vitoria, *Relectio de Potestate Papæ et Concilii* (edic. P. Getino), tomo II, p. 211-15.

(190) *lbíd.,* n. 3, p. 229. "Papa potest dispensare in Legibus et statutis Concilii generalis."

—dice Vitoria— no se le puede negar, por lo menos, la misma autoridad que al Concilio. Si éste puede dispensar sus leyes de carácter positivo, también el Papa. En el caso contrario, no sería Papa, *in quo ornais potcstas ecclesiastica residet,* y no tendría una potestad universal, como hemos probado." Con esto, en buena crítica, el conciliarismo queda destruido en su base, con perdón de Vitoria, cuyas reservas, y las de Domingo de Soto, no se comprenden, a no ser por lo que dice más adelante: *"Dame en la Sede de San Pedro a los Clementes, Linos y Silvestres, y todo lo dejaré en sius manos y a su arbitrio"* (191). De hecho toda su doctrina es incompatible con el conciliarismo, y sólo es lógica admitiendo que el Papa está sobre el Concilio, aunque sin mengua de los derechos de éste, en cuanto reúne a los Obispos *con autoridad propia, pero subordinada.*

Antes de estampar esta expresión tan significativa, encadena la siguiente serie de proposiciones, no menos elocuentes: el Papa puede dispensar y abrogar, en algunos casos, los decretos del Concilio; aunque el Concilio dé una ley prohibiendo la dispensa, puede el Papa dispensarla, pues él no recibe la potestad del Concilio, sino de Cristo *immediate,* es *de iure divino* y el Concilio no puede limitarla; el Papa, dispensando en esta clase de leyes, puede errar y pecar gravemente, como pasa con algunas *dissolutas dispensationes* dadas en Roma, con escándalo de los párvulos y de to mayores; *no es lícito* al Papa dispensar en las leyes y decretos del Concilio por capricho y sin causa justificada, aunque no se rocen con el *derecho divino;* puede darse el caso de que exista alguna ley o decreto conciliar que convenga no dispensar nunca; si por experiencia se supiera que la dispensa de una ley traería males graves para la Iglesia, puede el Concilio ordenar que nunca se dispense, pues si puede decretar esto el Papa, también el Concilio, bajo su autoridad suprema; en esta determinación parece que el Concilio no puede errar, pues se refiere *ad mores universalis Ecclesiæ;* hecha tal ordenación, *no sería lícito al Papa* el dispensar, y pecaría mortal-mente si la dispensa; tales determinaciones no deben ponerse en muchas leyes, sino en pocas y en las más graves y necesarias (192). Advertirá el lector que todas las limitaciones impuestas al Papa en el uso de su poder son de *orden moral.* No se niega su poder, pero se condena el abuso, como puede condenarse en cualquier autoridad. Vitoria cierra sus proposiciones con la demanda de los Clementes, Linos y Silvestres, Papas santos, como hubo tantos otros en la Iglesia y los tenemos en nuestros tiempos, a Dios gracias.

(191) *Ibíd.,* n. 12, p. 259. Trata aquí de los abusos de las dispensas, que corrige con su doctrina, y por eso dice: *"Da mihi Clementes, Linos, Silvestres, et omnia permittam arbitrio eorum. Sed,* ut *nihil gravius dicatur in recentiores Pontífices, certc inultis partibus sunt priscis Mis inferiores."*

(192) *Ibid.* Corresponde a las proposiciones 4 hasta la 13, que hemos traducido casi literalmente, p. 233 a 259.

En lo que resta de su célebre *Relección,* se reafirma en las mismas ideas. Dado el decreto del Concilio prohibiendo la dispensa, por tratarse de una cosa grave, ¿valdría la dispensa del Papa en el caso en que la diera? Vitoria responde sin vacilar: *"Tal decreto no quita su autoridad al Papa,* y, por lo mismo, la dispensa sería válida, aunque fuese ilícita y con ella pecase gravemente el Papa" (193). ¿A qué queda reducido el conciliarismo? A nada. Con todo, Vitoria reconoce que en estos casos de abuso de poder, los subditos no estarían obligados a seguir sus dictámenes. Es más: aunque no es lícito apelar del Papa al Concilio, cuando los abusos llegan a límites ya intolerables y la Iglesia peligra, sería lícito a los Obispos y Concilios Provinciales resistir a tales ordenaciones, incluso pidiendo ayuda al Poder civil para impedir la ejecución de esos mandatos del Papa, destructores de la Iglesia. La historia agitada de épocas precedentes, peno próximas a Vitoria y los ejemplos que él pudo vivir, se reflejan en estas doctrinas y explican las reservas sobre la supremacía del Papa respecto del Concilio. Trento estaba a la vista al morir Vitoria, y Trento mismo necesitó una larga gestación (104). La razón de esta doctrina es clara. Se trata de la legítima defensa, de derecho natural : *vim vi repeliere licet jure naturali.* El Papa en estos casos extremos es como el tirano. Si 'en la República civil es lícita la resistencia, también en la eclesiástica, pues el *tus divinum non tollit jus humanum* ni otros derechos divinos. Con todo, debe salvarse el respeto debido al Papado y evitar todos los males, a ser posible (195).

Más decididos Carranza y Cano, los dos se constituyen en firmes defensores de la infalibilidad pontificia y de la supremacía del Papa sobre el Concilio. Para Carranza, el Papa tiene la suprema potestad en toda la Iglesia, recibiendo *immediate* de Cristo su poder, contra los conciliaristas y legistas. Por esto mismo, las definiciones del Romano Pontífice en materia de fe y sentenciando como Papa e imponiendo tales definiciones a la Iglesia *son infalibles,* aunque como particular pueda errar en sus escritos y opiniones (196). Contra los de Constan-

(193) *Ibíd.,* n. 14, p. 260. *"Propositio 41:* Tale decretum non facit de per se, quod Papa non possit disponere, sed solum quod non licet."

(194) *Ibid.,* n. 23, p. 275-77. Es de advertir que esto mismo defienden Cayetano, gran defensor del Papa, y Silvestre en su célebre *Sumina,* a pesar de ser de los papistas exagerados, como lo defienden los de su tendencia. En esto apenas difieren, a no ser en los procedimientos. Suponen todos que el Papa es un verdadero destructor de la Iglesia, por su gobierno y conducta y errores. Con Cayetano escribe : " Omnia ista loquimur, *non quod aliquis* posset esset iudex Papae, *nec auctoritatem* habeat in ilium, *sed per mndum defensionis; cuilibet enint est ius cu! resistendum inhiriæ et iinpcdiendum dejendendumque."*

(195) *Ibíd.,* n. 25, p. 278-79.

(196) Bart. de Miranda Carranza. *Summa Conciliarum,* etc. (edic. Venecia, 1546). Controversia tertia. La definición para ser infalible debe darse *tn* cuanto Papa y proponiendo "aliquid universali Ecclesiae quod ad fidem pertineat, et pronunciant et praecipiunt. *ut tale tenendum", es decir, como de fe.*

za y Basilea defiende Carranza que el Concilio tiene la autoridad que le da el Papa presidiéndolo. Sin él no hay Concilio, y puede haberlo si el Papa delibera y define con el solo clero de Roma. Tampoco es licito apelar del Papa al Concilio (197)- En los casos de herejía en el Papa y en otros excesos, admite Carranza la resistencia por e4 derecho de legítima defensa (198). Es doctrina del todo armónica con la defendida por Carranza en Trento.

El creador de los *Lugares Teológicos* trata estas materias con la extensión y acierto que su célebre obra pedía. Para fijar su posición y aciertos, basta consignar que para Melchor Cano el Concilio no se concibe sin la autoridad del Papa, pues prescindiendo de éste, no pasa de ser una mera reunión de Obispos, más o menos numerosa, privada de las notas que dan prestancia a un Concilio general. Una serie de proposiciones, que Cano razona, nos descubren su doctrina. El Concilio general no reunido, ni confirmados sus decretos por el Papa, puede errar. Es más : aunque fuera convocado por el Papa, mientras no apruebe sus acuerdos, puede errar ; en cambio, un simple Concilio provincial, cuyos decretos fueran sancionados por el Vicario de Cristo, no pueden ser falsos, hacen fe. De esto se infiere que la *infalibilidad* es, ante todo, *personal e inherente al Vicario de Cristo,* que la trasmite, de algún modo, al Concilio, a sus decretos, pues en realidad no es don transferible (199).

A pesar de esto, río despoja Cano de su autoridad a los Obispos que constituyen el Concilio. Como los dos Sotos y Vitoria, no ve incompatibilidad entre la supremacía del Papa y el reconocimiento de todos los derechos del episcopado, como fingían creer o creían muchos *no* españoles en Trento, unos por miopía teológica y otros por intereses creados. Cano admite que el Concilio general *universalem Ecclesiam repræsentat,* pero no en el sentido conciliarista. Es más : el Espí-

(197) *Ibíd. Controversia quarta.* Después de afirmar contra los conciliaristas que el Papa no recibe ninguna autoridad de la Iglesia, ni del Concilio, añade: " Si tamen semper roges, ut expresse dicamus, qualis et quanta sit auctoritas Conciliorum, *responde o duo: Primum, si sine capite,* et destituía eius auctoritate celebrata fuerit, *nullam* prorsus habet auctoritatem apostolicam. *Secundum,* si tamen sint Romani Pontifias auctoritate celebrata, *talis et tanta* est eorum auctoritas, *quanta Seáis Apostólica et Romani Pontijicis* in eis praesidentis." Al final de la controversia tercera dijo que el apelar del Papa al Concilio es tan absurdo como apelar del César a sus consejeros.

(198) *Ibíd.,* Controversia quarta, al final.

(199) M. Cano, *De Loéis Theol.,* lib. V, cap. TV. La razón de las cinco conclusiones la indica al escribir : " Summus enim Pontifex... in fidei iudicio errare non potest", en cuanto Papa. Por eso, en el capítulo V, al tratar del caso en que los decretos del Concilio no agraden a los Legados ni al Papa, pueden ser falsos, "quoniam utrique auctoritas Episcopi Romani deest, *sine qua* nee Concilium, nee Concilii decreta rata sunt". La infalibilidad "in Legatos transferri non potest", con Torquemada y Cayetano.

ritu Santo, en virtud de la asistencia prometida por Cristo, no permitirá que *todos* los fieles del mundo yerren, ni siquiera *todos* los Obispos del Concilio general con los Legados del Papa, aunque puedan errar la mayor parte, incluidos los mismos Legados. Por esto, los decretos conciliares *nisi per Summum Pontificem confirmentur* no hacen fe (200). Los Obispos se sientan en el Concilio no sólo como consejeros, sino domo verdaderos jueces y con potestad propia. No quiere decir esto que el Papa esté obligado a seguir el dictamen de la mayoría, como puede acontecer en los Parlamentos civiles. Cano resuelve esta cuestión tan debatida, que *perfacilis est* para su aguda inteligencia, don una frase muy suya: "no hagamos *ex divino humanus* negocio". Los que pertenecen al orden sobrenatural, deben ser juzgados con otro criterio; La autoridad de los Concilios no depende del número de Obispos. Con el Papa, cien Obispos hacen fe; sin el Papa, seiscientos Obispos nada podrían definir de un modo infalible (201).

De todo esto, bien puede adivinarse lo que Cano piensa de la autoridad del Papa y de su infalibilidad. Después de dar las normas para distinguir en los decretos lo que es propiamente definición, y, por lo mismo, de fe, y lo que es simple razonamiento (202), pasa al Libro VI de su obra, en el que directamente aborda la cuestión de la autoridad de la Iglesia Romana, es decir, del Papa. En la Sagrada Escritura, en los Concilios, en los Padres de la Iglesia, en la Historia y en la Teología encuentra Cano argumentos para probar el Primado universal de San Pedro y de su sucesor el Romano Pontífice. Cano es uno de los teólogos que han tratado este problema con más acierto. Bastaría la institución injnediata de Cristo, pero la misma razón natural prueba su necesidad. Si no hay República sin autoridad y sin jefe, tampoco la República cristiana, y su unidad no sería posible sin el Primado del Papa (203). Por esto, no es lícito apelar del Papa al Concilio, y la infalibilidad pontificia, en materia de fe, la considera ya casi como un dogma. "No quiero—dice Cano—prevenir las definiciones de la Igle-

(200) *Ibíd.*

(201) *Ibid.,* lib. V, cap. V. "Non enim numero haec iudicantur, *sed pondere.* Pondus autem Conduis dat Summi Pontificis et gravitas et auctoritas : quae si adsit, centum Patres satis sunt ; si desit, nulli sunt satis, sint quamlibet plurimi. Nee si maior pars Patrum veré sentiat, Summus Pontifex repugnabit. Id enim ad peculiarem Christi procurationem pertinet, semperque pertinuit, ne Ecclesia in factiones duas dividatur. Nec Romanus unquam Episcopus, si exemplum quaeritur, contra Patres Concilii vcre sentientes dixit."

(202) *Ibíd.* No todos los acuerdos y decretos del Concilio son definiciones. Cano nota las expresiones corrientes, cuando se trata de una definición, v. gr., "si quis hoc aut illud senserit, anathema sit", "damnamus", "definímus", etc.

(203) *Ibíd.*. lib. VI, cap. III. *"Tertia propositio:* Petro defuncto, divino iure esse, qui illi succédât in eadem auctoritate et potestate..." "Tantum ergo habet Summus a Christo institutus Pontifex in Ecclesia auctoritatem, quantam ad continendos *Christiana Reipublicœ cives in fide, rcligione, officio, est necesaria."*

sia, peno la consideramos como indiscutible entre los católicos. *Negar la infalibilidad del Papa nos parece herético"* (204).

Con esta firmeza y sinceridad defendía, a mediados del siglo XVI, lo que es dogma de fe desde el siglo pasado, quien en otras ocasiones y con la misma claridad señaló defectos en Roma, y quien tuvo que sufrir las iras injustificadas de algún Papa por decir la verdad. Así eran estos grandes teólogos españoles de nuestro Siglo de Oro. Melchor Cano es una de las figuras más caracterizadas y de los teólogos más agudos. Español y castellano de Cuenca, el hijo ilustre de Tarancón ao sabía adular en las cortes de los Reyes y de los Papas, ni a los particulares ; pero supo renunciar a su Obispado para vivir su vida de hombre de ciencia y de simple religioso dominico. Su muerte, en 1560, es anunciada en las Actas del Capítulo Provincial, juntamente con la de Domingo de Soto (205).

Con la doctrina de Báñez, sucesor de los anteriores en la cátedra salmantina, se completa y cierra de una manera perfecta el ciclo evolutivo del período que intentamos examinar. Poco es necesario añadir después de lo que sobre el mismo teólogto hemos .escrito anteriormente. Vimos ya cómo concibe el Papado y la Iglesia. Consecuente con su doctrina, concede al Papa y a la Iglesia la permanencia en la fe, prometida por Cristo. "Esta Iglesia que definimos—dice el célebre confesor de Santa Teresa—no pued.e errar, ni por ignorancia invencible ni por otra causa. Es más : es imposible que *todos* los Pastores y Doctores de la Iglesia yerren a la vez, pues esto equivale a errar toda la Iglesia (206). Pero la infalibilidad es, ante todo, un don personal, con-

(204) *Ibid.*, cap. VII. "Nolumus hic nos Ecclesise sententiam pra;venire, sed si ad genérale Concilium referatur, náfreseos nota errori illi inuretur. Nec enim video, cur, quid ipse sentiam de hac re, non audeam dicere ; quam eo melius cerneré mihi videor, quod et earn proprius diligentiusque contemplor, et sine affectu, perturbationeque contemplor. Quod si in hoc erro, *quod Romance Sedis privilegia a Christo illi, concessa et tueor, et contradicentes hcereseos nomine condemnandos esse credo, non solum tuto, sed libenter erro:* nec mihi errorem utilem, quo etiam delector, sine rationis praesertim vi extorqueri voló. Nam me non solum ratio, ac disputatio impulit, ut ita crederem, sed nobilitas etiam summorum theologorum et auctoritas."

(205) Los que no saben comprender al hombre franco y sincero, hasta valiente, si llega el caso, lean el final del capítulo VIII, con el que termina el libro VI, y verán cómo sabe Cano disculpar con sencillez cristiana los defectos de los Papas. "Non sumus tam rudes et stupidi, quam lutherani nos esse calumniantur. Oculos etiam nos eruditos habemus. *sed modestos tamen.* Scriptum est enim, quod Patris nudata verenda boni filii adversi veniendo texerunt." Aunque los veamos y reprobemos, no por eso debemos divulgarlos, perder el respeto y menos la fe.

(206) Báñez, *De Fide, Spe et Caritate* (in 2^{a}-$2^{æ}$), q. ï, art. 10, dubit. 1, col. 126. Pone tres conclusiones, y en la tercera dice: *"Omnes simul* Pastores et Doctores Ecclesise non possunt errare in rebus fidei." Muchos, sí; todos "simul", no. "Quia quaelibet Respublica est illud, quod in ea est principale", con Aristóteles, "ergo si Pastores et Doctores Ecclesiœ *omnes* errarent, Ecclesia diceretur errare", contra las dos conclusiones anteriores.

cedido por Cristo a su Vicario en la tierra. No se trata aquí—advierte Báñez—de una infalibilidad para crear nuevos dogmas de un modo sustancial; esto, ni el Papa, ni toda la Iglesia pueden hacerlo. Se trata de explicar lo revelado y todo su contenido. En este sentido afirmamos que el Papa no puede errar, que es *infalible* (207) en cuanto Papa, aunque pueda errar como persona particular. El Vicario de Cristo, al ejercer su 'oficio en juicio y sentencia pública y en materia de fe, es infalible, por la asistencia del Espíritu Santo. Tenemos por tan cierta esta verdad, que, si se propone en. un Concilio general legítimo, se definiría como de fe" (208). Esto supuesto, se comprende la doctrina de Báñez sobre el Concilio general. La infalibilidad es personal del Papa, pues sólo a San Pedro la prometió Cristo, para confirmar a todos sus discípulos. El Concilio general, unido al Papa y aprobados sus decretos por él, es también infalible. Es más : no se concibe que *todo* el Concilio yerre, pero antes de la aprobación del Papa, no hace fe cierta e infalible. La *potcstas definien-di infalibilitcr m materia fidei non potest subdelegan,* y, por lo mismo, no basta la presencia de los Legados Pontificios (209).

¿Con qué título se sientan en el Concilio general los Obispos? Para Báñez, los Obispos toman parte en el Concilio, bajo el Pontífice, como verdaderos jueces, y firman con ese carácter, sin que esto obligue al Papa a seguir el voto de la mayoría, pues la infalibilidad del Concilio le viene de su unión con el Papa (210), sin mengua de lo anotado antes. A pesar de esto y de sostener que el Episcopado es *de iure divino,*

(207) *¡bid.,* q. 1, art. 10, dubit. 2, notandum 5, col. 130-31.

(208) *I bid.,* col. 131. "Ultimo notandum, quod Papa *dupliciter* potest varitatem aliquam definiré", como particular, y "altero modo ut *Pastor et index universalis Ecclesiæ :* quæ tamen iudiciaria potestas *duplex est".* Una en las causas ordinarias del gobierno de la República cristiana, de la que participan los obismos y puede delegarse. "Est autem *altera potestas definitiva ad declarandas veritates fidei,* quae licet sit potestas iurisdictionis, est tamen *altioris ordinis et rationis,* quam praecedens. quia convenit Pontifici ex assistentia Spiritus Sancti, quae nulli alii promissa est." Más adelante, exponiendo la tercera conclusión, añade: "Quia privilegium concessum Petro ut Christi Vicario in confirmandis fratribus, concessum est ipsi soli absque aliorum Apostolorum consortio, ergo vera est conclusio." Sobre S. Matth., XVI, 18, comenta: "Ubi Christus Dominus promissit Petro tanquam suo Vicario *infalibilem* in decernendis rebis fidei *auctoritatem,* quam non promissit alus"; y sobre S. Luc, XXII, 32, "Ubi satis *singularitcr* sermo Christi refertur ad Petrum tanquam ad Vicarium, qui futurus erat aliorum iudex et regula". Ergo cuando el Papa "ex officio" define, tenemos la *"Quarta conclusio: In publico fidei iudicio non potest Summus Pontifex errare",* que atribuye a Santo Tomás aquí, *2*-2<*,* q. 1, art. 10, y q. 11, **art.** 2, ad 3; lib. IV, *Cont. Gentes,* cap. *76; Contra errores Grcecorum,* 33, y cap. 65 al 70. "Et proculdubio, *si quæstio hæ ad Concilium legitimum deferretur, non dubito, quin preedicta con-' clusio definiretur tanquam vera fides."*

(209) *F bid...* col. **146-57.** Como Melchor Cano, da las normas para distinguir entre definición y razonamientos o preámbulos.

(210) *Ibid.,* col. 150.

con todas sus prerrogativas (211), Báñez defiende que la potestad de jurisdicción de los Obispos procede de Cristo, *immediate immediatione virtutis,* pero *simpliciter et absolute est immediate a Summo Pontífice et episcopo Romano, et non immediate a Christo Domino collata atque commissa* (212). Ya indicamos nuestro juicio sobre esta potestad, que tenemos por inherente al Episcopado, aunque intrínseca y esencialmente subordinada a la del Papa. El mismo Báñez, al final, nos dirá que el Papa no puede privar al Episcopado de la potestad de jurisdicción necesaria para dirigir y apacentar a sus ovejas (213). En el caso del Papa hereje, defiende Báñez, contra Torquemada, que no deja de ser cabeza de la Iglesia, pues no es cabeza por la fe y la gracia destinada a su propia santificación, sino en cuanto le está encomendado el gobierno de la Iglesia. La palabra *miembro* se emplea en un sentido metafórico. No 'niega, sin embargo, que el Papa puede ser obligado a dimitir, y que se pueda deponerlo, en los casos extremos ya conocidos. Báñez aprueba la elección de Martín V en Constanza, por las dudas de hecho *(error facti)* que existían sobre los Papas contendientes (214).

5. No son de menor trascendencia las consecuencias que se refieren al orden temporal. El concepto de la Iglesia como República perfecta, *per se sufficiens,* y el de la Jerarquía eclesiástica, con potestad espiritual y sobrenatural, tiene virtualidades que ñiuchos autores parecen desconocer, sobre todo en los últimos siglos, de agitaciones revolucionfiarias y antirreligiosas. Los teólogos verdaderos, que negaban al Papa el poder temporal, no por eso esclavizan la Iglesia. Estado e Iglesia encuentran en los teólogos-juristas, corrió Domingo de Soto y afines, el verdadero cauce de sus Derechos y Deberes. Ya indicamos antes cómo, en virtud del poder espiritual del Papa, podía éste intervenir en el gobierno temporal de las naciones, en legítima defensa. A la Iglesia, República perfecta, no se la pueden negar los derechos de soberanía espiritual y *ex conséquent!* temporal, que se conceden a toda Nación. Sólo queremos añadir sobre lo expuesto (215) que, en el sentir de Domingo de Soto y demás teólogos, es necesaria una verdadera causa que afecte gravemente a la fe y gobierno de la Iglesia, para que ésta pueda

(211) *¡bid., Comment, fusiora in 2ª-2<*,* q. 1, art. 10, col. 341-42 *(De Fide, S pe et Caritate).*

(212) *Ibid.,* col. 344.

(213) *Ibid.,* col. 348. "Sit tamen sexta et ultima conclusio ad plenam elucidationem huius difficultatis. Non potest iure prohibere Summus Pontifex, ne consecrentur Episcopi : *nee potest consecratis earn potestatem subtrahere, qua necessaria est ad pascendas oves sibi créditas."* El sentido es claro, después de lo dicho. Esto no impide que el Papa pueda suspender su ejercicio.

(214) *I bid.,* col. 135-36 y 140-41.

(215) Véanse en el *capítnlo VI!* las notas 93, 94, 95, 96 y 97, con nuestra exposición, y se verá cómo Domingo de Soto concede al Papa, en la línea espiritual, el poder de dar leyes, corregir a los Príncipes, etc.

intervenir en lo temporal. No basta cualquier causa ni cualquier clase de crímenes. Al ser dos potestades distintas la civil y la eclesiástica, sólo puede intervenir ésta cuando las leyes civiles se oponen abiertamente a las leyes divinas y a los derechos de la Iglesia (216). Es el caso <ie una ley civil que no pudiera ser observada sin cometer un pecado grave, como el de la prescripción de mala fe, o que afecte a materias de orden espiritual, como en las leyes relativas al matrimonio, que es contrato natural y es Sacramento (217). El orden moral espiritual y sobrenatural caen de lleno, y por su misma naturaleza, dentro del dominio de la Iglesia. A pesar de esto, nos dirá Vitoria, y es pensamiento común desde Santo Tomás, que el Estado no está obligado a evitar toda clase de pecados en los subditos sin faltar a sus deberes respecto de la Iglesia. El Estado debe evitar y castigar, ante todo, los crímenes que afectan a la existencia de la sociedad natural, a la paz, al orden y a la justicia. El caso de la prescripción de mala fe, citado por Domingo de Soto, lo recuerda también Vitoria para tejer toda una teoría. ¿Puede el Papa revocar esa ley pecaminosa por sí solo y prescindiendo de la autoridad civil? Quien acaba de conceder al Papa *amplísimo* poder en lo temporal *en orden al fin espiritual,* aunque se lo niegue de un modo directo, nos responde: El Papa no puede *immediate* revocar toda ley civil, sin probar antes hacerlo mediante la autoridad civil. Si *la sola conveniencia* para el fin espiritual fuese causa suficiente de intervención, sobraba la potestad temporal de los Reyes y Príncipes. Es, pues, necesaria una verdadera necesidad, causa grave, y

(216) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 25, q. 2, art. 2, ad i^{um}. "Potestas enim civilis et ecclesiastica *dnœ* sunt distinctae, ut dictum est: Christus autem *solatn ecclesiasticam instituit sub uno capite* universi orbis: civilem vero *a iure divino et naturali* (es el divino natural, que llamamos *natural* simplemente) derivata *reliquit,* ut unicuique Regno suum esse caput: sed voluit civilem *sic* subordinatam esse ecclesiasticae, ut *eius iura non adversarentur fidei et legi quant ipse prœdicavit:* atque *hac ratione* (y no por otra) Pontifex est unicum caput omnium *christianorum Regum..."* "Nam de *infidelibus nihil amplius* ad Papa spectat, *quam fidei concionatores ad ipsos mittere,* qui eis more et ordine legitimo fidei persuadeant." La misma idea en la respuesta ad 2. "El Papa es juez de los pecados "in foro spirituali" y en las causas eclesiásticas, no en el "foro externo" y en causas puramente civiles.

(217) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. IV, q. 5, art. 3. Se argumentaba con ciertas determinaciones de Alejandro III, que parecen derogar una ley civil en materia de contratos, y Soto responde: "Igitur illic Pontifex Summus *non est* credendus leges eiusmodi *abrogasse, quia non habet auctoritatetn* in leges Principum, *nisi quatenns sunt contra ius divinum,* ut ipse Papa fatetur." En el art. 4, al tratar de la prescripción y de cierta intervención de Alejandro III, la justifica diciendo: "Nam etsi potestas imperialis *distincta* sit a pontificia, ñeque sit ut illi aiunt, quos supra refellimus (los papistas exagerados), simpliciter et absolute illi per omnia subdita: *tamen quia quantum ad animarum regimen spiritualis* temporalis divinitus est *prcelata, potest leges civiles dcliclorum fautrices de medio tollcre:* qualis certe est quae possessoribus mala? fidei *faveret."*

que el Estado civil se niegue a revocar por sí mismo la ley moralmente inicua (218). Menos podrá intervenir si administra mal su Reino, pero sin perjudicar en lo espiritual. Eso incumbe, 110 al Papa, sino a los gobernantes civiles y a los subditos (219). En el mismo orden espiritual, no puede el Papa obligar a que ios Príncipes y el pueblo se ajusten en todo al máximo de la perfección cristiana, aunque sí puede exigir que no se traspasen ciertos límites (220).

Por olvidar en la teoría y en la práctica estas doctrinas, se mezcla, con harta frecuencia, la religión en lo que no se debe, olvidando que es algo sagrado y que debe estar por encima de todos los hechos humanos y políticos ordinarios en todas las naciones. Los enemigos de la Iglesia la suelen mezclar atribuyendo a la Iglesia intromisiones imaginarias y calumniosas. ¡ Cuántas veces no hemos podido lamentar este abuso de la calumnia, en España y fuera de España, en los últimos tiempos y en los últimos siglos ! Era ciertamente donoso, por no decir ridículo, oír decir que los sacerdotes y religiosos éramos la causa de los desaciertos y aciertos civiles, cuando por no intervenir, ni siquiera se votaba en las elecciones de diputados... Por su parte, los que se dicen católicos, abusando de su condición, quieren apoyar sus ideas particulares endosándoselas a la Iglesia, siendo materias puramente humanas, temporales y de política interna. Durante nuestra guerra de liberación me encontré con un señor de esta clase, en cierta ciudad española del Norte, que me citaba las noticias traídas de Roma por un amigo suyo. Aunque acababan de presentarme a dicho señor, pronto comprendí cuál era su flaco politico, y le atajé diciéndole: Me perdonará le diga con toda franqueza que para saber lo que debo hacer y pensar sobre este caso» concreto, en defensa de España y de su unidad, no necesito me transmitan h opinión de los empleados de las Congregaciones Ro-

(218) Vitoria, *Rclect. I[a] de Potcstatc Ecclcsiæ,* 11. 13, p. 77-78. "Quia si solum per hoc *quod est conveniens* ad finem spirituaiem aliquis actus potestatis civilis, posset Papa, ilium exercere, cum tota administrado temporalis sit necessaria ad finem spirituaiem. posset Papa semper exercere totam potestatem civilem : et *sic cessaret officiuin Principian. Non ergo sufficit,* ut aliquid sit necessarium ad finem spirituaiem ad hoc. quod spectet ad Papam, sed oportet, ut illud sit *in casn necessitatis:* id est *ubi cessât poiestas civilis, et non ubi* faceré potest officium suum. Dico ergo, quod Papa *primo* debet uti potestate spirituali, *iubendo* scilicet illud revocari ; quod *si nolit* Princeps secularis, *tunc* potest ipse, *et debet propria auctoritate revocare, et erit revocatum."*

(219) *Ibid.,* n. 14, p. 79-80. El caso es "si Papa diceret aliquam legem civilem, aut aliquam administrationem *temporalem non* esse convenientem" para lo *temporal* de la nación y el Rey que sí. Responde Vitoria : Si Papa diceret taletn administrationem non expediré gubernationi *temporali* Reipublicaae, Papa *non est* audiendus ; quia hoc iudicium non spectat ad eum, sed ad Principem : et licet verum esset, *nihil ad auctoritatem Papce."*

(220) *Ibid.,* p. 80. "Non enim tenentur nee Principes nee populi *ad optimam* rationem vitse Christianas, nee ad hoc possunt cogí (por el Papa), *sed solium, ad scrvandam legem christianam intra certos limites et términos.*

manas. Quise con esto darle una lección de Teología jurídica y de buen sentido cristiano y español. Los que somos ministros de la Iglesia podemos, sí, opinar y obrar en el orden temporal y político en nuestra Patria, puts tenemos los mismos derechos, por lo menos, que cualquiera persona civil ; pero no endosemos a la Iglesia lo que es particular y extraño. Al opinar y obrar en estas materias, actuamos como simples ciudadanos.

Los grandes sabios de nuestro Siglo de Oro, de solera teológico-jurídica, son modelo en esto, conlo habrá observado el lector y puede comprobarlo quien conozca la Historia de España. Concibiendo y defendiendo a una Iglesia espiritual, divina por su origen, medios propios y fines, apartada en lo posible de lo temporal, como hemos visto, no por eso la despojan *m* a ella ni a sus ministros de los legítimos derechos. No eran recientes los errores de quienes negaban a la Iglesia y a sus ministros todos los medios necesarios de vida, bajo el pretexto de una fingida espiritualidad. Tampoco eran recientes los excesos de quienes, amparados en derechos sagrados, pretendían extenderlos de tal mloclo, que constituían un valladar a las leyes civiles justas, dando lugar a luchas perjudiciales para la Iglesia y para las daciones. Estos mismos querían conceder a las autoridades eclesiásticas un dominio que está reñido con el origen y finalidad de los bienes eclesiásticos. Para acertar en todo esto, es necesario no olvidar dos cosas: distinguir lo que es *de iure divino* y lo que es *de hire humano;* lo que es eterno, como los principios, y lo que es temporal o transitorio. El análisis de la doctrina de Domingo de Soto nos dará los principios.

Pregunta Domingo de Soto, en el Lib. X, q. 4, art. 5 : ¿ Es compatible con el estado eclesiástico el tener posesiones, castiUtoj» vasallo s y jurisdicción civil? La respuesta es lógica y responde a todvel sistema. Después de recordar los argumentos contrarios, en los que señalan los inconvenientes del ejercicio de este poder civil por personas eclesiásticas, reduce la respuesta a dos cuestiones: ¿Son compatibles los dos poderes en una persona eclesiástica? ¿Puede llegar el caso de que lo encomendado a la Iglesia o de su propiedad deba enajenarse? Notemos luego que para Domingo de Soto nos hallamos ante un problema ele origen humano. La Iglesia puede ejercer este poder civil, mediante sus ministros, por concesión de los Reyes y Príncipes. No se trata aquí de un derecho divino, como los que señalaremos luego. Con esta base, responde Soto que no es incompatible, y hasta puede ser conveniente, que los Obispos, por ejemplo, ejerzan estos poderes civiles por delegación. La Historia nos dice que Papas y Reyes santos siguieron esta ruta (221). Se arguye con el ejemplo de Cristo y de los

(221) Domingo de Soto, *De lustitia et lure,* lib. X, q. 4, art. S. "Utrum ecclesiastico statui condecens sit inter alias possessiones castra, vasallos, ac iurisdictionem civilem habere." Después de los clásicos argumentos en contra, que son

Apóstoles. Domingo de Soto, sin negar esto, responde que si todos los Obispos y Papas fuesen como San Pedro, San Agustín, San Nicolás, etcétera, acaso fuese más conveniente la pobreza, pues la santidad bastaría para atraer y hacerse respetar; pero como esto no es lo ordinario, ni los fieles son todos santos, es con frecuencia necesario rodear a la Iglesia de ese poder civil y esplendor material, no reñido en sí con lo espiritual. "En la misma Alemania—dice Soto, y habla de lo que vivió—, hubiera ya desaparecido la religión totalmente si la Iglesia estuviera despojada de todo poder civil." Los abusos y peligros pueden ser ciertos, mas tío es argumento decisivo, pues la malicia y la miseria humanas pueden corromper lo más santo (222). Por lo demás, reconoce como propio de las personas civiles el ocuparse en estos menesteres, sin perjupicio de afirmar que el eclesiástico puede, a veces, hacerlo mejor, por su virtud, si le acompaña la experiencia. Esta delegación es conforme al derecho natural, pues no pudiendo los Reyes gobernar por sí mismos todas las partes de su Reino, y teniendo necesidad de gobernantes subalternos, no hay motivo para excluir a los Obispos. Por su estado, pueden hacerlo con más justicia y caridad. De hecho siempre gravaron con menos impuestos a los subditos que los gobernantes civiles. En suma, sin mengua de la suprema potestad civil, que reside en los Reyes, los Obispos y la Iglesia pueden tener esta jurisdicción y gobierno temporal, que para ellos es algo accidental *(accesoriiim),* dado su carátter espiritual (223).

De esto se infiere que no sólo el gobierno, sino también es lícito a la Iglesia tener propiedades de cualquier clase o condición, pues todos

seis, nota que "hisce diebus de illa controvertitur. *Duo* tamen sunt eiusmodi quaestionis membra. *Unum* utrum ad Ecclesiae decorem condecens sit eiusmodi civili auctoritate fungi. *Secundo* utrum *propter aliquam emergentem necessitate*™ Reipublicae ecclesiastic» vel civilis *expédiât* eadem castra et vasallos secularibus *venderé".* Sobre lo primero, "Consentaneum ecclessiasticœ auctoritati fuit *inter alias rcruin* temporalium dotes, et hac quoque insigniri, ut castra, imo vero urbes cum potestate *utriiuque gladii sub suo habere dominio".* Lo segundo lo deja a la prudencia del PaïWky del César. (Véase nota 226.)

(222) *Ibíd.* "Si omnes Episcopi et Ecclesiae Praelati essent, vel sicut Petrus, vel sicut Augustinus... forsan non esset opus Ecclesiae eiusmodi subsidiis temporalibus fulciri..." "Negari enim non potest quin Ecclesiarum divitiae multa spiritualibus rebus pericula confient : sed forte maiora crearet paupertas : nisi, quod impossibile est, sacerdotes et populi omnes sancti essent. Experimur enim ubi Episcopi pauperes sunt, *in nidio* haberi pretio : et mendicantes sacerdotes praeter eos qui intra claustra nutriuntur, vilipendio haberi : et sic omnia ecclesiastica pessundari."

(223) *Ibid.* "Nam cum Reges cuneta per se gubernare nequeant, sed necesse habeant ducibus... non est cur ecclesiastici Antistites ab huiusmodi functióne abigantur..." "Nihil in Reges obloquimur penes quos est *sximma potestas* (temporal). Âtque adeo ecclesiastici qui secus faciunt in peiori sunt crimine, maiorique digni reprehensioni. His veruntamen non obstantibus, diffitendum non est, quin plures multo civiles iurisdictiones sint secularibus committendœ, quam ecclesiasticis : nam illis ratione sui status nativum est illud regimen : *ecclesiasticis vero accesorium. "*

son libres para hacer donaciones y la Iglesia para recibirlas. La Historia antigua y moderna, avalada por la conducta de los Santos Pontífices, corroboran esta verdad (224). Ahora bien: en caso de necesidad grave y a falta de otros medios, ¿podrían los Reyes o el Estado echar mano, con sus impuestos o de otro modo, de estos bienes eclesiásticos? Domingo de Soto reconoce la licitud, dado el origen humano de esos bienes y supuestas ciertas condiciones que impone la naturaleza misma de esos bienes eclesiásticos. Lo ofrecido una vez a Dios, no es ya de los hombres, sino de Dios. Debed, pues, ser respetados, utilizando antes los otros medios y procurando evitar cualquier ofensa y descrédito de la Iglesia. El trámite, para Domingo de Soto, es la inteligencia entre el Papa y el Estado. Proceder de otro modo constituiría un atropello (225), sobre todo si no media urgencia inaplazable y no se hace en beneficio de la nación y con daño de los subditos de la Iglesia.

Domingo de Soto, al enumerar las razones que pueden justificar esas medidas respecto de los bienes eclesiásticos, hace una observación que es de gran trascendencia. "Es necesario considerar—escribe—si esta medida redunda en beneficio del Rey y de la República, es decir, en beneficio de la Nación y de su defensa y prosperidad. Si fuese así, podría haber alguna razón que la justificase en ciertos casos. Pero si fuese para enriquecer a magnates o vividores, el problema cambia. Debe también considerarse si este cambio de señor es en beneficio de los subordinados, que no serán tratados con tanta caridad y benevolencia por los nuevos dueños. Además de esto, no debe olvidarse que el Papa es *patcr eccJesiarum, reges autcm patroni,* y si éstos pueden lícitamente pedir tributos a los eclesiásticos, cuando no bastan los otros y son necesarios, tampoco deben quedar libres otras exenciones menos sagradas. En suma, todo debe hacerse con la mayor equidad y salvando todos los derechos (226).

(224) *I bid.* "ímo vero adeo sancta habenda est hœc Veritas, quod Ecclesiae liceat immobiles possessiones millo excepto genere habere..." "At vero cum unicuique liberum sit sua bona donare, et Ecclesia non sit recipere inhibita", es lícito. Véanse también las respuestas a las objeciones.

(225) *I bid.* "Fatemur equidem calamitosa témpora, eo posse christians Re:-publicae creare pericula, *ut ctiam ex ecclesiasticis rcditibns* sint ad illa propulsandum auctoritate Apostólica conquirenda subsidia", pero con causa necesaria y evitando el deshonor para la Iglesia, etc. "Nulli liceat ignorare, oírme quod Domino consecratur, sive fuerit homo, sive animal, sive ager, vel quidquid semcl ftterit consecratum, sanctum sanctorum esse Domino. Et ideo inexcusabilem qui illud eripuerit vel invaserit : nempe quia non hominibus tantum, sed Deo ipu consecratum est." De aquí proceden las penas impuestas por la Iglesia.

(2áó) *I bid.* "Deinde et id quoque considerate attendendum, utrum regia maiestas et civilis Respublica inde capiat emulumentum : nam si quae Ecclesiis auferu itur, Regi aut Reipublicse acrescerent, *inde posset ratio huiusmodi venditions vins aliqiias acqitircrc.* Tamen quod *in alios seculares dominos transfundantur,* videndum est an expedientius sit Regi. Eo potissimum quod ilia pretia quae ecclesiis refundunlur, ex regiis possessionibus subtrahuntur, sed magnates sunt qui ilia

Comprenderá el lector que la doctrina de Soto, con vistas a su «poca, tiene un valor permanente. Nos viene a la memoria el gran latrocinio del siglo XIX, cometido en España y en otras naciones. Si se hubiese realizado una expropiación justa, como la que puede realizar un Estado en uso de sus derechos, cuando las ¡necesidades de la nación lo exigen, ni la Iglesia lo hubiese condenado, ni ningún teólogo. Vamos a dar por cierto que se habían acumulado en torno a las iglesias y monasterios excesivas propiedades. El bien, la prosperidad y la paz de la nación podían exigir una expropiación. El derecho matural y la vida de todo hombre podía exigir lo mismo, supuesta una población numerosa, desposeída de todo. En buena doctrina tsológico-jurídica y católica, una intervención del Estado sería justa, siempre que se observasen las normas que nota Soto. El Estado puede expropiar, en beneficio del bien común, pero indemnizando, ya que no es justo pague una parte de los subditos los que es en beneficio de todos ; el Estadio puede expropiar por los cauces legales (suponemos una ley justa, *lex iniusta non est lex),* pero no atrepellar y robar. Es lo que se hizo entonces. Los bienes que estaban en manos muertas, según la frase de la época, pasaron *a manos de vividores,* con daño de los colorios. Recuerdo que el colono de una finca de nuestro convento de Salamanca daba una gallina anualmente al convento en señal de reconocimiento de la propiedad. A buen seguro que, después de la expropiación, ao le bastaría todo un gallinero para manifestar tal reconocimiento. Entonces se quemó, destruyó y robó, que no es el modlo de hacer próspera a una nación. En España y en Italia, por no citar otras naciones, hemos visto muchos edificios que están clamando por su dueño, y también imágenes y objetos de culto *que se exhiben en museos, pero piden un altar.*

Domingo de Soto, consecuente con los verdaderos principios teológico-jurídicos, sigue más adelante: ¿Puede la Iglesia exigir tributos a los fieles cristianos para sostener los templos, el culto y los ministros? ¿Tienen obligación los fieles de pagar los diezmos y primicias y de presentar sus oblaciones? En torno a estas cuestiones, que son de otros tiempos, teje Domingo de Soto toda una teoría de valor eterno. Para ser más exactos, diremos que infiere las consecuencias lógicas de todo su sistema teológico-jurídico. Para comprender todo el alcance de su doctrina no debe olvidarse que la Religión *es un deber de justicia,*

ratione pinguescunt. Tertio et id quoque ex caritate pensandum, utrum eiusmodi *venditiones* in rem sint subditorum : nempe an credendum sit *cum tanta benevolentia et caritate* tractandos fore *a secularibus* possessoribus, quam ab Ecclesüs supportante. *Et quarto,* nihilo minori consilio perpendendum, quod cum Papa *pater* sit Ecclesiarum, Reges autem *patroni, licet possint* ab ecclesiasticis subsidia poseeré, id tamen tune fas erit quando *secularium tributa* non suffecerent. Sunt enim prœ omnibus qui vel ratione sanguinis, vel alus privilegiis a tributarum exactione eximuntur, immunes custodiendi. Supra *hœc autem omnia* quando ad «eclesiásticos recurrere necesse est, deberet ob omnibus aequa libra eiusmodi subsidium exigi."

que se impone al hombre en cuanto es criatura de Dios, dotada de inteligencia y voluntad. Santo Tomás, siempre sistemático, trata de la Religión como parte potencial de la justicia, como advertimos al principio de este capítulo. De este modo surge el deber de sostener la Religión, deber natural y divino, con todo lo que la Religión y su culto exigen. Por otra ¡jarte, siendio la Iglesia Católica la encarnación de la Religión verdadera, revelada por Dios, y del culto con que quiso ser honrado, tendrá todos esos derechos, que el Vicario de Cristo, el Papa, puede hacer valer. Como Jefe de esta República perfecta, *per se sufficient,* tiene derecho a buscar los medios para sostenerla, para sostener a sus ministros, imponiendo a los subditos cristianos los tributos que sean necesarios a este fin. En una palabra: así como el Estado civil puede imponer tributos a los ciudadanos en beneficio de la nación y para retribuir a todos los que trabajan a su servicio, así este otro Estado eclesiástico, la Iglesia, el Papa, puede también exigir la cooperación de los fieles, subditos espirituales suyos, al sostenimiento de todas las necesidades de la Iglesia, como sociedad perfecta y sobrenatural, de la que ellos son miembros. La prudencia y las circunstancias determinarán el modo de hacer efectivo este derecho y de cumplir con este deber.

Pregunta Domingo de Soto en su obra *De Iustitia et lure,* lib. IX,. q. 3, art. i: *"Utrum homines de necessitate præcepti ad oblationes teneantur."* Trata esta cuestión como complemento del sacrificio de la Misa. La oblación—dice—es una palabra de sentido genérico que incluye todo lo que se ofrece a Dios como símbolo de nuestra dependencia respecto del Ser Supremo, de nuestro amor y obediencia. Para nuestro objeto, nos interesa notar el origen de las oblaciones y la condición del derecho con que se impone al cristiano. Domingo de Soto señala, entre las *cuatro causas* que imponen el deber de la oblación, una que es de importancia: las necesidades de la Iglesia. Todo cristiano—arguye—tiene el *deber estricto,* divino y natural, de recibir los Sacramentos, de participar en el Santo Sacrificio, cifra y compendio de la Religión y del culto. Quiere esto decir que tiene también el deber de cooperar a la construcción de los templos, al sostenmiento de los ministros de la Iglesia y del culto. Por esto, *donde no hubiera otra medio,* como los diezmos v primicias, para subvenir a estas necesidades, serían un deber de justicia las oblaciones. Recordandb las palabras de San Pablo (I, Cor., IX, 13), concede a los miembros del altar un derecho más sagrado a las oblaciones que el del soldado a recibir su para. Todo se entiende cuando existe una ley o una costumbre con virtualidades de ley y cuando faltan otros medios. De existir éstos, la oblación dejará de ser un deber de justicia (227). Con un criterio seme-

(227) Domingo de Soto, *De Iustitia et lure,* lib. IX, q. 3. art. 1. "Oblationes *qxiadrupHci causa* sub præcepto cadere possunt..." "Tertio, quod ad rem propin-

jante resuelve lo referente a las primicias, que surgen como un deber natural, sancionado por el derecho divino y por el eclesiástico o pontificio (228).

Con más amplitud expone la cuestión de los diezmos, ocasión propicia para aplicar sus principios. Según Domingo de Soto, los diezmos se imponen como un deber que surge de un derecho, en parte, natural y divino, y en parte, humano. La explicación es fácil. Todo cristiano tiene el deber, en general, de contribuir al sostenimiento de la Iglesia y de sus ministros, para quienes se destinan los diezmos. Esto es *de iure nahirali et divino.* Ahora bien: la determinación de la cantidad, si ha de ser con seis o con diez, es de derecho eclesiástico (229). De esto se infiere que la Iglesia puede determinar la cantidad con que deben contribuir los fieles, si las necesidades de sus ministros así lo exigen. ¿En qué se funda este derecho? La respuesta la conoce el lector por lo que el mismo Domingo de Soto ha dicho. Establece un paralelo entre los funcionarios del Estado y los ministros de la Iglesia, para inferir que a éstos se les debe su retribución, 'necesaria en la vida, don igual y mayor derecho, por tener una misión más elevada que los seculares. La Iglesia, como República espiritual, puede exigir para sus servidores lo que crea necesario y decoroso (230). De la misma doctrina se infiere que el Papa puede cambiar ese tributo y hasta abrogarlo, *siempre que se salve lo que es derecho natural y divino:* el sos-

quius accedit, *propter Ecclesiæ nécessitaient:* nempe si aliunde ministri ali sustentarique non possunt..." "Etenim cum christianorum Religio in Sacramentorum susceptione sacrificiique oblatione posita sit : *ad qua iure naturali ac divino,* eodemque ut sanctissimo et strictissimo, totus christianismus teneatur, fit ut *quisque* populus *sub reatu criminalis impietatis,* turn templum pro sua facúltate extruere, turn et ministros alere, et cultui necessaria contribuere *sit iure constrictus.* Quapropter ubi décima: non solvuntur, ñeque aliunde ad eiusmodi sumptus provisum est, tenetur populus eosdem sumptus de sua substantia suppeditare,"

(228) *Ibid..,* q. 3, art. 4.

(220) *Ibid.,* q. 4, art. I. *"Prima conclusio:* Decimarum solutio ex praeceptar iuris debetur, *partim* divini ac naturalis *partimquc* humani. Nam quod *in genere* Ecclesiœ ministri populi sumptibus sustententur, *naturalc* pneceptum est..." "Quod autem *pars* fructum *decima* eisdem sumptibus mancipetur, iudiciale tunc erat, atque adeo in nostra lege pontificium. "

(230) *Ibid.* "Etenim *quicumque* Reipublicae in re necessaria administrant et serviunt, *ins habent* stipendium ab eadem República suscipiendi, imo et exigendi : administrado autem divini cultus Reipublicae necessaria est : imo vero multo nlusquam secularium magistratuum : ergo eiusmodi administris stipendium Respublica debet, idque multo aeqius quam quae Principibus, ac multibus conferuntur : nam divino ordine temporalia spiritualibus inserviunt. Quare *Dens iure Optimo Ecclesias carumque ministros* instituit, in quorum sustentationem tanquam rerum Dominus imperare populo potuit quam ipse iustam censeret bonorum suorum portionem. Hoc ipsum *naturalc ins docct* (Paulus, I, Corint., IX, 13). Altera vero conclusions pars nihilo patet obscurius. *Ins etenim natnræ non nisi* ministrorum pro eorum numero et dignitate sustentationem iubet. At vero *qualis* esse debeat po"'i1i "°nsio. id *arbitrio prudentiæquc* Reipublicae pro rei qualitate statuendum *reliquit."*

tenimiento de los ministros de la Iglesia. Si hay otros medios, no tendría razón de ser. Mas no se crea que al declarar la determinación de la cantidad como de derecho eclesiástico, contra los canonistas, nos libra ya del deber sagrado de entregarla. Domingo de Soto, que, como todos los teólogos afines, considera como un deber de conciencia el cumplimiento de las leyes civiles justas, no podía menos de conceder los mismos honores, por lo menos, a la ley eclesiástica. Por eso, al lado de sus conclusiones, proclama la obligación grave, *sub reatu lethalis criminis*, de pagar el tributo que la Iglesia determina, cuando no existen otros medios. Es más : ni el mismo Papa podría dispensar en absoluto este deber, por tratarse de un deber natural y divino en el sentido expuesto (231). «

No vamos a seguir a Domingo de Soto en su largo razonamiento y en cuestiones secundarias. Baste notar que para él sólo la Iglesia tiene el derecho a exigir estos tributos eclesiásticos con fines espirituales, y no los Reyes, Príncipes y sus mandatarios. Pueden, sí, exigirlos y cobrarlos como delegados de la Iglesia (232). El deber de los fieles se refleja en el deber del Estado y de sus gobernantes, como es natural, y se infiere de toda la doctrina expuesta. Si se diese el caso de que un sacerdote fuese a la vez gran propietario, no quedaría exento del deber de pagar lo que la Iglesia exige, como los demás fieles. Los infieles, en cambio, quedan excluidos; no son subditos de la Iglesia. Los pobres, ya sean cristianos, quedan exceptuados por razón de su pobreza (233).

Ahora bien: el Papa, los Obispos y rectores de las Iglesias, ¿son dueños de los bienes eclesiásticos o son meros administradores? Plantea Domingo de Soto este problema siguiendo a Santo Tomos *(2ª-2æ*, q. 185), como de costumbre, e inspirándose en sus principios y conclusiones. Advierte que más quisiera oír que hablar; pero resuelve con toda claridad, corno gran teólogo-jurista. No se trata aquí de los bienes particulares de un Obispo o del Papa, que por leyes humanas pueden poseer, como cualquier hombre ; el problema se refiere a los bienes vinculados

(231) *Ibíd. "Tertia conclusio:* Determinado decimarum ad istiusmodi *qiwtam est de iure ecclesiastico et pontificio:* quod prudentibus considerationibus jnstitutum est. Atqui in primis quod *id posset Ecclcsia* constituere haud dubium est"..., pues el Evangelio aventaja a la Ley antigua, y los sacerdotes actuales a los antiguos. *"Q'iarta conclusio:* Hœc decimarum *quota, pro tempore,* locorumque et personarum qualitate et opportunitate, maior potest minorque *secundum Ecclesiœ indicium instituí."* Después de rechazar que sea de *iure divino* la cantidad mayor o menor, añade: *"Obligant* nihilominus eadem sancta decreta *sub reatu lethalis criminis:* ita ut ubi desuetudo culpam non excusaret, sacrilegium esse eamdem quotam non persolvere. Ex his subinfertur, ut in quarta conclusione diximus, eamdem quotam variari posse, et dispensatione Pontificis et minui et tolli. *Dum tamen id quod inris naturalis est, sit semper superstes et salvum: nempe ut aliunde Ecclesiarum* ministris pro sua dignitate et muñere alimenta suppetant, reliquaque vitae subsidia. *Hoc cnim nulla desuetudo ve! dispensatio violare potest."*

(232) Domingo de Soto, *De lustitia et lure,* lib. IX, q. 4, art. 3, p. 787.

(233) *Ibid.,* art. 2 y 4, p. 785 y 789.

a la Iglesia y a las Iglesias. Ya, al exponer los deberes morales de los Obispos respecto del uso adecuado de estas posesiones eclesiásticas, establece esta proposición: *"Los Obispos son dispensadores y procuradores de los bienes eclesiásticos* de sus Iglesias respectivas, pero nO dueños. Quiere decir esto que no pueden utilizarlos sino para los fines propios a que están destinados, para el sustento propio, para los templos, para los demás ministros, y también para los pobres. Donde está determinada la parte que debe destinarse a cada uno de estos fines, el Obispo podrá usar de la suya, en plan de dueño, peito no de las restantes. Donde no existen tales divisiones, queda a la prudencia del Obispo la distribución, que la hará en conciencia. Faltar a esto puede ser pecado grave, mortal, co^ el deber de restituir (234).

En toda esta doctrina, como en la que desenvuelve en el artículo siguiente (235), se observa que para Soto los bienes de cada Iglesia, como los de los monasterios, tienen, ante todio, una finalidad concreta: ser la base de cada Iglesia y de cada monasterio, que considera como entidades jurídicas, capaces de poseer, aunque ninguno de sus miembros sea dueño. El fin de los donantes, origen de estos bienes, por ley general y por el fin de las mismas posesiones eclesiásticas, es servir de base al sostenimiento del culto y de la Iglesia donde ellos radican. Entre otras necesidades, es evidente que la primera es la existencia de los ministros de Cristo, pues sin ellos nada aprovecharía el tener una bella Iglesia.

Se completan las ideas de Domingo de Soto, en este aspecto temporal, al tratar de la exención del Clero respecto de la autoridad civil. ¿Están exentos los ministros de la Iglesia de las leyes civiles? ¿Están exentas sus posesiones? ¿Puede el Papa exigir e imponer estas exenciones siempre o sólo en algunos casos? ¿Pueden los Reyes y Príncipes resistir a las leyes de los Papas, referentes a la exención, por abusos manifiestos? He aquí cuatro preguntas a las que contesta nuestro teólogo, conservando siempre ese juicio equilibrado que caracteriza a los grandes teólogos-juristas del siglo XVI.

La cuestión es ciertamente delicada, por tocar el punto de convergencia entre las dos potestades: la civil y la eclesiástica. El Clero,

(234) Domingo de Soto, *De Institia et lure,* lib. X, q. 4, art. 1 y 2. En el artículo 2 tenemos: *"Tcrtia conclusio:* Episcopi bonorum ecclesiasticorum sunt *dispensatores vcl procuratores",* y la *"Quinta conclusio:* Ubi distincta sunt bona quae debent in usum Episcopi cederé ab alus tribus, quae pauperibus ac ministris et cultui addicuntur. si Episcopus aliquid de *his tribus* retinuerit, non dubium quin contra fidem dispensationis mortaliter delinquat, et ad restitutionem teneatur". La misma doctrina la encontramos en Báñez, *De Fide,* etc., q. 32, art. 6, col. 1160-67. No parece ser otro el sentir de Vitoria, *Releef. de Potestate Papes et Concilii,* p. 268-69.

(235) *Ibid.,* art. 3. Aplica aquí la doctrina del art. 2. Los obispos pueden disponer de la parte que les corresponde, como verdaderos dueños, y los sacerdotes lo mismo.

Obispos y Sacerdotes son los ministros de la Iglesia de Cristo, pero son también ciudadanos españoles, italianos, franceses, etc. Como las personas no pueden partirse, surge el problema bajo distintos aspectos. Domingo de Soto advierte que si hay divergencias con los herejes, tampoco entre los católicos reina la unanimidad. Contra los herejes establece dos conclusiones: i. Negar que el Clero está exento, *de algún modo,* de la potestad civil, es un error, condenado ya, y que defendieron Juan Wicletf y Alarsilio de Padua ; 2. Que existe *alguna* exención *de iure divino,* en la Iglesia y en el Clero, respecto de la autoridad civil, es evidente e indiscutible. Es el caso de la creación de los Obispos y sacerdotes, en la distribución de las diócesis y parroquias y cosas semejantes (236). ¿Cu: 1 es la razón de esta exención»? Ya en el principio, en el *Sed contra,* clásico, apunta Soto la razón de todo. La Iglesia tiene su potestad espiritual, sobrenatural, independiente de la civil y superior a ella, y es *per se sujjiciens.* De esto se infiere que, *al menos en las causas puramente eclesiásticas,* goza de la exención *pleno iure,* que es su independencia. Recuerde el lector la doctrina expuesta sobre el concepto de la Iglesia y comprenderá el alcance de estas afirmaciones. Su potestad espiritual viene de Dios, no recibiendo nada, en este orden, de la potestad civil. Cuando los Reyes y Príncipes han tenido el derecho de presentación de los Obispos, es un *derecho recibido* de los Papas, que pueden negarlo (237).

Pero con esta doctrina general el problema no está resuelto. Domingo de Soto desciende a examinar la exención posible en las propiedades de eclesiásticos y en las personas y la naturaleza de esta exención. He aquí sus conclusiones : La exención, respecto de la ley civil, de las propiedades del clero, no consta claramente que sea *de ñire divino;* las personas eclesiásticas no están *totalmente exentas* de las leyes civiles, ni por derecho divino, ni por derecho humano ; que las personas eclesiásticas *culpables* sean exentas y no puedan ser juzgadas por los tribunales seculares, *no* consta expresamente que sea *de iure divino,* pero es muy justo y conveniente aue estén exentas las personas, más que sus propiedades ; aunque los clérigos no sean exentos personalmen-

(236) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 25, q. *2,* art. 2. "Utrum clerici sint a potestate civili exempti..." "Prima sit generalis conclusio adversus heréticos. *Negare clericos esse tillo iure ulloquc pacto exemptos a potestate civili, est error condamnatus."* Cita los errores de Wicleff y enumera los de Marsilio de Padua. *"Secunda conclusio: Aliquam* esse *iure divino* clericorum exemptionem a potestate civili, constantissimum est: nempe in creandis Episcopis", etc.

(237) *Ibid.* Para probar la conclusión segunda, escribe : "Potestas ecclesiastica, ut superiori articulo prrefati sumus, est non solum a civili distincta, verum et ea superior : ergo *saltern* in causis quae mere ecclesiasticae sunt, nihil a civili pendet, atque adeo nullatenus hac ratione civili subiicitur..." "In spiritualibus Papa est supremus Pastor non solum clericorum, verum et omnium secularium, *ncminc excepto.* Quare seculares Principes cohibiti sunt iure divino de illis causis iudicare. sed ab Ecclesia sunt iudicandi."

te, ni en cuanto a sus propiedades, *de iure divino,* puede, sin embargo, *el Papa,* por sí y sin contar con los Reyes, *exigir e imponer diclia exención;* los Príncipes *pueden oponerse,* por el derecho *de legítima defensa,* cuando la exención fuese origen *de abusos manifiestos.* He aquí cómo armoniza los distintos derechos. Los razonamientos que sirven de base son una prueba más de la fecundidad de los principios ponderados.

Domingo de Soto, a fuer de gran teólogo, aquilata y perfila los conceptos. No gusta de dar como *de iure divino* lo que no consta en la Escritura ni puede probarse. En cambio, sabe hacer valer el derecho de la Iglesia, fundándose en su condición de República sobrenatural, perfecta y *per se sufficiens.* No es claro—escribe—, domo algunos suponen, fundándose en argumentos sin valor, que las propiedades del clero estén exentas. Los sacerdotes son ciudadanos, y sus propiedades radican en una nación que tiene sus cargas, sus tributos. Domingo de Soto recuerda las palabras de Sa-nto Tomás *(Connu, in Epist. ad Rom.,* 13): la exención en este caso es un privilegio concedido por los Príncipes.

Es, sí, o puede serlo, muy justa, muy conforme al derecho natural y divino, ya que los sacerdotes prestan a los Príncipes, a la nación, otros servicios, tan valiosos como los de sus servidores (238). En el caso de un sacerdote rico, gran propietario, no se ve razón alguna para que queden libres de impuesto sus haciendas, por el solo hecho de pertenecer a un clérigo. Por motivos semejantes no les exime Soto de todas las leyes civiles. Son miembros de la nación, viven de ella y participan de sus beneficios. Las leyes que contribuyen a la paz y al orden, a todos atañen. Si se tasa el trigo, por ejemplo, escibe Soto, y un sacerdote vende más caro, puede pecar gravemente y estar obligado a restituir (239). Can todo, hay ciertas penas que no deben ser impuestas al clérigo por su carácter sacerdotal; v. gr., la horca. También es justo, y muy conforme al derecho natural y divino, el que sea juzgado el clérigo delincuente por un tribunal eclesiástico, pues lo exige el decoro socerdotal. Perderían autoridad los Obispos y. sacerdotes

(238) *Ibíd. "Tertia conclusio:* Quod res et bona clericorum sint a potestate civili libera, *non plane constat ex iurc divino."* Respecto de los argumentis de los contrarios, dice: "Ad confirmandum ius divinum, non ita multum confert..." "Quapropter super illud ad Romanos 13. Ideo et tributa prasstatis, scilicet Pri.i-cipibus, inquit (Santo Tomás) : a solutione tributorum clericos esse exemptes, *privilegio* Principum, *quod naturalcm œquitatem* habet..." "Quia scilicet clerici divinis vacantes laborem Principum compensant, qui administrationis civilis Reipublicse insudant."

(23g) *Ibid. "Quarto conchtsio:* Persona? ecclesiasticae ñeque iure divino, neque humano sunt *omiiino* a legibus civilibus exempta?. Probatur. Clerici *non obstante clericatu sunt cives Reipubliœ* et eius membra: sed Respublica civilis non gubernatur, nisi legibus Principum : ergo quatenus prsedictœ leges *ad pacem it tranquilitatùm Rcipublicœ « pedant,* clerici tenentur eis parère."

si fueran juzgados por sus fieles. No olvide el lector que se trata de causas civiles y delitos civiles, no de causas eclesiásticas (240).

A pesar de esto, el Papa puede imponer ciertas exenciones necesarias, agrade o no a los Príncipes. La razón es obvia. La potestad eclesiástica es, *per se sufjiciens*, independiente de la civil, superior—como dijimos—, de donde se infiere que el Papa puede dar las leyes necesarias par el gobierno de la República cristiana y de todos sus subditos. Si el Papa puede darlas, *pleno ture,* los Príncipes cristianos deben acatarlas (241). Con todo, si la exención en las personas y en los bienes eclesiásticos, impuesta por los Papas, fuesen origen de abusos intolerables, el Príncipe podría rechazarlas, pues no se puede negar al poder civil lo que es de derecho natural y de gentes, la facultad de resistir a la tiranía, aunque se trate de cosas eclesiásticas (242).

A la luz de los mismos principios, surge la última consecuencia que deseamos anotar : la Iglesia, República perfecta y *per se sufjiciens*, puede crear los tribunales necesarios en defensa de la fe. Los sectarios, que tanto vociferan contra los tribunales de la Inquisición, demuestran que eran verdaderos legos en materias jurídicas. ¿Quién se atreverá a negar este derecho a cualquier nación? No trata Domingo de Soto directamente este problema, perto se infiere lógicamente de su doctrina y de la solución dada al tratar del Bautismo de los niños hijos de judíos o infieles. Quien niega el derecho a obligar a recibir la fe, ni a

(240) *Ibid.* "Quod personae ecclesiasticae non sunt ad seculare judicium deferendse, sed sint ab huiusmodi iudicio exempta;, *non expresse* constat esse de *iure divino:* licet *maior sit œquitas* quod personae eximantur, quam quod earum bona secularia. Imo quod personae eximantur est *iure naturali et divino maxime conscntancum."*

(241) *Ibid. "Sexta conclnsio:* Quamvis clerici neque in suis personis, neque bonis essent *iure divino* liberi, *nihilominus Papa potuit, etiam inconsultis Principibus, et debuit eos ab corum exactionibus et joro excipere:* cui quidem exemption *Principes contravcnire nequeunt, nisi ad vim vi repellendam,* sicubi *forte* eiu;modi privilegia *in tyrannidcm vcrgcrent.* Probatur. Potestas ecclesiastica. ut diximus, *est per se sufficient,* a civili independens, ergo potest per se condere leges, quae suae administrationi sunt, vel necessaria, vel congruentes : exemptio autcm clericorum non solum est congruens, verum certe moraliter loquendo ad debitam Ecclesiae administrationem necessaria : ergo illos potuit et debuit eximere. " En este sentido deben ser interpretadas algunas autoridades que, sin más, defienden ser de *iure divino* la exención.

(242) *Ibíd.* En torno a la segunda conclusión escribió Soto : "Quamquam uti ait Caietanus in *Apologia de Potestate Papee,* cap. XXVII, *non sit Principibus nct/anda illa tyrannidi resistendi potcstas, quam iure naturali et gentium habent,* etiam in rebus ecclesiasticis. Etenim si (quod absit), Summus Pontifex, vel Episcopi ecclesiastica *bona* manifesta tyrannide *dissiparent,* et sacerdotia in perniciem Ecclesiae providerent, possent Principes possessiones prohibere, et Ecclesiae ipsi contra huiusmodi pestem adiutrices manus porrigere. " Al final del artículo indica Soto que, en caso de conflicto, debe, antes, el Príncipe "admonendo Summum Pontificem, ut remedium adhibeat", v gr., si un clérigo comete un crimen, etc. "Et quando Papa *nollet providere, posset Rex sese protegeré.* Sed tamen pretoribus, quandiu leges durant, nefas est eas non servare."

conquistar ningún país infiel por este solo título, como hemos visto, en el mismo artículo concede y defiende el *derecho de la Iglesia a castigar, con toda clase de penas, a los herejes y cismáticos.* La razón es obvia : son subditos rebeldes, y así como cualquier Estado civil establece tribunales y penas para castigar a los malos ciudadanos, así la Iglesia puede hacer lo mismo (243).

Estas ideas de Domingo de Soto se reflejan en los demás teólogos. Si la gracia no quita, como tampoco acrecienta, los derechos naturales, es evidente que la Iglesia y sus ministros y entidades eclesiásticas pueden poseer, al menos, con el mismo derecho que cualquier persona y entidad civil. En virtud del mismo principio, subsistirán los mismos deberes naturales y de gentes en los clérigos, ya sea respecto del prójimo, ya sea respecto de la nación en que viven. En lo que se refiere a las leyes positivas civiles, cambia el problema. La identidad de doctrina entre Domingo de Soto y Vitoria es tan manifiesta, al tratar de la exención, que parecen copiarse mutuamente los dos comprofesores de Salamanca. Para Vitoria, como para Soto, hay *alguna* exención del clero respecto de la potestad civil. ¿De qué naturaleza? En lo puramente eclesiástico, esa exención es *de iwre divino;* respecto de otras cosas temporales, que no afectan a la administración de la Iglesia, ni por derecho divino, ni humano, son exentos. Con todo, el Papa, como Jefe de la República cristiana, *per se sufficient,* puede imponer y exigir ciertas exenciones necesarias al fin de la Iglesia, y los Príncipes deben acatarlas, aunque también tienen el derecho de resistirlas, cuando redundan en daño manifiesto y grave de la Nación, pues también ésta es *República per se sufficients* (244).

Estas coincidencias y otras que podrían notarse en los demás teólogos *dominicos* del siglo XVI, aparte de lo que el lector habrá podido observar en todos los capítulos de nuestra obra, prueban la identidad de principios y *el grado de perfección* a que había llegado la ciencia teológico-jurídica *a mediados del siglo y antes de concluir.* Los principios de Santo Tomás, tantas veces ponderados, pero nunca como se merecen, daban su fruto maduro. Una perfecta concepción de la Iglesia y del Estado, de la potestad eclesiástica y civil, se coronan con este final armónico y fecundo en días de paz, *después de haber sido la clave* para la solución de múltiples problemas jurídicos *de orden nacional e internacional.* ¡ Loor a Domingo de Soto y demás teólogos que supieron llevar la ciencia teológico-jurídica hasta las mismas cimas de la

(243) Domingo de Soto, *In IV Sent.,* dist. 5, qu. única, art. 10. Distingue entre "Infideles enim alii sunt, qui numquam fidem susceperunt: alii vero, ut schismatici et haeretici, qui ab Ecclesia exiverunt. Et quidem *hos scctmdos* non solum minis, et terroribus *cogeré licet,* verum ubi res postulaverit, *capitis supplicio plectcret. Priores autem non item."*

(244) Vitoria, *Rclect. Prior de Potestate Ecclesiæ,* q. utrum clerici sint exempti a potestate civili, p. 90-101.

perfección ! Si repasamos ahora las disposiciones y decretos de los Papas (245), podemos admirar cómo reciben la más autorizada aprobación que pudiera desearse. Su doctrina es la de la Iglesia.

6. Pero aún tienen otro mérito, que no debemos pasar en silencio. Nos referimos a la debatida cuestión *sobre la personalidad internacional de la Iglesia.* La realidad se ha impuesto en casi todos los Estados modernos, pero no faltan escritores que consideran esto como una concesión, hija de la benevolencia. La verdad es muy distinta. Después de leer la doctrina de los grandes teólogos-juristas sobre el concepto de la Iglesia como República espiritual, *per se sufficiens,* con todas las consecuencias que hemos señalado en lo espiritual y en lo temporal, no creemos que ningún jurista pueda ya regatear y negar, si es sincero, a la Iglesia su personalidad internacional. La Iglesia, y en su nombre el Papa, es sujeto de Derecho Internacional, y *pleno iure,* con tantos y más títulos que cualquier Estado de las grandes o pequeñas naciones, cuya soberanía y personalidad internacional han sido reconocidas, puede reclamar para sí ese reconocimiento. Negárselo quivale a cometer uno de los mayores atropellos, en oposición con la Historia y don el verdadero Derecho. Si Domingo de Soto y demás teólogos-juristas levantasen cabeza, se maravillarían de que hubiese dudas en esta materia. Podrá decirse, tal vez, que la Iglesia no constituye un Estado nacional, pues siendo universal y sin fronteras, bien puede ser considerada como un super-Estado sobrenacional. La respuesta es fácil. La Iglesia es ciertamente, por su naturaleza, una Sociedad espiritual universal ; pero, desde el momento que no excluye la existencia en su seno de Naciones y Estados soberanos en k> temporal, tenemos ya dos soberanías capaces de relaciones internacionales, aunque la Iglesia no tuviese como propio ni un palmo de tierra.

Nos parece esto tan evidente, que creemos inútil insistir. Nos basta haber llamado la atención sobre esta consecuencia, que deseamos sirva de colofón a nuestra obra, escrita al servicio de Dios, de la verdad, de la justicia y de España.

(245) Véase en Denzinger, *Enchir. Symbol.,* en el índice, todo lo referente a la palabra "Ecclesia", y en particular lo contenido en el *Syllabus,* núms. 1719 al 1780. Como son obras que están al alcance de todo el mundo, es inútil transcribir textos.

ÍNDICES

INDICE DE NOMBRES

Páginas

A

ABAD Y CAVIA (Fidel) 70
ACUÑA (Antonio), Obispo 17
AILLY (Pedro de) 369
AGUSTÍN (San) . . . . . 121 y 347
ALAS (Leopoldo) 71
ALBERTO MAGNO (S.), O. P.... 8 y 97
ALCUINO 348
ALEJANDRO VI . . . . . 11, 53, 54, 56, 299 y 301
ALMAIN (Sant.) . . . . . 130, 378, 382 y 421
ALTAMIRA (Rafael) . . . . 278 y 282
ALVAREZ (Alejandro) 260
ALVAREZ DE TOLEDO (Juan), O. P. . . . . 17 y 25
AMBROSIO (San) 348
AMPUDIA (P. Gutiérrez de), O. P. 280
ANCONA (Agustín Trionfo de), O. S. A. . . . . 301, 351 y 354
ANTONINO DE FLORENCIA (San), O. P. . . . . 301, 324, 361 y 370
AQUINO (Santo Tomás de), O. P. . . . . 6, 8, 9, 11, 15, 61-69, 73-8i, 84-89, 91, 93, 95, 99-io8, m, 112, 124, 133, 138-145, 148, 151, 154, 157, 158, 169, 176, 183, 186, 187, 193, 194, 198, 215, 223, 225, 235, 239, 242, 244, 246, 291, 305, 306, 315, 325, 327, 330, 342, 344, 357-361, 411 y 412
ARCOS (Miguel) 304
ARÉVALO (Fray Bernardino), O. F. M. . . . . 51 y 57
ARISTÓTELES . . . . . 16, 68, 86, 87, 97, 145, 147, 148, 165, 230/240, 315 y 326
ARQUILLIERE (H. X.) 347
ARRAS (Ant. Granvela), Obispo y Cardenal . . . . . 30 y 31

B

BALMES (Jaime). 72, 73, 103 y 252
BÁÑEZ (Domingo), O. P.... 9, 15, 33, 44, 62, 70, 72, 142, 149, 152, 154, 156, 167-171, 179, 186 - 189, 198 - 202, 225, 230, 231, 238, 241, 245, 247, 292, 296, 301, 302, 307, 320, 324 - 330, 332, 333, 396, 403 - 409, 429 - 431 y 441
BARCIA TRELLES (Camilo). 259, 262, 268, 293, 299, 320 y 321
BARCLAY (Sir Thomas) 259
BARRIENTOS (Fr. Lope de), O. P. 134
BATIFFOL (P.) 348
BAUDRY (L.) 352
BELARMINO (S. Roberto) 409
BELTRÁN (Juan) 40
BELTRÁN DE HEREDIA (Vicente), O. P.... 12, 256, 288 y 310

Páginas

BENETO (Cipriano), O. P. 378
BERTANO (Pedro) . . . . . 30 y 32
BETANZOS (Domingo), O. P.... 281
BIEL (Gab.) 78
BiTUNTiNO (Cornelio), Obispo, O. F. M. 27
BONILLA SAN MARTÍN (Adolfo). 71, 174 y 266
BONUCIO (Agustín) . . . . . 22 y 24
BRENCIO (J.) . . . . . 221 y 402
BROWN SCOTT (Jam.) . . . . 173, 256, 262, 268 y 276
BULLÓN (E.) . . . . . 11, 72, 247, 249, 258, 280, 287, 297 y 321
BURIDÁN (J.) 20
BUSTILLO (Fr. Alonso), O. P. 280 y 287

CABALLERO (Fermín) 402
CABOT (Sebastián) . . . . . 2Ó>
CAMERLYNCK (L. A.), O. P.... 361
CANO (Melchor), O. P.... 6, 9, 35. 38, 39, 42 - 44, 47 - 52, 57, 135, 288, 302, 396, 401, 402, 427- 429
CARLOS V, Emperador.... 21 - *26*, 29 - 33, 35, 36, 45, 49, 57, 281- 285
CARRANZA (Bartolomé Miranda), O. P. . . . . 14, 21, 26, 36, 40-44, 48, 51, 57, 287, 402, 417 y 426
CARVAJAL (Juan de), Cardenal. 369
CASANOVA (Juan), Cardenal, O. P. . . . . 361 y 369
CASTELL FRANCO (P. Félix).... 44
CASTILLO (Fray Francisco), O. F. M. 39
CASTRO (Alfonso de), O. F. M. 7, *9 y* 24s

Paginas

CATALINA DE SENA (Santa), O. P. 369
CATARINO (Ambrosio), O. P. 22, 27-29, 412 y 417
CAYETANO (Thom. de Vio), O. P. . . . . 7, 101, 135, 189, 198, 292, 306, 315, 326, 330, 378, 387, 408, 409 y 422
CELAYA (Juan de) 15
CERVINI (Marcelo), Cardenal. 26
CICERÓN (M. T.).... 72, 86 y 87
CiPOLLA (C.) 362
COLMENARES (D. de) . . . . . 13 y 14
COLÓN (Diego) . . . . 273-275 y 279
CONSTANTINO (Dr.) 42
CORBIE (Bta. Colette de) 369
CÓRDOBA (Alonso de), O. S. A. 18
CÓRDOBA (Juan de) 37
CÓRDOBA (Fr. Pedro de), O. P. 273-275, 279- 281
CORING (Herm.) 262
CORONEL (Antonio) 15
CORONEL (Luis) 15
CORPUS CHRISTI (Fr. Mancio de), O. P. . . . . 47 y 135
COVARRUBIAS (Diego de)... 7, 9, 44 y 328
COVARRUBIAS (Fray Pedro), O. P. 280
CREMONA (Enrique de) 351
CRUZ (Fr. Juan de), O. P. . . . . 27 y 33
CUERVO (Justo), O. P. 284
CUERVO (Máximo) 354
CUEVAS (Domingo de), O. P. 43 y 47

Ch

CHACÓN Y CALVO (José María). 10, 267, 269-274, 276, 281, 282, 285, 314 y 334
CHAVES (Fr. Diego), O. P.... 47

Páginas

D

DAMASCENO (S. Juan) 63
DÉLOS (J. T.), O. P. . . . . 72, 259 y 261
DEZA (Fr. Diego), Arzobispo, O. P. . . . . 8, 281 y 287
DILKE (Sir Carl.) 277
DRIEDO (J.) 409
DUBOIS (P.) 350
DUHEM (P.) 20
DURAN (Fr. Tomás), O. P.... 280
DURANDO DE SAN PORCIANO, O. P. . . . . 183, 308, 310 y 368
DURANDO EL JOVEN (Guill.).... 35i

EGIDIO (Dr.).... 36, 40-42 y 56
EGIDIO ROMANO, O. S. A. 351 y 354
ELPIDIO (Alejandro de San), O. S. A. . . . . 3Si y 354
ENCINAS (Fernando de). 15 y 17
ENRÍQUEZ DE ALMANSA (Diego) 35
ESPAÑOL (Vicente el) 348
ESPINEL (Fr. Alonso), O. F. M. 280

FABIÉ (Antonio María)... 57, 275, 276, 281-28s y 314
FARNESIO (Alejandro), Cardenal 30
FARNESIO (Pedro Luis). 30 y 31
FELIPE II . . . . . 19, 21, 35, 37-39, 45 y 57
FERO (J.) 60
FERNÁNDEZ DE OVIEDO 278
FERNÁNDEZ DE SAAVEDRA (J.). 15, 16 y 18
FERRER (San Vicente), O. P. 369
FINKE (H.) 362
FLEUR'Y (Hug. de) 348
FLORENCIA (Remigio de) 351
FLOTE (P.) 350
FONSECA (Juan de) . . . . . 280 y 284

GAFO (José María), O. P. 204
GANDAVENSE (Enrique) 409
GALILEO 20
GALLO (Gregorio) 60
GARCÉS (Fr. Julián), O. P. . . . . 283 y 284
GARCÍA DE LOAYSA, Cardenal, O. P. . . . . 284 y 285
GASCÓN Y MARÍN (J.) 266
GAYO 165
GERARD (Pedro), O. P. 204
GERSON (J.)... 187, 369, 382 y 419
GETINO (Fr. Luis Al.), O. P. 134, 256, 288 y 304
GOLDAST . . . . . 351, 352 y 362
GOMARA (López de) 267
GÓMEZ (Alvar) . . . . . 15 y 47
GONZAGA (Fernando) 30
GONZÁLEZ (P. Ceferino), Cardenal, O. P. 103
GRANADA (V. Fr. Luis de), O. P. 215
GRANVELA, Canciller 32
GROCIO (Hugo de Groot)... 7, 71, 74 y 157

H

HALES (Alejandro de), O. F. M. 238
HANK (L.) 284-
HERRERA (Alfonso), O. P. 304
HERRERA (Pedro de), O. P.... 134

Páginas

HiNOjosA *(Ed.* de). . . . . 8, *g*, il, 202, 3 *7*, 233, 251, 252, 254, 262, . S, 277, 283, 284 y 311
HOMELAS (1 de). 351
HosTiENSE arique de Susa), Cardenal Ostia. . . . . 292, 301 y 34S
HOYOS (Manuel María), O. P. 282
HUGO DE SA ; VÍCTOR. 238 y 389
HUGUCCIO m PISA. 348
HURTADO DF MENDOZA (Diego). 26, 31 y 33

I

INOCENCIO III. 348
ISIDORO (San)... 07, 86, 124- 126 y 251
IRSAY (Steph. d'). 8

J

JANDUN (Juan de). 351
JANET (Pablo). 259
Jos (E.). 334
JUNG (N.). 355
JHERING (R. de). 9

K

KANT (Em.). . . . . 71 y 74
KOCH (José). 368
ROLLING (Conrado), O. P. . . . . 83 y 135

L

LAGASCA (Pedro de)... 15, 16 y 17
LAREQUI (P.), S. J... 156, 173 y 300

Páginas

LAS CASAS (Fr. Bartolomé de), O.P... 10,45-57,270-289, 307, 314 y 334
LASALA Y LI.AXAS (Manuel)... 174 y 266
LECLERC. 348
LE FOUR (L.). . . . . 72 y 260
LEGAZPI (Miguel López de). 57
LEIBNIZ (G.). 71
LEÓN (Fr. Lui- de), O. S. A. 44
LEÓN XII. 204
LOAYSA (Fr. Alo! so), O. P.... 279
LOMBARDO (Pcdn. . . . . 62 y 63
LoTTiN (Doni. O.), O. S. B.... 164
LOZANO (Fr. Pedro), O. P. 17
LUCA (Tolomeo de), O. P. . . . . 351 y 356
LUCIANO (El Abr *V).* 22
LUXEMBURGO (B. Pedro de)... 369

1

LLÓRENTE (Juan \ntonio). 41

M

MAEZTU (Ramiro de). 6
M.UOR (Juan). 15
MALLA (Felipe de). 369
MARA (Guillermo de). 362
MARTÍN ARTATO M.). 254
MASSARELLI CAU' isto).... 23- 27
MATTENZO (Fr. *1* más), O. P. 280, 281 y 287
MATTHIEU (Card nal). 346
MEDIAVILI.A (Rit-irdo de). 238
MEDINA (Fr. B -tolnmc de), O. P.... 15, 64, 69, 71, 88, 06, 134, 140. 141, 172, 229 y 230
MEDINA (Fr. "figuel de), O. F. M. 60

Páginas

REYES (Gaspar de los), O. P. 27
RIVIER (J.) 348
ROBLES (Juan de), O. S. B.... 19
ROCABERTI (Tomás), O. P. .....
370 y 378
ROMEO (Fr. Francisco), O. P. 22
RUTTEN (P. G. C.), O. P. 204

S

SAJONIA (Alberto de) 20
SALAMANCA (P. Miguel de), O. P. 282
SALAZAR (Ambrosio de). 37 y 43
SANDERO (Nicolás) 409
SANCHO (Francisco) 39
SANTA CRUZ (Domingo de) ... 304
SANTIAGO (jorge de), O. P.... 27
SANTO DOMINGO (Fr. Bernardo de), O. P. 281
SCOTO (Duns), O. F. M.... 55, 57, 78, 80, 183, 195, 244 y 308
SCHOLZ (R.) ..... 352 y 362
SEGOVIA (Juan de) 369
SELA (Aniceto) 299
SENENSE (Sixto) 22
SEPÚLVEDA (Juan Ginés de)... 11, 45-57, 286, 289, 297, 303, 304 y 307
SERIPANDO (Jerónimo), £). S. A. 26
SERRANO Y SANZ 288
SEVEROLI (Jerónimo).... 24 y 26
SFONDRATO (Juan), Cadenal... 30
SILVESTRE (Silvestre Mozolino de Prieras), O. P.... 301 y 391
SOLANA (Marcial)... 262, 286 y 303
SOSA (Lie.) 280
SOTO (Fr. Pedro de), O. P. 29-32, 221, 304, 337, 396, 402, 403, 410 y 416
SOTOMAYOR (Pedro de), O. P. 9 y 135

Páginas.

STAMMLER (J.) 71
SUAREZ (Francisco), S. J... 7, 9, 156 y 157

TARANTASIA (Pedro de), O. P., Papa Inocencio V. 238
TERRÉ (Guido), O. Carm. 360
THOMASIUS ..... 71 y 74
TOLEDO (Francisco de)... 23 y 26
TORQUEMADA (Juan de), O. P., Cardenal ..... 7, 339, 350, 361, 362, 369-378, 392, 409, 412 y 422
TORRES (Bartolomé de) 15

U

ULPIANO ..... 147, 164, 165 y 251

VALPERAS (Arias de) 332
VALDENSE (Tomás) 409
VALDÉS (Fernando), Inquisidor. ..... 42 y 43
VALDÉS (Juan de) 42
VALLADOLID (Luis de), O. P. 369 y 373
VEGA (Francisco de la), Embajador. 39
VELASCO (Dr.) 36
VILLANUEVA (Santo Tomás de). 15
VELLAVESES (Sancho de) 14
VITERBO (Santiago de), O. S. A. 349, 351. 354 y 355
VITORIA (Fr. Diego), O. P.... 304

Píeinas Pig!nas

MENCHACA (Fernando Vázquez de). . . . . 7, 9, *3*í 173 y 409
MENDOZA (Martín) 304
MENÉNDEZ-REIGADA (P. Ignacio), O. P. . . . . 235, 263 y 264
MINAYA (Bernardino). O. P... 284
MONTE (Cardenal de) 23
MONTES (Reginaldo) 41
MONTESINOS (Fr. Antonio de), O. P. . . . . 10, 273, 274, 279-281 y 334
MORTIER (A.), O. P. 378
MÜLLER (J. P.), O. S. B. 362

N

ÑAPÓLES (Juan de), O. P. . . . . 351 y 361
NEDELLEC (Hervé de), O. P. 351, 361 y 424
NIEMEYER (Th.) 259
NOGARET (Guillermo de) 350
NYS (E.) . . . . . 262 y 266
NÚÑEZ CORONEL (Francisco)... 15

O

OCAMPO (Florián de) 32
OCKAM (G.) . . . . . 78, 80, 349, 351 - 353
OLIVA (Martín de) 51
OLIVART (Marqués de). 256 - 260
ORESMES (Nicolás de) 20
ORLÉANS (Juan de) 348
ORTOLAN (M) . . . . . 251 y 266
OSMA (Pedro de) (Por error de imprenta se lee Osuna por Osma) 134
OSSORIO Y GALLARDO (Ángel). 250, 253 y 254
OTEO (Juan de) 14

P

PACHECO (Pedro), Cardenal . . . 26
PADUA (Marsilio de) . . . . . 343, 351 - 353 y 442
PALACIO (P. José María), O. P. 211
PALACIOS RUBIOS (Juan Lopez de) . . . . . 11, 2«o y 297
PALOMAR (J.) 369,
PALUDANO (Pedro de Palu), O. P.... 238, 351, 361, 372 y 409
PANORMITANO 238
PARÍS (Juan de), O. P. . . . . 7, 303. 361 - 368 y 409
PASTOR (L.) 370
PAULO III . . . . . 30, 53 y 283
PAULO IV . . . . . 37-39 y 401
PAZ (Fr. Matías de), O. P.... 280 y 287
PELAYO (Alvaro), O. F. M.... 351, 355 y 356
PEÑA (Fr. Juan de la), O. P. 37. 135, 287 y 288
PFLUG (Julio) 29
PIGHIUS (Alberto) 409
Pío IX . . . . . 73 y 216
Pío XII . . . . . 8 y 333
PLAISIANS (Guillermo de) 351
PONCE DE LEÓN (Pedro) 57
PRIMO DE RIVERA (José Antonio) 253
PRÚMER (Domingo M.ª), O. P. 208
PUFFENDORF (Samuel)... 71 y 74

R

RAMÍREZ (P. Santiago), O. P. 70
REMESAL (P. Antonio de), O. P. 287
RENÁN 269
REYES CATÓLICOS... II, 45, 56, 270 y 271

Páginas

VITORIA (Fr. Francisco de), O. P. . . . . 6-10, 15, 18, ai, 35, 44, 47 - S3, 57, 62, 70 - 73, 81 - 83, 99, 130, 132, 135, 138, 140, 146, 148, 152, 153, 156, 157, 167-169, 179, 181, 187, 192, 198, 202, 222 - 226, 230, 238, 241-244, 247, 291, 29s, 301, 302, 314, 316, 319, 324, 328-333, 396-401, 408, 423-426, 432, 433, 441 y 445

Páginas

W

WEIS (André) 260
WOLFF (F. A.) . . . . . 257 y 321

Z

ZABARELLA (Cardenal) 369
ZAVALA (Silvio A.). 10, 272 y 285
ZOUCH (Richard) 266
ÍZUMÁRRAGA (Juan de) 50

INDICE GENERAL

Páginas.

PRÓLOGO 5

Introducción biográfica.

I. SÍNTESIS BIOGRÁFICA: I. Patria y formación académica.—2. Profesorado de artes en Alcalá.—3. Ingreso en la Orden de Santo Domingo y profesor de vísperas en Salamanca.—4. En el Concilio de Trento.—5. Controversia con Catarino.—6. Confesor del Emperador. — 7. Catedrático de prima en Salamanca. — 8. Intervención en las diferencias-de Paulo IV con Felipe II.— 9. Calificador del Santo Oficio.—10. Intervención en el proceso de Carranza 13

II. SOTO EN LA CONTROVERSIA DE LAS CASAS CON SEPÚLVEDA: I. Sepúlveda, en su *Démocrates secundus*, sale a la defensa de los afectados por las Nuevas Leyes de Indias.—2. Censuras desfavorables de este libro dadas por las Universidades de Alcalá y de Salamanca. — 3. Encuentro de Sepúlveda con Melchor Cano.—4. Las Juntas de Valladolid : sus dos series.—5. Doctrina de Soto acerca de los títulos de la conquista : su intervención en las Juntas.—6. Sepúlveda y Las Casas exponen en ellas sus respectivas tesis : resumen de las mismas encomendado a Soto.—7. Ideas de éste relativas a la evangelización de América.—8. Resultado de las Juntas 45

III. PRODUCCIÓN LITERARIA : 1. Escritos académicos : *a)*, filosóficos ; *b)*, teológicos.—2. Escritos extraacadémicos 58

CAPITULO I

1. CÓMO SE DEBE EXPONER LA DOCTRINA JURÍDICA DE DOMINGO DE SOTO. MARCO OBLIGADO DE SU SISTEMA 61

Páginas.

2. La Teología y las doctrinas jurídicas en el plan teológico de Santo Tomás..... 63

3. Cómo Domingo de Soto encuadra el Derecho dentro del plan de la *Sum ma Theologica* del Doctor Angélico..... 66

4. Relaciones entre la Filosofía Moral y la Teología Moral..... 68

5 Cómo el teólogo, al contemplar todo el campo jurídico desde las alturas de la Teología, que tiene por objeto a Dios, está en posición ventajosa para solucionar los problemas jurídicos. Origen y causa de los errores de más trascendencia en los problemas jurídicos. Necesidad de una Filosofía Moral y de una Teología Moral cristianas. E! Derecho es una parte de la Filosofía Moral. 71

6. El racionalismo cristiano de Domingo de Soto y de los tomistas frente al voluntarismo moral y jurídico de otros autores antiguos y modernos. Doctrina de unos y otros sobre el origen y génesis del Derecho..... 76

CAPITULO. II

1. EL CONCEPTO DE LA LEY SEGÚN DOMINGO DE SOTO y su importancia en el sistema jurídico del gran teólogo español. Cómo la Ley procede de la razón y no de la voluntad. ¿Qué razón es madre de la Ley? En qué sentido la razón divina es madre de la Ley y en qué sentido lo es también la razón humana. Cómo deben colaborar el Filósofo moralista o jurisconsulto y los Príncipes en la génesis de las Leyes..... 85

2. Toda Ley, para ser verdadera Ley, debe ordenarse al bien común. La Ley que no favorezca este fin no es Ley, y la autoridad que la da es tiránica. Cómo deben administrarse las distintas partes de un imperio..... 95

3. Cómo la promulgación es necesaria en la Ley. La promulgación ¿es de esencia de la Ley de modo que la constituya, o es solamente condición precisa para que obligue?..... 97

4. Efectos de la Ley y su fin principal 100

Páginas.

CAPITULO III

1. DOCTRINA DE DOMINGO DE SOTO SOBRE LAS DISTINTAS CLASES DE LEYES. Concepto de la ley eterna. La razón divina, sujeto de la ley eterna. La ley eterna es inmutable y se extiende a todos los seres. La ley eterna funda el orden moral, que las otras leyes reflejan y revelan, y así todas las leyes proceden de ella. 103

2. Concepto de la ley natural. La razón humana es sujeto y madre de la ley natural. Extensión de la ley natural. En qué sentido todas las virtudes son de ley natural y en qué sentido todos los pecados son contra naturaleza. Cómo obliga la ley natural. 107

3. Propiedades de la ley natural : una y universal, inmutable, indispensable e indeleble. Razón de estos caracteres de la ley natural y explicación de las excepciones que suelen citarse. 115

4. La ley humana y su necesidad. Dos modos de derivarse las leyes humanas de la ley natural. Cualidades que debe tener toda ley humana y razón fundamental de las mismas. Cómo se divide 'a ley humana. 119

5. Quién puede dar las leyes humanas. Extensión de las mismas. El gobernante ¿debe prohibir todos los vicios e imponer todas las virtudes? 125

6. Cómo obligan las leyes humanas. ¡ Puede una ley humana obligar en conciencia y bajo pecado mortal? Opiniones de Gerson y Almain. Impugnación de Domingo de Soto. ¿Puede obligar hasta con pérdida de la vida? Cómo los Príncipes o autoridad suprema están sujetos a la ley humana. Cuándo ésta debe cambiarse y dispensarse. Las leyes humanas injustas, ni son leyes, ni obligan. 128

CAPITULO IV

LA PRUDENCIA, LA LEY, EL DERECHO Y LA JUSTICIA. Cómo la prudencia es la virtud que versa sobre los medios, y cómo engendra las leyes humanas. Cómo su materia es lo contingente y no lo necesario y determinado. La razón natural en la génesis de la Ley y del Derecho natural. Cómo la prudencia queda excluida en este campo, y cómo interviene en la génesis del Derecho humano positivo. 137

Páginas.

2. Qué es la Justicia. Cómo la Justicia domestica la voluntad, inclinándola a los actos justos, con los cuales nos referimos a otros, dando a cada uno lo suyo y realizando el Derecho. La Justicia legal o general y la justicia particular. La Justicia distributiva y conmutativa, partes subjetivas de la Justicia particular. 147

3. Qué es el Derecho, según Domingo de Soto. División del Derecho: divino y humano. Cómo el Derecho divino puede dividirse en divino natural y positivo. Cómo el Derecho humano se divide en natural y positivo. Propiedades y caracteres de todas estas clases de Derechos, según Soto. 152

4. Qué es el Derecho de Gentes. Cómo el Derecho de Gentes queda incluido en el Derecho humano positivo. En qué coinciden y en qué difieren el Derecho de Gentes del Natural y del Civil. Naturaleza del silogismo o raciocinio que engendra el Derecho de Gentes, según Domingo de Soto. En qué sentido es dispensable. Contenido del Derecho de Gentes. ¿Hay un Derecho Natural común al hombre con los animales? ¿El Derecho de Gentes se distingue del Natural por ser éste un Derecho común y por ser el de Gentes exclusivo de los hombres? 156

5. Breve comparación entre las ideas de Domingo de Soto y las de Vitoria, Medina y Báñez. 167

CAPITULO V

1. DOMINGO DE SOTO Y LOS DERECHOS INDIVIDUALES. Razón de este orden: todos los Derechos y Deberes humanos nacen y se desarrollan en función de la personalidad humana. 175

2. Dos categorías o clases de Derechos y Deberes del hombre como ser individual: espirituales y materiales. Doctrina de Domingo de Soto sobre la vida o existencia del hombre y su legítima defensa. Cuándo es lícito matar al agresor por defender la vida propia. El caso del Rey agresor. En ningún caso es lícito al Estado matar al inocente de un modo directo. Cómo la vida sólo es de Dios y no es objeto de dominio ni para el particular y respecto de su misma vida, ni para el Estado o Príncipe. 177

3. Doctrina de Soto sobre los Derechos y Deberes del hombre en orden a la libertad de enseñanza y de profesar una fe. Cómo deben ejercitarse estos derechos y sus límites. Ni con el voto de *toda* la'República puede obligarse a nadie a creer. Cuándo y en qué edad los niños pueden ser bautizados, *iiwitis parcntibus.* 181

Páginas.

4. El Derecho de propiedad. Concepto del Dominio y Propiedad en general. Sólo los seres racionales son sujetos capaces de dominio; pero no pueden ser objeto del mismo. El hombre, ser racional e imagen de Dios, es dueño, tiene dominio, por derecho natural, de los seres inferiores. Cómo el Derecho de Gentes *y* Civil imponen la división de la propiedad. La división, en general y entre las naciones, pertenece al Derecho de Gentes. La división de la propiedad, en particular, es de Derecho civil. Consecuencias de estas doctrinas. La división de la propiedad puede revestir formas múltiples 186

5. El Derecho de propiedad individual es anterior al Estado y no depende de él. Ni el Papa ni el Emperador son dueños del universo. Ni el Principe o Estado son dueños de los bienes de toda la nación. Cuándo y cómo pueden intervenir en la propiedad particular 200

6. Conclusiones 203

7. Doctrina de Domingo de Soto en torno de algunas cuestiones afines: la traslación del dominio, los contratos, el comercio, etc.,. 204

CAPITULO VI

1. DOMINGO DE SOTO Y LOS DERECHOS Y DEBERES MUTUOS ENTRE EL ESTADO Y EL INDIVIDUO como miembro de una sociedad organizada. Cómo la existencia de la sociedad es de Derecho natural. El hombre es naturalmente social. Cómo surgen los Derechos y Deberes mutuos entre los ciudadanos y el Estado 213

2. Origen de la autoridad según Domingo de Soto. La autoridad no viene de Dios a través de la autoridad del Papa. Independencia, en sus respectivas esferas, de la autoridad del Papa y la de los Príncipes o Jefes de Estado seculares. La autoridad de los Reyes o Jefes de Estado es natural, en su base, y viene de Dios a través de los ciudadanos. Cómo los subditos tienen derecho a gobernarse y cómo trasladan su Derecho a los Reyes o Jefes de Estado. Cuál es el mejor régimen 217

3. Cualidades y Deberes de los Reyes o Jefes de Estado. Cómo deben estar adornados de todas las virtudes y procurar el bien común. Los Reyes son para la República o Nación, no la República para los Reyes. A qué deben atenerse para elegir sus ministros y magistrados. Deberes de éstos. Cómo nace la obligación de restituir cuando los funcionarios elegidos son ineptos 226

Páginas.

4. Derechos de la autoridad suprema, Reyes o Jefes de Estado, respecto de los subditos en el gobierno de la Nación. Origen de estos derechos. Derecho del Estado a imponer penas. Ideas penales de Domingo de Soto. Necesidad de las leyes penales. Normas que se deben seguir en los actos judiciales. ¿Puede el juez, en algún caso, sentenciar contra lo probado en juicio público? Importante doctrina sobre los indultos. Domingo de Soto, con Vitoria y Báñez, condenan los indultos frecuentes y sin causas gravísimas y sin tener en cuenta los derechos de la parte ofendida. El Deber de todo ciudadano de denunciar los crímenes contra la Nación. Deberes del reo y sus derechos. Penas que pueden imponerse. La pena de muerte. Cómo obligan las leyes penales. Los impuestos y contribuciones del Estado..... 233

5. ¿Es lícita la rebelión contra el tirano? ¿Es lícito ál particular matar al tirano invasor de la Patria?..... 245

6. La doctrina de Domingo de Soto y demás teólogos a la luz de la tradición española. Cómo se oponen a los errores antiguos y modernos. Carácter y valor eterno de sus doctrinas contra todos los extremismos..... 247

CAPITULO VII

1. DOMINGO DE SOTO Y EL DERECHO INTERNACIONAL. Teorías y opiniones sobre el concepto del Derecho Internacional entre los modernos. Afirmaciones inadmisibles. Verdadera doctrina de Domingo de Soto y teólogos juristas españoles del siglo XVI. Relación y dependencia entre el Derecho Internacional, el de Gentes y el Natural, según los teólogos..... 255

2. Domingo de Soto ante los problemas jurídicos que plantea el descubrimiento de América. Análisis de las dos tendencias opuestas y sus causas. Cómo de la controversia surgen los problemas del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional. Actitud de los Dominicos en los problemas jurídicos y religiosos de la conquista y colonización de América. Identidad de pensamiento entre el P. Montesinos, Vitoria, Domingo de Soto y demás teólogos de la Orden. Ideas y conducta de Las Casas cuando no era sacerdote, de sacerdote y después de ingresar en la Orden Dominicana. Cómo la tendencia jurídica y cristiana, representada por estos dominicos, triunfa y nacen las Leyes de Burgos de 1512 y las Leyes de Indias de 1542, que son la mayor gloria de la

Páginas.

España imperial. De triunfar Sepúlveda y su tendencia, no existirían estas Leyes..... 267

3. La conquista de América ante la Teología y el Derecho. Razón de los aciertos de los teólogos. Cómo Domingo de Soto, Vitoria y Báñez centran el problema teológico-jurídico, siguiendo los principios de Santo Tomás, y distinguen entre títulos falsos y verdaderos. Los títulos falsos y Sepúlveda. Antecedentes históricos de esta tendencia. Cómo, según Domingo de Soto, con Vitoria y Báñez, se legitima la conquista, y análisis de los títulos verdaderos..... 285

4. El derecho de intervención y las leyes de la guerra. Doctrina de Domingo de Soto, Vitoria y Báñez. Quién puede declarar la guerra y condiciones de la guerra justa. Normas a que deben sujetarse los que intervienen en la guerra, durante ella y después de la victoria, según Domingo de Soto y demás teólogos juristas. 320

CAPITULO VIII

1. LA IGLESIA Y EL ESTADO. Necesidad de este capítulo, *clave del del sistema teológico-jurídico* de Domingo de Soto. Síntesis e ideas fundamentales de los teólogos sobre la República cristiana y sobre la República civil. La distinción de Santo Tomás entre el orden natural y sobrenatural, con sus consecuencias en este problema. Cómo encuadra Domingo de Soto esta cuestión en su obra *De Iustitia et lure.* Necesidad y concepto de la Ley divina. Relación entre el Derecho eclesiástico y el Derecho divino..... 336

2. Antecedentes medievales en la cuestión sobre la Iglesia y el Estado. Cómo el poder temporal, de hecho, de los Papas suscita la cuestión jurídica sobre su legitimidad. Las tres tendencias en torno al poder temporal de los Papas y Emperadores. Errores y desorientación sobre el origen del poder civil y sobre el poder de los Papas en los canonistas, legistas y teólogos. Doctrina inadmisible de los cesaristas o regalistas. Marsilio de Padua y Guillermo de Occam. Exageraciones de algunos defensores del Papa y su doctrina sobre el poder temporal de éste: Santiago de Viterbo, Juan de Ñapóles, Alvaro Pelayo, etc. La via media de la verdad, sus antecedentes en el Doctor Angélico y la distinción entre el poder civil del Estado y el poder espiritual de la Iglesia y del Papa. Cómo en Santo Tomás se encuentra la clave de la solución, que triunfará con los teólogos españoles del siglo XVI. Cómo Juan de París en el siglo XIV, y el car-

Algunas obras premiadas en concursos públicos por esta Academia [w]

Alfaya (M.).—*Transformaciones sociales de la post-gucrra en Bélgica: Asistencia y Beneficencia.*—1927.—7 pesetas.
Alvarez de Linera (A.).—*Procesos psíquicos conscientes e inconscientes.*—1921.—5 pesetas.
Aller (E.).—*Las huelgas de los obreros.*—1886.—5 péselas.
— *El Estado y las clases obreras.*—1894.—S pesetas.
Anguera de Sojo (J. M.). — *Procesos psíquicos conscientes e inconscientes.*—1920.—5 pesetas.
Arenal (C).—*Las colonias penales de la Australia y la pena de deportación.* -1877.—4 pesetas.
— *La instrucción del pueblo.*—1881.—10 pesetas.
Arias de Miranda (J.).—*Reseña histórica de la Beneficencia española.*—1862.—3 pesetas.
Armengol y Cornet (P.).—*Algunas verdades a la clase obrera.*—1874.—3 pesetas.
— *La participación de beneficios, base de armonía entre capital y trabajo.*—1896.—5 pesetas.
Artífiano *(G.).—Joi>ellanos y su España.—1913.*—5 pesetas.
Balbin (A.).—*Reseña histórica y teoría de la Beneficencia.*—1862.—5 pesetas.
Botella (C.).—*El problema de la emigración.*—1888.—3 pesetas.
Brú del Hierro (C).—*Proporción entre la gravedad de los delitos y las penas.*—1885.—3 pesetas.
Cadafalch (J.).—*La sucesión hereditaria en España.*—1862.—-10 pesetas.
Camacho (A. M.). — *Historia jurídica del cultivo y ganadería en España.*—1912.—15 pesetas.
— *Estudio crítico de las doctrinas de Jovellanos.*—1913.—S pesetas.
Castiñeiras (P.).—*Intervencionismo del Estado.*—1914.—3 pesetas.
Cerrada (P.).—*La riqueza agrícola y pecuaria en España.*—1896.—5 pesetas.
Cervigón (B.).—*La carestía de las subsistencias,*—1896.—S pesetas.
Corbella (A.).—*Historia jurídica de las diferentes especies de censos.*—1892.—12 pesetas.
Costa Martínez (T.).—*Formas típicas de guardería rural.*—1912.—12 pesetas.
— *Historia jurídica de la ganadería en España.*—1918.—12 pesetas.
Espejo (Z.l.—*La riqueza agrícola y pecuaria en España.*—1895.—*2* pesetas.
Fernández (M.).—*La Beneficencia pública y los Hospicios.*—1923.—4 pesetas.
Fernández Henestrosa (F.).—*Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino.*—1888.—S pesetas.
Ferrán (I. M.).—*Comunismo. Derecho y libertad de trabajo.*—1881.—2 pesetas.
— *Las huelgas. Las Asociaciones obreras. Cajas de Ahorros.*—1882.—2 pesetas.
Fuente Pertegaz (P. de la). — *Los heredamientos capitulares en Cataluña.*—1921.—5 pesetas.
Galindo (L.).—*Intereses de España en Africa y deberes de civilización.*—1861.—7 pesetas.
García Agulló (J. M.).—*Estudio crítico de los impuestos sobre el capital y la renta.*—1935.—7 pesetas.
García Ramos (A.).—*Arqueología jurídico-consuetudinaria-cconómica de Galicia.*—1912.—6 pesetas.
G. Reviriego (L.). — *Procesos psíquicos conscientes e inconscientes.* —1920.—IS pesetas.
Hinojosa (E.V—*Influencia de los filósofos y teólogos españoles del siglo XVIII en nuestro Derecho público y penal.*—1890.—10 pesetas.

(1) Se hallan a la venta en su domicilio, Plaza de la Villa. 2. Teléfono 13833,

Hinojosa Ferrer (J.).—*¿Hasta qué punto deben ser tenidos en cuenta por el legislador los derechos adquiridos e intereses creados?*—1920.—5 pesetas.

Ibarra Ruiz (P.).—*Estudio acerca del riego de Elche y origen de sus aguas.*—1914.—15 pesetas.

Juderías (J.).—*Jovellanos: Su vida, tiempo, obras c influencia social.*—1913.—0 pesetas.

» — *Qucvedo: La época, el hombre, las doctrinas.*—1923.—10 pesetas.

Latorra Setién (G.). — *Panamericanismo y porvenir de America española.*—124.—5 pesetas.

Loranzo Rodriguez (E.).—*Procesos psíquicos conscientes e inconscientes.*—1920.—12 pesetas.

Mallart (J.).—*Colonias de educación para formación general y profesional y para readaptación social.*—1930.—8 pesetas.

— *La elevación moral y material del campesino.*—1933.—10 pesetas.

Mcnéndez de la Pola (J.).—*Falsos principios económicos de la Internacional.*—1874,—2 pesetas.

Monroy (R.).—*La primera enseñanza obligatoria y gratuita.*—1882.—3 pesetas.

Pas (Á.).—*Supuestos conflictos entre la Religión y la Ciencia.*—1881.—5 pesetas.

Pérez Ordoyo (L.).—*Función económica y social de los "trusts".*—1920.—4 pesetas.

Pérez Urruti (M.).—*Plan para nacionalizar las transformaciones industriales de nuestras primeras materias.*—1928.—8 pesetas.

Rendueles (E. G.).—*Jovellanos y las Ciencias morales y políticas.*—1913.— *2* pesetas.

Rodrigáfiez (C).—*La vida del campo.*—1886.—1,50 pesetas.

Rubio y Ors (M.).—*Supuestos conflictos entre la Religión y la Ciencia.*—1881.—12 pesetas.

Ruiz Funes (Á!.) —*Derecho consuetudinario y economía popular de Murcia.*—1916.—10 pesetas.

Salcedo y Ruiz (A.)—*El socialismo del campo.*—1894.—2 pesetas.

Sánchez Gadeo (R.).—*La riqueza agrícola y pecuaria en España.*—1895.—3 pesetas.

Sánchez Ocaña (R.). — *Los censos en la legislación, historia y costumbres.*—1892.—6 pesetas.

Santamaría de Paredes (V.).—*El derecho de propiedad y sus relaciones con el trabajo.*—1874.—10 pesetas.

Solana (M.).—*Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII.*—1928.—8 pesetas.

Soler y Arqués (C).—*Ideal de la familia.*—1887.—8 pesetas.

Soler y Pérez (J-)-—*Los comunes de villa y tierra y el señorío de Molina de Aragón.*—1921.—10 pesetas.

Tamariz y Eguía (R.).—*Estudio sobre la vagancia y mendicidad voluntarias*--1890.—2 pesetas.

Ugarte (E.).—*Procesos psíquicos conscientes e inconscientes.*—1920.—6 pesetas.

Uhagón (F.).—*Influencia que la acumulación y división excesiva de la propiedad territorial ejerce en la agricultura española.*—1876.—2 pesetas.

Ventosa (R.).—*El comunismo: Derecho y libertad de trabajo.*—1882.—2 pesetas.

— *Las huelgas: Asociaciones de obreros. Caja de Ahorros.*—1882.—2 pesetas.

Yaben (H.).—*Jovellanos y las ciencias morales y políticas.*—1913.—10 pesetas.

— *Intervencionismo del Estado.*—1914.—10 pesetas.

— *Contratos matrimoniales en Navarra y su influencia en la estabilidad de h familia.*—-1916.—10 pesetas.

— *Función económica y social de los "trusts".*—1920.—6 pesetas.