

ENRIQUE MARCANO BUENAGA

LOS DERECHOS FUNDAMENTALES EN DOMINGO DE SOTO. SU CONTE-
NIDO Y SU DIMENSION ETICO-JURIDICA

Tesis dirigida por
el Catedrático de Derecho
Natural y Filosofía del Derecho
Dr. D. JAIME BRUFAU PRATS

Facultad de Derecho
Universidad de Valladolid
1986

P R E A M B U L O

I. El paralelismo, en muchos casos evidente, entre nuestra época y la que le tocó vivir a Domingo de Soto invita a buscar en la obra del maestro salmantino actitudes y doctrina que puedan ser trasladados, de alguna manera, a la actualidad.

Este ha sido nuestro objetivo. Domingo de Soto se nos ha presentado, como todos los grandes representantes de la Escuela salmantina del siglo XVI, encabezados por Francisco de Vitoria, como un defensor de los derechos fundamentales del hombre concreto y real. Pero, Soto es hijo de su tiempo y es también heredero de una vasta tradición que llevaba consigo la ganga de deficiencias que por ancestrales y multiseculares se veían como naturales por los hombres del quinientos.

Hemos querido explorar este ámbito sotiano. Muchas veces nos ha sorprendido la actualidad que reviste hoy una vez que, a fin de cuentas, se apagó al empezar la segunda mitad del siglo XVI. No hemos pretendido gloriosar la figura del hombre, ni la del profesor, ni la del religioso puesto al servicio de los demás. Otros lo han hecho y a ellos nos remitimos.

Hemos optado por entrar en la doctrina sin discurso preambular. Pensamos que no era necesario porque la obra está ya hecha. La biografía sotiana de Vicente Beltrán de Heredia, la presentación humana del maestro

salmantino como autor de un acervo doctrinal muy abundante que se halla en los estudios de V. Carro, J. Brufau, R. Hernández, entre otros muchos, nos impele a no incidir en lo que con tanta autoridad y precisión se ha dicho.

Hemos recogido la rica bibliografía referente al tema. El índice bibliográfico, que no pretende ser exhaustivo en todos los aspectos que puedan tener relación con el tema lo patentiza. Pero, sobre todo, hemos trabajado sobre las fuentes. Se ha pretendido llevar a cabo un trabajo riguroso, sometido constantemente a la crítica, sin concesiones de ningún tipo. Por eso nuestras afirmaciones atienden a una rigurosa documentación, con citas minuciosas y textuales. A continuación señalamos las fuentes sorianas utilizadas y el modo como presentamos los resultados de nuestro buscar en ellas. Se despliega, luego, el cuerpo de doctrina sistematizado según el objetivo que nos hemos propuesto. Para terminar con unas concisas conclusiones que contienen las tesis fundamentales y las líneas maestras del pensamiento soriano sobre los derechos fundamentales. Hemos tenido que ser forzosamente ceñidos en nuestro trabajo. La riqueza del pensamiento de Domingo de Soto hubiera desbordado nuestra tarea. Creemos haber presentado en esta tesis el cuerpo de doctrina de Soto, que permite ahondamientos en los distintos temas. Como ya hemos hecho nosotros en un estudio sobre el derecho a la vida, que ha visto la luz hace poco.

II. Las referencias a los textos de Domingo de Soto se hacen por las ediciones de las obras que se citan a continuación.

Para el tratado De Iustitia et Iure utilizamos la segunda edición dada a la luz por Domingo de Soto unos años antes de su muerte. Como es sabido, se trata de la edición definitiva que modifica sustancialmente a la primera. Las ediciones posteriores a lo largo del siglo XVI, en España y fuera de ella, no son otra cosa que puras reediciones. Las variantes que puedan existir entre las mismas se deben a los impresores y cajistas.

Esta segunda edición lleva por título Fratris Dominici Soto Segobiensis, Theologi ordinis Praedicatorum Caesareae Maiestati à sacris confessionibus, Salmantini Professoris, De Iustitia et Iure Libri decem. Y vio la luz en Salamanca en la Imprenta de Andrés de Portonaris en 1556: Salmanticae, Excudebat Andreas à Portonaris S.C. M. Typographus. M.D.LVI. El subtítulo indica claramente su diferencia con la primera edición: Nunc primum ab ipso authore innumeris in locis emendati atque multo auctiores redditi. Quibus insuper libro Septimo in Sextum transfuso Octavus de Iuramento et adiuratione plane novus additus est. Hay una edición facsímil del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967-68, en cinco volúmenes, con Introducción histórica y teológico-jurídica de Venancio Diego Carro y versión española de Marcelino González Ordó

ñez.

La forma de citarlo es la siguiente: título (en cursiva), libro (en numeración romana), cuestión y artículo (ambos en numeración arábiga), añadiendo a continuación la página, la columna y una letra (a, b, c, d) que corresponde a uno de los cuatro cuartos en que idealmente se divide la columna citada. Así, por ejemplo: De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3, p. 389, 2ª col. d, indica que se trata de un texto del artículo tercero de la cuestión primera del libro quinto del tratado De Iustitia et Iure, y que se halla en el último cuarto de la columna segunda de la página 389.

Para los comentarios In IV Sententiarum, citamos por la edición en dos tomos hecha en Salamanca por Juan Bautista de Terranova en 1568: Salmanticae, Excudat Ioannes Baptista à Terranova, M.D. LXVIII. Hay que advertir que en el colofón, en el tomo segundo, figura como año de edición 1572, que es el año en que debió ver la luz este tomo segundo.

En esta edición, en el tomo primero se recogen los comentarios hasta el artículo tercero de la cuestión segunda de la distinción veintitrés. El resto se contiene en el tomo segundo, que también incluye el tratado De Natura et Gratia, con fecha de 1570.

El título es como sigue, idéntico en los dos tomos: Comentariorum Fratris Dominici Soto Segoviensis, Theologi, ordinis Praedicatorum, Caesareae Maestati à

sacris confessionibus, publici apud Salmanticensis professoris, In Quartum Sententiarum.

La forma de citar adoptada comprende, por este orden, el título (In IV Sententiarum), distinción (en números romanos), cuestión y artículo (en números arábigos) añadiendo volumen, página, columna y la letra (a, b, c, d) indicadora de la cuarta parte de la columna a la que se hace referencia. Así, v. gr., In IV Sententiarum, d. XX, q. 1, a. 1, I, p. 867, 1ª col. d, indica que la cita se contiene en el artículo primero de la cuestión primera de la distinción veinte que se halla en el último cuarto de la primera columna de la página 867 del primer volumen.

Para el tratado De Natura et Gratia utilizamos la edición salmantina de Juan María de Terranova de 1566: Salmanticae Excudebat Ioannes Maria à Terranova M.D.LXVI, y tiene como título: Fratris Dominici Soto Segoviensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, et Caesarreae Maiestatii à sacris confessionibus, ad sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia libri III, cum Apologia contra reverendum Episcopum Catharinum. Ex postrema recognitione Authoris. La primera edición tuvo lugar en Venecia en 1547.

En este mismo volumen está incluido el texto de una relección sobre la limosna, refundido y reelaborado y editado con el título de In causa pauperum deliberatio. La primera edición apareció en Salamanca realizada por Juan de Junta en 1545. El texto incluido en este segundo

volumen en el que aparece también De Natura et Gratia, y por el que citamos es el de la edición de Juan María de Terranova, aparecida en Salamanca en 1566: Salmanticae, apud Ioannem Mariam à Terranova M.D. LXVI.

La forma de citar es la siguiente: título (en cursiva), libro (en numeración romana), capítulo (en numeración arábiga) añadiendo a continuación la página, la columna y una letra (a, b, c, d) que corresponde a uno de los cuatro cuartos en que se divide idealmente la columna citada. Así, por ejemplo, De Natura et Gratia, l. I, c. 15, p. 48, 1ª col. b-c, indica que se trata de un texto del capítulo quince, del libro primero del tratado De Natura et Gratia, que se halla en el segundo y tercer cuarto de la primera columna de la página cuarenta y ocho.

La Deliberación de la causa de los pobres se cita por su texto latino, en la edición citada, de este modo: título (en cursiva) y capítulo (en numeración arábiga) añadiendo a continuación la página, la columna y una letra (a, b, c, d) que corresponde a uno de los cuatro espacios en que se divide idealmente la columna citada. Así, In causa pauperum deliberatio, c. 2, p. 98, 1ª col. b-c, indica que se trata de un texto del capítulo segundo del citado opúsculo, que se halla en el segundo y tercer cuarto de la primera columna de la página noventa y ocho.

En cuanto al comentario De Legibus, se ha utilizado la edición crítica de Francisco Puy y Luis Núñez:

Domingo de Soto, De Legibus I, Comentarios al Tratado de la Ley, I. Tratado de la ley en general. Edición crítica y Traducción, con Estudio preliminar, Notas e Indices. Granada. Universidad de Granada. 1965. en "Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez".

La forma de citar es la siguiente: título (en cursiva), cuestión (en numeración arábiga) y artículo (en numeración arábiga). Así, por ejemplo, De Legibus, q. 90, a. 1, indica que se trata de un texto del artículo primero de la cuestión noventa del comentario De Legibus.

Para la relección De Dominio usamos la edición crítica, que es la primera y única, de Jaime Brufau Prats Domingo de Soto, Relección De Dominio. Edición crítica y Traducción, con Introducción, Apéndices e Indices. Granada. Universidad de Granada. 1964. En "Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez". Las citas se hacen indicando el número correspondiente de cada línea en dicha edición crítica.

Para la relección De Haeresi usamos el texto crítico de Sixto Sánchez (ahora Sánchez-Lauro) Pérez. Testis doctoral inédita. Universidad de Salamanca. 1980: Herejía y libertad religiosa en Domingo de Soto como exponente de la Escuela teológico-jurídica española del siglo XVI. Las citas se hacen indicando el número correspondiente a cada línea.

Para el fragmento de relección An liceat civi-
tates infidelium seu gentiliium expugnare ob idololatriam;
se utiliza la edición del mismo Vicente Beltrán de Here-
dia, O.P.: Los manuscritos del Maestro Fray Francisco
de Vitoria, O.P.. "Biblioteca de Tomistas Españoles",
vol. IV. Madrid. 1928. Pp. 235 y ss.

Los textos sotianos que se incluyen en las no-
tas del final de cada capítulo están transcritas tal y co-
mo aparecen en las ediciones citadas. Sólo cuando se
incluyen a lo largo del texto para una mejor comprensión
de la materia de que se trata, aparecen depurados de los
errores gramaticales más obvios.

C A P I T U L O P R I M E R O

LA NATURALEZA HUMANA

LA NATURALEZA HUMANA

La teoría sotiana de la naturaleza del hombre se encuentra básicamente desarrollada a lo largo de dos obras de marcado carácter teológico. La más importante para nuestro tema es el tratado De Natura et Gratia, publicado en Venecia en 1547, durante el Concilio de Trento al que Soto asiste. Tiene también peculiar interés el comentario In IV Sententiarum, dedicado al tema de los sacramentos y que, como es sabido, gozaba a la sazón de gran predicamento en los estudios de Teología de las Universidades europeas.

El estudio de la naturaleza humana en el ámbito teológico no es casual. En realidad, sirve a Soto para dar una base ciertamente difícil de cuestionar a los derechos fundamentales. Desde esta perspectiva, la teoría sotiana conecta con el ideal medieval de la armonía en el plano intelectual entre razón y fe, y de la Iglesia y el Imperio en el plano político.

Soto defiende la complementariedad de la Filosofía y de la Teología. Así, señala que la razón constituye el medio más adecuado para una visión más profunda de las verdades reveladas; mientras que la fe proporciona a la razón los datos necesarios para una comprensión más exacta de las realidades naturales (1). La consecuencia inmediata de esta esencial armonía entre fe y razón no conduce necesariamente a una excesiva racionalización

de la fe, aunque a veces ésta parece insinuarse a lo largo del opus sotiano.

I

Soto pone de relieve las diferentes formas que Dios emplea para dirigir a los seres a sus fines. La ley eterna dispensa un tratamiento diferente a los seres racionales y a los irracionales. Estos últimos están incapacitados para conocer el fin de sus actos en cuanto tal fin. Su tendencia hacia el mismo se produce de forma inconsciente por medio de los instintos, que son el efecto más característico de la ley eterna en los animales irracionales, instinctus descendit ex lege Dei dirigen- tis res quascumque in suos fines. En cambio, en los seres racionales, junto a esta moción instintiva se suma la posibilidad de conocimiento racional del fin. Son capaces de dirigirse por sus actos conscientemente hacia dicho fin y a este conocimiento práctico se le denomina ley o regla de derecho natural, lex seu regula iusque naturae (2).

Dios, entendido como causa primera, causis secundis in universum causa, dirige a cada ser a su fin según la peculiar naturaleza que le ha sido conferida. A los seres irracionales les dirige naturalmente, naturaliter, a los seres racionales, racionalmente (3).

Se puede, pues, afirmar que Soto concibe la naturaleza humana como una naturaleza que le ha sido con-ferida por Dios. Obligar al hombre a actuar contra su inclinación es contravenir la misma voluntad divina, pues Dios fue el que creó la naturaleza humana como una natura-leza libre (4).

La libertad en sí misma sólo puede facilitar una visión parcial de la naturaleza humana, que además de libre es racional. Libertad y racionalidad se impli-can mutuamente en la naturaleza humana. Así se desprende de la misma definición sotiana de libertad, que apunta hacia la necesidad de una potencia capaz de discernir. La libertad es, según el maestro salmantino, la posibilidad de actuar o de no actuar, agere et non agere, una vez conocidos todos los condicionantes de la acción, po-sitis omnibus requisitis ad agendum (5).

La razón es la potencia que facilita a la liber-tad los contenidos objetivos de su elección, de cómo y cuándo conviene actuar (6). En otro lugar, Soto se refie-re a la relación entre intelecto y voluntad, calificando al intelecto como la potencia visiva que ilumina a la voluntad que es potencia ciega (7). Sin embargo, el cono-cimiento permanece indiferente a la elección, habet inte-llectum ratiocinativum in utranque partem. Tampoco la voluntad está determinada en un sentido u otro, sino que puede optar por cualquiera de ellos, quae in neutram sit determinata, sed in alterutra libere, y al actuar de una u otra forma lo hace siempre por relación a su fin, sic

agere ac secus ad eum quem sibi praestituit finem (8).

Ciertamente la libertad implica una elección que discurre sobre posibilidades indiferentes. En principio, observa Soto, tan natural es actuar conforme al criterio de la razón, como actuar conforme a los impulsos sensuales. Ya que, también la sensualidad es algo inherente a la naturaleza humana, sensualitas ipsa in natura inest penitus hominis. Pero, hay que tener bien presente que la naturaleza es racional además de libre y es, precisamente, la posibilidad de actuar de forma racional lo que especifica al género humano en el conjunto de los seres creados, unde sortitur speciem. Proceder en contra de los dictados de la razón conduce al hombre a una progresiva asimilación con los seres irracionales, communisibi cum brutis. Hasta tal punto es así, dice Soto, que en la misma denominación aflora la distinción: a la actuación racional del hombre se la denomina natural sin más, simpliciter naturale, y a la irracional se le aplica el calificativo "natural" sólo en sentido amplio, naturale secundum quid. En definitiva, el bien del hombre consiste en actuar conforme a la razón y el mal en actuar contra sus dictados, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem praeter rationem (9).

Desde un punto de vista moral, pues, la libertad del hombre no debe operar indiscriminadamente. Tiene a su alcance la posibilidad de secundar o no el bien que la razón descubre ante sus ojos. Pero, la actuación pro-

piamente humana es la que se adapta a dicho bien. En esto consiste propiamente el agere secundum rationem del cual habla Soto.

A partir de estas consideraciones es fácil colegir el sentido de los requisitos que Soto establece en orden a que la acción se considere moralmente relevante. En primer lugar, es necesario que la acción sea libre. Sin elección previa nada puede calificarse de moral o de immoral. En segundo lugar, se requiere el elemento teleológico: la acción ha de ir dirigida a un fin (10). La acción humana, recuerda Soto, nace del conocimiento del fin y se encamina a este mismo fin, actiones enim humanae sunt quae ex cognitione finis prodeunt in ipsum referuntur (11). Lo que especifica a las acciones morales es la intención del agente, morales autem actus ex eo speciem sortiuntur quod in intentione et proposito agentis extiterat. Lo que aparece marginal a la intención del agente, nos dice Soto, ni es digno de censura, ni de encomio, quod accidentarium est nihil laudis vel vituperii recipiunt (12). Por último, es necesaria la alteridad, respectum ad alium, sea este alius la responsiva o un simple particular, afectándole positiva o negativamente la acción del agente (13).

Estos tres requisitos, que se implican mutuamente, dan pie para una argumentación en torno a la responsabilidad, nacida de la acción libre. Donde no hay libertad no cabe responsabilidad alguna, ubi nulla est liber-

tas, nullum est meritum, puesto que el mérito (o demérito) proceden de la acción humana libre, en cuanto que el dominio del hombre sobre sus acciones se cifra en el libre albedrío (14).

La acción moralmente relevante puede ser buena o mala. Lo cual equivale a dejar sentado que la acción virtuosa, como la que es pecado han de ser libres, absque libertate quemadmodum opus nec virtus est nec vitium (15). Por lo que no tiene sentido hablar de pecado donde no hay libertad y si ésta se da, en la medida en que la acción mala es libre, es pecaminosa, quatenus quidpiam habuerit voluntarii, eatenus erit peccatum (16).

En este mismo sentido, Soto afirma que la acción pecaminosa no se debe substancialmente a un debilitamiento de la caridad, ni a la fuerte atracción de lo prohibido, sino a la debilidad de la voluntad humana, que puede elegir el bien o dejarse arrastrar por las pasiones, quae bono potest in malum deflecti (17).

Soto admite grados en la voluntariedad. El hombre no es sólo responsable del resultado de la acción querida, sino que también lo es en mayor o menor grado del resultado de esta acción que efectivamente quiso, aunque tal resultado no fuera previsto por él, siempre que no se hubiesen tomado las precauciones que pudieron y debieron ser tomadas para evitar ese resultado. Se trata de un voluntarium per accidens, donde la atribución del efecto radica en que no se evitó lo que pudo y debió evitarse. Cuando el resultado no pudo preverse pero es

consecuencia inmediata de un acto ilícito efectivamente querido, también debe atribuirse al actor. O, dicho en los términos del propio Soto, las consecuencias de su acción se atribuyen al actor cuando ésta es ilícita y debió evitarla, quando operam navat rebus illicitis quis vitare debebat, y cuando no se realiza con la debida diligencia una acción lícita y de ella se derivan efectos perniciosos, quando vacans rebus licitis diligentiam non adhibet (18).

Mientras el segundo caso del voluntarium per accidens, encaja sin demasiadas dificultades en la idea general de que el grado de culpabilidad es correlativo al grado de voluntariedad, en función de la previsibilidad, no parece que pueda decirse lo mismo del caso primero. Puesto que, en éste se atribuyen al actor las consecuencias aunque no fueran previstas como resultado de su acción ilícita, prescindiendo del hecho de que el sujeto haya podido prever o no tal resultado (19). Por tanto, se le puede objetar a Soto el que, en este supuesto, lo que determina el grado de culpabilidad es la comisión del acto ilícito, pero no la voluntariedad tal y como anteriormente la ha descrito.

Excluyen por completo la culpabilidad los supuestos de miedo insuperable, timor cadens in constantem virum excusat a culpa (20). El temor a la muerte o al suplicio deben contabilizarse entre los casos objetivos de miedo insuperable, así como el temor a perder la libertad o a ser esclavizado, ya que la privación de libertad,

escribe Soto, se equipara a la muerte, privatio libertatis in mortem computatur. También debe considerarse miedo insuperable el temor de la mujer a ser víctima de estudio pro y el miedo a perder el status social, amissionis statusis. En cambio, el miedo a perder el peculio no se incluye entre los anteriores (21).

La determinación en su caso de lo que sea o no miedo insuperable es una cuestión difícilmente reducible a normas fijas, por lo que será el arbitrio del prudente el que determine en cada caso si se da o no, ad prudentiam iudicis deferendum est (22). Así, en su caso, podrá incluirse entre los supuestos de miedo insuperable, el temor fundado a que la prole o la propia esposa sufran un mal grave. Incluso, continúa Soto, el conocimiento de que un príncipe actúatiránicamente con los que no se avienen a sus deseos (23).

II

Hasta aquí nos hemos referido a las facultades naturales del hombre. Pero, Soto que es antes que nada un teólogo cristiano realiza un análisis minucioso de las relaciones entre la naturaleza humana y la gracia. En primer lugar, no se trata de dos órdenes paralelos que se muevan en órbitas ajenas por completo entre sí.

El mismo término "sobrenatural" ya parece sugerir la idea de algo que se añade a la naturaleza y que no surge directamente de ella (24). La delimitación precisa de los objetos morales que el hombre puede alcanzar naturalmente y los objetos morales para cuyo logro es preciso el curso de la gracia (25), se presenta en este sentido como uno de los puntos principales.

Pero hay más. No basta con referirse a lo que es naturalmente proporcionado al hombre, en contraste con lo que excede de sus posibilidades naturales para comprender en toda su dimensión el sentido de la relación entre naturaleza y gracia. Natura fides non aversatur sed certe perficit (26), dice Soto, y en esta frase resume de la forma más gráfica la idea de que la gracia, además de trascender la esfera de lo meramente natural, actúa sobre ella de forma inmediata, aumentando sus posibilidades intrínsecas de obrar el bien. El libre albedrío conoce y enuncia todo el bien secundum rationem, pero, según Soto, el cumplimiento de todo ese bien natural necesita del apoyo gratuito de Dios a través de la gracia (27).

El hombre con sus fuerzas naturales, juntamente con el auxilium Dei generale, puede realizar obras moralmente buenas, ya estén preceptuadas por la ley natural, por la ley divina o por la ley humana. Está en su mano amar a Dios sobre todas las cosas, cumplir sus preceptos, evitar el pecado, etc. (28). El hombre puede por sí mis-

mo, con la ayuda general de Dios -que Soto también denomina "moción natural de Dios", naturali Dei influxu (29)- querer y realizar el bien moral (30). La acción de Dios en el orden natural debe entenderse en el pensamiento sotiano en el sentido de que es Dios quien da al hombre la capacidad de discernir moralmente la acción, el lumen naturale, y, a la vez, le auxilia para que obre el bien, generale auxilium (31). Pues, sólo porque Dios lo quiere los hombres viven en el mundo, actúan y son, afirma Soto (32).

Para que una obra humana trascienda la esfera de la moral natural y esté en el mismo nivel de la vida eterna, tantum meritum vitae aeternae, no basta con el auxilium generale Dei. El salto cualitativo de lo moral natural a lo sobrenatural no es posible sin la ayuda gratuita de Dios a través de un auxilio especial divino, auxilium speciale Dei (33).

Hay que hacer constar la distinción que Soto introduce entre el cumplimiento de los preceptos en cuanto a su contenido esencial, quantum ad substantiam operum, y el cumplimiento en cuanto al modo de su ordenación al fin sobrenatural, quantum ad modum. Pues, de este modo, se pone de manifiesto el diferente sentido de la acción humana en los planos natural y sobrenatural.

Cumplir un precepto en cuanto a su contenido esencial es actuar con respecto a un objeto moralmente bueno. O sea, consiste en actuar el contenido de ese precepto con un finalidad justa y honesta, prescindiendo

de si es conforme o no con el fin último del legislador. El cumplimiento de un precepto quantum ad modum, consiste en realizar el contenido de ese precepto de acuerdo con la intención del legislador, lo cual constituye la condición sine qua non para obtener un mérito sobrenatural (34).

Esta forma tan estricta de cumplir los preceptos divinos no se concibe sin el auxilio especial de Dios (35). Si el modo o fin de un precepto, dirá Soto, consiste en que debe observarse por motivos de caridad sobrenatural, la obligación legal en sentido estricto estriba en cumplir el precepto también por caridad y no sólo por- que este precepto aparezca como justo y honesto (36). Cualquiera puede, por ejemplo, cumplir con el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas, en cuanto a su contenido esencial, incluso los no cristianos y los herejes. Pero, que el cumplimiento de este precepto aproveche en orden a la vida eterna sólo se produce si el precepto se verifica bajo el impulso de la caridad. El fin del precepto, pues, constituye un elemento del precepto mismo, modus ipse charitatis cadit sub praecepto (37). Dicho con otras palabras, el hombre con sus fuerzas naturales, más el auxilium Dei generale, puede amar a Dios sobre todas las cosas, en cuanto que puede descubrir naturalmente que es el fin natural de ellas. Pero, este amor a Dios sobre todas las cosas ha de producirse en cuanto que Dios es el fin sobrenatural del hombre, si se quiere que el cumplimiento del precepto sea una obra meritoria.

Y, en consecuencia, la tendencia a ese fin sobrenatural presupone el conocimiento sobrenatural de Dios, el cual no es alcanzable de forma puramente racional, sino a través del auxilio especial de Dios, por medio de la misma fe (38).

El cumplimiento del precepto de amor a Dios sobre todas las cosas en cuanto a su contenido esencial tiene un sentido negativo. Consiste en evitar los pecados de transgresión u omisión de este precepto, ut transgressionis peccatum aut omissionis caveatur, dice Soto concretamente. Pero, es susceptible de asumir un modo sobrenatural que busca directamente la intención de quien impone dicho precepto, quantum ad intentionem praecipientis, en este caso, la vida eterna (39).

Pero, cuando Soto afirma que la fe perfecciona la naturaleza no se está refiriendo sólo a la necesidad de ésta en orden a la vida eterna. Sus palabras son lo suficientemente claras como para deducir de ellas que el auxilio especial de Dios actúa también de forma directa sobre las facultades naturales del hombre. La explicación de cómo la sobrenaturaleza recobrada tras la pasión y muerte de Cristo perfecciona a la naturaleza humana, se articula en torno a la distinción entre el estado de naturaleza íntegra y el estado de naturaleza caída.

El pecado original no destruyó la naturaleza humana sino que sólo la dejó vulnerable, disminuída. En el estado de naturaleza íntegra, el hombre podía realizar

completamente su fin natural con la sola ayuda del auxilio general divino, valebat ergo absque peculiari auxilio praestare universum bonum quod suae esset naturae proportionatum (40). Pues, la expresión: posse hominem per suam naturaliam, ha de entenderse como lo que el hombre puede realizar sin necesidad de un auxilio especial de Dios, aunque incluye el concurso general que Dios dispensa conjuntamente con la naturaleza humana, concursum generalis quem Deus pepigit cum natura (41). En el estado de naturaleza íntegra, al igual que en el estado de naturaleza caída, era necesario ese auxilio especial de Dios, en orden a la vida eterna. Es decir, Adán también necesitaba el auxilio especial de Dios, no sólo el general, para poder realizar obras meritorias (42).

La necesidad del auxilio especial en el estado de naturaleza caída acontece en un doble orden. En primer lugar, el hombre caído no puede realizar obras meritorias con sus propias fuerzas. En este sentido, el estado de naturaleza caída no difiere esencialmente del estado de naturaleza íntegra. Ocurre, además, que el hombre precisa del auxilio especial para perseverar en la virtud. Soto admite la posibilidad de que se puedan realizar obras moralmente buenas, aun en el estado de naturaleza caída. A modo de ejemplo, se refiere a la posibilidad de edificar viviendas, sembrar los campos, mantener relaciones de amistad, etc. (43). Que son, en efecto, obras virtuosas. Pero, la naturaleza caída es una naturaleza debilitada. El impulso de la concupiscencia, effraenatio

concupiscentiae (44), se hace más intenso, por lo que el hombre puede practicar el bien sólo a duras penas. La única esperanza de contrapesar la debilidad humana es el auxilio especial de Dios, saepe succumbere hosti nisi divinitus suppetias haberet (45). En el estado de naturaleza caída, pues, el auxilio especial divino, no sólo confiere la facultad de realizar obras meritorias a los ojos de Dios; sino que, sobre todo, contribuye al fortalecimiento de las mismas facultades naturales del hombre, debilitadas tras el pecado (46).

Mediante esta teoría Soto se coloca en una posición intermedia. Por una parte, no restringe de tal manera las facultades naturales del hombre, que quienes no conozcan la fe cristiana estén absolutamente incapacitados para el bien. El precepto de la fe, dice el maestro salmantino, obliga de forma general a todo el género humano. Sin embargo, cabe la posibilidad de que muchos queden excusados del precepto por ignorancia invencible. La condenación de los infieles derivará de los actos cometidos contra el derecho natural, propter alia peccata quae contra ius naturae committunt; pero no de la infidelidad propiamente dicha, non autem propter peccatum infidelitatis (47). La idea se repite en numerosos pasajes, no sólo del comentario al Libro cuarto de las Sentencias (48), sino también de De Natura et Gratia. En efecto, Soto había afirmado en este libro que los pecados de los infieles no derivan directamente de su infidelidad, sino de la comisión de otros actos que son malos ante la razón

(49).

Por otra parte, Soto elude el peligro de ensalzar tanto las facultades del hombre, que se vuelva inútil la Redención de Cristo. Se remite de forma expresa a la tesis tridentina, según la cual sin Cristo no hubiera sido posible la justificación. De admitir lo contrario, su muerte hubiera sido innecesaria, gratis Christus pro nobis mortuus esset (50). El sentido de la Redención de Cristo, cuyo efecto primero fue sanar la naturaleza humana enferma tras el pecado original, constituye uno de los extremos más sólidos de la configuración sotiana de las relaciones entre la naturaleza humana y la sobrenaturalidad.

III

La perspectiva sotiana de la naturaleza humana debe ser completada con una referencia somera a la socialidad (51). Si como ser racional y libre el fin del hombre es actuar siempre de acuerdo con los dictados de la razón, operari semper secundum rationem; como ser político, nacido para vivir en sociedad, politicum animal natum in societate vivere, su fin consiste en el logro de una sociedad justa y en paz, pax tranquillisque status reipublicae (52).

El hombre es un ser libre, homines naturaliter liberi creati fuerint. Pero, su natural impulso a la conservación le indujo a buscar el camino más adecuado para su defensa, tanto si se trataba de enemigos exteriores o interiores. Su razón le permitió descubrir que este objetivo no era posible desde el aislamiento, sino a través de la organización social. Al frente de la comunidad política se establecieron gobernantes, encargados de una administración más racional del poder. Se crearon también magistrados públicos, para que velasen por el cumplimiento de la ley. La respublica, pues, sólo alcanza sentido en conexión con la naturaleza social que Dios infundió al hombre. Su papel se ciñe al de instrumento eficaz en orden a la consecución del bien común natural, que consiste en la vida pacífica y armónica en el seno de la sociedad civil (55).

Los reyes y los gobernantes en general no son instituidos directamente por Dios. Más bien, conectan con la sociabilidad natural del hombre, que ve en ellos el instrumento más acomodado para su adecuado cauce. Por ello, la expresión per me reges regnant ha de entenderse, opina Soto, en el sentido de que Dios, como creador de la naturaleza humana, proveyó indirectamente el establecimiento de comunidades, al frente de las cuales se instituyeron reyes. Estos son elegidos directamente por el pueblo, que es quien les transmite imperium ac potestatem (56).

Las leyes aparecen en el pensamiento sotiano

como otro de los elementos esenciales de esa organización social. Precisamente, el pueblo transmite ese poder a sus gobernantes para que el mismo se articule en leyes, in alium suam transmittat potestatem cuius legibus providentius gubernetur (57).

La ley es un instrumento muy eficaz en orden al bien común. El efecto principal de la ley, dice Soto, es hacer buenos a sus destinatarios, en orden al logro de la felicidad humana. Sin embargo, esta felicidad humana tiene un sentido doble. El bien común puede entenderse como bien común natural, o sea, como la felicidad alcanzable en la vida presente. Y, además, como el bien común sobrenatural, que consiste en el logro de la felicidad ultraterrena. Pues bien, no se trata de dos fines distintos e incompatibles entre sí, sino que, según Soto, la felicidad natural tiene sentido en cuanto que constituye el vehículo idóneo para el logro de la felicidad eterna (58). Dios ordenó toda la creación a sí mismo y ni siquiera las leyes pueden escapar a esta ordenación, Deus autem ad se cuncta orinavit ac retulit, ergo in ipsum debent principes suas leges referre (59).

N O T A S

N O T A S

(1) De Natura et Gratia, l. I, praef., p. 3, 1ª col. b-c: "Natura fides non aversatur, sed certe perficit. Quapropter vicaria se luce mutuo perfundunt. Nempe ut, plurimos fides eruditit naturae secreta philosophis ante inaccessa. Sic, vicissim et intelligendis explicandisque mysteriis fidei plurimum congruitio rerum naturalium ancillatur".

Sobre esta compatibilidad de la Teología y la Filosofía en la fundamentación de los derechos del hombre vid. Venancio CARRO: Derechos y deberes del hombre (Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas). Madrid. 1954. Pp. 21 y ss.

(2) In IV Sententiarum, d. XXXIII, q. 1, a. 1, II, p. 209, 1ª col. d-2ª col. a: "Lex autem his proprie competit qui intellectu viget ut angelis et hominibus. Et ratio criminis est quod lex idem est quod regula qua actiones dirigitur. Bruta, vero, cum non cognoscant suarum actionum finem (hirundo enim non cognoscit quo sine nidum extruat) nequeunt actiones suas in finem dirigere. Atque adeo, nec eorum cognitio potest dici regula aut lex ius, sed instinctus appetitum instigans, quo a naturalia conservantur. Instinctus, vero, ille descendit ex lege Dei dirigentis res quascumque in suos fines. In homine, vero, quia cognoscit suarum actionum naturalem finem, in quem eas dirigit. Cognitio eius practica dicitur et est lex seu regula iusque naturae".

(3) De Natura et Gratia, l. I, c. 16, p. 51, 2ª col. d: "Est enim Deus causis secundis in universum causa. Ut secundum suas ipsarum naturas singulae peragant opera sua. Nempe, naturales, naturaliter et qua liberae sunt, libere".

(4) De Natura et Gratia, l. I, c. 16, p. 52, 2^a col. a-b: "Cogere enim voluntatem repugnantiã involvit. Cogere, enim, aliquid est contra suam ipsam inclinationem movere. Et ideo, potest quidem homo cogi cum movetur contra propriam voluntatem (quæ est propria hominis inclinatio), sive ad intelligendum, sive ad sentiendum, vel ambulandum et cætera id genus. Attamen, voluntas non cogitur, nam cum sua inclinatio eadem sit quæ suus ipsius actus, quomodocumque et undecumque habeat velle vel nolle est sua inclinatio. Atque adeo, repugnat tales habere actus contra suam inclinationem. Necessitari, tamen, voluntatem a Deo, qui author est naturæ, nihil vetat, sed tunc auferret illi libertatem in tali actione, movendo illam seu brutam pecudem. Quod, tamen, nunquam facit lege communi. Auctoritates, ergo, scripturæ, quibus asseritur Deus nobiscum agere, sine cuius natura nihil valeamus, nihil obstat quominus liberæ sint actiones nostræ".

(5) Ibid. p. 52, 1^a col. b: "Illa, enim, causa libera est quæ posita omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere. Cui contraria ratio est causæ naturalis".

(6) Ibid. c. 3, p. 7, 2^a col. c-d: "Cum homo sit rationale animal finis eius naturalissimus est operari semper secundum rationem. Id est, omnia agere propter honestum, quando et ubi oportet, secundum prudentiæ regulas a ratione præscriptas".

(7) Cfr. en el capítulo segundo, pp. 58 y ss.

(8) De Natura et Gratia, l. I, c. 15, p. 48, 1^a col. b-c: "Est, enim, homo suapte natura rationale animal. Hoc nimirum brutis animalibus præstans, quos habeat intellectum ratiocinativum in utranque partem. Et eadem ratione, voluntatem, quæ in neutram sit determinata, sed in alterutra libere. Sane, cum unicuique potentiæ cognoscitivæ suus sit accommodatus eiusdem conditionis appetitus. Et, hanc ob rem, cum cætera animalia nullum sui habeant dominatum. Sed, in præfixum sibi a natura scopum et finem ab eadem instincta et acta moveantur. Homini libertas est et arbitrium sic agere ac secus, ad eum quem sibi præstituit finem".

(9) Ibid. c. 4, p. 8, 1^a col. b-c: "Nam, cum operari secundum rationem competat homini ratione formæ a supremo eius gradu, unde sortitur speciem. Agere, autem, contra rationem obtingat ratione materiæ. Nempe, ab infimo gradu communi sibi cum brutis (quod est sensitivum) merito illud iudicatur esse ei simpliciter naturale. Hoc, vero, naturale secundum quid, id est, secundum sensualitatem, simpliciter, autem, contra naturam.

(...).

Bonum, inquit, hominis est secundum rationem esse,

malum autem praeter rationem. Et haec de isto fine hominis qui viribus naturae nostrae commensuratur".

(10) De Natura et Gratia, l. III, c. 7, p. 199, 1^a col. a: "Tria, enim, in actione humana est considerare. Primum, libertatem, unde habet quod sit vituperabilis aut laudabilis. Nam, propter ea quae insunt nobis a natura, neque laudamur, neque vituperamur. Mox, ordinem ad finem, unde rationem habet virtutis aut vitii. Deinde, respectum ad alium, puta Rempublicam vel singularem personam".

(11) De Iustitia et Iure, l. I, q. 3, a. 4, p. 27, 2^a col. a.

(12) Ibid. l. V, q. 1, a. 8, p. 401, 2^a col. b-c: "Morales, autem, actus exeo speciem sortiuntur quod in intentione et proposito agentis extiterat. Ab eo, autem, quod accidentalium est nihil laudis vel vituperii recipiunt. Ut si venator intendens sagittam in feram dirigere hominem transverberet non est censendus homicida".

(13) De Natura et Gratia, l. III, c. 7, p. 199, 1^a col. a-b.

(14) Ibid. p. 199, 1^a col. d.: "Mereri est aliquid dare alteri et conferre in bonum ipsius. Nemo, vero, dat nisi illud cuius est dominus. Sumus, autem, domini nostrarum actionum per liberum arbitrium, ergo, ubi nulla est libertas, nullum est meritum".

(15) Ibid. p. 199, 1^a col. b: "Absque libertate quemadmodum opus nec virtus est nec vitium, ita neque est vel meritum, vel demeritum".

(16) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 9, p. 406, 2^a col. b.

(17) In IV Sententiarum, d. XVI, q. 2, a. 4, I, p. 700, 2^a col. b-c: "Eiusmodi mortificationes non evenire aut ex debilitate charitatis, aut ex fortitudine peccati, sed ex libertate voluntatis, quae a bono potest in malum deflecti".

(18) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 9, p. 406, 2^a col. d-407, 1^a col. a: "Si quis dat operam rei illicitae, vel dans operam rei licitae debitam non adhibet diligentiam, non est a reatu homicidii immunis, quod ex eiusmodi actione fuerit subsequutum. Probatur conclusio. Contingit id quod actu per se neque volitum est, neque intentum per accidens esse volitum atque intentum. Quatenus id non impedit quod impedire tum poterat, tum etiam debebat.

Nam, causa quae prohibens removet dicitur accidētaria. Quo fit, ut qui causam vel actionem non removet, atque impedit quam tollere debebat, si sequatur homicidium, reus eius constituitur. Hoc, autem, fit dupliciter. Uno modo, quando operam navat rebus illicitis quis vitare debebat. Altero, vero, quando vacans rebus licitis diligentiam non adhibet. Ex cuius contraria negligentia subsequitur homicidium. Atque haec est asserta nostra conclusio".

(19) Ibid., p. 406, 2^a col. b-c.

(20) In IV Sententiarum, d. XXIX, q. 1, a. 2, II, p. 148, 2^a col. d.

(21) Ibid., p. 148, 1^a col. b-c: "Primum, enim, metus mortis et enormis cruciatus inter eos qui cadunt in constantem virum est primus (...). Huic accedit et vinculorum atrocium timor et longaevis carceris (...). Deinde, metus servitutis, nam privato libertatis in mortem computatur (...). Adhaec et metus stupri in virgine (...). Praeterea metus amissionis status (...). Metus, autem, leviorum malorum, ut amissionis pecuniae, vel illationis pravae contumeliae censeatur leves".

(22) Ibid., p. 148, 1^a col. c-d: "Haec, autem, omnia grano salis et prudentiae iudicio condenda sunt. Nam, si verbera et carceres et bonorum iactura non sunt adeo graviora, tunc metus non est iniustus, sed levis. Quocirca, plurimum ad prudentiam iudicis deferendum est".

(23) Ibid., p. 148, 1^a col. d: "Metus, etiam, principis qui tyrannice tractare eos consuevit qui sibi ad nutum non obtemperant, inter iustos computatur. Neque solus metus propriae personae, sed etiam liberorum atque uxoris inter eos venit qui virum constantem excusant".

(24) Cfr. Charles BAUNGARTNER: La gracia de Cristo (3^a ed. actualizada). Barcelona. Editorial Herder. 1982. Pp. 86 y ss.

(25) De Natura et Gratia, l. I, c. 6, p. 19, 1^a col. b-c.

(26) Cfr. Ibid., praef., p. 3, 1^a col. b. Así mismo, vid. In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 10, I, p. 272, 2^a col. d-273, 1^a col. a: "Divinum, enim, ius quod gratia tulit ius naturae non destruit, sed perficit. Idem, enim, Deus utriusque est author".

(27) De Natura et Gratia, l. I, c. 2, p. 4, 1^a col. b: "Natura, enim, voce in praesentiarum facultatem designamus naturalem liberi arbitrii ad bene agendum. Atque, nomine gratiae auxilium donaque nobis divinitus suffecta ad

ea officii quibus ineundis et perficiendis natura non sufficit".

(28) De Natura et Gratia, l. I, c. 22, p. 75, 2^a col. a: "Potest homo existens in peccato, sive ante receptam fide, sive cum fide mortua, per sua naturalia, id est, solo generali auxilio Dei implere quandoque praecepta. Videlicet, naturalis iuris, vel divini, vel humani, quantum ab substantiam actus".

(29) De Iustitia et Iure, l. II, q. 3, a. 10, p. 125, 1^a col. d.

(30) De Natura et Gratia, l. I, c. 20, p. 69, 1^a col. b: "Potest homo solo suffultus generali auxilio velle et operari bonum morale. Cuius in promptu est ratio. Ut opus quodlibet sit bonum morale satis est ipsum esse rationi naturali consonum. Atque, ad ius exactum naturale, etiam si nulla super naturam perornetur circumstante qualitate".

(31) Ibid., p. 68, 1^a col. d: "Uti ingenerevit nobis Deus naturale lumen tanquam forma agendi, ita tribuit generale auxilium, tanquam naturalem causam motus".

(32) Ibid., p. 68, 1^a col. c: "Quare cum ait ad horum cognitionem indigere nos auxilio divino, manifeste id enunciat de generali auxilio dei (sic), tanquam institutoris et universalis gubernatoris naturae rerum. Quippe in quo vivimus, movemur et sumus".

(33) Ibid., c. 22, p. 77, 2^a col. c: "Bona moralia praestat per generale auxilium, meritoria vero per specialem".

(34) Ibid., c. 6, p. 19, 1^a col. b-c: "Imple-re praecepta Dei bifariam usu venit. Uno modo, quantum ad substantiam operum. Prout, scilicet, operatur homo iuste et honesta, quae genere suo bona sunt, absque illo pravo fine aut circumstantia. Et hoc, re vera, potest homo per suae naturae facultatem, scilicet, solo generali Dei concursu (...). At vero, aliter usurpat hoc quod est servare praecepta, nempe, non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad modum. Quod alii dicunt quantum ad intentionem Dei praecipientis unde omnes derivantur leges. Quae quidem intentio est sua suffulti gratia, per merita impletionis legis adipiscamur praemia aeterna".

(35) Ibid.

(36) Ibid., c. 22, p. 76, 1^a col. a: "Si unum quodlibet praeceptum obligamur in gratia et charitate face-

cere (quam tamen charitatem humano conatu consequi nequimus) obligatio illa nascetur, vel ex praeceptionibus ipsis, quae suis propriis materiis diversa sunt, vel ex singulari mandato charitatis. Non quidem ex aliis, quippe quibus id tantum iubetur, ut honorem habeamus parentibus, opitulemur miseris, non furtum, non homicidium non adulterium faciamus. Quorum proximus intrariusque finis est ut unicuique ius suum tribuatur et aliis illi adiumento subsidioque simus. Neque, vero, ad id tenemur ex peculiari praecepto charitatis".

(37) De Natura et Gratia, l. I, c. 22, p. 81, 1^a col. d - 2^a col. a: "Deus diligitur habere quis potest extra gratiam, imo, extra fidem, ut supra satis demonstratum est. Potest, enim, quis naturaliter illam habere animi affectionem, quae est "volo Deo in omnibus et per omnia placere". Etiam, dum non faciat totum quod debet, ne obicem opponat divinae gratiae et auxilio. Ut pote, qui aliquo errore culpa sua laborat. Potest, enim, infidelis, haereticus, vel usurarius sic affectus erga deum. Nihilominus existimare suam legem aut secam veram esse vitaeque institutum licitum. Atque haec censerit dicitur potest dilectionis impletio, quoad substantiam (...). Ubi occurrit tempus praecepti charitatis, id est, actus internae dilectionis, non satis est ad evitandum peccatum impleri hoc modo, quo ad substantiam, sicuti in reliquis omnibus praeceptis sed necesse est impleri etiam quo ad modum. In hoc, enim, praeceptum hoc differt ab reliquis, quod modus ipse charitatis cadit sub praecepto. Scilicet, diligere ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quod est ita referre se et sua in Deum, ut nullum in corde habeat contrarium obicem, quo minus assentiat et cooperetur auxilio Dei".

(38) Ibid. p. 78, 2^a col. c: "Accipitur dilectio per vera amicitia Dei, ita placens Deo ut sit meritum vitae aeternae. Nempe, qua diligitur Deus, non modo tanquam finis naturalis rerum, sed tanquam supernaturalis, beans intellectuales rationalesque personas".

(39) De Iustitia et Iure, l. II, q. 3, a. 10, p. 125, 1^a col. c: "Bifariam posse Dei praecepto satisfieri. Uno modo, quantum ad substantiam operis, altero, vero, modo quantum ad intentionem praecipientis. Id est, eum finem et metam attingendo quo praecipientis intentio dirigitur, quae est vita aeterna. Illuc, nanque, nos Deus per suas leges perducere proposuit".

(40) De Natura et Gratia, l. I, c. 6, p. 18, 2^a col. c-d: "Cum homo fit rationale animal, naturae suae insitum est operari secundum rationem. Propter Deum, quatenus naturali luce innotescit esse finis omnium. Tametsi, per renitentiam sensualitatis quandoque cohibeatur. Iustitia, autem, originalis medicina erat huius morbi, in suo vigore naturam perservans. Valebat, ergo,

absque alio peculiari auxilio praestare univ^{er}um bonum, quod suae naturae proportionatum. Idque differentia erat inter hominem in puris naturalibus eundemque in statu innocentiae, quae est inter infirmum et validum".

(41) De Natura et Gratia, l. I, c. 21, p. 72, 2^a col. b-c: "quod cum dicat, posse hominem per sua naturalia manifestissime intelligit sine auxilio speciali, solo concursu generali quem Deus pepigit cum natura".

(42) Ibid., p. 72, 2^a col. c: "Adam indigebat auxilio gratiae, non ad sanandam naturam, sed ad operandum bonum supernaturale. Nos, vero, non solum ad opera supernaturalia, sed ad sanandam naturalium, ita ut nunquam deficiamus".

(43) Ibid.: "Homo per sua naturalia non potest mereri vitam aeternam. Potest, tamen, facere opera perducantia ad bonum aliquid connaturale homini, ut laborare in agro, habere amicum. Quis dubitat quin habere amicum sit opus moraliter bonum?".

(44) Ibid., c. 13, p. 42, 2^a col. b: "Terminus effectus illius peccati nosterque defectus et vulnus ratio est effraenatio concupiscentiae, quae a ratione exinde legeque divina religata, impetu (quae natura eius est) ad sensibilia fertur".

(45) Ibid., c. 4, p. 10, 1^a col. a: "Cum homo (ut dictum est) etiam in puris naturalibus in continuo esset duello sensualitatis adversus rationem, necesse esset rationem, non quidem semper, sed tamen saepe succumbere hosti, nisi divinitus suppetias haberet. Nec solum propter sensualitatis pugnam, verum et propter imbecillitatem corporis. Quod licet obediatur obsequio despotico, tamen fatigatur et lassum non potest ad nutem parere rationi".

(46) Ibid., c. 21, p. 72, 2^a col. c.

(47) In IV Sententiarum, d. V, q. unica, a. 2, I, 2^a col. c-d: "Quarvis praeceptum fidei explicitae absolute obliget universum mundum, nihilo minus, possunt multi ignorantia invincibili, ab eadem obligatione excusari. Sunt, enim, multi qui de fide nihil audierunt, et tamen sine predicante (ut ait Paulus) nemo credere potest (...). Quare illi, inquit, negative ignorantem condemnabuntur quidem propter alia peccata quae contra ius naturae committunt. Non, autem, propter peccatum infidelitatis".

(48) Cfr., v. gr., In IV Sententiarum, d. V, q. unica, a. 1, p. 233, 1^a col. d: "Universus mundus tenetur credere, eiusque adeo legem suscipere et colere

(...). Universi, inquam, etiam illi si qui sunt invincibili eius ignorantia laborantes. Tametsi, per ignorantia illam excusentur a culpa huius singularis praecepti, licet non ab illa, quod non servant naturae legem, ut fide illuminentur".

(49) De Natura et Gratia, I, I, c. 19, p. 64, 2^a col. d: "Statuitur deinde in universum de omni illo qui est in peccato, seu infidelis sit, seu fidelis, quod non omnia eius opera sunt peccata. At illa tantum quae, vel genere suo sunt mala, uti fornicatio, homicidium et caetera opera carnis, vel si bona sint ex obiecto polluantur tamen vel a fine, vel ab aliqua circumstante qualitate".

(50) Ibid., c. 20, p. 69, 2^a col. d: Atque idem penitus censet modo praesens Tridentinum in tribus primis canonibus. Scilicet, neminem per humanae naturae vires, vel per legis doctrinam absque divina per Christum gratia posse credere, sperare aut diligere, quatenus pertinet ad iustificationem. Et ratio est quod si a nobis, vel (quod ait Paulus) a lege esset iustitia, gratis Christus pro nobis mortuus esset".

(51) Sobre este tema vid. Jaime BRUFAU: Humanismo y Derecho en Domingo de Soto, en "Hombre, vida social y Derecho". Barcelona. 1975. Pp.

(52) De Natura et Gratia, I. I, c. 3, p. 7, 2^a col.: "Cum homo sit rationale animal, finis eius naturalissimus est operari semper secundum rationem. Id est, omnia agere propter honestum quando et ubi oportet, secundum prudentiae regulas a ratione praescriptas. Suorum, autem, finis officiorum in hac vita est pax tranquillisque status Reipublicae. Est, enim, homo politicum animal, natum in societate vivere. Ob idque, suapte natura in hoc propensum, ut ea se ratione gerat".

(53) De Iustitia et Iure, I. IV, q. 4, a. 1, p. 303, 1^a col. a.

(54) Ibid., p. 302, 1^a col. b-c: "Potestatem autem civilem Deus per legem naturalem, quae suae simpliciternae participatio est, ordinavit. Hoc, autem, sic patet. Deus per naturam dedit rebus singulis facultatem se conservandi, suisque resistendi contrariis. Non modo quantum ad incolunitatem temporalis salutis, verum et per eius gratiam, quantum ad prosperitatem spiritualis. Hanc, autem, homines facultatem cum exequi commode dispersi nequirent adiecit eis instinctum gregatim vivendi, ut adunati alii aliis sufficerent. Congregata, vero, respública neutiquam se poterat gubernare hostesque propulsare malefactorumque audaciam cohibere, nisi magistratus deligeret, quibus suam tribueret facultatem. Nam

alias tota congregatio sine ordine et capite neque unum corpus repraesentaret, neque ea providere posset quae expedirent. Ergo, eadem ratione doctae divinitusque dn̄s tructae respublicae, aliae annales Consules, aliae alias publicarum administrationum formas sibi instituerunt. Atque, eodem iure quaelibet potuit ac debuit, ubi expedire cognosset, tantam suam potestatem et imperium in unum regem (qui secundum Arist. (sic) optimus genere suo est principatus) transferre".

(55) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 2, p. 11, 1^a col. a: "Commune bonum aut pro naturali foeli citate usurpatur quam hoc saeculo adipiscimur. Quae est quietus tranquillisque et pacificus reipublicae status. Aut por illa supranaturali quae in altero saeculo veluti supremus finis noster nos manet. In quem et saeculare omne bonum suapte natura refertur".

(56) Ibid., a. 3, p. 13, 1^a col. b-c: "Per me reges regnant etc., non aliter intelligendum est quam quod ab ipso tanquam naturalis iuris autore donatum mortalibus est. Ut unaquaeque respublica seipsam regendi habeat arbitrium, ac subinde, ubi ratio, quae spiramen etiam est divini numinis, postulaverit, in aliam suam transmittat potestatem, cuius legibus providentius gubernetur".

(57) Ibid., p. 13, 1^a col. c.

(58) Ibid., a. 2, p. 11, 1^a col. a: "Lex omnis quo solida sit et firma in commune bonum debet subditos promovere. Conclusio haec duplici ratione affirmatur, secundum quod commune bonum aut pro naturali foelicitate usurpatur, quam hoc saeculo adipiscimur, quae est quietus tranquillisque et pacificus reipublicae status. Aut pro illa supranaturali quae in altero saeculo veluti supremus finis noster nos manet. In quem et saeculare omne bonum suapte natura refertur".

(59) Ibid., q. 2, a. 1, p. 18, 2^a col. d: "Omnis potestas a Domino Deo est, propter quod eidem potestati admonet Paulus omnem animam esse subditam. Deus autem ad se cuncta ordinavit ac retulit, ergo, in ipsum debent Principes suas leges referre".

C A P I T U L O S E G U N D O

EL FUNDAMENTO DEL DERECHO

I. LA NOCION ANALOGICA DEL DOMINIO.

I. LA NOCION ANALOGICA DEL DOMINIO.

Hablar del fundamento del Derecho en la obra de Domingo de Soto es tanto como hablar de dominium. El tratamiento del problema adolece, sin embargo, de una especial complejidad dada la falta de unidad en los términos empleados por el autor. Básicamente, a lo largo del libro IV de su tratado De Iustitia et Iure es posible observar como, aunque haga referencia a realidades distintas, dicha diversidad no se traduce en términos, a su vez, diversos. A pesar de todo, la posible desorientación se ciñe estrictamente al ámbito terminológico. Metodológicamente, el planteamiento sotiano es coherente y constituye un conjunto armónico.

Algunos autores como el Canciller de la Universidad de París, Juan Gerson y el arzobispo de Armagh, Conrado Summerhart, habían partido de una noción unívoca del dominium. Con ello, en el contenido de esta noción se confundían realidades que, en lenguaje jurídico moderno, se engloban normalmente bajo la denominación de derechos subjetivos, con otras tan dispares como las procedentes del ejercicio del poder político. Para estos autores, citados expresamente por el propio Soto, el dominium consiste en una potestad que puede revestir contenidos diversos, y que se ejerce sobre una persona o sobre una cosa.

El planteamiento sotiano sobre la cuestión se inscribe, por contra, en la línea de la analogía tomista

cuyos planteamientos han tenido, en sus líneas fundamentales, abundantes seguidores hasta nuestros días (1).

La presentación del tema del dominium como realidad análoga no se reduce a una mera cuestión escolástica. Los resultados a que se llega por esta vía inciden profundamente en ciertos aspectos prácticos. Según la posición univocista, el derecho subjetivo y el poder político poseen una naturaleza idéntica, con lo cual resultaba relativamente fácil llegar a la conclusión de que el príncipe, que es titular del poder político para el gobierno de la respublica, tenía también el derecho de propiedad sobre la misma. Precisamente de esta conclusión se pone a salvo Soto con su concepto analógico del dominium que le lleva a calificar de tiranía al régimen político que estaba entonces vigente entre los turcos, turca est qui illa dominatur tyrannide, por el hecho de que en él se atribuía al soberano el pleno dominio sobre sobre los bienes de sus súbditos, ut pro libito universa sibi, ut putat, possit usurpare (2).

El dominio supremo se atribuye esencialmente a Dios, cuyo señorío sobre todo el universo es absoluto. Sólo al Creador, como dominus por antonomasia, compete el dominium sobre todos los seres creados, primordialmente es señor de todo, solí Deo in primis rerum dominium iure creationis competere (3). El título del dominio divino es, como puede colegirse, su condición de creador, título creationis. De ahí que, según el maes-

tro salmantino, el ejercicio de su dominio sobre la creación comenzara el mismo instante en que dio existencia al mundo (4). En este mismo sentido, cabe afirmar que la existencia del dominium rerum no era posible antes de que existieran las cosas, ab aeterno nullum erat dominium. La necesaria superioridad que, por su propia naturaleza, debe darse entre el dominus y lo que es objeto de dominio no se da en las personas divinas, que existen desde la eternidad (5). A mayor abundamiento, siempre está en la mano de Dios el poder aniquilar a los seres creados. Dios, que todo lo creó de la nada, afirma Soto, puede hacer que todo vuelva a la nada, eo iure quo cuncta ex nihilo condidit et in nihilum redigere potest (6).

La misma naturaleza del dominio permite que pueda ser titular del mismo el hombre, en cuanto que ha sido hecho a imagen divina. De entre todas las criaturas que pueblan la tierra, inter sublunares creaturas, sólo una de ellas, el hombre, puede ser dueño de alguna cosa (7). El fundamento del dominium humano se encuentra en la esencia racional y libre del hombre, puesto que sólo por la acción conjunta de la inteligencia y de la voluntad es posible ordenar algo en provecho propio. Decir que una cosa sirve a alguien para provecho propio equivale a decir ordenación teleológica de la misma. (8).

La fundamentación del dominium rerum, que grava la naturaleza racional y libre del hombre, constituye también la base de la justificación del poder

político. En este sentido, la creación es el punto de partida de dicha justificación. Visto el proceso según un orden lógico, el dominium humano, trasunto del dominium divinum, se ejerce ante todo sobre los miembros del cuerpo, pero alcanza también al mundo exterior que queda en las manos del hombre, en la medida de las posibilidades concretas de ejercicio. A su vez, se extiende más allá de estos dos ámbitos, alcanzando la esfera de la vida socio-política. Sobre la comunidad política cabe un dominium, aunque el ejercicio del mismo tenga caracteres propios que lo alejan del dominium rerum. El dominio sobre la comunidad políticamente organizada alcanza también a cada uno de los miembros que la integran, sin olvidar que dicho dominio no coincide con el ser del serñorio sobre las cosas irracionales (9).

La constitución de la comunidad política, observa Soto, tiene semejanza con la realidad del cuerpo humano, sus miembros son los ciudadanos (10). Esta condición de miembro no debe hacernos olvidar la condición de persona, lo cual introduce divergencias sustantivas entre una y otra forma de dominio. Efectivamente, un dominio que recae sobre seres esencialmente libres, no puede ser idéntico al que recae sobre seres irracionales. Es en este sentido como hay que interpretar la utilización que Soto hace repetidas veces del concepto de cuerpo, para explicar la constitución social.

Antes se veía como, en la concepción sotiana, la relación que podía descubrirse entre el dominio divi-

no y el humano no es de identidad sino de analogía. Hay una afinidad que, sin embargo, no sirve para cubrir del todo una radical discrepancia. El señorío divino sobre la creación tiene unas dimensiones y caracteres muy diversos de los que presenta el señorío humano sobre las cosas exteriores. El dominium rerum implica por su naturaleza, afirma Soto, en el titular del mismo, la posibilidad de usar las cosas en beneficio propio. No puede decirse exactamente lo mismo del dominio divino. En Dios esta posibilidad no se limita a la facultad de usar las cosas; como señor absoluto que es, puede aniquilarlas, cambiarlas intrínsecamente, potest uti quomodocumque anihillando mutando, ab intrinseco. Puede, asimismo, modificar las cosas al margen de las leyes naturales, praeter naturae leges alterare (11).

La analogía de la noción de dominium es uno de los pilares en el desarrollo del pensamiento sotiano. Quizá esto pueda ser, para un observador no perspicaz, un motivo de oscuridad. En realidad, bien consideradas las cosas, queda perfectamente configurada en la exposición sotiana la figura de la propiedad privada sobre las cosas y los seres irracionales y su diferencia con el señorío absoluto divino.

La distinción entre propiedad (a la que hasta ahora hemos venido llamando, con la terminología escolástica, dominium rerum) y el poder político, dominium iurisdictionis es constante y capital en Soto y, en general, en la escuela. Esto no obsta para que

haya ocasiones en las que sólo hable de dominium rerum, sin que por ello ignore la existencia de otras formas de dominio.

En general, Soto utiliza el término ius, pero no lo hace sinónimo de dominium. Tampoco queda aquél reducido a la facultas agendi. Así, el padre no tiene dominium sobre el hijo pero sí ius. El hijo, entonces, no es propiedad del padre, sino que éste tiene sobre él una serie de iura, que le permiten cumplir adecuadamente con su función paterna. Es en este sentido como debe entenderse la expresión sotiana pater possidet filium, hasta que el hijo llega a la mayor edad. Posición que dista considerablemente -hasta el punto de que las considera esencialmente diversas- de la que el amo ostenta sobre el esclavo, a quien Soto considera como un instrumento que ha de ser utilizado en beneficio del amo, tanquam instrumentum quo utitur (12). Por la misma razón, el juez y cuantos ejercen una función pública tienen de-recho sobre sus súbditos, ius habent in subditos, sin que, en sentido estricto, se les pueda denominar dueños de los mismos (13).

De cualquier manera, para Soto, dentro del género ius se engloban el dominio que recae sobre una cosa para su utilización en beneficio propio y el dominio que el superior ejerce sobre el subordinado. La diferencia esencial entre el dominium rerum y la potestas civilis es, básicamente, el carácter patrimonial de aquél (14).

Resulta, por tanto, legítimo que el dominus se sirva de la manera que más le plazca de la cosa, uti pro libito nostro possumus in nostram propriam utilitatem. En cambio, que el príncipe haga otro tanto con los bienes de sus ciudadanos merece la calificación de tiranía. Lo que caracteriza el dominio del príncipe sobre los súbditos -dominium iurisdictionis- no es la utilidad propia, sino el bien y el progreso de los ciudadanos (15).

En la relección De Dominio aparecen expresamente deslindados ambos analogados. Soto denomina ius y proprietas rerum al dominium rerum y dominatio y dominatus al dominium iurisdictionis. Precisando que este último consiste en el dominio que el gobernante tiene sobre los miembros de la comunidad, dominium principum in subditos (16).

Interesa ahora detenerse en la configuración que Soto concede al derecho de propiedad privada. El ius seu proprietas rerum, como se adelantaba, sigue lógicamente al dominium que cada ser humano posee sobre sus propias acciones. Su fundamento es, en definitiva, la naturaleza racional y libre del hombre. Pues bien, el dominium sobre las cosas externas, dominium rerum, se asienta asimismo sobre la naturaleza humana libre y racional (17). Es esta base de libertad y de racionalidad lo que justifica la existencia de la prescripción legal de que los menores de edad, siendo legítimos dueños de sus bienes, no puedan enajenarlos. De ahí que se les someta a este respecto bajo el cuidado de sus tutores.

La naturaleza del dominium supone la libertad, pero ésta sólo tiene sentido si está iluminada por la luz de la razón (18). La precisión sotiana descansa en la distinción que la ciencia jurídica moderna hace entre capacidad jurídica general y capacidad de obrar.

La definición del dominium contenida en De Iustitia et Iure se ciñe exclusivamente al dominium rerum. Consiste en la facultad y el derecho que, de acuerdo con el ordenamiento jurídico, tiene como propios un sujeto sobre una cosa para servirse de ella en su propio provecho (19). Definición que encaja perfectamente con la que años antes había formulado en la relección De Dominio (20).

Soto distingue cuidadosamente el dominium rerum del objeto y del sujeto del mismo. Tratándose de una relación que se establece entre el que posee la cosa y la cosa poseída, resulta claro para Soto que se distingue de sus términos (21). La base de esta naturaleza relacional del dominium hay que buscarla en la distinción sotiana entre potencia y acto. El dominium se concibe como la potencia que permite al hombre usar de las cosas y aprovecharse de ellas. Es algo propio e inherente a la naturaleza humana, que unas veces se manifiesta como una facultad que recae sobre las cosas externas -dominium rerum- y otras se configura como la potestad que el príncipe ejerce sobre los ciudadanos -potestas iurisdictionis-.

Ya quedó dicho que los títulos por los cuales el hombre obtiene el dominium rerum, hacían referencia al hecho de que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza divina. Matizando más, Soto sostiene que el origen del dominium debe localizarse en el Derecho, dominia enim iure aliquo introducta sunt, ya sea el derecho natural, el derecho divino positivo, el derecho de gentes o el civil (22).

La contundencia de Soto cuando afirma que ningún otro título puede justificar el dominio se dirige directamente contra determinadas teorías, cuyas proyecciones en el plano político Soto pretendía desvelar. La caridad no puede fundamentar el dominio, titulus quo mortales dominio rerum donati sunt non est charitas.

Aceptar esta tesis supondría que quien no está en gracia de Dios no puede ser legítimo dueño. Por ello, los fieles no podrían ser nunca legítimos dueños de sus tierras. Soto se manifiesta claramente hostil a estas tesis (23).

En la perspectiva sotiana, el dominium entronca directamente con la naturaleza humana. Sobre este punto el maestro salmantino no muestra ambages. En primer lugar, se trata de una facultad esencial de la personalidad y no de un don sobreañadido al ser humano. La natural inclinación de cada especie a conservarse se traduce en el hombre en la facultad de dominar sobre los seres de la creación, pues, sin ellos su subsistencia sería imposible. A su vez, el dominium no deriva de la

gracia, que es un don sobrenatural, puesto que la entraña de aquél es esencialmente natural (24).

Como se indicó, la interpretación de Soto responde a ciertos movimientos que propugnaban un cambio radical en la estructura de la propiedad agraria, como es el de Ricardo Fitz-Ralph, que con anterioridad a Jhon Wycliffe, había propugnado la íntima relación entre dominium y gracia. La argumentación de estos autores se centraba en el hecho de que el hombre había sido creado a imagen de Dios. De este modo, una vez perdida la amistad divina, a causa del pecado, desaparecía la base justificadora del dominio y su titular quedaba privado de él (25). La idea de una naturaleza igual en todos los hombres, como base del dominium, confiere al problema un planteamiento mesurado, lejos de los extremismos wyclefitas, abocados a reformas sociales ciertamente utópicas.

El arzobispo de Armagh, Ricardo Fitz-Ralph, había defendido durante el siglo XIV que el fundamento del dominio radicaba en la gracia de Dios. Por ello, quien no está en amistad con Dios, se considera que ejerce tiránicamente el dominio (26). Las leyes humanas no pueden conferir el dominio, puesto que son incapaces de constatar fehacientemente si el sujeto en cuestión se halla en gracia de Dios. Condición ésta sine qua non del dominio (27). Jhon Wycliffe, llevando hasta sus límites extremos los postulados de Fitz-Ralph, propugna la confiscación de los bienes de los religiosos, pues, éstos no ejercitaban en aquel momento el dominio de acuer-

do con los caracteres propios del dominio evangélico, que es el único, según Wycliffe, permitido. El dominio evangélico se caracterizaba porque había de ejercerse en común y no de forma privada (28).

Soto concibe el dominium rerum como un señorío que se ejerce sobre todos los seres creados irracionales y que corresponde al hombre por exigencia de su propia naturaleza, hecha por Dios a su imagen y semejanza. De iure naturae omnia sunt communia (29), dice terminantemente Soto. Sin embargo, la apropiación singular por parte de cada hombre de estos bienes no fue preceptuada por el derecho natural. Es decir, el precepto natural no debe entenderse de forma positiva, non est praeceptum naturale positivum, sino, en sentido negativo, o sea, como algo no prohibido por el derecho natural. Cuando se trate de una comunidad de hombres buenos y equilibrados, homines sani, no es necesaria la divisio rerum, sino que pueden establecer la comunidad de bienes. La existencia de la divisio rerum es, pues, una concreción por vía de determinatio del derecho natural, potius [est] determinatio iuris naturalis (30).

Se trata de un acontecimiento histórico que pudo no haber sucedido, pero que de hecho se dio: el pecado original. El desorden que trajo consigo la pérdida de la naturaleza íntegra incide de forma decisiva en la vida social. A partir del pecado se hizo necesaria la divisio rerum, o sea, la propiedad privada, que supone la existencia del señorío de unos hombres sobre unos die

nes, con exclusión de los otros hombres. Por lo que Soto afirma que la divisio rerum no se debe ni al derecho natural, ni al derecho divino (31). Como consecuencia de la degradación de la naturaleza tras el pecado original, fue necesario adaptar al nuevo estado de cosas aquello que era institución natural. Esta función de adaptación se realiza, precisamente, por el derecho humano (32). La divisio rerum surge con un sentido de conveniencia, que no impide la posibilidad de pasar a propiedad común, cuando el contexto sufre alteraciones sustantivas, como por ejemplo en el estado de extrema necesidad. Soto aduce el caso de los religiosos que sin tener propiedad privada de sus bienes mantienen una vida pacífica (33). No es la misma naturaleza humana quien empuja de por sí a la divisio rerum, sino la experiencia histórica que muestra la necesidad de un orden armónico que sería imposible sin una determinación clara de qué cosa es de uno y cuál de otro. Tal es la tesis sustentada por el maestro salmantino.

La división de la propiedad se lleva a cabo en el ámbito del ius gentium, que como se ha de ver en su momento, según la clasificación de las normas de Soto, es elaborado por los hombres (34). Sobre este tema hemos de volver al tratar de la propiedad privada.

El otro analogado de la noción de dominium, que Soto denomina potestas iurisdictionis, tiene su origen al igual que el dominium rerum en el hecho de la creación. Esto explica que al referirse a la potestas iurisdictionis, Soto emplee el calificativo de sancti-

ssimam ordinatio (35). La descripción sotiana del sentido de aquélla se sirve de un símil que toma como referencia al cuerpo humano. El dominio de la comunidad política sobre sus miembros, nos dice Soto, es comparable al que el hombre ejerce sobre su cuerpo (36). Símil artificioso, pero enormemente gráfico, del que se echa mano con frecuencia para establecer la diferencia entre los dos analogados del dominio. En este sentido, Soto sienta la tesis de que el dominium iurisdictionis no facultata al soberano para servirse a su antojo de los bienes de sus súbditos (37). Dicho dominio ha de ejercerse en beneficio de la comunidad, que es la que ostenta la potestas iurisdictionis de modo originario. El príncipe recibe su poder de la comunidad, la cual se lo transfiere con el fin de obtener una mejor administración del mismo, no como un regalo. Por ello, Soto no duda en afirmar que los soberanos reciben su autoridad de sus respectivos reinos, a suis regnis potestatem recipiunt (38). Más adelante se insistirá en un aspecto que ahora sólo se toca tangencialmente y es la tesis de que la autoridad política no confiere por sí misma a quien la recibe ningún derecho sobre los bienes de los súbditos. Y, con mayor razón, sobre la vida de los mismos que, como en otros lugares nos dice Soto, constituye la condición de todos los demás bienes naturales del hombre (39).

Un tema todavía candente en la época de Soto era el del supuesto dominio universal del Emperador. Las cuestiones tenía sus raíces en la Edad Media. Basta leer a Bártolo de Sasoferrato para comprender la proble-

tica que rodeaba al Sacro Romano Imperio. El descubrimiento de América y la política imperial de Carlos V daban nuevos bríos a la vieja polémica. Para Soto, ningún dominio se extiende sobre todo el orbe. Con ello, el maestro salmantino pretendía zanjar la disputa de quienes durante siglos habían venido manteniendo la existencia de un poder universal, atribuido unas veces al Emperador y otras al Papa. Según Soto, el ejercicio del poder ha de ajustarse a las necesidades de la comunidad política, que es naturalmente la depositaria del mismo. La misma finalidad del poder postula que éste no se centre en menos manos que las que sean necesarias, en atención a la coyuntura política, para que se ejerza adecuadamente (40).

Cuida Soto de no confundir el poder secular con la potestad exclusivamente espiritual del Papa, que, siguiendo las directrices de la escuela salmantina, fue instituída directamente por Cristo, per se ipse Christus immediate instituit. En cambio, el poder secular deriva de Dios indirectamente, en cuanto que éste es el autor de la naturaleza social del hombre (41). La actitud sotiana ante esta cuestión de la supremacía de uno de los poderes sobre el otro busca una solución equilibrada, que sirva de superación a las posiciones antagónicas que la tradición histórica ponía en sus manos. Constituye un notable avance respecto de las elaboraciones teóricas anteriores, sin que pueda decirse que el tema quede definitivamente zanjado, en cuanto a planteamientos y en

cuanto a soluciones. En todo caso, Soto piensa que uno y otro poder son supremos en su orden, si bien enuncia claramente la doctrina del poder indirecto pontificio. Este poder significa la posible intervención del Papa en los asuntos seculares, cuando los soberanos dicten normas contrarias a las leyes divinas, nisi quando a divinis legibus fineque spirituali rebellarent. Pero, en ningún caso supone que el príncipe reciba su poder del Pontífice (42).

Como puede advertirse, la noción analógica del dominio es un concepto clave en la fundamentación sotiana del Derecho. Este encuentra su apoyatura en la analogía de la realidad jurídica, que versa sobre la noción de señorío o dominium. Lo cual nos lleva de la mano a su actualización a través de la ley eterna y la ley natural.

II. LA LEY NATURAL Y EL DERECHO NATURAL.

1. LA LEY EN GENERAL. SUS ELEMENTOS ESENCIALES.
 - A. Carácter racional de la ley.
 - B. Ordenación al bien común.
 - C. Promulgación.
2. LA LEY NATURAL.
 - A. Su naturaleza.
 - B. Su contenido.
 - C. Presupuestos.
3. RELACIONES ENTRE LEY NATURAL Y LEY POSITIVA.
4. EL IUS GENTIUM.

1. LA LEY EN GENERAL. SUS ELEMENTOS ESENCIALES.

En la perspectiva sotiana, el tema del dominio sirve como presupuesto de la fundamentación de la ley. Sólo así aquél cobra su sentido pleno y su razón de ser.

La cuestión que se pasa a considerar no deja de tener su importancia. Se trata de dilucidar la forma concreta de cómo se lleva a cabo el señorío de Dios sobre el universo, gobierno cuyo fundamento se halla en el hecho de la creación.

Soto dedica al tema de la ley el libro I de su tratado De Iustitia et Iure. Su exposición es abundante, aunque se mueve en un contexto mucho más amplio del que exigiría un tratamiento del ámbito estrictamente jurídico. Lejos de circunscribirse a la ley en cuanto que fuente del ordenamiento jurídico, el concepto que de la misma nos ofrece Soto abraza no sólo la ley moral, sino también a las leyes que rigen el universo físico. Con todo, la ley moral concentra la mayor parte de su estudio. En este planteamiento, la norma jurídica constituiría una categoría específica de aquella.

Esta aproximación al campo del Derecho se realiza, pues, exclusivamente en su vertiente normativa. Como queda patente en numerosos textos, no puede decirse que Soto ignorara que el Derecho puede tener un sentido subjetivo, como facultad. Si bien, se trata de textos

que hacen referencia a temas concretos y específicos (43).

A. Carácter racional de la ley.

Para el maestro salmantino la ley es una ordenación intimatoria de la razón, promulgada por quien intenta el gobierno de la comunidad, para la promoción del bien común (44). Definición de inspiración tomista, en la que cabe destacar la dimensión teleológica de ordenación para la obtención de un fin -el desarrollo del bien común- y la de intimación obligatoria, praeceptio. En este concepto de ley que presenta Soto alcanza singular relevancia la vertiente racional que impregna las dos dimensiones antes indicadas: la directiva, ordinatio, y la imperativa, praeceptio (45).

En el pensamiento de Soto, la voluntad como potencia ciega, caeca potentia, empuja a los actos humanos en la dirección que le señala la razón, que es facultad visiva, oculata potentia. Por ello, cuando afirma que la ley es ordinatio y que, por ende, sirve para orientar las acciones humanas a un fin justo, está presuponiendo que, en el acto de creación de la ley, se da esa subordinación de la voluntad a la razón. En otras palabras, es la razón la que forma la ley, rationalis functio est legem ponere (46).

Desde la perspectiva del elemento determinativo

de la ley, praeceptio, éste está indisolublemente unido al elemento directivo. De esta forma, mandar es al tiempo ordenar, habet enim et quod sit regula et quod sit obligatoria praeceptio (47). Cuando la ley manda qué conductas deben darse en el seno del grupo y cuáles no, está ordenando implícitamente el sentido que ha de seguir nuestra conducta. La complejidad de esta idea nos lleva de la mano a la afirmación de una recíproca implicación en las potencias que entran en juego: la ley ordinando praecipit praecipiendoque ordinat (48). Por tanto, el elemento imperativo de la ley no debilita su raíz intelectual.

Siguiendo a Aristóteles, Soto distingue cuidadosamente la razón especulativa de la razón práctica. Mientras la primera sólo puede reflexionar y juzgar valorativamente, la segunda lleva a la práctica el resultado de esta reflexión y de este juicio valorativo (49). La función de la ley consiste, pues, en la imposición de determinadas conductas y en la prohibición de otras, legis munus est praecipere et prohibere (50).

En el fondo de la cuestión late una clara toma de posición por parte del maestro salmantino que se centra en la fuente primaria de toda ley: la ley eterna, donde todas las leyes hallan su razón de ser. En este sentido, la aceptación del precepto legal no comporta necesariamente la conformidad con el contenido de dicho precepto. Estamos obligados a conformar nuestra conducta a la ley divina, pero no a su voluntad, que puede no co-

responder a lo enunciado en el precepto, como en el caso de Abraham, cuando Dios le manda sacrificar a su hijo (51). El carácter preceptivo de la ley divina no hay que buscarlo en la voluntad de Dios sino en el intelecto divino, lex Dei non eius voluntate sed in intellectu est praecipientis aut prohibentis (52). Querer y no querer, considerados en sí mismos, no entrañan ningún tipo de imperium, de ordenación intimatoria, volitio et nolitio qui tantum actus in voluntate sunt nullum secum afferunt imperium (53).

B. Ordenación al bien común.

Además de racional, la ley debe ir dirigida al bien común, communi bono sit condita (54), bien común que puede ser natural y puede ser también sobrenatural. No se trata de dos nociones diferentes. Para Soto, el bien común natural se ciñe a la paz y la tranquilidad políticas, quietus tranquillisque et pacificus reipublicae status, mientras que el bien común sobrenatural mira a la felicidad eterna. Aunque todo auténtico bien natural por propia naturaleza no puede dejar de referirse al destino último del hombre, la distinción de planos es necesaria (55).

La ordenación al bien común implica dos corolarios. En primer lugar, la ley ha de tener carácter general, legem omnem universalem esse. Es decir, la ley ha

de dar respuesta adecuada a las necesidades generales de la comunidad a la que va dirigida. Su objetivo no debe centrarse en un interés particular, aunque éste sea el del legislador (56). De ahí que no pueda ser ley la pauta de comportamiento social que no sea dictada por el que halle al frente de los destinatarios de la ley y que todos los que son súbditos de una autoridad pública estén sujetos a sus leyes, universi qui subditi sunt potestati legibus subinde ipsius (57).

Lo dicho implica una doble delimitación en el establecimiento de la ley. Por un lado, tenemos una de carácter funcional, al no poder darse ley alguna si no es por la autoridad legítimamente competente. El legislador civil no puede dictar leyes en materia eclesiástica, porque no tiene jurisdicción sobre ella. Una segunda limitación es la que procede del ámbito de vigencia de la ley por razón del espacio. Los franceses, dice Soto, no están sometidos a las mismas leyes civiles que los españoles (58). Como es obvio, para la ley eterna tales limitaciones no se dan: Dios es el único y supremo legislador (59).

C. Promulgación.

Por último, la ley, además de ir dirigida al bien común, ha de ser suficientemente promulgada, nulla lex ullum habet vigorem legis ante promulgationem (60).

El tratamiento sotiano del requisito de la promulgación distingue entre el momento en que las leyes son obligatorias y el momento en que son exigibles. El primero se alcanza con la intimación solemne de la ley a sus destinatarios, sin que sea necesario que todos los destinatarios de la ley tengan noticia de dicha promulgación. Ahora bien, la exigibilidad de la ley, señala Soto, precisa que la misma sea conocida por el destinatario. Si no fuera así carecería de sentido el que alguien estuviese excusado del cumplimiento de la ley por ignorar su existencia. Lo cual nos está diciendo que previamente a la excusa debe darse la obligación. Esta se da desde el momento mismo, statim, en que la ley existe como tal (62).

La forma de la promulgación varía según los distintos tipos de ley. Tratándose de la ley natural la promulgación consiste en la impresión de dicha ley en la mente humana, promulgatio legis naturae est ipsa impressio legis in mentibus nostris. Con lo cual, obliga toriedad y exigibilidad se dan simultáneamente y no en dos momentos diferenciados (63). No ocurre lo mismo respecto de la ley humana positiva. En ésta la promulgación es su solemne publicación, que tiene lugar en la Curia, si se trata de una ley eclesiástica y en la capital del reino si la ley es una ley civil (64).

2. LA LEY NATURAL.

El concepto general de ley que nos presenta Soto es amplio y supera, con mucho, el ámbito del mundo jurídico, tal y como lo entendemos hoy. Y no sólo sobrepasa el ámbito jurídico, sino que rebasa la esfera de lo normativo. Esto se hace patente en la ley eterna y se confirma con la advertencia del mismo Soto de que aquí toma el concepto de ley en un sentido impropio (65):

A. Su naturaleza.

La clasificación sotiana de las leyes permite llegar a una más precisa delimitación del concepto de ley, aplicado a la ley natural. Esta suscita la cuestión de si se da en la naturaleza humana, como el propio término no ley natural parece sugerir, alguna dimensión normativa que permita traducir en leyes las exigencias fundamentales de dicha naturaleza.

En la cabeza de la clasificación sotiana de la ley se sitúa la ley eterna. Toda ley, humana o divina, halla en ella su fuente y origen último. El campo de acción de la lex aeterna comprende no sólo el amplio ámbito del comportamiento humano, sino que se extiende también a la actividad de los seres irracionales. Si bien, advierte Soto, aplicado a estos últimos el término

"ley" adquiere una dimensión relativa (67).

Anota Soto que las criaturas irracionales tienden a sus respectivos fines de forma fatal, impelidos por sus instintos. Los hombres, en cambio, pueden obrar en contra de sus fines naturales, puesto que lo que Dios les impone es una serie de pautas de comportamiento que han de ser acatadas libremente, para que mediante esta aceptación, ajustando a ellas la propia conducta, se alcancen los fines asignados al hombre (68). El atractivo al bien considerado genéricamente, sub ratione boni, no impide que el hombre pueda rechazar el bien racional para adherirse a lo que apetecen los sentidos, rompiendo así el orden que todo hombre debe respetar (69).

La ley eterna aparece como el orden y el régimen del orden universal concebido desde todas la eternidad por la mente divina, que ha de servir de modelo para todas las leyes (70). Dicho con otros términos, la ley eterna es la razón eterna de la sabiduría divina que rige todos los seres del universo creado (71).

Como indica su nombre, tal ley no puede tener origen en el tiempo, ni cabe que como tal cambie según las contingencias históricas. Constituye el origen y fundamento de cualquier otra ley (72), en cuanto que toda norma legal deriva de alguna manera de ella, como de su fuente (73).

El concepto de ley eterna nos ha de llevar al de ley natural, cuando la proyectamos sobre la actividad

propia mente humana que fluye de la naturaleza del hombre como ser racional y libre.

Del mismo modo que Dios dotó a los animales de sus instintos y facultades, en los hombres, dice Soto, imprimió la luz necesaria para captar los principios primeros de actuación necesarios para alcanzar su fin natural y deducir de ellos las consecuencias oportunas (74).

Esta luz natural, la sindéresis en la terminología escolástica, no puede confundirse con la ley natural misma. En este sentido, Soto nos dice que la ley natural no ha de concebirse a modo de hábito, sino como el conjunto de juicios normativos que es posible alcanzar por la sindéresis. No niega que, en la práctica, tales juicios normativos se hallen en nosotros a modo de hábito, en la medida en que la ley natural comprende la suma de los principios de conducta a los que ésta debe ajustarse. Piensa Soto que esencialmente la ley no puede ser hábito, ni éste puede reducirse a una serie de principios básicos principiorum collectio. Lo que impulsa a la sindéresis es el asentimiento a los dictámenes prácticos que constituyen la ley natural. La ley natural aparece así como norma natural impresa en la mente del hombre para que éste, guiándose por ella, alcance su fin propio (76).

B. Su contenido.

Su contenido se desgrana a partir de un primer principio: "haz el bien y evita el mal" (77). Sentado este primer principio del orden práctico, Soto extrae de él una serie de principios que en él tienen asiento. Como quiera que todo ser tiene una tendencia ontológica a conservarse en la existencia, omnia appetunt se conservare suisque contrariis obsistere, también en el hombre anida la tendencia irresistible a perpetuarse (78). Su condición animal hace que tienda a la conservación de la especie, siendo connatural en él el apetito sensual (79).

Del hecho de ser sociable por naturaleza se obtienen una serie de preceptos en orden a procurar la convivencia pacífica y que versan sobre la prescripción de que debemos obrar con respecto a los demás como quē remos que ellos obren con nosotros. Asimismo, debemos abstenernos de lo que no admitimos que los otros hagan con nuestra persona, id facias aliis quod fieri vis, id que ne facias quod non tibi vis fieri (80).

Todos estos primeros principios que integran la ley natural vinculan a todos los hombres sin distinción. Nadie puede alegar que los desconoce. Su contenido normativo es exigible a todos y cada uno (81). Si ciertos pueblos no acatan algunos o varios de los principios prácticos derivados de la ley natural, ello se debe a la depravación moral en que están sumidos.

El razonamiento que utiliza Soto para llegar a esta conclusión parte del distinto carácter que presentan los principios especulativos y los principios prácticos. Para Soto, no cabe duda de que los principios especulativos son conocidos por el hombre por el mero hecho de poseer una naturaleza racional. Lo cual no puede decirse respecto de los principios prácticos derivados, en los que caben algunas anomalías. Soto recurre a ilustrar su pensamiento con varios ejemplos. Uno de ellos es de la devolución de la cosa prestada. La aplicación del principio "no hagas a los demás lo que no quieras que ellos hagan contigo" incita a la devolución de la cosa depositada, tan pronto como la reclame el dueño. Pero, si la cosa depositada fuese reclamada para un fin deshonesto, la conclusión debería ser otra. Cabe diverso grado de ignorancia respecto de los principios del orden práctico. Es más patente la ilicitud del adulterio, en el que se da una injuria a un tercero, que la de la fornicación, en la que tal injusticia no existe. De esta suerte, concluye Soto, en la deducción de los preceptos de la ley natural, cuanto más alejados se hallan éstos de los primeros principios, más cabe en ellos la posibilidad de la ignorancia, quando conclusiones practicae magis ad particularis cooptantum minus innotescunt (82).

No escapa a Soto el hecho de que el ámbito de aplicabilidad de los principios deducidos varía más a medida que se alejan de los principios primarios. Pero,

observa que tal variabilidad se debe fundamentalmente al carácter más o menos mutable de las situaciones a las que aplican (83).

C. Presupuestos.

Ha quedado dicho que la ley natural no se dis-tingue esencialmente de la ley eterna, más que en cuanto es una participación de ésta en la criatura racional, lex naturalis non sit ex aequo ab aeterna sed eius partici-patio (84). Son, por tanto, rasgos suyos los que se han asignado a la ley eterna. Sí es cierto que la ley natural enmarca con mayor concreción las exigencias de la ley eterna en el ámbito genuino del comportamiento humano. Su ámbito de vigencia se extiende a todos los mortales sin distinción, porque se asienta en las exigen-cias esenciales de la naturaleza, inbente natura (85). Brota de la realidad ontológica del ser del hombre, de ahí que Soto proclame que la ley natural obligue por sí misma, ipsa lex naturae per se obligat secluso quocumque alio praecepto. Cuando pueda demostrarse apodícticamente que un precepto es exigido por la naturaleza humana, éste obliga. De lo contrario, habría que declarar que Dios es un ser engañoso al sembrar en el hombre unas inclina-ciones que no se corresponderían con el fin al que está destinado (86). De ahí que los preceptos de la ley natu-ral no pueden ser dispensados por Dios, puesto que Dios

no puede contradecirse (87).

La ley natural, así concebida, no se identifica con el derecho natural, aunque éste quede comprendido en ella. La dimensión social es siempre inherente a él, como hemos de ver más adelante.

3. RELACIONES ENTRE LEY NATURAL Y LEY POSITIVA.

Los primeros principios, prima principia, de la ley natural son inmutables. Como se ha visto, no puede darse variación en los mismos. Su contenido permanece invariable (88). Pero, al mismo tiempo resultan insuficientes para regir la complejidad de la vida social. La necesidad de otras leyes humanas que confluyan con la ley natural resulta imprescindible para atender a las distintas y variables situaciones, pro rerum varietatibus emergentibusque casibus ac negotiis (89).

No tendría razón de ser que la ley natural atendiese suficientemente a la regulación de las diversas situaciones humanas. De hecho, lo que sucede es que la razón humana es capaz de proveer a estas situaciones partiendo de los principios de la ley natural. Es el hombre mismo, en el ejercicio de su voluntad libre, el que ha de adoptar las normas concretas que rijan circunstancialmente su vida (90). Más todavía, el respaldo penal a las infracciones de la norma se da por la ley humana y no precisamente por la ley natural. La eficacia de ésta viene roborada por el aparato penal de aquélla. En cualquier caso, la actividad del legislador humano introduce un elemento nuevo en la valoración de la actividad humana, nova constitutio operis in esse virtutis. Sucede que lo que antes era indiferente deja de serlo por obra de la ley positiva, que manda o prohíbe algo que antes no estaba preceptuado o era lícito hacerlo

(91).

Ante el amplio margen de manioobra de que dispone el legislador humano a la hora de desarrollar su actividad, cabe preguntarse hasta qué punto es arbitraria la actividad legislativa del poder político, sea el príncipe como tal o determinados órganos de la respublica, o bien, esta misma. Soto contempla la creación normativa humana como un actividad sujeta a estrictos límites.

Para que una ley humana positiva pueda considerarse verdaderamente ley tiene que conformarse con el derecho natural, in tantum habet vim legis in quantum est conformi iuri naturali. Y una ley sólo puede ser auténtica ley si tiene un contenido de justicia, lex etenim (...) nisi iusta fuerit non est lex, justicia que se cifra en la conformidad de la ley con la razón, que viene expresada, precisamente, por la ley natural (92).

Esta subordinación y dependencia de toda ley positiva a las exigencias de la ley natural no exige necesariamente que dicha ley positiva sea la mejor de las leyes posibles, etiam si forsam melius esset contrarium esse lege positum. Basta con que la misma sea compatible con el derecho natural, lex scripta a iure naturae permittitur, es decir, con que no se oponga abiertamente al mismo (93).

El poder del príncipe no puede hacer que la ley positiva sea válida sólo porque él haya dispuesto que sea así, puesto que el contenido de la norma dada

debe ser justo, non tantum potest in legumlatione ut quam ipse tulerit statim sit firma et valida, nisi (....) iusta fuerit (94).

A Soto no se le escapa el problema que se desprende de sus anteriores afirmaciones. ¿Pueden situarse en un mismo nivel la obligación que nace de la ley positiva y la que brota de la ley natural?. Ya se ha visto que, para Soto, una de las razones que justifican la existencia de leyes positivas es la ausencia de penas compulsorias en la ley natural. En el estado de naturaleza íntegra la ley natural hubiera servido por sí misma para garantizar la convivencia justa entre los hombres. Pero, tras el pecado original, dicha convivencia se hizo imposible, salvo que el cumplimiento de ciertas leyes se exigiera compulsivamente a los ciudadanos (95).

Soto se pregunta si la introducción de este elemento de fuerza cambia en algo la naturaleza del deber de cumplir la ley. Podemos avanzar que la respuesta soltiana se inclina por el lado negativo. La ley humana, si es justa, obliga en conciencia a todos los ciudadanos lex humana tam civilis quam canonica, si iusta sit, auctoritate viget vique pollet obligandi subditorum conscientias (96). La justicia de toda ley gira en torno a su conformidad con la razón, cuya regla por antonomasia es la ley natural (97). Y, por consiguiente, su fuerza vinculante ha de proceder, en definitiva, de esta conformidad con la ley natural. Precisamente, es a través de la ley natural como la ley humana positiva conecta con

la ley eterna (98).

El grado de conformidad con los preceptos del derecho natural mide el grado de obligatoriedad de la ley positiva, in tantum habet vim legis in quantum est conformis iuri naturali (99). De ahí que, cuando ésta establece algo que sea contrario a los principios de aquél, sencillamente, no obliga, no tiene vigor de ley, si quid contra ius naturae constituat nunquam vim legis obtinebit (100). Es más, la ley injusta ni siquiera es ley, non modo leges habendae non sunt, sed nec appellantur dae quidem (101), sino una corrupción de la ley, sed legum corruptiones censetur (102).

Concluye Soto que la obligación de cumplir la ley positiva no es esencialmente diferente de la que existe con relación al cumplimiento de la ley natural. De ahí que afirme, aunque matizándolo como hemos de ver al tratar del derecho de resistencia, que cuando la ley positiva contradiga al derecho natural cualquiera podrá actuar en contra de lo que dicha ley establezca, potest cuicumque facere contra illam (103). Soto hace una interesante matización. No es lo mismo, dice, que la ley positiva se oponga al bien humano, que el que se oponga al bien divino. Sólo estas últimas han de rechazarse abiertamente, aperte est illis obviandum. Las leyes injustas que sólo se oponen al bien humano, ciertamente no obligan en conciencia, in conscientia de se non obliguent; pero, al no ser manifestamente tiránicas, cabe el que puedan ser acatadas en alguna ocasión, a fin de

evitar la inseguridad que de su incumplimiento generaliza-
do podría derivarse, ligant tamen quandoque ratione scan-
dali (104).

La sanción penal tan sólo tiene un fin prácti-
co, que es el de facilitar el acatamiento de las normas
en la sociedad, poena autem adhibetur legi observationis
causa (105). Pero, en sí misma no añade nada a la obliga-
ción legal propiamente dicha.

La distinción sotiana entre el morale vinculum
y el legale debitum contribuye a dar nueva luz a la temá-
tica que ahora tenemos entre manos. Surge el legale de-
bitum cuando la infracción de la ley lleva aparejada la
imposición de una sanción penal, ut qui contra fecerit
legis poenis obliguetur. En cambio, tenemos el morale
vinculum, cuando la infracción de la ley no comporta una
sanción penal (106).

Soto se refiere al caso de la infracción de
la ley positiva por parte del príncipe. Este no puede
aplicarse a sí mismo sanción penal alguna, pero no por
ello deja de estar sometido a la ley que él mismo ha da-
do. Y lo está en virtud del mismo derecho natural, eo
ergo quod princeps statuit legem iure naturae illi sumi-
tur (107).

En este contexto doctrinal es obvio que Soto
rechaza una distinción que procedía de Enrique de Gante
y otros autores anteriores. Se hablaba de leges poenales
mixtae, y de leges pure poenales. La distinción entre
unas y otras resultaba ingeniosa. Para Enrique de Gante

no todas las leyes obligan en conciencia, es decir, ad culpam. Las hay, dice, que contienen un precepto o una prohibición, quae praeceptum explicant vel prohibitionem, a las que se añade un castigo con fines intimidatorios, y las hay que fijan una pena sometida a una proposición condicional, sub conditione (108).

En las leyes penales mixtas, la infracción del precepto o prohibición contenido en las mismas constituye falta moral. Sin embargo, en las leyes penales puras, su fuerza vinculante deriva de la amenaza de la sanción que llevan consigo; pero, en sí misma, la infracción no constituye pecado, illae mixtas obligare ad culpam, has vero puras minime (109).

Para Soto, tal distinción resulta artificiosa. Si una ley fija una pena sub conditione es porque dicha ley contiene implícitamente una prohibición o un precepto. La pena se establece, en este caso, para que se evite incidir en la culpa que sigue a la infracción, poenas illas et maxime capitales ad cohibendas culpas illic in-sinuatas institui (110). Por ello, la ley que castiga el comercio carnal con una mujer, dice Soto, lo hace en virtud de la infracción a la ley natural que dicho comercio carnal lleva consigo.

Para Soto, las leyes humanas, tanto si llevan como si no llevan consigo amenaza de castigo, obligan siempre en conciencia. Con esto se oponía a la opinión entonces vigente de que la ley que obliga bajo la amenaza de alguna pena, no obliga en conciencia. No se puede

castigar a nadie que no haya incurrido en culpa, vindicare enim et ulcisci et supplicium poscere atque adeo poenam infligere neutiquam, nisi per culpam, fas est, dice Soto (111). El soldado que abandona su puesto de vigilancia en contra del mandato del príncipe, además de hacerse acreedor de una pena, incurre en culpa (112).

De ahí la importancia de la idea sotiana de que toda pena deriva del hecho de la infracción del orden natural y de que, por tanto, los gobernantes civiles han de atemperar sus preceptos a dicho orden. La comprensión incorrecta de esta tesis llevaría a una especie de sacralización a ultranza de la decisión positiva del príncipe.

Soto quiere desmenuzar más la cuestión y se pregunta si es preciso la existencia de sentencia condenatoria para que se dé la obligación de sujetarse a la pena. Surge aquí la figura del teólogo moralista que contempla los problemas según una perspectiva casuista.

Si la ley civil establece que el precio de una determinada mercancía debe tasarse a una determinada cantidad, el que venda la mercancía a mayor precio del establecido está obligado en conciencia a restituir el exceso. En cambio, para estar obligado a sufrir la pena se requiere sentencia condenatoria (113).

En su análisis Soto se propone el caso de que la ley adopte forma de concesión o de permisón para hacer algo. En tal supuesto la ley no obligaría ad culpam. Si bien, no sería propiamente ley sino más bien el establecimiento de un tributo o la conclusión de un convenio.

Tal sería el caso de la prohibición por parte del príncipe de exportar trigo, con la finalidad de procurarse ingresos procedentes de los que lo exportasen. En tal caso, no se daría ninguna obligación ad culpam (114).

Solución análoga propone para el caso de la ley que estableciera una pena para los que talasen los árboles de los bosques, si su cumplimiento fuese sustituido por el pago de un tributo. En tal supuesto no podría hablarse de que la ley fuera penal. Soto opina que esto se da cuando la ley deja de ser prohibitiva, para pasar a ser concesiva (115).

Dentro de los presupuestos sorianos no cabe concluir que las leyes humanas persigan la regulación del comportamiento externo humano y las leyes divinas los actos internos, según la distinción que con el tiempo haría fortuna. Si bien el legislador humano sólo puede castigar lo que llega a su conocimiento, indica Soto que es preciso tener en cuenta el grado de deliberación cuando se trata de aplicar un castigo por una acción indebida (116). O sea, según Soto, el elemento interno de la acción tiene un peso decisivo en la determinación de la responsabilidad. Lo cual está de acuerdo con el presupuesto de que parte Soto y que afirma que los destinados de la ley son los hombres, debiéndose cumplir humanamente con razón y libertad. Precisamente, de modo contrario a como sucede con los animales, humano more non bruti implenda est (117).

En el amplio análisis al que Soto somete el

tema, nos topamos con otros aspectos relevantes en la subordinación de la ley humana positiva a la ley natural. Hay que afirmar, dice Soto, que toda ley ha de tener como finalidad el hacer buenos a los hombres. De ahí que es radicalmente falso que las leyes positivas humanas se distinguan de las divinas en que aquellas persiguen, como objetivo, la felicidad temporal de los destinatarios, mientras que éstas se orientarían a la felicidad eterna. De ser así, los príncipes serían los encargados del orden y de la paz sociales, mientras que potestad eclesiástica tendría encomendado todo lo relativo a las cuestiones puramente espirituales (119). Admitir que esto fuera posible sería alejarse de la realidad y proclamar que un hombre pudiera ser fiel cumplidor de las leyes civiles y, a la vez, un depravado (120).

Lejos de esto, Soto sostiene que los príncipes han de orientar sus leyes a que sus súbditos logren su fin supremo como hombres. Esto supuesto, se señala cierta subordinación de los gobernantes seculares a los espirituales cuando aquellos abandonen el objetivo último de toda ley.

Más aún, como cualquier aspecto del comportamiento humano está abierto a la acción normativa de la ley, tanto el legislador civil como el eclesiástico pueden dictar normas en las materias que estimen conveniente. Basándose en ésto, Soto atribuye a la autoridad civil la facultad de dictar normas relativas al culto

y de castigar a quien no las acate o reniegue de la fe cristiana (121). El criterio último de actuación del príncipe se centra, según Soto, en la promoción de la paz y del orden sociales. La acción normativa del gobernante se dirige también a las infracciones que afectan a esta paz y a esta tranquilidad, con independencia de la gravedad que tengan ante los ojos de Dios. Aceptando la validez de este criterio general, Soto considera que no sólo los delitos de hurto, adulterio, homicidio, etc. han de ser castigados, sino también otros como los de herejía y de apostasía y que deben ser perseguidos y castigados con especial rigor (126). Aunque, en concreto, no supongan injuria al hombre singular.

El que los efectos de las diferentes leyes varíen, se debe a que cada ley concreta hace bueno a quien la cumple, en la materia precisa que la ley preceptúa. En este sentido, sólo las leyes eterna y natural, que se refieren al ser del hombre, hacen bueno en todos los sentidos a quien las observa (123).

En suma, la existencia de la ley positiva radica en la necesidad de desarrollar los contenidos de la ley natural. La ley positiva no es, pues, inmutable. Pero eso no quiere decir que las leyes positivas puedan cambiar sin medida, ni que cualquier alteración en las variables espacio-temporales justifique el cambio legislativo. Ni es conveniente que las leyes positivas cambien con demasiada frecuencia, habida cuenta de que el hábito y la costumbre de los sometidos a ellas facilite su mejor

cumplimiento. En definitiva, toda variación en las leyes positivas ha de venir provocada por razones y acontecimientos que justifiquen la serie de inconvenientes prácticos que pueden producirse con el cambio (124).

4. EL "IUS GENTIUM".

En la aproximación sotiana a la realidad objetiva del Derecho tiene especial relevancia el tema del ius gentium.

Como observa Jaime Bruñau, el pensamiento de Santo Tomás en este punto se aleja sensiblemente del de Santo Francisco, para acoger la influencia renovadora de Francisco de Vitoria, cuya teoría acerca del ius gentium había calado hondo en el acervo común de la Escuela salmantina. Este giro doctrinal se deja notar sensiblemente a lo largo del libro III de De Iustitia et Iure (125).

Para Santo Tomás, el ius gentium constituye una suerte de derecho natural secundario, es decir, un derecho que se halla a medio camino entre los principios del derecho natural primario y el derecho positivo (126). Su contenido abarca el conjunto de conclusiones próximas e inmediatas que se obtienen de la aplicación de los principios de derecho natural a determinadas situaciones históricas que se dan, pero que pudieron no darse, ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis (127). De ahí que los principios del ius gentium gocen de una estabilidad derivada de la de los principios primarios del derecho natural, pero sometida a las variaciones del contenido al que estos se aplican. El contexto histórico puede cambiar y entonces también experimentará una mutación el contenido del derecho de gentes. Tal es el

caso de la propiedad privada (128). Esto no es óbice para que por influjo de las pasiones, los hombres puedan ignorar tales principios, hasta el punto de llegar a considerar lícitas cosas que en sí mismas son malas, quaedam quae mala sunt mala ratio multorum licita iudicarent (129).

Inicialmente, Soto asume de forma cabal este planteamiento. Así, en la cuestión V, del libro I, a la hora de establecer los procedimientos por los que se puede establecer la ley humana a partir de la ley natural, habla de la fijación de la ley por la vía de la inferencia, per modum naturalis illationis, y, por la vía de la determinación según el ámbito del legislador humano, per modum arbitrariae determinationis (130).

Como acabamos de indicar a propósito del pensamiento tomista sobre el derecho de gentes, también Soto acude a la institución de la propiedad privada como ejemplo del ius gentium. Todos los bienes creados están al servicio del hombre. Este puede utilizarlos en régimen de propiedad común o en el de propiedad privada. Dado el hecho histórico irreversible de la caída original, la paz, el estímulo al trabajo, etc. sólo pueden quedar garantizados por el régimen de propiedad privada, divisio rerum, que es así una institución del ius gentium. Es decir, de la propiedad común de los seres de la creación se pasó a la propiedad privada -divisio rerum- de los mismos (131).

Otro caso de institución de ius gentium es el de la esclavitud. El pecado original abocó a la humani-

a guerras insensatas y devastadoras, ex peccato originali subsequuta est egestas et bellorum turba (132). Una de las formas de mitigar los horrores que dichas guerras trajeron consigo fue el que los prisioneros de guerra no fuesen exterminados inmediatamente, sino privados de su natural libertad y sometidos a esclavitud por los vencedores (133).

Otro tanto sucede, según Soto, al tratar del origen de los contratos y, en general, el tráfico jurídico. La regulación de la compraventa, los arrendamientos, los depósitos, etc. implica un fortalecimiento de las relaciones humanas y una mayor estabilidad de las mismas (134).

Es decir, todo aquello que los hombres deducen racionalmente de los principios naturales pertenece al derecho de gentes, dicatur enim ius gentium quicquid moralitales exprincipiis naturalibus, per modum conclusioni, ratiocinati sunt (135). Por contra, el ius civile presenta un origen radicalmente diverso. A diferencia del ius gentium, de carácter deductivo y que no requiere para su aprobación un acuerdo humano explícito, el ius civile surge del derecho natural per modum arbitrariae determinationis. Consiste en una concreción histórica y variable de los principios generales y más abstractos del derecho natural, hecha por el legislador humano, quicquid vero per modum determinationis generis per speciem consitutum est ius appellatur civile. Se trata de una convención que brota del consenso social del grupo políticamente organizado, arbitratu hominum in unum conventium

constitutum (136). Soto aduce como ejemplo de ius civile el establecimiento de los determinados tipos de sanción penal para cada tipo de delito, quibus diversis maleficiorum generibus diversa sunt supplicia decreta (137).

Un primer problema que este planteamiento lleva consigo es el del perfil y sentido que tiene el ius gentium. La solución sotiana a este interrogante se incardina, fundamentalmente, en la línea de pensamiento trazada por Santo Tomás. Para el maestro salmantino, el ius gentium es, en cierta medida, derecho natural, al menos por lo que se refiere a su origen, ratione originis omne ius gentium dicitur de iure naturae. Con todo, no pueden identificarse, tanto por la forma de inferencia que comporta el ius gentium como por la manera como se verifica su establecimiento, licet ratione illationis ac positionis nuncupetur ius gentium (138). Como es natural, esta diferenciación se acentúa a medida que las conclusiones se van alejando de los primeros principios del derecho natural (139).

No es diáfana la exposición sotiana sobre el ius gentium, como tampoco lo fue en su momento la de Santo Tomás. En un caso y en otro, la incertidumbre que deja la lectura de las fuentes romanas afectó a la concepción tomista del ius gentium y por extensión también a la de Soto.

Cuando más adelante, en el libro III de su tratado De Iustitia et Iure, Soto estudia de nuevo el tema del ius gentium establece una distinción en cuanto a la

obtención de las conclusiones. Puede hacerse ésta par-
tiendo de la consideración absoluta del contenido, secun-
dum absolutam rerum considerationem, y puede hacerse tam-
bién atendiendo a la dimensión teleológica y al contexto
de circunstancias que rodean la cuestión, in ordine ad
certum finem et per certas circumstantias consideratum
(140).

Soto introduce aquí un elemento que le aleja
sin ser consciente de ello del planteamiento tomista.
Para Soto no es preciso que la conclusión se obtenga según
una inferencia lógicamente necesaria, sino que basta con
que sea conveniente en orden a la obtención de un fin
determinado, in ordine ad talem finem conveniens. Por
tanto, las proposiciones del ius gentium pueden no ser
deducidas necesariamente de los principios de derecho
natural primario; basta con que sean convenientes para
la obtención de una determinada finalidad (141).

Soto ilustra con un ejemplo muy expresivo lo
que acabamos de decir. Consideradas las cosas en sí mis-
mas nada nos dice que un predio concreto haya de ser obje-
to de propiedad privada o de propiedad común. Pero, si
se tiene en cuenta la necesidad de que la tierra sea cul-
tivada para obtener de ella el sustento necesario para
le género humano y, al mismo tiempo, que los hombres son
seres indolentes para todo lo que no redunde en su propio
beneficio personal se debe concluir que la propiedad pri-
vada, divisio rerum, está por derecho de gentes plenenen-
te justificada (142).

Otra muestra de cómo opera el ius gentium la tenemos en la institución de la esclavitud. Si se considera la naturaleza humana en sí misma hay que concluir, dice Soto, que nadie es siervo de otro por naturaleza. Ahora bien, si se parte del hecho de la necesidad de evitar la muerte de los prisioneros de guerra o de que se garantice a la persona una instrucción adecuada, se debe concluir que la servidumbre es una institución que no contradice el derecho natural (143).

Según sus propias palabras, Soto cree interpretar fielmente el pensamiento de Santo Tomás sobre este tema. Su afirmación de que el ius gentium pertenece al derecho positivo, se la atribuye también, aunque advierta que no se encuentra expresamente en los escritos del Doctor Angélico, argumenta eius quibus initio quaestionis arguit ius gentium esse naturale insinuat eius esse mente id negare affirmareque esse ius positivum (144).

La intervención de la voluntad humana se presenta como uno de los elementos decisivos a la hora de calificar al ius gentium como derecho positivo. Nunca se hubiera producido la divisio rerum si los hombres no lo hubieran decidido así, por haber llegado a la convicción de que era conveniente que los bienes de la creación se distribuyeran entre diferentes dueños. La propiedad privada se ha establecido por consentimiento humano, nisi homines consentirent (145).

Cuida bien Soto de advertir que, a pesar de lo dicho, no puede equipararse el ius gentium con el ius

civile. Al menos desde el punto de vista teórico. Ambos coinciden en que la decisión humana juega un papel decisivo en su origen. Pero, mientras el ius gentium se deduce de las cosas a partir de los principios naturales, contemplados en orden a un fin y a unas circunstancias concretas; el ius civile deriva de un principio de derecho natural al que se añade una premisa de carácter contingente por la voluntad del legislador positivo (146). Precisamente, por este elemento contingente, sólo puede establecerse el ius civile por vía de la autoridad pública competente en cada respublica. No tiene un carácter universal como el ius gentium, sino que presenta un delimitado ámbito de vigencia, circunscrito al territorio de la respublica (147).

En relación con el derecho natural, la estabilidad del ius gentium se ve notablemente mermada como consecuencia de su carácter positivo. Lo cual no sucede en la más genuina concepción tomista. Con todo, observa Soto, algunas instituciones pertenecientes al ius gentium al ser muy convenientes para la convivencia social, adeo conducentia ad humanum convictum, son difícilmente dispensables. Otras, en cambio, como la servidumbre legal, pueden suprimirse si surge un motivo justificado, como acontece al no tolerarse la existencia de esclavos entre cristianos. Lo mismo puede decirse de la costumbre de respetar a los representantes extranjeros. Si se probara fehacientemente que los mismos contribuyen positivamente a la difusión de herejías, pueden ser ejecutados a despe-

cho de la norma de ius gentium que manda respetar a los legados (148).

Análogamente a lo que sucede en la Summa Theologica que contiene presentaciones diversas del tema en la Prima Secundae y en la Secunda Secundae, también hay falta de coincidencia en la doctrina sobre el ius gentium según se lea el libro I o el libro III del De Iustitia et Iure, de Soto.

N O T A S

N O T A S

(1) Cfr. Jaime BRUFU AU PRATS: La noción analógica del dominio en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, "Salamancaensis", tomo IV, 1957. Pp. 96 y ss.

(2) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 301, 2ª col. d.

(3) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 1, a. 2, p. 284, 1ª col. c.; Ibid., q. IV, a. 1, p. 302, 1ª col. b-c; Ibid., l. V, q. 3, a. 1, p. 416, 2ª col. b.

(4) De Dominio, líns. 449-53: "Dominium naturale coepit esse in dominus omnium creaturarum titulo creationis, nam ab aeterno nullum erat dominium. Nam, maxime fuisset inter divinas personas, sed hoc non quia illic est summa aequalitas".

(5) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 1, a. 2, p. 284, 1ª col. c: "Est, enim, nefas eousque abuti nomine (quod quosdam non deputet) ut dominium inter divinas Personas nominetur quippe cum nihil in Deo sit eodem ipso inferius, sed quicquid illis est infinitum existit. Neque, vero, filius ullo pacto subicitur patri, ut potest cui summe aequalis est, ob idque, tota trinitas par habet dominium idemque absolutum creaturarum".

(6) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4,

a. 1, p. 300, 2^a col. c; q. 1, a. 2, p. 284, 1^a col. c.

(7) Cfr. De Iustitia et Iure, 1. IV, q. 5, a. 1, p. 309, 1^a col. a.

(8) Ibid., q. 1, a. 2, p. 284, 2^a col. a.

(9) De Dominio, lins. 452-456: "Homo coepit esse dominus in primis sui corporis et membrorum. Unde sequitur matrimonium esse de iure naturae, nam naturaliter potest homo corpus suum tradere alteri. Item, in totum mundum exteriorem accepit dominium (...), quia totus mundus est creatus propter ipsum (...). Et sic, homo iure naturali potest se defendere et omnia bona sua; et eadem ratione tota respublica adquisivit dominium naturale in singulos homines. Nam, sicut membra corporis sunt propter totum corpus, ita singuli homines propter totam rempublicam, et ita Rex exponere vitam cuiuscumque pro republica. Sed, tamen, nulla creatura inferior homine facta fuit domina".

(10) Ibid.

(11) De Iustitia et Iure, 1. IV, q. 1, a. 2, p. 284, 1^a col. b: "Tota trinitas par habet dominium idemque absolutum creaturarum, non solum quantum ad usum, verum et quantum ad eorum naturas, ut puta cui non modo pro suo arbitratu cunctis uti liceat. Verum et earum naturas creare, annihilare ac praeter naturae leges alterare, ut ignem ne calefaciat impedire, aquam absque igne calefacere et tanquam dominus vitae et mortis, non solum reliqua animalia, verum et hominem vita privare".

Ibid.; 1. IV, q. 1, a. 2, p. 284, 1^a col. d: "Soli Deo in primis rerum dominium iure creationis competere, non modo quantum ad earum usum, verum etiam quantum ad earum naturas, quas utique creare annihilare et alterare praeter leges naturae potest".

(12) Ibid., a. 1, p. 279, 2^a col. a-b: "Pater nanque possidet filium ante legitimam aetatem, non tanquam dominus servus, sed tanquam partem sui, et ideo ius illud non est dominicum. Herus, autem, possidet servum tanquam instrumentum quo utitur".

(13) Ibid.

(14) Ibid., p. 279, 1^a col. d - 2^a col. d: "Dominium, autem, non quodcumque ius et potestatem significat, sed certe illam quae est in rem qua uti pro libito nostro possumus in nostram propriam utilitatem, quamque ob nosipsos (sic) diligimus.

(...).

Etenim (ut in summa dicamus), dominium solum

est ius quo quis utitur ad suum proprium commodum. Ius autem non hoc solum significat, sed amplectitur ius etiam quo superior ac praefectus in subditorum rem et bonum ipsis utitur. Quocirca ius tanquam superius genus ponendum est in definitione domini. Tantum abest ut conversim dicantur".

(15) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 301, 2^a col. d: "Furca, enim, est qui, ut fertur, illa dominatur tyrannide ut cunctas subditorum substantias, tanquam suas proprias sic possideat, ut putat possit usurpare. Iure, autem, naturae, etsi transtulit respublica in principem potestatem suam et imperium ac iurisdictionis, non tamen proprias facultates quibus ideo princeps uti nequit, nisi quando eidem reipublica tuendae et administrandae necesse fuerint".

(16) De Dominio, l^{ns}. 735-739: "Duplex distinguitur dominium. Alterum quod est ius seu proprietates rerum, de quo dictum est haecenus. Alterum, quod est potestas iurisdictionis, quod est dominatio seu dominatus, sicut est dominium principum in subditos".

(17) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 5, a. 1, p. 308, 2^a col. d - p. 309, 1^a col. a: "Fundamentum domini rerum naturale ac divinus esse humanam rationem ac libertatem. Enimvero, quia Deus hominem ad sui imaginem condidit, hoc est, rationalem ac liberum. Per quam rationem et voluntatem dominium habet suarum actionum, inde factus est rerum dominus".

(18) Ibid., q. 1, a. 1, p. 280, 2^a b-c: "Enim vero, pupilus ante aetatem legitimam dominio rerum suarum pollet, quarum tamen potiundi liberam facultatem non habet, cum quoniam lege humana prohibetur ea dilapidare. Nam, cum omnium fundetur in libertate, licet ante usum rationis vere sit dominus, quis vere liber et non servus. Usus, tamen, quoadusque rationis lux illi affulgeat (...) non quidem quantum ad dominium, sed quantum ad usum et ideo sub tutoribus".

(19) Ibid., p. 280, 1^a col. c: "Dominium, ergo, si secundum artem describas, est propria cuiusque facultas et ius in rem quamlibet, quam in suum ipsius commodum usurpare potest quocumque usu lege permissio".

(20) De Dominio, l^{ns}. 176-178: "Dominium est potestas seu ius proprium assumendi rem ad quem cumque (sic) qui non est prohibitus lege".

(21) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 1, a. 1, p. 280, 2^a col. d: "Est, enim, dominium illa rerum habi-

tudo inter possidetis in rem possessedum, puta facultas possidetis in rem possessam. Ob idque definitur per suum actum qui quidem modus definiendis potentiis peculiaris est. Etenim, ut visus est potentia sentiendi colores et auditus potentia sentiendi sonos, sic, dominium est facultas utendi re fuendique, etc."

(22) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 1, p. 286, 1^a col. d: "Dominium quadruplex tantum est, scilicet, naturale, divinum et humanum, quod divitur in duo, scilicet, in illud quod iure gentium oritur et alterum quod acquiritur iure civili. Conclusio hæc firmior per se apparet quam ut pluribus confirmari indigeat. Dominia enim iure aliquo introducta sunt, ius, autem (ut superioribus libris ambobus visum est), non est nisi naturale, gentium et civile, quibus et divinum additur positivum, hoc est, quod non convenit homini ex debito suæ naturæ, sed est ei divinitus ad naturam additus superadditus".

(23) De Dominio, l^{ns}. 918-924: "Imperator ad terras infidelium nullum ius habet nec dominium, nisi ad illas quæ antea fuerant nostræ, sicut dicitur de Africa, vel nisi iure belli si nos invadunt sicut Turcæ. Sed, in istis insularis qui modo reperiunt hæc duo cessant. Ex eo, enim, quod sunt infideles non amittitur ob maiora peccata".

(24) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 1, p. 286, 2^a col. a-b: "Qui est in gratia Dei nihilo plus habet aut domini aut iuris utendi re aliena, quam qui est in peccato. Uterque, enim, in extrema necessitate uti potest rebus sibi necessariis cuiusque sint possidentis, neuter tamen citra illam. Cuius porro contrarium et falsum est et asserit (sic) periculosum. Enimvero, titulus quo mortales dominio rerum donati sunt non est charitas, ut Wycleff et lib. 10 Armachanus falso arbitrati sunt; sed ius (ut diximus) naturale aut humanum. Deus nanque solem suum oriri facit super malos et bonos, et pluit super iustos et iniustos, et ideo quantumvis quisque charitate polleat nullum, tamen, ius novum in res hæc caducas et lubricas acquirat, sed in regnum coelorum".

(25) Vid. Jaime MARTIN FRAILLE: Las ideas filosófico-jurídicas de Jhon Wycliffe y su actitud reformista en el contexto socio-político de su época. Tesis doctoral inédita dirigida por Jaime Bruñau Prats. Noviembre. 1979. En las pp. 2 y ss. se analiza el caldo de cultivo de las teorías de Wycliffe.

(26) Cfr. Richard FITZ-RALPH: De pauperie salvatoris, en Jhon Wycliffe: "De Dominio Divino Libri Tres" (La obra de Fitz-Ralph figura como apéndice de la de Wy-

cliffe). Londres. Ed. H.L. Pool. 1890 (Citado por Jaime Martín Fraile, op. cit., p. 181). En la página 391 dice: "Si aliquo titulo previo positivo rem quamvis aliquis possideret, non esset illa possessio naturale simpliciter, nec iustificata auctoritate originales domini (...). Item, illud etiam adieci propter impiorum occupationem rerum iniquam. Quoniam, si quis peccator res occupat, illa occupatio violenta non vere naturalis existit. Quoniam, per tyrannidem illas occupare censetur, quia contra legem supremi domini earundem, scilicet, domini Dei sui".

(27) Ibid., pp. 443-444: "Leges humanae eos quibus bona adiudicant dominos rerum adiudicatarum eis efficiunt (...), quoniam non possunt leges humanae aut iudices investigare conscientias hominum".

(28) Cfr. Jhon WYCLIFFE: De Civili Dominio, vol. IV. Londres. Ed. de J. Losert. 1904. Pp. 441 (Citado por Jaime Martín Fraile, op. cit.).

(29) Cfr. De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 3, p. 196, 2ª col. c; l. IV, q. 3, a. 1, p. 296. Vid. asimismo De Dominio, líns. 597-602.

(30) De Dominio, líns. 596-599: "Quod omnia esse communia non est praeceptum naturale positivum, sed solum accipitur negative, id est, quod iure naturali non est facta appropriatio, quia lex est posita hominibus sanis quibus non erat necessaria talis divisio. Et ideo, talis appropriatio non fuit contra, sed potius determinatio iuris naturalis".

(31) Ibid., líns. 504-507: "Appropriatio bonorum exteriorum non coepit esse in statu naturae integrae in Paradiso. Patet, quia haec appropriatio non est facta iure divino, nec naturali, sed humano".

(32) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 3, a. 1, p. 296, 1ª col. b-c: "Ut statui innocentiae concors erat rerum possessio in communi, praeterque uxorum, quam possessionis figuram ius naturae docebat, sic et conditioni naturae corruptae usque adeo congruens est dominiorum divisio ut citra miraculum neitiquam posset aliter genus humanum longo saeculo durare. Prior pars per se ipsa liquet. Tunc, enim, temporis terra vel inculta sua sponte fructus tulisset, vel illa indiguisset per parva cultura quam refugisset nemo".

Vid., asimismo, De Dominio, líns. 508-514.

(33) De Dominio, líns. 597-603: "Iure naturali non est facta appropriatio, qui lex est posita homini-

bus sanis, quibus non erat necessaria talis divisio. Et ideo talis appropriatio non fuit contra, sed potius determinatio iuris naturalis. Sed contra, Religiosi vivunt pacifici sine divisione rerum, ergo, illa non est causa divisionis. Respondetur quod pauci possunt sic vivere, non tamen unum regnum".

(34) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 3, p. 197, 1^a col. c: "Ius, enim, naturale est simpliciter necessarium, id est, quod non dependet ex humano consensu. Ius, autem, gentium obligat quia videtur, id est, quia ab hominibus sic iudicant. Nunquam, autem, rerum possessiones dividerentur, nisi homines consentirent ut isti illas, alii vero alias possiderent, ergo ius gentium non est simpliciter naturale, sed positivum".

(35) Ibid., l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1^a col. b: "Regiam imperatoriamque potestatem caeterorumque principum auctoritatem non hominum esse inventum, sed Dei sanctissimam ordinationem, aliam tamen a potestate spiritali".

(36) De Dominio, l^{ns}. 461-466: "Homo iure naturali potest se defendere et omnia bona sua. Et eadem ratione tota respublica adquisivit dominium naturale in singulos homines, nam sicut membra corporis sunt propter totam rempublicam et ita potest rex exponere vitam cuius cumque pro republica. Sed tamen, nulla creatura inferior homine facta fuit domina".

(37) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 301, 2^a col. d: "Turca, enim, est qui, ut fertur, illa dominatur tyrannide, ut cunctas subditorum substantias tanquam suas proprias sic possideat, ut pro libito universa sibi, ut putat, possit usurpare. Iure, autem, naturae, etsi transtulit respublica in principem potestatem suam et imperium ac iurisdictionem, non tamen proprias facultates. Quibus ideo princeps uti nequit, nisi quando eidem reipublicae tuendae et administrandae necesse fuerint. Quod, autem, lex ait omnia esse principis de his quae fisco aut publico aerario obveniunt intelligitur".

(38) Ibid., a. 2, p. 304, 2^a col. d.

(39) De Dominio, l^{ns}. 1046-1050: "Quod nullus est dominus absolute aliorum vitae nec Princeps, sicuti audiivi de Turca, qui putat se habere dominium vitae humanae sicut vitae brutorum. Et ita potest occidere homines sine causa. Nam, Princeps non potest uti vita subditorum nisi propter bonum commune".

(40) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 2, p. 304, 2ª col. a: "Dato universas mundi nationes vel in unum locum convenire possent, vel per literas conveniri ut unum eligerent Monarcham (sic), id tamen minime iure naturae expediebat (...). Rempublicam non esse meliorem eo quod maior, sed tantam debere sub uno principere agere quantam ipse per se vel persuos (sic) posset commode administrare. Valuti navis neque iusto minor navigationi apta est, nec si duorum esset stadiorum posset commode gubernari".

(41) Ibid., a. 1, p. 302, 1ª col. b.

(42) Ibid., p. 302, 2ª col. c-d: "Potestatem civilem non sic dependere ab spirituali ut ab illa instituatatur suamque accipiat facultatem ab illave possit vel amoveri rex, vel cogi, vel corrigi, nisi quando a divinis legibus fineque spirituali rebellarent. Nam etsi ambae a Deo procedant, non tamen altera per alteram, sed modis variis: prior, scilicet, a Deo immediate; posterior, vero, mediate lege naturae per civilem rempublicam".

(43) Abundan en la obra sotiana expresiones como "filiius ius habet in patrem, immo servus in dominum, ut nutriat ipsum" (Relección De Dominio, líns. 95-96). Otras veces da a entender con un carácter más general que el Derecho también puede entenderse como aquello que uno puede hacer sin dañar a nadie (Vid. De Iustitia et Iure l. IV, q. 7, a. 1, p. 359, 1ª col. b). En otras ocasiones emplea la palabra dominium: "homo titulo necessitatis habet dominium ad comedendum concessum a natura, et filius titulo haereditatis habet dominium in re paterna concessum lege civili" (Relección De Dominio, líneas 422-424).

(44) De Iustitia et Iure, l. I. q. 1, a. 1, p. 6, 2ª col. c-d: "Lex nihil aliud quam quaedam rationis ordinatio et praeceptio in commune bonum ab eo qui curam reipublicae gerit promulgata".

(45) En este mismo sentido vid. Domingo RAMOS-LISSON: La ley según Domingo de Soto. Pamplona. Ediciones de la Universidad de Navarra. 1976. Pp. 175: "En la definición de ley queda además muy bien expresado el primado de la razón como elemento formal de la ley, pero sin que ello signifique el olvido del papel de la voluntad en la génesis de la ley (...). En consecuencia, se puede afirmar que la ley es una ordinatio rationis aunque en su proceso elaborativo tenga también una intervención la voluntad del legislador".

(46) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 1,

p. 7, 2^a col. b-c: "Lex est aequitatis iniquitatisque regula agendique mensura (...). Regula, autem, mensurae nostrarum actionum est ratio, nam regula actionum est quae in finem dirigit. Quod solus est oculatae rationis munus, ad quem finem voluntatem, quae caeca potentia est, ducit. Ergo, rationis functio est legem ponere".

(47) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 1, p. 7, 2^a col. a.

(48) Ibid., p. 7, 2^a col. b: "Haud, enim, simpliciter ordinat aut dirigit, veluti qui tantum viam monstrat, sed ordinando praecipit praecipiendoque ordinat".

(49) Ibid., p. 8, 1^a col. a: "Sunt, enim, qui ingenio acuti sunt ad disquirendum media, non tamen ita iudicio valent ut illis iuventis recte de optimo sentiatur. At praeter hos requiritur postremus prudentiae actus, qui est imperium in quo difert ratio practica ab speculativa. Illa, enim, quia non ordinatur ad opus praecise, habet duos actus qui sunt discurre et iudicare. Practica, vero, insuper opus habet imperio ad quod praecedentes duo actus ordinantur".

(50) Ibid., p. 7, 2^a col. c-d.

(51) Ibid., p. 8, 2^a col. a: "Tenetur homines conformare se et obedientes esse sempiternae legi Dei (...). Non, tamen, tenetur confirmari eius voluntati beneplaciti. Nam, etsi ego sciam Deum velle mortem patris mei, licet mihi, quinetiam, honestum est de illa contristari. Et, viceversa, praecipit Abrahae filium immolare cui legi Patriarcha, ille obtemperare astrictus erat, et tamen Deus non habebat voluntatem beneplaciti ut id exequeretur. Ergo, lex Dei non in voluntate, sed in intellectu est praecipientis aut prohibentis".

(53) Ibid., p. 8, 1^a col. c-d: "Volitio et nolitio, qui tantum actus in voluntate sunt, nullum secum afferunt imperium. Enimvero, licet ego certo sciam praeratum meum optatissime velle ut ego praedicem aut quiddam aliud faciam, parere tamen non teneor quousque id mihi loquens praecipiat. Loquutiones, autem, signa sunt conceptuum. Atque hinc sumitur ad interna nostrae opera analogia. Quanvis, enim, quis post talem electionem esse homines vecordes et segnes ad idem ineundum opus. Multi enim mente elegerunt vitam persancte instituere, qui tamen segnitia imperantis prudentiae tardissime id aggre-diuntur".

(52) De Legibus, q. 90, a. 1: "Manifestum ,

enim, est quod tenemur conformari legi divinae et, tamen, non tenemur conformari eius voluntati. Probatur: cum, enim, Deus praecipit omnibus unum colere Deum, honorare parentes, etc. non vult illud, nam alias ita fieret. Et ideo, praeceptum non est signum voluntatis divinae, sed legis".

(54) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 2, p. 11, 1^a col. a: "Lex omnis quo solida sit et firma in commune bonum debet subditos promovere".

Ibid., q. 6, a. 4, p. 50, 2^a col. c.

(55) Ibid., q. 1, a. 2, p. 11, 1^a col. a: "Lex omnis quo solida sit et firma in commune bonum debet subditos promovere. Conclusio haec duplici ratione affirmatur. Secundum quod commune bonum aut pro naturali foelicitate usurpatur, quam hoc saeculo adipiscimur, quae est quietas tranquillisque et pacificus reipublicae status aut pro illa supranaturali, quae in altero saeculo, Veluti supremus finis noster nos manet. In quem et saeculare omne bonum suapte natura refertur."

Ibid., q. 3, a. 1, p. 22, 1^a col. c.

(56) Ibid., p. 11, 1^a col. d: "Legem omnem universalem esse, hoc est, in universum omnibus hominibus positam ac de omni virtute (...). Iura non singulas personas, sed generaliter constituuntur. Inde, ergo, sit consequens ut in supremum finem, qui omnibus communis est, sit dirigenda et non ad particulares accommodanda".

(57) Ibid., q. 6, a. 7, p. 69, 1^a col. b-c: "Universi qui subditi sunt potestati legibus subinde ipsius".

(58) Ibid.: "Dixerim universi subditi, quoniam nullius lege illi comprehenduntur qui ab eo extranei sunt. Lex, quippe, Gallorum nihil ad Hispanos (...). Hac, enim, ratione clerici saecularium legibus subditi non sunt, tunc praecipue dum lex de rebus Ecclesiasticis decernit, quae principibus non subduntur".

(59) Ibid., q. 3, a. 1, p. 22, 1^a col. a: "Lex, enim (ut supra exponentes dicebamus) nihil aliud est quam regula et praeceptio prudentiae per quam qui curam gerit reipublicae illam gubernat et administrat. Gubernatorum, autem, primus supremusque est Deus, unde omnis potestas derivatur. Secundus, vero, homo qui eius minister est perque eius auctoritatem institutus".

(60) Ibid., q. 1, a. 4, p. 14, 1^a col. a. Assimmo, vid. De Legibus, q. 90, a. 4.

(61) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 4, p. 14, 1^a col. d: "Lex ut promulgata censeatur non existit ut in omnium notitiam perveniat, sed tunc promulgatur dum solemniter in principis curia, vel in provincia primo praeconio, vel alia legitima via edicatur".

(62) Ibid.: "Si non statim a solempni promulgatione essent universi lege ligati, sequeretur quod neque ignorantibus proprie diceretur excusari. Excusatio, enim, est ab obligatione quam quis habet et, secundum contrariam opinionem, ignorantes nondum obligantur dicendum ergo utrunque est ut nostra asserit conclusio. Videlicet, quod lex statim cunctos tan audientes quam absentes obligat, cuius nihilo minus nexu inscili excusantur".

(63) De Legibus, q. 90, a. 4: "Promulgatio legis est ipsa impressio legis in mentibus nostris (...). Illa est inscriptio legis ex quo sequitur quod sine alia promulgatione verbali obligat omnes homines mundi tam scientes quam ignorantibus".

(64) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 4, p. 14, 2^a b: "Lex solemniter est promulgata in Curia, vel in regni Metropoli obligat universos. Tametsi, citra culpam ignorantibus a culpa excusentur".

(65) Cfr. De Legibus, q. 93, a. 5.

(66) Ibid., a. 3: "Omnes leges praeter aeternam derivantur a lege aeterna in quantum participant de ratione recta".

(67) Ibid., a. 5: "Omnis motus lapidis, ignis et omnes motus brutorum subsint legi aeternae (...). Res autem irrationales non se dirigunt sed aguntur per motus ipsius hominis, sicut baculus movetur passive per actorem hominis. Et ideo, quia homo non potest illis rebus imprimere actum interiore per quem moveantur, non potest movere tales res per legem. Deus, autem, dat illis inclinationes naturales per quas moveantur. Et illa est quodam modo lex".

(68) De Iustitia et Iure, l. I, q. 3, a. 4, p. 27, 1^a col. c-d: "Deus, autem, non solum regulam tam rationali quam intellectuali creaturae mente imprimi qua se moveant, verum et toti rerum universitati suos indidit appulsus et instinctus quibus aguntur in suis singulorum fines. Ut apud mellificum, hirundini ad struendum nidum, et terrae proferendi fruges et reliquis suas pariter virtutes agendi (...). Ex quo sit Deum non omnia pari modo administrare ac disponere, sed actiones hominum et angelorum per regulas quibus se in finem moveant, reliqua, vero, virtutes et instinctus quibus move-

(69) De Iustitia et Iure, l. I, q. 4, a. 1, p. 30, 1^a col. c-d: "Nihil, enim, homo appetit nisi sub ratione boni. Nempe, illo subnixo naturali principio "bonum est appetendum". Attamen proposito hinc bono secundum rationem, inde altero sensuali, libere potest quod maiuerit alteri preferre".

(70) Ibid., q. 3, a. 1, p. 22, 1^a col b: "Deus in primis universalis gubernator ab aeterno universorum ordinem ac dispensationem et regimen mente concepit. Cuius conceptionis instar leges omnes constituendae sunt. Illa, ergo, ordinatio et praeceptio lex aeterna secundum naturam nuncupatur".

(71) Ibid., a. 2, p. 23, 1^a col. c: "Cum lex, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam dictamen rationis practicae in Principe, qua cuncta sibi subdita gubernat, fit ut lex aeterna in Deo nihil aliud sit quam sempiterna ratio suae sapientiae qua mundi universitatem regit".

(72) Ibid., a. 3, p. 24, 2^a col. b: "Quod si scisciteris an eo praecise dicatur aeterna quod neque initium habuit, neque habitura sit finem. Respondetur, non idcirco solum, verum ob hoc maxime quod nulla sit ratione mutabilis, nec varietati subiecta. Sed, sicut naturalibus primus motor qui immobilis est causa est motuum sub se longe differendum, sic lex aeterna immota persistens causa est mortalium leges eorum variabilli, conditione mutata permutentur".

(73) Ibid., p. 24, 1^a col. d: "Omnis lex in universum lex praeter aeternam qua ratione iusti quippiam continet ab illa aeterna derivatur".

Asímismo, vid. De Legibus, q. 95, a. 2.

(75) De Iustitia et Iure, l. I, q. 4, a. 1, p. 29, 2^a col. b-c: "Lex, ergo, non est habitus per essentiam, sed dictamen quod formam habet praecepti (...). In summa, sicuti habitus intellectus non est principiorum collectio, sed virtus assentiendi illis, sic, neque synderesis est lex naturalis, sed est virtus assentiendi illis principiis ac dictaminibus practicis quae sunt lex naturalis".

(74) Ibid., q. 3, a. 4, p. 28, 1^a col. a: "Bruttis et insensibilibus rebus, quantum ad sua naturalia opera promulgatur, lex aeterna per sigillationem instinctum

et virtutum ad agendum, sicuti nobis promulgatur lex naturalis per consignmentem luminis in mentibus nostris".

(76) De Iustitia et Iure, l. I, q. 3, a. 1, p. 22, 1^a col. b: "Deus auctor est naturae singularis rebus suos indidit instinctus et stimulos, quibus in suos fines agerentur. Sed, homini praecipue naturalem normam mente impressit, qua se secundum rationem quae illi naturalis est gubernaret, atque haec est lex naturalis".

(77) De Legibus, q. 94, a.2: "Unum est primum principium iuris naturalis ut omne bonum est prosequendum et malum vitandum, ad quod alia omnia reducuntur".

(78) De Iustitia et Iure, l. I, q. 4, a. 2, p. 31, 2^a col. a: "Mox, quia primum naturalium bonorum est esse, inde cadit statim 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 bonum, hoc vero malum, neque alia expetenda est causa. Siquidem (ut modo dicebamus) est primum principium in quod omnes appetitiones resolvuntur".

(79) Ibid., p. 31, 2^a col. c: "Deinde descendendo derivatur aliud principium legis naturae ac praeceptum hominis in quantum est animal, quod ad commixtionem masculi ac foeminae attinet. Hic, enim, existit animalibus peculiaris modus conservandi speciem".

(80) Ibid.: "Ex his demum trahitur aliud principium hominis in quantum est rationalis, qua utique ratione inclinationem habeat ad cognitionem Dei ac virtutis bonum. Ex quo rursus ei convenit appetentia ad societatem et civilitatem, unde illud "Id facias aliis quod tibi fieri vis, idque ne facias quod non tibi vis fieri".

(81) Ibid., a. 4, p. 34, 1^a col. d: "Lex naturalis quatenus ad sola principia extenditur, eadem est apud omnes mortales. Non modo quantum ad rectitudinis veritatem, verum et quantum ad cognitionem (...). Nusquam, enim, ullus esse potest mortalium eousque sylvestris ac barbarus, si modo compos sit mentis, cui non sint huiusmodi veritates perviae".

(82) Ibid., p. 35, 1^a col. b-c - 2^a col. a: "Licet in conclusionibus demonstrationum speculabilium eadem sit rectitudo veritatis apud omnes, in conclusionibus vero operabilium contingit quandoque defectus. Exempla patent. Ex illo, nanque, per se noto principio, "Id facias aliis quod tibi fieri vis", ratio practica elicit hanc legem: depositum cum primum petatur reddendum est, quae quidem lex plurimum verum habet. Deficit, tamen, deficiente petitionis opportunitate ac rectitudine, putandum qui penes te arma deposuit furore correptus, ut fa-

ciat homicidium ea repetit.

(...).

Differt, tamen, quod speculabilium necessarium ignorantia accidit ob defectum doctrinae, scilicet, quia non didicisti. Ignorantia, vero, in practicis contingit (ut dictum est) ex prava consuetudine rationem obtenebrante. Ex his aut consequens postrema conclusio nis particula, nempe, quod quanto conclusiones practicae magis ad particularia coaptatur, minus innotescunt. Patet exemplo. Ex illo principio "Id ne facias aliis quod tibi non vis fieri...", proxime infertur mandatum illum Decalogi "non moechaberis", nam id fieri non potest sine coniugis iniuria. Si tamen rem arctius perstringas, vide licet, "nec simpliciter fornicaberis", hoc licet illic pariter prohibeatur, tamen quia non habet connexa iniuriam non est tam universaliter notum quin inter gentes incultas, licet non pessime institutas, ignorari queat. Imo nescio an apud aliquos barbaros fidei nostrae inscios ignorantia esse posset prorsus excusatoria".

(83) Cfr. De Iustitia et Iure, l. I, q. 4, a. 4, p. 35, 1^a col. b-c - 2^a col. a.

(84) Ibid., a. 1, p. 30, 1^a col. b-c: "Etsi aeterna lege gubernemur, id tamen fit per naturalem, quae participatio illius est, sicuti solis per lumen nos nobis irradiatum illuminat. Igitur, cum lex naturalis non sit ex aequo ab aeterna distincta, sed eius participatio, nequaquam superfluit".

(85) Ibid., l. II, q. 1, a. 3, p. 91, 2^a col. a: "Cuncti mortales tenebantur servare illa quae sunt legis naturae, non quidem ob vinculum Mosaicæ, sed id eadem iubente natura".

(86) De Legibus, q. 94, a. 2: "Ipsa lex naturae per se obligat secluso quocumque alio praecepto. Nam, illa consequentia est bona, inclinatio naturalis inducit ad hoc, ergo tenemur, et inclinatio revocat, ergo tenemur vitare. Alias, si non valeret consequentia, deciperet nos Deus, qui est auctor naturae, quia ostendit nobis esse bonum quod non est bonum".

(87) De Iustitia et Iure, l. VI, q. 1, a. 1, p. 510, 2^a col. c: "Praecepta, vero, naturalia neque a Deo ipso dispensabilia sunt".

(88) Ibid., l. I, q. 4, a. 5, p. 36, 2^a col. c: "Lex naturae non est quantum ad prima principia posteriori modo mutabilis, ut scilicet, quod prius fuit legis naturae desinat esse talis iuris".

En este mismo sentido vid. In IV Sententiarum, d. XXXIII, q. 2, a. 1, p. 219.

(89) De Iustitia et Iure, l. I, q. 5, a. 1, p. 38, 1^a col. a: "Necessarium prorsus fuit praeter legem naturae alias humanas pro rerum varietatibus emergentibusque casibus ac negotiis condi".

(90) Ibid., p. 38, 1^a col. c: "Numquid non providentius nobis fuisset consultum si lex ipsa naturae usque ad singularia doceret nos omnia?. Arguitur, enim, hoc fuisse consultius, eo quod ratio affectibus saepe obscuratur, cum tamen lex naturae semper sit perspicua. Respondetur, omnia esse disposita secundum naturam nostram. Rationis, enim, ingenium ac natura est discurre et ideo, sapiens Deus naturaeque sagax, semina in nobis tantum posuit, quae rationis cultura venirent ad frugem. Idque, tam in speculabilibus, quam in practicis. Videlicet, tam in arti, quam, etiam, in moribus".

(91) Ibid., a. 2, p. 41, 1^a col. a-b: "Derivatio legis humanae ex naturali quae fit per viam conclusio nis non est constitutio nova talis operis in genere virtutis, sed explicatio virtutis quae in principiis naturalibus latebat (...). Secunda, vero, derivatio est nova constitutio operis in esse virtutis. Iure, enim, naturae non erat virtus latronem occidere aut haereticum, nam lex naturae tantum dicebat ut puniretur. Sed, lex humana fecit eorum interfectionem esse virtutem".

(92) Ibid., p. 40, 1^a col. d: "Omnis lex humanitas posita si recta est a lege naturae derivatur. Quinimo, tantum habet rectitudinis rationisque legis, quantum a lege naturae recipit. Lex, etenim (...), nisi iusta fuerit non est lex".

De Legibus, q. 95, a. 2: "Omnis lex humana derivatur a naturali. Itaque, in tantum habet vim legis in quantum est conformis iuri naturali. Et probat. Sicut, superius de lege aeterna, quia lex ut sit recta et iusta debet esse regulata ratione. Sed, regula rationis est lex naturalis".

(93) De Iustitia et Iure, l. III, q. 4, a. 5, p. 238, 2^a col. b: "Quando lex scripta legi naturae adversatur nullam habeat vim, atque adeo neque sit secundum illam iudicandam. Quare, tunc, non leges, sed legum corruptiones censetur. At vero, quando lex scripta a iure naturae permittitur, scilicet, quia ei non obstat, tunc iudicandum est secundum leges, etiam si, forsam, melius esset contrarium esse lege positum. Hoc, enim, maxime notandum est, ut loco citato explicavimus. Nempe, quod non est necessarium ad vigorem scriptae legis melius id esse quod ipsa decernit quam contrarium".

(94) Ibid., l. I, q. 7, a. 1, p. 75, 1^a col.

(95) De Iustitia et Iure, l. I, q. 5, a. 1, p. 38, 2ª col. a-b: "Lex naturae, licet regula sit morum universalis, non tamen poenas adhibet compulsorias, quae tamen hominibus pro statu naturae lapsae necessariae sunt. Ergo, praeter legem naturae operaepretium est poenales leges adhiberi".

(96) Ibid., q. 6, a. 4, p. 50, 2ª col. a.

(97) Ibid., q. 5, a. 2, p. 40, 1ª col. d.

Asimismo, vid. De Legibus, q. 95, a. 2.

(98) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 4, p. 50, 2ª col. b.

Cfr. q. 3, a. 1, p. 22, 1ª col. b.

(99) Ibid., q. 5, a. 2, p. 40, 2ª col. d., en relación con De Legibus, q. 95, a. 2.

(100) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 2, p. 195, 2ª col. d: "Concesso non esse regulam ut quicquid voluntas constituat continuo sit iustum. Nam, si quid contra ius naturae constituat nunquam vim legis obtinebit".

(101) Ibid., l. I, q. 3, a. 3, p. 25, 1ª col. c: "Leges, enim, iniquae quatenus a ratione declinant (...) non modo leges habendae non sunt, nec appellandae quidem. Quare hac ratione, ab aeterna non emanant. At vero, quatenus non nihil similitudinis legis retinent, videlicet, in quantum potestatem imperandi designant, quodammodo influxus sunt divinae potestatis".

(102) Ibid., l. III, q. 4, a. 5, p. 238, 2ª col. b.

(103) Cfr. De Legibus, q. 95, a. 2.

(104) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 4, p. 51, 1ª col.: "Leges illae quae humano tantum bono adversantur, licet in conscientia de se non obligent, ligant tamen quandoque ratione scandali. Quae, vero, divino bono impie repugnant nullatenus, sed apertus est illis obvium. Prius membrum patet. Nam, in his quae prae se non ferunt manifestariam tyrannidem resistere potentibus non est citra scandalum possibile et ideo ferendi interim sunt quousque leniori via in mentem saniorum adducantur".

(105) Cfr. De Iustitia et Iure, 1. I, q. 6, a. 7, p. 70, 2^a col. d.

(106) Ibid., 1. X, q. 5, a. 7, p. 965, 1^a col. a: "Legale, enim, debitum est quando quis lege per vim coactivam tenetur. Ita ut, qui contra fecerit legis poenis obligetur. Vinculum, autem, morale est quando quis sola vi directiva legis obligatur, non, autem, poenis subditur".

(107) Ibid., 1. I, q. 6, a. 7, p. 70, 2^a col. d: "Lex, enim, eo quod regula est facit ut deflexus ab ipsa sit culpa, absque alia executione vel legis applicatione. Poena, autem, adhibetur legi observationis causa, quae idcirco executione, vel legis applicatione indiget. Executor, autem, est princeps ipse cui repugnat ut seipsum cogat, licet, possit poenam si voluerit solvere."

(108) Ibid., a. 5, p. 57, 1^a col. c: "Legum poenali^{um} aliae sunt quae praeceptum explicant, vel prohibitionem cui poenae comminationem adiungunt. Et has qui illam defendunt appellant poenales mixtas, hoc est, obligantes ad culpam pariter et poenam. Sed aliae sunt quae nullam expriment neu praeceptionem, neu prohibitionem, sed tantum poenam sub conditione, quarum figuram in tertio argumento propusimus. Atque, has appellant pure poenales. Aiunt, ergo, illas mixtas obligare ad culpam, has vero puras minime".

(109) Ibid., p. 57, 1^a col. d.

(110) Ibid., p. 58, 1^a col. b: "Nam, quanvis illa delicta aliis mandatis non essent prohibita, in illis certe satis exprimitur poenas illas et maxime capitales, ad cohibendas culpas illis insinatas institui. Quae ideo culpae illic virtualiter prohibentur".

(111) Ibid., a. 5, p. 56, 1^a col. d: "Vindicāre, enim, et ulcisci et supplicium poscere, atque adeo, poenam infligere, neutiquam, nisi per culpa, fas est. Quocirca, nisi culpa adsit improprie et praeter verborum significatum usurpatur fit enim per poenam iusta repensio culpae. Nempe, ut qui suae obsequens voluntati deliquit (...), contra eadem suam voluntatem patiatur".

(112) Ibid., p. 57, 1^a col. b: "Ecquis praeterea dubitet quin cum Rex (sic) poenam capitis comminatus militi iubet ne locum deserat mortalis sit culpa, inde referre pedem? Quin, vero, infallibilis regula est quod neminem potest princeps poenam capitis aut mutilationis aut exilii aut omnium honorum publicationis decernere, nisi pro transgressione vel omissione legis quae sit lethalis culpa".

(113) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 6, a. 4, p. 351, 1^a col. d: "Quod, ergo, ad hunc articulum spectat, id tantum est ut discernere discas quando res ad meram attineat restitutionem, quando, vero, ad poenam iuris. Illa, enim, illico nulla spectata sententia restitutionis onera subicitur, haec vero non, nisi post latam sententiam. Exemplum unum pro pluribus esto. Dicebamus, enim, illic quod dum lege frumento aut vino aut cuius aliarum mercium pretium statuitur, tunc qui carius vendit, statim ceu fur tenetur ad restitutionem excessus iusti pretii. Ad poenam, vero, non nisi condemnatus".

(114) Ibid., l. I, q. 6, a. 5, p. 58, 1^a col. b-c: "Quando poena applicatur culpaee, uti in dictis legibus, obligatio sit sub reatu culpaee. Quando, vero, lex formam habet potius concessionis aut dispensationis, tunc talis lex non obligat ad culpam. Sed, tamen, neque id quod sub imagine poenae subiugitur habet vera rationem poenae, sed pretii aut conventionis. Subdamus exempla. Haec lex: qui frumentum e regno evehexit illud perdat aut talem luat poenam. Re vera obligat ad culpam. Attamen, si intentio Regis non esset distractionem frumenti prohibere, sed illa ratione pecuniam colligere, lex tunc non obligaret ad culpam, sed concessionis pretium, ut qui vellet evehere tantum contribuere".

(115) Ibid., p. 58, 1^a col. c-d: "Sicut et res publica potest et vetando legem hanc ferre: qui ligna in nemore caeciderit, tali plectatur poena, et rursus finendo pro pretio: qui caeciderit tantum solvat. Eodem modo, si quis mula equitaverit, illam perdat, profecto (ut reor) ad culpam obligat. Sed, si post latam legem cives dispensationem procurarent vellentque eam pretio redimere, tunc lex haec: qui mulam equitaverit, tantum solvat, non est poenalis, quis neque prohibitoria, sed potius concessoria".

(116) Ibid., l. II, q. 3, a. 9, p. 122, 2^a col. d: "Si ille qui ex metu vel subita ira peccat aliquidatenus humana lege excusatur non est quia non intendit facere, sed quia quodammodo facit ignorans vel quia causa faciendi libertatem minuit".

(117) Ibid., p. 122, 1^a col. b-c: "Nullum praeceptum, ut reor, impleri per actum qui nullam habet libertatis rationem. Nam, alias et puerum ante rationis usum censeres implere praecepta. Cum tamen hac ratione nulla eos lex comprehendat, quod cum non sunt arbitrii sui compotes nondum capaces sunt legalis vinculi. Lex nanque hominibus ponitur et ideo humano more non brutorum implenda est (...). Nam, ignorantia sicut ob id quod voluntarium tollit excusat a culpa, eadem ratione tollit implentione praecepti".

(118) De Iustitia et Iure, l. I, q. 2, a. 1, p. 17, 1^a col. d: "Effectus legis potissime aspicere habet legislator est bonos facere homines sibi subditos, perquam bonitatem finem humanum adipiscantur quae est nostra foelicitas".

(119) Vid. De Legibus, q. 92, a. 1.

(120) De Iustitia et Iure, l. I, q. 2, a. 1, p. 17, 2^a col. d: "Civis, enim, inde dicitur bonus quod sit bonus subditus, hoc est, legis dicto audiens. Vir, autem, bonus plus obtinet probitatis, nam cum multa civili lege impune permittantur potest quis bene auscultare legibus et, nihilominus, pravus esse, puta avarus, fornicatus, etc.".

(121) De Legibus, q. 92, a. 1: "Imperator potest condere leges circa cultum divinum et circa sacramenta, ut qui non audiunt missam vel qui non baptizant filios suos plectatur aliqua poena, et negantes fidem comburantur".

(122) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 2, p. 48, 1^a col. b-c: "Ea potissimum vitia, flagitia et scelera debent leges humanae prohibere quae rempublicam de sua pace et quiete deturbant, qualia sunt crimina quae iniuriam habent annexam, puta illa qua sunt contra communitativam iustitiam ut homicidia furta, adulteria, fraudes et insidias atque id genus reliqua. Enimvero, tranquillitas haec et reipublicae serenitas scopus est et finis omnium qui leges condunt. Quin, vero, alia quae impune permittunt, ut haec evitentur sinunt, nempe meretricia ut adulteris obvietur, usurae ut caveantur furta. Hinc fit crimina et scelera non quo graviora sunt coram Deo durius in republica vindicari, sed quo paci sunt magis inimica. Periuria, enim qua peiora sunt furtis et blasphemiae quae homicidia sua immanitate exuperant non prohibentur capitali supplicio, sed Deo resservantur castiganda. Veruntamen, illa quae substantiam religionis concutiunt, ut haereses et apostasiae, atque illa quae sua foeditate aures inficiunt, licet non sint hominibus iniuriosa, acerbius nihilominus sunt vindicanda".

(123) Ibid., q. 3, a. 1, p. 18, 1^a col. b: "Effectum cuiusque legis esse facere homines bonos suo ordine et gradu, scilicet, respectu peculiaris finis eiusdem legis (...). Quod si facit bonum subditum facit bonum homo in tali materia. Ex quo sit, ut lex aeterna et naturalis, quae omnem docente iubentque virtutem faciunt homines undequaque absolutos".

(124) Ibid., q. 7, a. 1, p. 74, 1^a col. c-d: "Non ob quamcunque causam melius quippiam afferentem mutanda est lex, sed tunc penitus quando usque adeo exce-

l'lat ut damna detrimentaque compenset quae legis mutatio suapte natura affert. Ratio conclusionis sic habet. Cum leges humanae pro communi utilitate et salute (ut dictum est) sint institutae, eadem prorsus ratione mutandae sunt nempe, quando mutatio in augmentum est communis boni. Mutatio, autem, suapte ingenio per seipsam detrimentum affert, quia cum consuetudo servandae legis fuerint quodam pacto in naturam versa (nam consuetudo altera natura est) mutatio ipsa legis quaedam est mutatio naturae. Quo fit ut quae contra consuetudinem fiunt, etiam, dum levia sunt gravia existimetur. Atque, eandem ob causam veneranda legis canices amore retinet humanos animos, qua ideo extincta novitas alterius nescio quod invidiae secum trahit".

De Legibus, q. 97, a. 2: "Dubitatur utrum legislator sine aliqua causa pro libito mutare legem (ita ut tunc non), obligaret sic mutata. Et videtur quod (non), quia legislator non potest pro libito condere legem nisi in utilitatem, ut si conderet legem quos statim continuo quis peccat, teneretur confiteri. Et quod nullus posset confiteri nisi Episcopo, et quod non contraheretur matrimonium intra decimum gradum. Certe, leges non tenerent quia essent manifeste intolerabiles; ergo, eadem ratione, si pro libito tollat leges, videtur quod illa abrogatio non teneret, ut si tolleret omnia festa, omnia ieiunia".

(125) Cfr. Jaime BRUFAU PRATS: El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca. Universidad Pontificia. 1960. Pp. 63 y ss.

(126) Cfr. Santo Tomás de Aquino: Summa Theologiae, I-II, q. 95, a. 2. (Texto latino de la 1ª ed. Leonina. Traducción y anotaciones bajo la dirección Francisco Barbado Viejo). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1966. Vol. VI, p. 168: "A lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium (...). Ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali".

(127) Ibid., a. 4, p. 173: "Ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusionis ex principiis".

(128) Ibid., q. 94, a. 5, p. 138: "Quantum, autem, ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprios conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus recitum sit semper quod lex naturalis habet. Potest, tamen, immutari in aliquo particulari et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impediētes observantiam talium praeceptorum supra dictum est".

(129) Ibid.

(130) De Iustitia et Iure, 1. I, q. 5, a. 4, p. 44, 2^a col. d: "Primum nanque quod legi humanae per se competit est derivari (ut articulo 2 diximus) a iure divino. Idque dupliciter contingit. Scilicet et per modum naturalis illationis et per modum arbitrariae determinationis. Igitur penes has differentias primum omnium distribuitur ius humanum in ius gentium et civile".

(131) Ibid., p. 44, 1^a col d: "Dicitur, enim, ius gentium quicquid mortales ex principiis naturalibus per modum conclusionis ratiocinati sunt. Exempla sunt manifesta. Statuamus illud naturalis principium "vita humana in pace in tranquillitate sustentanda est et confoundenda". Inde, subsumpta altera praemissa quod natura corrupta in communi vivens neque agro colleret diligenter, neque in pace viveret, gentes intulerunt dividendas esse possessiones".

(132) Ibid., 1. IV, q. 2, a. 2, p. 290, 2^a col. c.

(133) Ibid., 1. I, q. 5, a. 4, p. 45, 1^a col. a: "Ex eodem itidem principio elicerunt servitutis legem, nam aliter servari nequiverat hostis in bello".

(134) Ibid.: "Rursus ex eodem principio sub-iuncta altera praemissa, scilicet, quod homines, civile animal, sustentare se nequeunt nisi vicariis se operis mutuo iuvent, intulerunt leges omnes venditionis, locationis, impignorationis, aliarumque commutationum, pactorum et conventorum".

(135) Ibid., p. 44, 2^a col. d.

(136) Ibid., p. 45, 1^a col. b-c: "Itaque ius naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris. Ius, utem, gentium naturali ratiocinatione, absque hominum convento et longo consilio inde elicium. Ius, autem, civile arbitrato hominum in unum coventium constitutum".

(137) Ibid.: "Leges etiam (ut dicebamus) poenarum quibus diversis maleficiorum generibus diversa sunt supplicia decreta, ad ius civile pertinent".

(138) Ibid., p. 45, 1^a col. c-d: "Unus hinc tamen oboritur scrupulus responso dignus. Consequens enim ex his fieri videtur praecepta Decalogi esse de iure gentium, quandoquidem (ut supra visum est) ex principis naturalibus, ceu conclusiones, eruntur. Consequens, au-

tem, hoc falsum est, nam quantum ad radicem de iure naturae censetur. Quantum, vero, ad applicationem et positionem de iure Divino, tum antiquo, tum etiam Evangelico. Ad hoc, tamen, respondetur quod ratione originis omne ius gentium dicitur de iure naturae, licet ratione illationis ac positionis nuncupetur ius gentium. Ob idque, nihil vetat si ante lege scriptam Decalogus censeretur posteriori modo de iure gentium. Tametsi, propter evidentiam proximae illationis, forsitan non sortiretur nomen nisi iuris naturae".

(139) De Iustitia et Iure, l. I, q. 5, a. 4, p. 45, 2^a col. a-b: "Ius, enim, gentium sic non negatur quodam modo esse naturale, ut tamen censeatur ab illo differre propter illationem. Tunc praesertim, dum longius conclusio a principis distat".

(140) Ibid., l. III, q. 1, a. 3, p. 196, b-c: "Ius naturale (ut articulo proximo diximus) est illud quod ex rerum ipsa natura adaequatum est et alteri commensuratum. Hoc, autem, dupliciter contingit. Uno modo, secundum absolutam rerum considerationem, sicuti masculus et foemina absoluta natura sua coaptantur in unum generationis officium, et pater curat filium alere. Alio modo quippiam est alteri commensuratum non secundum absolutam eius naturam, sed in ordine ad certum finem et per certas circumstantias consideratum".

(141) Ibid., p. 198, 1^a col. b-c: "Quando, enim, diximus ius gentium elici ex principis naturae per viam illationis, non intelligitur quod illatio sit omnino necessaria, sed rei naturae in ordine ad talem finem conveniens".

(142) Ibid., p. 196, 2^a col. c: "Quod hoc praedium ab hoc proprio domino possideatur et aliud ab alio natura rerum absolute existimata non magis exigit quod ut omnia in communi possideant. Attamen, si ager idem consideretur, ut ad ferendos fructus colendus, atque in pace possidendus, et pro statu naturae corruptae in quo homines segniores existunt, ad impendendas proprias operas, quae in commune bonum cessurae sunt et alienorum sunt avidi, ratio statim colligit omnino conducere ut possessionum divisiones fiant".

(143) Ibid., p. 198, 2^a col. a: "Philosophus quando ait homines esse iure naturae servos non accipit ius naturae simpliciter. Nam, absolute humana natura pensata non est cur magis unus serviat quos alter. Sed, si perpendatur in ordinem ad finem, puta ut doceatur quis ab alio et ut servetur in bello. Et ideo, potius est iuris gentium, tametsi, servitus illius qui rudior est ut a sapientiori moribus imbuatur non est libertati contraria, ut liber quartus in propria quaestione dicturi

sumus, et ideo est magis naturalis, id est, naturae individi congruens".

(144) Cfr. De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 3, p. 196, 2^a col. a.

(145) Ibid., p. 197, 1^a col. b: "Ius, enim, naturale est simpliciter necessarium, id est, quod non dependet ex humano consensu. Ius, autem, gentium obligat quia videtur, id est, quia ab hominibus sic iudicatur.

Munquam, autem, rerum possessiones dividerentur, nisi homines consentirent, ut illa isti, alii vero alias possiderent. Ergo, ius gentium non est simpliciter naturale, sed positivum".

(146) Ibid., 197, 1^a col. d: "Quod ius gentium ex principiis naturalibus rerum consideratarum in ordine ad aliquem finem et circumstantias per viam conclusiones elicitor. Ut si dicas: agri colendi sunt et homines negligentiores sunt ad communia quod ad propria, ergo privatim possideantur. Ius, autem, civili colligitur ex uno principio naturali et altera, praemissa arbitratur humano posita. Et ideo, non colligitur per viam illationis, sed per determinationem generalis principii ad specialem legem".

(147) Ibid., p. 197, 2^a col. a: "Ad constituendum ius gentium non requiritur hominum conventus in unum locum, quoniam ratio id singulos per se docet. Sed, ad constituendum ius civile requiritur reipublicae concilium aut principis auctoritas, ut ultro citroque habito consilio constituatur. Atque, ex hac rursus sequitur tertia, videlicet, quod ius gentium est gentibus omnibus commune, ut dictum est. Ius, autem, civile est (...) quod quisque populus vel civitas sibi proprium constituit".

(148) Ibid., p. 198, 1^a col. c-d: "Hinc, tamen, oboritur postremum dubium, utrum in ius gentium cadat dispensatio, an perinde atque ius naturale sit indispensabile. Respondetur sub distinctione. Aliqua, enim, sunt de iure gentium adeo conducentia ad humanum convictum, ut nullatenus fas sit super illis dispensari. Imo, forsitan, dispensatio esset irrita, ut divisio rerum de qua modo dicebamus. Naque, nisi inter religiosos interluerabilis esset communis rerum possessio. Alia, vero, sunt eiusdem iuris quae sunt pro causa dispensabilia. Servitus, enim, est de iure gentium, et tamen, dispensatum est ne christiani capti in bello pro servis habeantur. Et nonnulli contractum civilem, etiam qui sunt de iure gentium possunt dispensari. Est, enim de iure gentium servare fidem hostibus, ut servare legatos in bello. Tamen, si causa fidei contrarium posceret, non esset servandum. Imo, si corrupta dogmata disseminarent exurendi essent. Neque dispensatione opus esset".

C A P I T U L O T E R C E R O

DERECHO Y JUSTICIA

Una vez analizada la realidad jurídica en su dimensión normativa, es decir, como pauta de conducta dictada por la razón y como dictamen prudencial, pro rationis regula prudentiaequē dictamine, Soto se detiene en la consideración del Derecho en cuanto objeto de la justicia, obiectum iustitiae (1).

La trascendencia de esta consideración objetiva del Derecho en el pensamiento sotiano salta a la vista, porque de poco serviría saber que la justicia como virtud es constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere si no se hiciese alusión concreta a qué es lo propio de cada uno.

Lo justo, escribe Soto, ha de buscarse en la naturaleza misma de las cosas, iustum ipsum ex natura rei constituitur, y no en la intención recta del agente (2). El resto de las virtudes morales responden a una ordenación de la conducta de cada hombre consigo mismo. Tal es el caso de la fortaleza, la templanza... La virtud de la justicia, en cambio, ordena a la persona en su relación con los demás, iustitia est virtus ordinans habentem ad alium (3).

La determinación de lo justo puede hacerse por dos vías: atendiendo al contenido, ex natura rerum, y atendiendo a la decisión humana que lo establece, ex con-

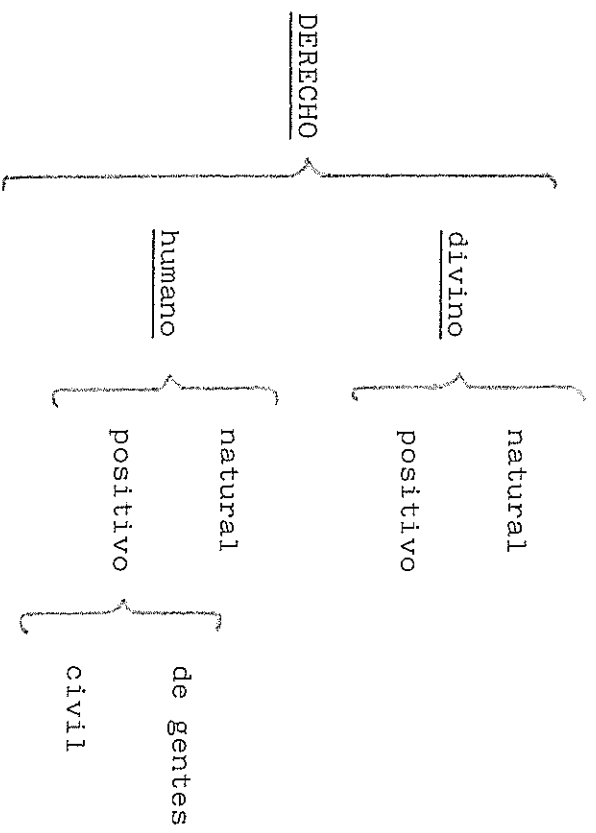
dicto humanae voluntatis (4). Para Soto, es obvio que todo aquello que establezca la libre voluntad no es necesariamente justo por sí mismo, non esse regulam generalem ut quicquid voluntas constituat continuo sit iustum. Si la ley positiva establece algo que contradice al derecho natural, tal determinación no ostentará en ningún caso la categoría de ley (5).

Por vía de ejemplo, para ilustrar lo dicho, Soto aduce el caso del préstamo en el que por la misma naturaleza del contrato es justo que se devuelva lo recibido. Y el de la compraventa, en el que la determinación del precio, dentro de ciertos límites, se hace por acuerdo entre las partes (6).

Según esto, Soto procede a presentar la panorámica omnicomprensiva de las diversas formas en que se manifiesta el derecho, que es el objeto de la justicia.

Para Soto todo derecho natural es divino, en cuanto que Dios es creador, auctor naturae, pero también lo es el que es impuesto directamente por Dios. Por tanto, el derecho divino se subdivide en natural y divino positivo. El derecho humano puede ser, a su vez, natural y positivo. En este último, continúa Soto, se da la subdivisión de derecho civil y derecho de gentes (7).

Puesto en esquema tendríamos:



I. LA JUSTICIA.

1. CONCEPTO DE JUSTICIA.
2. CLASES DE JUSTICIA.

1. CONCEPTO DE JUSTICIA.

Como se ha podido ver, es difícil perfilar desde la perspectiva sotiana de la ley en general, el contorno propio del fenómeno jurídico. Pensamos -y ésta es la vía que a nuestro parecer sigue Soto- que está más a nuestro alcance la vía que parte del sentido que cobra el término "derecho" cuando se lo contempla como lo que es justo, quod iustum est, como objeto de la justicia. En efecto, el concepto de Derecho no tiene sólo una dimensión normativa. La realidad jurídica demanda que para que el Derecho se constituya como tal, la norma o conjunto de normas ha de recoger, en su contenido, los dictados de la justicia. El Derecho tiene también una dimensión axiológica.

El Derecho, nos dice Soto, puede concebirse como lo justo, como regla o dictamen de la razón que se orienta a la realización de lo que es equitativo, de lo que es justo. El Derecho puede, pues, tomarse como la equidad de la justicia. En este sentido, tal equidad no es otra cosa que la que la justicia constituye en las realidades humanas(8).

La definición de justicia adoptada por Soto es la misma que formula Santo Tomás y echa sus raíces en Ulpiano (9). La justicia se define como un hábito por el cual el sujeto humano da, con constante y perpetua voluntad, a cada uno lo que le corresponde (10). Consis-

te, pues, fundamentalmente en una virtud que, en su orden y por ser tal, hace bueno a quien la posee. El bien del hombre consiste en obrar de acuerdo con lo que le dicta su razón. De ahí se sigue que la justicia participa plenamente de la razón, puesto que tiene como objetivo el establecimiento del orden que racionalmente sea más acorde con la equidad que debe presidir las relaciones entre los hombres (11).

A primera vista, puede sorprender la determinación sotiana de los contornos propios de la justicia, sobre todo si se tiene en cuenta lo que, como hemos visto anteriormente, Soto nos dice al darnos su concepto de ley en general. Distingue aquí, advirtiendo que el perfil conceptual ha de ser cuidadosamente fijado, entre lo justo en sentido propio, que responde a lo justo político, justum simpliciter seu politicum, y lo justo en sentido amplio o relativo, justum secundum quid. La primera acepción queda referida a la justicia que se da entre los que son iguales, es decir, entre sujetos en los que no se da vínculo de subordinación. La segunda, se aparta del sentido primigenio de la palabra y hace relación al nexo existente entre desiguales, como por ejemplo, entre el dueño y los esclavos y entre Dios y los hombres (12).

La justificación que aduce Soto para dejar al descubierto que es plenamente correcto emplear el término justicia en el sentido que acabamos de reseñar es altamente esclarecedora. El maestro salmantino parte del hecho

fehaciente de que mientras las leyes humanas se dirigen a garantizar la paz y el orden sociales, ad pacem amicitiamque inter homines spectat, las leyes divinas tienen como objeto promover las relaciones amistosas entre Dios y los hombres, amicitia ac subinde familiaritas. La cons titución de este orden no depende sólo, anota Soto, de que tenga adecuado asiento la virtud de la justicia; es necesario también el concurso de todas las virtudes. La ley humana mira la promoción del bien humano, humanum bonum, que consiste en la paz y armonía en el seno de la sociedad civil. En un principio, dicho fin se orienta según la virtud de la justicia, pero no deja de lado a las otras virtudes que puedan tener una particular incidencia en el desarrollo del bien común. La ley divina no se limita a mandar los actos propios de la justicia, sino que se extiende a las otras virtudes en cuanto que el ejercicio de todas ellas conduce a la perfección integral del hombre.

El fin sobrenatural perseguido por la ley divina afecta también a la práctica de la virtud de la justicia. De esta suerte, en el orden sobrenatural, el ejercicio de esta virtud, como el de las otras virtudes, requiere una vigorización que permita al hombre la superación del nivel al que pueda llegar con sus propias fuerzas. En todo caso, el fin perseguido no se alcanza con la práctica de actos externos, sino que el hombre ha de actuar siguiendo los impulsos internos del espíritu (13).

El hombre, que fue creado a imagen y semejanza de Dios, tiene una vocación trascendente que exige la práctica de todas las virtudes, sin que baste con el ejercicio de una sola o de alguna de ellas aisladamente. Es la humana perfectio en todas sus dimensiones aquello a lo que el hombre naturalmente tiende y sólo puede alcanzar su plenitud cuando, elevado al orden sobrenatural, realiza actos de virtud, movido por la gracia divina, don sobrenatural (14).

En la óptica sotiana, sustancialmente coinciden te con la de Santo Tomás, la justicia tiene un carácter relativo o, si se prefiere, relacional, en cuanto que por su misma naturaleza mira a otro u otros sujetos, es ad alterum. Como las otras virtudes mira a la perfección de la actuación y del resultado de la misma, rectum perficere opus. Pero, a diferencia de ellas su rectitud no se mira con relación al sujeto, in ordine ad ipsum agentem, sino que se mide por relación a los demás, ordinans habentem ad alium (15). La justicia no se entiende sin la existencia de dos términos diferenciables, entre los cuales, gracias a ella, se establece la igualdad, iustitia proprie dicta duo requirit diversa supposita inter quae aequalitatem constituat, en los otros casos la justicia tiene un sentido metafórico (16).

Más todavía, su contenido lo constituyen las acciones que trascienden al exterior y las realidades sobre las que éstas versan, externas actiones et res(17). Así, pues, para que un acto pueda calificarse justo, en

sentido estricto, no basta con que obedezca a una motivación moralmente inobjetable, sino que es necesario que mediante dicho acto se dé a otra persona lo que le corresponde, es decir, que se le dé efectivamente "lo suyo" (18).

Soto deja más atildada su presentación de lo que la virtud de la justicia es, al advertir que la justicia humana, nostra iustitia, radica fundamentalmente en el elemento interior, quedando su dimensión externa en el cumplimiento de los deberes, in externis officiis, más en segundo plano. Ningún crimen, añade Soto, por oculto que sea, escapa al juicio de la justicia divina. Las leyes humanas no pueden actuar para enderezar, repurgare, los actos internos detestables, porque el hombre no es capaz de conocer las interioridades del corazón (19).

2. CLASES DE JUSTICIA.

Se decía en el apartado anterior que la justicia no tiene sentido, en su acepción más estricta, sin la existencia de dos términos de una relación entre los que establecer la igualdad (20). El objeto, se decía también, de la justicia es la igualdad que establece el Derecho, al que se puede ver configurado en los textos sorianos como el objeto, a su vez, de la justicia (21). No hay contradicción alguna. La argumentación sorianiana es en este punto contundente, porque si la justicia es la virtud que establece la igualdad entre dos términos y, por otro lado, la virtud que establece lo recto, el Derecho; habrá que decir que la actividad justa es la que da a cada uno su derecho, actus iustitiae sit ius suum unicuique tribuere. A partir de estas ideas es como se elabora la clasificación sorianiana de justicia.

La distinción inicial es la que distingue entre justicia general y justicia particular. Se trata de un transunto de la necesaria alteridad que debe darse en las relaciones que contempla la justicia, alteridad que puede referirse a un "otro" privado (justicia particular) o a un otro público (justicia general). Respecto a esta última Soto observa que su nombre no es caprichoso por partida doble. Tanto en lo relativo a su objeto, como en lo relativo a su fin, la justicia general es una justicia que mira de forma inmediata al bien común, al bien

general de la comunidad. Además, en la medida que el bien común precisa para su realización del concurso de todas las virtudes (no sólo de la justicia, sino también de la fortaleza, la templanza, etc.), la justicia general posee sentido si se quiere colectivo, en cuanto que ordena todas las virtudes al bien común. Por esto podemos también llamarla justicia legal, pues, son las leyes quienes se encargan de efectuar esta ordenación de los particulares al bien común (23).

La única duda que se suscita versa sobre la especificidad del concepto de justicia general, o sea, si la justicia general tiene un objeto diferente o diferenciabile del objeto de las otras virtudes. Soto, siguiendo a Santo Tomás (24), adopta una posición que tiende a diferenciar dichos conceptos. La justicia es una virtud específica. Una cosa es afirmar que la misma ordena todas las virtudes al bien común y otra, muy distinta, que su esencia coincide con la de las demás virtudes. La justicia general impera, dicho con otras palabras, sobre todas las virtudes, est quaedam specialis virtus caeteris imperans; su relación con éstas es, en cierto modo, la de la causa que incide sobre las causas inferiores (25).

Esta misma duda, que hemos visto planteada respecto de la justicia general, se trasladada por el maestro Soto, a la justicia particular. La cuestión se centra de nuevo en determinar si dicha especie de justicia tiene su objeto específico. Soto piensa que es así y aduce

que mientras las otras virtudes ordenan al hombre para consigo mismo, la justicia particular hace lo propio respecto a los demás. De ahí que su materia la constituyan los actos externos y las cosas (26).

Otra interesante clasificación sotiana versa sobre la distinción entre justo absoluto y justo relativo. No es fácil adivinar la relación entre esta distinción y la anterior. Ya se veía con anterioridad como el justo absoluto, justum simpliciter seu politicum, se refería a quienes vivían en condiciones de igualdad, gobernados por un príncipe. El justo relativo, justum secundum quid, atañe a quienes no se hallan en situación de igualdad, sino de sumisión o de dependencia (27).

La distinción entre justicia divina y justicia humana conecta directamente con la clasificación anterior. La justicia humana, que podría ser considerada como un equivalente de la justicia absoluta, contempla sólo el bien humano, cuya materialización se ciñe a la paz y el orden sociales. Este objetivo no necesita del concurso de las demás virtudes, como de la templanza, la fortaleza, etc.; sino de la mera actividad exterior con que se actualiza la justicia. Si alguna vez, observa Soto, las leyes humanas preceptúan actos localizables en otra virtud distinta a la justicia, lo hacen en cuanto los actos de esa virtud puedan servir al bien común (28). La justicia divina no busca sólo la paz y el orden sociales, sino la perfección integral del hombre. Este objetivo no precisa de forma imperiosa la ordenación de las

relaciones con los demás, sino, más bien, consigo mismo. La justicia divina, por ello, concluye Soto, sólo merece tal nombre en sentido figurado (29). Ya hablábamos en otro lugar de lo importante que resultaba esta distinción a la hora de delimitar un campo propio para el concepto sotiano de justicia.

Pero, la clasificación a la que mayor atención presta Soto es a la que sirve para distinguir entre la justicia conmutativa y la justicia distributiva. La primera, si nos servimos de la idea anterior de que la justicia es la virtud que da a cada uno su derecho, sería la parte de la justicia que atribuye el derecho que se deben las personas unas a otras. O sea, su objeto es establecer la igualdad entre los diferentes miembros del cuerpo social. La justicia distributiva atribuye el derecho que debe la comunidad a los miembros de la misma. Traduce, por tanto, la igualdad que dichos miembros con respecto no a los otros, sino a la comunidad, precisando así la igual distribución de los bienes comunes entre los ciudadanos (30). Su razón de deuda es también diversa. Mientras la justicia conmutativa, dice Soto, da a cada uno lo que es suyo en cuanto es posesión suya, propria eius possessio; la justicia distributiva da a cada uno su derecho en cuanto es suyo, en cierto modo, el todo social del que forma parte integrante, non est sua propria nisi quatenus est totius cuius homo est pars (31). Por decirlo con otras palabras, en la justicia conmutativa lo que se debe a otro se determina porque la cosa era

en realidad del otro, quod res fuit possessio alterius (32). En la justicia distributiva la deuda no surge de la anterior vinculación de la cosa al sujeto, sino del hecho de que éste es miembro de la comunidad política, cuyos bienes son de los ciudadanos. Esta idea justifica el que en la justicia distributiva la igualdad objeto de la misma no se tome en el sentido de la justicia commutativa, por lo que la parte principal de la sociedad tiene derecho a recibir mayor porción de bienes comunes (33).

La distinción tiene también un sentido pragmático, en cuanto que la dificultad de dar a cada uno lo suyo, contemplada en las dos especies de justicia en cuestión, es diferente. El deber de dar a cada uno su derecho tiene en la justicia commutativa un sentido casi natural, quod quisque reddat quod ab alio accepit ratio haec protinus et inclinatio naturalis deprecatur. En la justicia distributiva la experiencia histórica, nos longa experientia, confirma la poca disposición de los gobernantes a repartir los beneficios comunes, siempre que les resulte posible soslayar esta obligación (34).

Hay, por último, en la distinción entre justicia commutativa y justicia distributiva dos diferentes maneras de entender la igualdad que impone el Derecho. Igualdad que en su más imediata acepción supone, por ejemplo, que se devuelva lo mismo que se recibe, ut quantum accepisti tantum reddas, función propia de la justicia commutativa. La justicia distributiva es la igualdad

entendida como igualdad proporcional, quae proportionem geometricam servat inter praemia et merita (35).

A través de las tres especies tratadas de la justicia, a saber, la justicia legal o general, la comunitativa y la distributiva, se cierra el ámbito lógico de los posibles derechos que se deben a otro. Se contemplan respectivamente el derecho que deben los miembros de la comunidad a ésta; el que se deben los miembros de la comunidad entre sí y el derecho que debe la comunidad a sus miembros. No es posible desde esta óptica proceder a ninguna subdivisión más de la justicia. La clasificación señalada agota las posibilidades lógicas de las relaciones sobre las que la justicia proyecta su orden.

Tratamiento aparte merece el tema de la justicia vindicativa, que no introduce ningún elemento nuevo, sino que es una acepción del sentido en que puede entenderse la justicia conmutativa. Esta puede observarse, en primer lugar, en el sentido apuntado de la justicia que se refiere a los intercambios humanos, ut quantum accepisti tantum reddas. Pero, además, la justicia conmutativa puede referirse a las sanciones penales. Introduciendo algunas matizaciones sobre el pensamiento de Santo Tomás respecto al tema (36) y haciendo gala de un alto sentido jurídico, afirma Soto que las penas no son algo que permanezca en depósito, al modo de los bienes comunes de la sociedad civil, mala non sunt deposita ut distribuantur; sino que la justicia vindicativa actúa imponiendo una pena proporcional a la culpa, fit vindicatio ad

aequalitatem sceleris infligendo supplicium (37). Se da una ecuación pena-culpa, que es una consecuencia del principio ut quantum accepisti tantum reddas, sólo que en la justicia vindicativa tal igualdad entre lo dado y lo recibido ha de entenderse en el sentido de que la pena que debe imponerse es la equivalente al daño ocasionado, quantum offensae intulit tantum supplicii pendat (38).

Ecuación que se verifica indistintamente cuando es el juez quien castiga de oficio, como cuando lo hace a instancia de parte.

Pero, cuando la vindicación no pretende tanto reparar el bien común puesto en peligro por la acción criminal, como reestablecer el bien particular del ofendido, opina Soto, falla la razón de la justicia conmutativa y sólo entonces, en cierto modo, puede hablarse de una nueva categoría de virtud, en opinión de Santo Tomás (39), nueva categoría de virtud que se confunde con la justicia conmutativa, en la opinión de Soto, quae ad commutativam iustitiam reducitur (40).

Al castigar la sociedad el crimen cometido da al malhechor lo que le corresponde y se verifica sin problemas la justicia conmutativa. Cuando es la persona en su propio beneficio la que exige la vindicación, no se trata tanto de restituir el honor dañado, cuanto de que el otro sufra de la misma manera en que él había sufrido con anterioridad. En este caso, ni se puede hablar sencillamente de liberalidad, ni exactamente de justicia, por lo cual, según Soto, estamos ante una virtud

en cierta manera especial (41).

N O T A S

N O T A S

(1) Soto dedica la cuestión primera del libro III, a la consideración de lo que es justo, es decir, el objeto hacia el que tiende la justicia entendida como virtud. Como se tuvo ocasión de ver, la cuestión segunda de ese mismo libro analiza la justicia como virtud propia mente dicha, o sea, en cuanto facultad subjetiva.

(2) Cfr. De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 1, p. 192, 2ª col. a.

(3) Ibid., l. III, q. 1, a. 1, p. 192, 1ª col. b.

(4) Ibid., a. 2, p. 194, 2ª col. c: "Ius seu iustum idem est quod aequale et adaequatum. Hoc aut fieri non potest nisi altero duorum modorum, videlicet, aut ex natura rerum, aut ex condicto humanae voluntatis".

(5) Ibid., p. 195, 2ª col. d: "Non esse regulam generalem ut quicquid voluntas constituat continuo sit iustum. Nam, si quid contra ius naturae constituat nunquam vim legis obtinebit".

(6) Ibid., p. 194, 2ª col. c-d: "Ut qui aliquid credito recipit tantundem (sic) restituat naturarum docet, et ideo ius naturale est, sicuti et quod foemina viro generationis gratia adiungatur. Quod, autem frumenti modius quinque siclis vaeneat, certe, non natura

fecti, sed humanum conditum, puta reipublicae consensus aut principis. Nam, cum ad rationem legis vis requiratur coerciva, non omne conditum vim nanciscitur legis, sed quod est reipublicae".

(7) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 2, p. 194, 2^a col. b-c: "Si artem dividendi consulas, ius, ut commune est ad divinum et humanum, divitur in duo, scilicet, naturale et positivum humanum et pariter ius divinum. Ac deinde ius positivum humanum in ius gentium et civile. Unica, ergo, conclusio ad quaestionem respondet. Ius primo dividitur in naturale et positivum".

Ibid., p. 196, 1^a col. a-b: "Omnium dividitur ius in divinum et humanum. Deinde, utrumque membrum eadem prorsus divisione subsecatur, ut ius divinum alterum sit naturale et divinum, eo quod Deus est author naturae, ac subinde cuiuscumque eius iuris. Sed, ius divinum positivum est quod supra naturam est ab ipso positum, ut sacramentorum iura Christianae familiae et ceremonialia ac iudicialia antiquae legis. Praecepta, autem, primae tabulae decalogi (sic) non simpliciter dicuntur ius divinum positivum. Licet, ut supra dictum est, per fidem sint explicita, quia ex rerum natura pullulant, licet, nisi opitulante fide, non ab omnibus agnoscantur".

(8) Ibid., a. 1, p. 191, 1^a col. a-b: "Ius, autem, bifariam ut in fronte primi libri dicebamus usurpatur. Videlicet, et pro rationis regula prudentiaque dictamine, per quam regulam aequitatem iustitiae perpendimus, quales sunt leges. Praeterea, pro aequitate ipsa quae obiectum est iustitiae, nempe quam iustitia in rebus constituit".

(9) Summa Theologica, II-II, q. 58, a. 1, p. 269

(10) De Iustitia et Iure, l. III, q. 2, a. 3, p. 201, 2^a col. d: "Iustitia est habitus quo quisque perpetua constantique voluntate ius suum unicuique tribuit".

(11) Ibid., p. 203, 2^a col. a: "Bonum hominis est operari secundum rationis regulam, nam, cum homo natura sua sit rationalis, secundum rationem actiones nostrae probae iudicantur. Iustitiae, autem, hoc ipsum munus incumbit ut secundum rationis lineam aequitatem constituat inter duos; fit ergo ut sit virtus".

(12) In IV Sententiarum, l. XIV, q. 2, a. 3, p. 629, 2^a col. d - 630, 1^a col. a: "Bifariam dicitur iustum, scilicet, simpliciter quale est inter aequales, eo quod iustitia est aequalitas quaedam. Quod, quidem iustum ob id vocatur politicum et civile, quod omnes cives, quatenus liberi sunt et sui iuris sub eodem principe

immediate gubernentur. Sed, alius est iustum secundum quid inter eos qui non sunt simpliciter aequales, sed unus est sub potestate alterius et tale est iustum inter nos et Deum".

(13) De Iustitia et Iure, l. II, q. 3, a. 2, p. 104 2^a col. b-c-d - p. 105, 1^a col. d - 2^a col. b: "Lex, autem, divina et humana iam supra monstratae sunt fine differre. Nam, humana solum proponit humanum bonum, quod ad pacem amicitiamque inter homines spectat. Homines, autem, amicitiae foedera per sola externa illa officia retinent quae sunt vitutis iustitiae, per quam scilicet unicuique quod suum est tribuitur. Lex, ergo, humana primario proposito ad iustitiae virtutem attendit, etsi quae alia de fortitudine deque temperantia iubet, non nisi quatenus ad suum commune bonum referuntur.

(...).

Lex divina non de iustitiae tantum actibus, sed de univrsarum virtutum operibus ex aequo praecepta ponit. Probatur ratione contraria. Finis divinarum legum non est illa quae inter homines est benevolentia, sed ipsarum cum Deo amicitia, ac subinde familiaritas, tum in praesenti saeculo, tum demum in futura aeternitate. Homo, autem, non solum per officia iustitiae specialis virtutis fit Deo charus, verum et per univrsas studiosas actiones, quibus homo secum recte vivit, non modo extere, verum etiam, interna mente in qua Deus suam impressit imaginem. Praecipit, ergo, lex divina actus fortitudinis, temperantiae, mansuetudinis, etc.

(...)

Humana lex habet pro fine iustitiam specialem virtutem, qua humana societas fidesque constat. Lex, autem, divina simpliciter cuiusque perfectionem, nam obedientia qua pertinet ad legalem iustitiam non est finis legis, sed est virtus quae subicit civis principii; finis enim legis est per obedientiam facere bonos cives. Illa, autem, subiectio appetitus ad rationem, etsi ad finem legis pertineat, eo quod in illa consistit humana perfectio. Tamen, cum non ordinet hominem ad aliud, sed ad seipsum, non habet propria rationem iustitiae.

(...)

Ubi divina mandata appellantur iustificationes non trahitur nomen a iustitia speciali virtute, quae est inter homines, sed a iustitia qualis esse debuit inter hominem et Deum, quae est legalis generalisque virtus. Inde scilicet, quod debemus proprius voluntates rationi semper, ac perinde, divinis eius amicitia persistimus".

(14) Ibid., q. 1, a. 1, p. 82, 2^a col. d - p. 83, 1^a col. a: "Enimvero, si nostra natura altius non fuisset sublimata quod ad finem naturalem qui eius non exuperat vires, neque sublimiori alia indigeret specu

lativa cognitione, neque lege. Attamen, cum eo quod nos Deus ad suam imaginem creavit, atque adeo capaces suip-
sius per eius visionem fecit, quem scopus nostris viribus contingere nequimus, necessaria nobis fuit, primum, in intellectu speculativo fidei cognitio, quae scopum nobis illius sperandaque bona ostenderet quo nostra est dirigen-
da vita".

(15) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 1, p. 192, 1^a col. b - 2^a col. a: "Cum proprium sit omnium virtutum rectum perficere opus, rectitudo tamen reliquarum virtutum existimatur in ordine ad ipsum agentem. Iustitia, vero, in ordine ad alterum. Et ratio est quod iustitia est virtus ordinans habentem ad alium, reliquae vero ipsum ordinant ad seipsum.

(...)

In virtute iustitiae iustum ipsum ex natura rei constituitur, in reliquis, vero, non nisi ex recta intentione agentis".

(16) Ibid., a. 3, p. 202, 1^a col. d - 2^a col. b: "Iustitia proprie dicta duo requirit diversa supposita inter quae aequalitatem constituat.

(...)

Nihil vetat quo minus iustitia metaphorice dicta inter partes eiusdem suppositi existat".

(17) Ibid., q. 2, a. 6, p. 210, 1^a col. a: "Iustitia non versatur circa totam materiam omnium virtutum, sed solum circa externas actiones et res".

(18) Ibid., q. 1, a. 1, p. 192, 2^a col. d: "Cum rectitudo iustitiae in rebus ipsis natura sua sit peribilis, qui solvit aequale debito mala intentione et fine, facit, quidem, opus iustum, cum ius alteri suum tribuat, licet non sit iustus, id est, studiosus, quia non operatur quando, ubi et quomodo oportet. In reliquis, vero, virtutibus si unquamlibet tollas virtutis circumstantias nulla restat moralis rectitudo".

(19) Ibid., l. II, q. 1, a. 1, p. 83, 1^a col. d - 2^a col. a-b: "Haec, enim, non in externis officiis posita est quam intus in animo, nam ex corde, uti ait Christus, exeunt cogitationes pravae, atque inde opera, puta, adulteria, homicidia, etcetera. Homines, autem, quia alienorum cordium latebras nequeunt inspectas habere non valent suis legibus internos actus repugnare. Neesse, ergo, fuit lex Dei quae non solum manum, verum et animum prohiberet, ut pote quae non furtum tantum atque adulterium, verum et istorum concupiscentiam compesce-
ret".

(20) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 2, p. 202, 1^a col. d - 2^a col. b: "Iustitia proprie dicta duo requirit diversa supposita inter quae aequalitatem constituat".

(21) Ibid., q. 2, a. 1, p. 191, 1^a col. a-b: "Ius, autem, bifariam, ut in fronte primi libri dicebamus, usurpatur. Videlicet, pro rationis regula prudentiaeque dictamine, per quam regulam aequitatem iustitiae perpendimus, quales sunt leges. Praeterea, pro aequitate ipsa quae obiectum est iustitiae, nempe, quam iustitia in rebus constituit".

(22) Ibid., a. 7, p. 213, 2^a col. a-b: "Si, enim, obiectum iustitiae est medium in rebus constituere quo aequalitas inter homines constet. Aequalitas, autem, idem est quod iustum, iustum, vero, ut supra diximus, idem prorsus quod ius, consequens apertissime fit ut actus iustitiae sit ius suum unicuique tribuere".

(23) Ibid., a. 5, p. 206, 2^a col. d - 207, 1^a col. a: "Iustitia, quod identidem repetere oportet, est hominis virtus per comparisonem ad aliud. Comparatio, autem, haec duobus modis fieri potest. Conferatur, enim, homo vel ad alium, ceu singularem civem consideratum, vel ad alium consideratum, ut praeditus est, auctoritate qua bonum commune administrat, nam respublica ac princeps eam adinistrans respectum habet ad omnes atque ad ipsum. Itaque, sicut in corpore humano membrum unum comparatur et ad alterum et ad totum ad quod partes ipsae ordinatur, sic et in republica se habent cives. Ex utraque, ergo, comparatione sumi potest ratio iustitiae. Quocirca, iustitia quae ordinat civem ad civem tanquam unam partem ad alteram est particularis, sub qua militant contractus, omnes emptiois, locationis, restitutionis mutuati, solutionis mercedis, etc. Altera, vero, qua ordinat cives in bonum commune est iustitiae generalis, quae quidem sic nominatur, tum ab obiecto et fine. Nam, bonum commune est omnium generale, tum etiam ab effectu et proprio munere, nempe quod virtutes omnes ordinat ad tale commune bonum, et vir temperatus absteineat ab alieno toro, ob conservationem eiusdem communis boni. Et quoniam ordo iste partium ad commune bonum fit per leges quibus princeps universos ad idem bonum instituit, eadem iustitia nominatur etiam legalis.

(...)

Iustitia legalis ac generalis non est eadem per essentiam singulis virtutibus, sed est specialis virtus cunctas per proprium imperium referens in commune bonum".

(24) Cfr. Summa Theologica, II-II, q. 58, a. 6, p. 282: "Iustitia] est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum".

(25) De Iustitia et Iure, 1. III, q. 2, a. 5, p. 207, 1^a col. c: "Iustitia legalis ac generalis non est, eadem per essentiam, singulis virtutibus, sed est specialis virtus cunctas per proprium imperium referens in commune bonum".

(26) Ibid., a. 6, p. 210, 1^a col. a-b: "Iustitia non versatur circa totam materiam omnium virtutem, sed solum circa externas actiones et res. Probat^{ur}. Un^{de} versa rerum sylva quae nostro subsunt arbitria, atque ad rationis normam emendari possunt est materia moralium virtutum, inde enim virtus dicitur moralis, quod morum est compositrix et cultrix. Sunt, autem, tria genera quae nostrae subduntur voluntati, nempe affectus animi, actionesque externae ac demum res ipsae quae in nostrum veniunt usum. Homo, vero, ad alterum peractiones tantum ordinatur et res, nam passionum moderatio et mitigatio, ab hominis in seipso proprie rectitudine pertinet. Cum, ergo, iustitia hoc a reliquis virtutibus distet, quod reliquae hominem in seipso componunt, iustitia vero inter plures aequitatem constituit, fit ut propria materia iustitiae sint operationes et res. Puta, honorem debitum alteri deferre, et a contumelialis abstinere, et pecuniam vel quamcunque aliam rem creditori debitam reddere".

(27) In IV Sententiarum, d. XIV, q. 2, a. 3, p. 629, 2^a col. d - p. 630, 1^a col. a: "Bifariam dicitur iustum. Scilicet, simpliciter quale est inter aequales, eo quod iustitia est aequalitas quaedam. Quod, quidem, iustum ob id vocatur politicum et civile, quod omnes cives quatenus liberi sunt et sui iuris sub eodem principe immediate gubernentur. Sed, alius est iustum secundum quid, inter eos qui non sunt simpliciter aequales, sed unus est sub potestate alterius et tale est iustum inter nos et Deum".

(28) De Iustitia et Iure, 1. II, q. 3, a. 2, p. 104, 2^a col. b-c: "Lex, autem, divina et humana iam supra monstratae sunt differre fine. Nam, humana solum proponit humanum bonum, quod ad pacem amicitiamque foederata per sola extera illa officia retinent. Quae sunt virtutis iustitiae, per quam, scilicet, unicuique quod suum est tribuitur. Lex, ergo, humana primario proposito ad iustitiae virtutem attendit. Et si quae alia de fortitudine deque temperantia iubet non nisi quatenus ad suum commune bonum referuntur".

(29) Ibid., p. 105, 1^a col. d: "Humana lex habet pro fine iustitiam specialem virtutem, qua humana societas fidesque constat. Lex, autem, divina simpliciter cuiusque perfectionem, nam obedientia quae pertinet ad legalem iustitiam non est finis legis, sed est virtus sublicit civis principii, finis, enim, legis est per obedientiam facere bonos cives. Illa, autem, subiectio appetitus ad rationem, etsi ad finem legis pertineat, eo quod

in illa consistit humana perfectio, tamen cum non ordinet hominem alium, sed ad seipsum non habet proprie rationem iustitiae, sed metaphoricam".

(30) De Iustitia et Iure, l. III, q. 5, a. 1, p. 241, 1^a col. d: "Est autem in republica in qua iustitia aequitatem constituit, duplex ordo idem que particularis ac diversus. Videlicet, totius ad partes et partium inter se, ergo, per illos duos ordines duae, etiam, species iustitiae discernuntur. Illa, autem, quae est totius ad partes, puta quae communia bona civibus bene dispensat nominatur distributiva. Altera, vero, quae aequitatem servat inter partes nuncupatur commutativa. Sunt, ergo, duae distinctae species".

(31) Ibid., p. 241, 2^a col. b-c: "Est autem diversa ratio debiti in distributiva iustitia ab illa qua est in commutativa, ergo, virtutes ipsae specie differunt. Minor patet. Dupliciter aliqua dicitur hominis. Uno modo simpliciter, qua propria eius possessio; altero, vero, secundum quid, ut aiunt, quia scilicet non est sua propria, nisi quatenus est totius cuius homo est pars. Etenim, quae sunt totius quodammodo sunt partium. Et ex his nascitur diversa ratio debiti, alia quippe ratio est quia res propria erat creditoris, alia vero quia erat totius reipublicae. Igitur, cum commutativa iustitia circa debitum posterioris generis versetur, distributiva, vero, circa prius fit consequens esse virtutes diversas".

(32) Ibid., a. 2, p. 244, 2^a col. a-b: "Id quod debetur in distributiva non debetur quia proprium possessum fuit a cive, sed quia pars ille est reipublicae. Et quod est totius quodammodo est partis, ergo, quo quisque principalior est pars, eadem proportione plus debet honorum recipere (...). Debitum, autem, in commutativa inde exurgit quod res fuit possessio alterius, ergo, nullo habito meritorum personarum respectu debet unicuique, tamen, referri quantum ipse contulerat".

(33) Ibid.

(34) Ibid., a. 1, p. 241, 2^a col. c-d: "Experimur alium esse gradum difficultatis in effundendis bonis communibus quae princeps habet in sua potestate, neque unquam fuerunt civium, quod sit in refundendis illis quae ab aliis recepimus, ergo, distincte exiguntur virtutes. Minor patet. Nam, quod quisque reddat quod ab alio accepit ratio haec protinus et inclinatio naturalis deprecatur: "non erat tuum, sed alter tibi dedit pessimus esses si non redderes. Attamen, quando princeps aut communiū dispensatores, penes se habent illa bona aegerime adduci possunt. Hoc porro nos longa experientia edocet in principibus et in praefectis".

(35) In IV Sententiarum, d. XIV, q. 2, a. 3, p. 631, 2^a col. d: "Iustitia, enim, distributiva est quae proportionem geometricam servat inter praemia et merita, ut qualis proportio est inter duorum merita. Talis sit inter honores qui auctoritate publica civibus distribuuntur. Commutativa, vero, consistit in aequalitate, ut quantum accepisti tantum reddas".

(36) Cfr. Summa Theologica, II-II, q. 108, a. 2, p. 483.

(37) De Iustitia et Iure, l. III, q. 5, a. 1, p. 242, 1^a col. d: "Aio, autem, esse hoc munus iustitiae commutativae, propterea quod nulla fit ibi bonorum distributione, nec propria malorum, quia mala non sunt deposita ut distribuantur, sed fit vindicatio ad aequalitatem sceleris infligendo supplicium, qua quidem forma est commutativae iustitiae".

(38) In IV Sententiarum, d. XIV, q. 2, a. 3, p. 632, 1^a col. a: "Ergo, iustitia vindicativa est commutatio in offensis cum quis propter offensam in alterum commissam, vel invitus puntir a iudice. Ut scilicet, quantum offensae intulit, tantum supplicium pendat".

(39) Cfr. Summa Theologica, II-II, q. 108, a. 2, p. 483.

(40) De Iustitia et Iure, l. III, q. 5, a. 1, p. 242, 2^a col. a-b: "Si, autem, vindicatio consideretur respectu particularis personae ad tollendum eis nocuum, qualiter vindicativa non solum est in principe, sed et in particulari clive iniuria affecto. Cui, licitum est more et ordine vindictam petere, non tum malum pro malo reddat, sed ut repensatio sibi fiat, quanque illam, nisi per publicam potestatem exequi nequeat, tunc vindicatio non est iustitiae actus, sed specialis per se virtutis, quae ad commutativam iustitiam reducitur".

(41) Ibid., p. 242, 2^a col. c: "Respublica per ultionem aequalalem crimini et reddit malefactori quodammodo aequale et suum recuperat honorem quod vera est iustitiae commutatio. Quando, vero, persona particularis vindicatur, nihil pro amisso honore vel fama recipit, sed alter patitur sicuti et ipse fuerat perpressus. Ideoque, non attingit metas iustitiae commutativae, sicuti attingit cum virtute restitutionis resarcitur eis honor, vel eius loco rependitur, vel alius favor vel pecunia".

C A P I T U L O C U A R T O

LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

En los capítulos anteriores se ha puesto de relieve la íntima conexión entre libertad y razón y la concepción sotiana del Derecho. La afirmación de que el hombre puede conocer sus fines y dirigir sus actos en orden a la obtención de los mismos, erige a la libertad en uno de los elementos constitutivos de la acción humana propiamente dicha. Pero, dicha libertad no agota la dimensión ética de ésta.

El hombre no es pura libertad, ni hay porqué pensar que como regla general todo lo que brote de la libertad sea necesariamente bueno. Hay criterios objetivos con arreglo a los cuales se puede discernir con seguridad la bondad o la malicia de las acciones humanas. Precisamente, es por la razón como el hombre conoce el orden normativo que le marca lo que debe y lo que no debe hacer.

Libertad y norma, lejos de ser dos nociones contrapuestas, se implican mutuamente. Lo cual tiene su incidencia en la teoría sotiana de los derechos del hombre. La libertad se movería en el vacío si no se pusiera en contacto con la luz de la razón y ésta no podría marcar el orden de conducta a seguir si estuviera ausente la libertad humana.

La interacción libertad-razón arraiga en último

término en el ámbito del derecho natural, en cuanto que sirve para concretarlo y hacerlo descender a la acción humana singular. En el derecho natural hay un conjunto de contenidos invariables, universales y válidos para cualquier tiempo y lugar. Pero, el derecho natural no agota toda su virtualidad en un conjunto de prescripciones cerradas, ajenas al entorno cultural que rodea en cada momento histórico a la persona. Al hablar de la ley, veíamos cómo la razón está capacitada para extraer de los principios más generales del derecho natural, los preceptos concretos por los que dichos principios generales se proyectan en las situaciones concretas.

No es que la naturaleza humana varíe como si fuese esclava del devenir histórico. Al contrario, es la misma naturaleza racional y libre la que posibilita esta continua actualización del orden de la razón. Orden que Dios mismo dispuso para la creatura humana. Orden inmutable en su esencia, pero que, guardando intacto su núcleo fundamental, toma concreciones históricas contingentes que no afectan al carácter esencial de este núcleo fundamental.

Es en este contexto donde hay que situar la teoría sotiana de los derechos humanos, con sus luces y con sus sombras (1).

I. EL DERECHO NATURAL A LA PROPIA VIDA Y A LA INTE-
GRIDAD PERSONAL.

1. EL DERECHO A LA VIDA.
2. LA LEGITIMA DEFENSA.
3. LA PENNA DE MUERTE.
4. LA MUTILLACION.

1. EL DERECHO A LA VIDA.

En el capítulo segundo se decía que el hombre posee el dominium sobre los seres de la creación, por el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza divinas (2), y que este dominium se presentaba de forma doble: como ius seu proprietatis rerum y como potestas iurisdictiois (3).

Pues bien, el que Soto, en algún pasaje, asegura que el hombre es dominus de su cuerpo, homo coepit esse dominus in primis sui corporis, no nos permite afirmar que sostenga lo mismo con respecto a su vida. Todo lo contrario. Sostiene que el hombre no es dueño de su vida, homo non est propriae vitae dominus (4). Por ello, no cabe buscar un origen que justificara tal pretendido dominium, ni en el derecho divino, ni en el derecho natural, ni en el derecho humano (5).

Desde el momento en que se afirma que el hombre no puede lícitamente disponer de su vida, homo autem occidere se non potest, se está reconociendo implícitamente que no le es lícito quitarse la vida a su antojo. Con lo cual, no puede ser titular de un derecho de dominio sobre sí mismo, dominus rei cuiusque ille est qui, citra iniuriam quae cuipiam irrogetur, potest illa ut libuerit uti (6).

Acudiendo al derecho natural nos damos cuenta, afirma Soto, de que todas las criaturas tienden a conser-

var su ser, res appetit se conservari in esse. Por ello, el título del dominium humano sobre la vida, de haber existido, en ningún caso se inscribiría en el derecho natural. Tampoco, en el derecho divino, porque aquél procede de Dios, ius naturae effectus munusque Dei sit. Por lo que respecta al derecho humano, Soto ni se detiene a considerar la posibilidad de que fuera así, de iure autem humanum clarum est (7).

Más todavía, existe un derecho natural de cada hombre a conservar la propia vida, por ejemplo, frente a una agresión injusta, hoc sit ius naturale unicuique proprium (8).

Pero, que el hombre no sea dueño de su vida más que de la vida ajena, non est magis dominus suae quam alienae vitae (9), no es en absoluto indicio de que, dicha titularidad recaiga en la respublica, ni mucho menos en la persona del príncipe, nec respublica nec princeps absolutum habet dominium vitae subditorum (10). Si, por contra, algunas veces la respublica exige a sus ciudadanos que pongan su vida en peligro, por ejemplo, en caso de conflicto bélico, es invocando argumentos de bien común (11). Porque, como máxima general y fuera de los casos de peligro para la comunidad política, el príncipe carece de autoridad sobre la vida de los ciudadanos, no sólo para darles muerte, sino también para exigirles que le den a él mismo muerte, neutiquam principem potestatem haberi interficiendi innocentem, ac multo minus praeci- piendi homicidium sui, como cuando el rey Saúl ordenó

indebidamente a su escudero que le matara (12). La vida del ciudadano tiene sentido en sí misma. Su condición de miembro de la comunidad política no merma el que sea persona y como tal fin en sí mismo, homo autem quanvis sit pars reipublicae est, nihilo minus, suppositum propter seipsum existens. Por ello, no se le puede obligar a que ponga en peligro su vida. Dicha obligación sería, en el mejor de los casos, una obligación derivada de la caridad, pero no exigible en justicia (13).

La conclusión a que llega Soto es que el único y absoluto dueño de la vida humana es Dios, Deus est absolutus vitae dominus, en cuanto que, en primer lugar, en Dios se da la posibilidad de utilizar el objeto a su albedrío, que es característica esencial del dominium. Puede, por ello, dar muerte a los hombres, como puede el dueño de un animal darle muerte, tanquam humanae vitae auctor potest homines morti tradere sicut unusquilibet iumentum suum (14).

La razón de porqué Dios se reservó de forma absoluta el dominium sobre la vida humana estriba, opina Soto, en la necesidad de impedir que el hombre pudiera abandonar la vida a su antojo. Porque la vida, dice el maestro salmantino, es un regalo divino, además de ser obra de los padres, Dei beneficio parentumque opera (15).

Lo que ostenta el hombre sobre su vida es una suerte de facultad de usarla. Facultad que comporta, como contrapartida, la obligación de custodia, homo est suae vitae custos, porro quam sustentare tenetur, non

autem dominus (16).

Como es fácil deducir de lo anterior, en el planteamiento sotiano de la cuestión, queda excluída la posibilidad de que el hombre puede suicidarse legítimamente, nemini fas est seipsum occidere. La infracción que comporta el suicidio es doble y, a veces, Soto sostiene que es triple. En cualquier caso, al hablar del suicidio no debe perderse de vista la doble consideración del hombre, a saber, en sí mismo y como miembro de la sociedad y obra de Dios. Desde el primer punto de vista, el suicidio no implica infracción contra la justicia, iniuria. Dicha iniuria debe predicarse con relación a la sociedad de la que el hombre forma parte y con relación a Dios que es el que le otorgó la vida (17).

Se dice que el suicidio no es en sí mismo iniuria, porque como ya se dijo, la justicia implica relación con respecto a otro, iustitia non est nisi ad alterum, relación que falla siempre que prescindamos de la condición humana de miembro de la sociedad y de ser creado a imagen de Dios. Por ello, si la ley de la justicia prohíbe el suicidio, lo hace por cuanto el hombre es "naturalmente" miembro de la sociedad. También, en cuanto creatura divina (18), pero en este caso, la expresión justicia se utiliza en sentido amplio (19).

La problemática del suicidio es diversa, como lo prueban los numerosos casos concretos en que Soto se cuestiona si es posible o no hablar de suicidio. En este sentido, si alguien es condenado legítimamente a ser devo

rado por los leones, aunque no está obligado a dejarse devorar por ellos, puede lícitamente hacerlo, non tenetur se ab ipsis defendere, quanvis licite posset. Del mismo modo, quien es condenado a morir de hambre puede indistintamente aceptar o no el alimento que se le brinda de forma subrepticia. Lo que sirve de criterio para poder juzgar si el "dejarse morir", como dice Soto, constituye o no un suicidio es que exista un motivo razonable que justifique tal actitud. Remitiéndonos a los ejemplos anteriores, el condenado a morir en las fauces de los leones puede dejarse engullir sin oponer resistencia, porque media una sentencia justa que legitima tal situación, non se sine causa mori sinit, sed quia mortem meritur (20). En favor de Soto añadiremos que todo este tipo de penas, prescindiendo de su valor meramente didáctico, son calificadas de penas injustas, eiusmodi leges atque sententias esse iniquas (21).

En relación con la problemática del suicidio, Soto opina atinadamente que, ante la expectativa de ser torturado, la persona puede legítimamente mentir, por ejemplo. Siempre que el fin de tal acción sea obtener con la mayor rapidez posible la condena a muerte y eludir la acción del verdugo (22). Aunque haya obligación de conservar la vida antes que nada, tenemur vitam prae rebus omnibus servare, dicha obligación cesa ante la expectativa de la tortura (23). Sin embargo, Soto no reflexiona sobre la licitud del recurso a la tortura, para obtener la confesión del reo en cuestión.

Merecen también la calificación de suicidio, según el maestro salmantino, la forma de administrar la muerte a Sócrates o el supuesto de quien se ofreciere voluntariamente a quitarse la vida, ante la incompetencia del verdugo. De nuevo hay que calificar de inícuas a las sentencias que imponen tal clase de penas. Con lo cual Soto reafirma su condena del suicidio (24).

Sin embargo, a pesar de todo lo anterior, lo cierto es que, aunque el hombre no sea dominus de su vida, esto no supone que esté obligado a conservarla en cualquier caso y circunstancia, quanvis homo non sit suae vitae dominus sed custos tamen non tenetur eam omni possibili modo servare (25). Quizá sea éste el sentido de la afirmación sotiana de que el hombre debe perder la vida, antes que abandonar el orden de la razón, vitam potius quam rationis ordinem deserere debet, siempre que una razón objetiva lo justifique (26). El deseo común a todas las criaturas de conservar su propia existencia, en el hombre debe contemplarse bajo el prisma de la razón.

Hay, pues, situaciones en las que no sólo es lícito, sino además obligatorio que el hombre ponga en peligro su vida. Es el caso de la fidelidad a la profesión de la fe católica, en el cual la posibilidad de exponer la vida no se plantea en términos de licitud o de ilicitud, sino de que hay obligación de hacerlo, ponere vitam pro Deo atque in testimonium eius fidei catholica fides iubet. Al respecto, conviene advertir que se equipara

ra a la fidelidad a la fe la defensa de las virtudes en general (27). Si bien, en este caso, parece que la interpretación ha de ser restrictiva, en el sentido de remitir la obligación legal a los casos en que la virtud de que se trate incida directamente en la fe. Fuera de estos supuestos, la defensa de cualquier otra virtud no caería bajo la obligación legal, sino en la simple ausencia de prohibición de exponer la vida.

Más problemático resulta el caso de la defensa de la respublica. En principio, Soto no duda que pueda ponerse en peligro la vida para defender la patria, neque vero est qui negare possit quin etiam pro republica licet periculum subire mortis. Deber que conecta con la sociabilidad natural del hombre y la necesidad de que existan formas asociativas de carácter pacífico, que permitan su desarrollo integral (28).

La cuestión que plantea Soto es la de si el ciudadano puede ser obligado en justicia a correr tal riesgo. Por un lado, Soto afirma, en numerosos textos, que la respublica puede obligar a sus ciudadanos a comprometerse en su defensa (29). Incluso, matiza el sentido de esta afirmación, como se dijo anteriormente, diciendo que la obligación de defender la patria no es signo de la autoridad del príncipe sobre la vida de los ciudadanos, sino de su función de custodia del bien común (30). Pero, al tratar el tema de si es lícito obligar a un ciudadano a padecer una muerte segura cuando dicha muerte es impuesta como condición por el enemigo, Soto sostiene

que, con carácter general, la obligación de exponerse a morir en defensa del bien común es una obligación derivada de la caridad. No se puede, según él, exigir en justicia a una persona que dé su vida por la comunidad. La condición social del hombre, añade Soto, no anula su condición de supuesto que tiene razón de ser en sí mismo, suppositum propter seipsam existens (31).

Un supuesto intermedio entre el de la defensa de la respublica y el de la defensa de la fe lo constituye el de la defensa de la vida del amigo. El planteamiento general gira en torno a la tesis de que exponer la propia vida en defensa de la del prójimo es, en cualquier caso, lícito y, en algunas ocasiones obligatorio, licitum est et saepissime officium (32).

Por otro lado, la posibilidad de exponer la vida no se circunscribe a los supuestos de peligro para la vida espiritual del prójimo. Opina Soto que también los bienes temporales lo justifican (33). El razonamiento que lleva a Soto a esta conclusión descansa en la idea del carácter instrumental que para alcanzar la vida ultraterrena desempeña la vida presente. Por ello, Soto opina que la vida es sólo una clase de bien temporal, como el honor o los bienes patrimoniales, son otros tipos de bienes temporales, vita nihil altius est quam quoddam temporale bonum, si bien es el primero y principal de todos ellos, bonorum omnium temporalium maximumque est vita (34). En todo caso, no constituye el fin supremo del hombre, non est supremus finis in quo nostra consistit

foelicitas (35). Sólo en este sentido puede interpretarse la equiparación sotiana entre vida y bienes temporales, es decir, que, como los otros bienes temporales, no constituye el principal objetivo del hombre. Objetivo que, según Soto, trasciende la mera vida temporal.

Defender la vida de los demás no es esencialmente distinto a defender la respublica, porque la salvaguardia de la misma no difiere de la salvaguardia de los miembros que la componen (36). Por lo demás, el bien del prójimo coincide con el bien personal, vita autem amici mei est proprium meum bonum, en cuanto que nada se opone a que un bien útil sirva para promocionar otro bien (37). Estamos, observa Soto, ante una práctica que todos los pueblos, sin necesidad de pertenecer al ámbito de la cristiandad, han considerado desde siempre digna de los más favorables encomios. En este sentido, el maestro salmantino opina que podría decirse que la voz del pueblo es la voz de la naturaleza, vox populi vox natura est (38).

Fuera de los casos tratados, quien expulsiera su vida a un peligro injustificado estaría prodigándola e incurriendo en culpa, sed tunc peccaret quando illam prodigeret, hoc est, pro nullo bono fine aut pro exiguo illam dispenseret (39).

El caso típico de los naufragos que disponen únicamente de una tabla capaz de servir de asidero a uno de ellos recibe tratamiento especial por el maestro salmantino. Soto precisa más el problema centrándolo en

el caso de que sean un padre y su hijo. ¿Cabría la posibilidad de ceder la tabla al otro, sabiendo que tal acto abocaría a una muerte segura a quien lo hiciera?. Soto se inclina por la solución negativa, non apparet licitum (40). Sin embargo, parece dudoso que, quien movido por un impulso altruísta actúa de esta manera, cometa un suicidio. El mismo Soto sostiene que es el orden intelectual, el telos del acto, lo que le da su sentido (41).

2. LA LEGÍTIMA DEFENSA.

La legítima defensa, inculpata tutela, es una facultad propia del derecho natural a la vida, ius natu-rae nobis concessum tuendi vitam propriam (42). Precisamente, es este derecho el que permite calificar de legítima la muerte de una persona, cuando dicha muerte es el único medio posible de repeler su agresión injustificada (43).

La legítima defensa, dice Soto, se puede considerar desde dos perspectivas. Por una parte, en la legítima defensa hay una acción dirigida a la conservación de la vida. Por otra, es posible descubrir una acción dirigida a provocar la muerte de una persona. Para el maestro salmantino, lo que primordialmente permite calificar como moral a un acto es el fin al que se dirige la acción del agente. Por ello, para que pueda hablarse de legítima defensa es necesario que la muerte del agresor sea una consecuencia accidental de la acción defensiva, y no el fin al que va encaminada dicha acción. El fin de la acción habrá de ser la conservación de la vida, que por constituir un fin legítimo, convierte en acción justa lo que en principio era una acción neutra. Se trata de dos bienes jurídicos, en principio, de igual nivel: la vida del agresor y la vida del agredido, cuyo conflicto se resuelve en favor de este último. Porque, nadie

está obligado a renunciar a la propia vida en aras de ajena (44). Máxime, teniendo en cuenta que, como el agresor actúa injustamente, se le puede aplicar el principio de que la condición del inocente es preferible a la del que incurrió en culpa, innocentis conditio melior sit (45).

La legítima defensa es una facultad inherente al derecho a la vida, por lo que se comprende que el ejercicio de la misma no puede exigirse compulsivamente. Es decir, el agredido puede consentir que le den muerte, sin que ello comporte una acción digna de censura, posse invasum permitttere se occidi (46).

No sólo se proclama el derecho a la conservación de la vida en sentido estricto, sino también la defensa de otros bienes temporales, como pueden ser el pecu-lio propio o el honor. ¿Su defensa justifica el llegar hasta la muerte del agresor?. Soto se remite en este punto a San Agustín, quien, en su diálogo con Evodio, comparte la preocupación por el tema. El razonamiento agustiniano va por derroteros muy distintos a los que Soto admite. Se pregunta Evodio si es posible justificar a quienes matan a una persona, para defender unos bienes cuya importancia es muy pequeña para el cristiano, pro his rebus quas contemni oportet (47). En general, el pensamiento del santo sobre este particular es el de que la muerte del ladrón se puede justificar por el temor racional a que su pueda ocasionar la muerte. Pero, la defensa del patrimonio, en sí misma, no justifica tal

La obligación de exponer la vida en defensa de la virtud ante el tirano que nos impone la comisión de un acto injusto, no implica ni sería tolerable, intollerabilis res esset, que la persona deba ponerse a merced de cualquiera que pretenda darle injustamente muerte (53). Aceptando la tesis de que la vida espiritual del prójimo ha de preferirse a la vida temporal propia, Soto exige la prueba estricta de que la vida temporal sea medio absolutamente necesario, simpliciter necessaria, para la salvación espiritual del otro (54). También en este caso, tiene en cuenta la posición social de las personas en cuestión. Soto opina que las personas de baja condición social, persona villis, cuya muerte no implique un gran quebranto para la convivencia, cuius vita ad bonum commune nihil referret, deben sufrir la muerte antes que dársela al agresor, cuando éste sea un elemento fundamental en la organización política de la comunidad, persona quae valde reipublicae necessaria. Como sería el caso de que el agresor fuera el príncipe. En el caso opuesto, o sea, si una persona eminente fuese agredida por un malhechor, el no defenderse de la agresión sería prodigar indebidamente la vida, prodigalitas esset, más que una renuncia legítima a nuestro derecho natural a defendernos de los ataques (55).

De cualquier modo, debe dejarse bien claro que la legítima defensa es un derecho propio de la persona, ius habet invasus quisque defendendi se, y que en los casos anteriores el renunciar a la defensa es una renun-

tal acción (48). Por ello, el obispo de Hipona restringe la posibilidad en concreto de matar al ladrón en legítima defensa, al ladrón que denomina "nocturno". En cambio, el ladrón "diurno" no puede ser muerto para defender así los bienes patrimoniales.

Sobre este particular Soto se manifiesta en sentido bien diverso. Para el maestro salmantino, la defensa del patrimonio es una forma de defender la vida, en cuanto que el patrimonio es necesario para sustentar la vida de la persona, bona mea media sunt ad vitae sustentationem (49).

La posibilidad de que la defensa del honor se encuadre en las normas de la legítima defensa depende, en Soto, del status social de la persona en cuestión. Así, los religiosos, sacerdotes et monachi, y los más humildes, plebeis, no tienen abierta la vía de la muerte del agresor. En cambio, si el honor de la persona es de gran relevancia, quoad alicuius sit momenti, Soto defiende que puede aplicársele el régimen de la legítima defensa (50). Legítima defensa que no incluye en su ámbito el duelo, puesto que en este supuesto fallaría el requisito de que la acción repelida en la legítima defensa haya de ser una agresión presente (51).

La posibilidad de renunciar a la legítima defensa conecta con los casos en que es legítimo exponer la propia vida en defensa de la fe, la virtud, la vida del amigo y la defensa de la respublica (52). Soto pasa revista a estos supuestos, distinguiendo uno de otro.

cia a un derecho que se posee, por razones de caridad, propter charitatem iuri eiusmodi renuntiare (56).

Con carácter general, Soto propone como requisitos de la legítima defensa, moderamine inculpatae tutelae, los siguientes. En primer lugar, que la muerte del enemigo sea un medio necesario para conservar la vida propia (57). En segundo lugar, que la agresión de que se trate sea una agresión presente (58). Y, por último, que haya una adecuación racional entre el instrumento de defensa y el instrumento de ataque (59).

En cuanto a la necesidad de que la muerte del agresor sea el único medio de conservar la propia vida, que ya se trató sucintamente al hablar de la naturaleza de la legítima defensa, la solución de Soto es la de que, si la muerte del agresor era necesaria para salvar la vida del agredido, dicha muerte es justa. Si, por el contrario, dicha muerte pudo haberse evitado sin que ello supusiese un peligro inminente para la vida del agredido, entonces es injusta (60). Aunque esta necesidad se extiende, según Soto, a los casos en que sea el único medio de conservar el propio peculio, o para proteger el honor, cuando lo que se pretende es defender un bien de carácter patrimonial, éste ha de ser lo suficientemente importante. El propio Soto establece, a modo de ejemplo, que no sería lícito dar muerte a alguien por dos o tres ducados (61).

En segundo lugar, la acción agresora ha de ser una acción presente. Soto propugna como idea más general

que es lícito repeler la fuerza con la fuerza; pero, sólo mientras dicha fuerza dure, toto illo tempore flagrantis delicti licere vim vi repellere. Comprendiendo la posibilidad de utilizar, por ejemplo, una arma arrojadiza, con el fin de abortar la huida del ladrón. Sólo desde este momento cesa la agresión presente, pues, ya no es lícito acometer al ladrón que se encuentra guarecido con intención de darle muerte (62).

Como es fácil imaginar, el requisito de que la acción ha de ser contemporánea a la defensa presenta en la práctica interrogantes de muy difícil solución. Así, Soto se plantea si puede afirmarse que hay inculpata tutela, cuando alguien, que sabe a ciencia cierta que otra persona le va a dar muerte en la primera ocasión, se anticipa a la acción de éste y le da él mismo muerte. Otro caso de muy parecidas características es el de la esposa que descubre que su marido esconde un arma bajo la almohada, con la que sin duda se propone darle muerte. ¿Sería lícito en este caso, se pregunta Soto, que la mujer se adelantase a la futura acción agresora del marido? (63). Su respuesta es que, en principio, no puede haber legítima defensa si el teórico agredido se adelanta con su acción al agresor. Esta es una facultad que sólo la res publica ostenta, siempre sobre la base del bien común. En este sentido, según Soto, se puede afirmar que la guerra o la aplicación de una pena a un malhechor constituyen una especie de legítima defensa. Pero, de ninguna manera los ciudadanos tienen una facultad de este tipo. Estos

incurrirían en un homicidio intencionado si dieran muerte a alguien para vengar una ofensa pasada o con el fin de prevenir la futura, ad vindicandam praeteritam iniuriam vel ad cavendam futuram (64). En último extremo, Soto, con muy buen criterio, propone dejar a los jueces, arbitrio prudentis, la decisión última sobre la existencia de inculpata tutela. Pues, le parece imposible fijar una solución apriori para todos estos supuestos (65).

Lo que es imprescindible es que la agresión conlleve un peligro inminente para la vida. De no ser así, no podría predicarse la idea del vim vi repellere licere. Por esta razón, sale fuera de los parámetros de la legítima defensa la agresión injusta que supondría la existencia de cohechos de los jueces o maquinaciones de falsos testigos, dirigidas a la condena de una persona inocente. Quien, ante esta situación, actuase violentamente sería un agresor injusto, si tu praevenires, tu esses qui aggrederis. La única alternativa legítima en estos supuestos, es servirse de los instrumentos jurídicos que el Derecho Procesal establece para el caso, tunc alia tibi iuris remedia exquirenda sunt (66).

El tercer requisito de la legítima defensa, que es el que establece la necesidad de adecuación racional entre defensa y agresión, es el que menos problemas plantea para el maestro salmantino. Acepta que ante una agresión es necesario extremar el juicio, summum adhibere iudicium; a fin de encontrar un medio de defensa distinto del de la muerte del agresor, como sería el procurar he-

herir levemente al agresor, optar por la huída si esta fuera posible o implorar su benevolencia. Advierte Soto que este requisito sólo es exigible si es posible verificarlo, sin que ello comporte un riesgo adicional para el sujeto pasivo, si id commode potest. Pues, la condición del agredido es preferible a la del agresor, innocentis conditio melior sit. No deja de ser un planteamiento poco realista del problema suponer que, en un situación tan acuciante, sea posible juzgar con la necesaria prudencia (67). En todo caso, el daño que se pretende evitar ha de ser proporcional al que se ocasiona. Esta es la norma general, aunque sea difícil precisar, a efectos prácticos, el alcance del principio, conferendum tamen est damnum quod tibi caves cum illo quod das (68).

3. LA PENA DE MUERTE.

El recurso a la pena de muerte, como castigo a determinadas acciones delictivas, es algo tan extendido en el siglo XVI, que, ciertamente, resultaba difícil cuestionar siquiera desde un punto de vista teórico su licitud. Cuello Calón, en su ya clásico tratado sobre las penas, nos ofrece un escalofriante catálogo sobre la multitud de supuestos y variedad de modalidades de ejecución que la pena capital ofrecía en el derecho patrio (69). Prácticamente, en opinión del penalista, hasta que no se consolida la influencia de Beccaría y Sonnenfels, muy avanzado el siglo XVIII, la pena de muerte no presentará síntomas de ir perdiendo terreno. La principal aportación que se puede advertir en Soto, en el sentido de una mayor humanización de la pena, se reduce al señalamiento de requisitos muy estrictos, como presupuestos de su aplicación.

La teoría sotiana sobre la pena de muerte la concibe como retribución de una culpa previa, fit enim per poenam iusta repensio culpae. Principio, por lo demás, extensible a cualquier tipo de pena. Su consecuencia inmediata y más importante era la de que no debe existir pena sin culpa, poena neque rem haeat, neque iustum no-
men, nisi pro culpa posita (70).

Por ello, se rechaza por innecesaria la distinción entre responsabilidad ad poenam y responsabilidad ad culpam, porque toda responsabilidad ha de serlo ad culpam (71). El mayor o menor rigor de la pena viene condicionado por el grado de culpabilidad (72).

No se le oculta a Soto que en la voluntariedad caben diversos grados. El hombre es responsable, en mayor o menor medida, del resultado de la acción que efectivamente quiso, aunque el resultado de la misma no hubiera sido previsto, bien porque no se tomaron todas las precauciones posibles para evitar ese resultado, bien porque dicho resultado, que ni siquiera fue querido indirectamente como en el caso anterior, es la consecuencia de un acto ilícito efectivamente querido (73).

De esta manera, tenemos enmarcado el problema de la pena de muerte dentro de las dos coordinadas por las que discurre el pensamiento sotiano sobre el tema. La imposición de la pena de muerte deriva de una agresión previa contra un bien jurídico y, por otro lado, dicha agresión ha de ser de tal calibre que justifique el recurso a esta medida extrema. Se trata, por lo demás, de un planteamiento extensible, en sus líneas más generales, a cualquier clase de sanción penal.

El acto de castigar pertenece a la justicia vindicativa (74). Porque, en efecto, las penas no son algo que permanezca en depósito como ocurre con los bienes públicos. Muy al contrario, si por la justicia conmuta-

tiva se establece la igualdad aritmética entre los hombres, de tal modo que ut quantum accepisti tantum reddas, esta igualdad en el caso de las penas podría formularse diciendo que las mismas han de ser correlativas al grado de culpa, quatum offensae intulit tantum supplicii pendat. Por lo que la justicia vindicativa o justicia que ajusta las penas al grado de culpa ha de buscarse en el ámbito de la justicia conmutativa.

En el caso de acción digna de pena capital, la acción delictiva no sólo ataca a un bien jurídico, sino que, además, es una acción que socava los cimientos mismos de la convivencia social. Este parece ser el pensamiento sotiano cuando afirma que la sociedad puede desembarazarse del miembro corrupto, para evitar que su mal se propague al resto del cuerpo social, ius eadem ipsa habeat civem morte reseccandi ne totam inficiat. En efecto, si el resto del cuerpo social no corriese peligro como consecuencia de la acción delictiva, no tendría sentido la cautela sotiana. Se trata de una alusión al símil del cuerpo social, que Soto parece tomar directamente de Santo Tomás. De la misma manera que el hombre enfermo puede lícitamente extirpar el miembro enfermo, la sociedad puede "extirpar" los elementos antisociales. Se obtenía tal conclusión como corolario del postulado aristotélico de que lo imperfecto está ordenado a lo perfecto, sicuti imperfectius propter id quod perfectius est (75).

De esta forma quedaba justificado, en general,

el recurso de la comunidad política a los medios adecuados para preservar su continuidad. El derecho natural no establece de forma explícita que esta legítima defensa social deba materializarse en el recurso a la pena de muerte. Se trata, según Soto, de una conclusión extraléyda del principio natural que fija que toda virtud merece un premio y todo vicio un castigo. Constituye una aplicación, por parte de la ley positiva, de un principio natural, obtenida a modo de conclusión. O, lo que es lo mismo, una manifestación actual de la virtud implícita en un principio de derecho natural (76).

La institución de la pena capital pertenece al derecho positivo humano, concretamente, al ius civile (77). No constituye una inferencia puramente lógica, sino, más bien, una determinación "histórica" de lo que en la ley natural era indiferente. Es una decisión "arbitraria" de los hombres, antes que algo que puede conocerse de forma natural, naturalis cognitio (78). El recurso a la pena de muerte tiene, pues, una dimensión histórica, que se concreta en el grado de perturbación social que de hecho comporte la acción que se pretende punir con la misma. Lo que se tiene en cuenta no es tanto la gravedad de la culpa, sino la gravedad del daño que provoca, en la comunidad política, la acción delictiva. Se trata de una suerte de defensa social contra las agresiones más graves de que es objeto la sociedad (79). De ahí que la respuesta social deba ser tan grave, como grande resulte ser la perturbación social originada por la

acción delictiva.

Cuando Soto reflexiona sobre la pena aplicable a quien se apropia de bienes ajenos, tiene bien presente la distinción entre furtum y latrocinium. Rechaza la tesis de Baldo Ubaldi, según la cual, el criterio para determinar si un ladrón recibía o no de forma correcta este apelativo consiste en la cantidad de robos cometidos. De este modo, por uno o dos robos no existiría latrocinium, ni motivo alguno para la aplicación de la pena capital. En cambio, por tres robos sí, quod etsi pro simplici aut geminato furto non sit fur morte dignum, tamen triplicatum iam reputatur latrocinium. Con todo, un robo de gran magnitud podía equipararse a tres y ser condición suficiente para la pena capital (80).

Al criterio aritmético de Baldo, Domingo de Soto opone su concepción de la pena como instrumento de defensa social. Para saber si quien se apropia de algo ajeno es digno de muerte hay que atender a la violencia o a la perturbación social que la acción comporta, quia vim inferunt et rapinis perturbant rempublicam. Más allá de estos casos, quien se apropie indebidamente de una cantidad muy alta de bienes ajenos no es acreedor de pena capital, en tanto que proceda en su acción de forma discreta, es decir, en tanto que su acción no comporte un grave peligro para la vida de los ciudadanos o inseguridad en las vías de comunicación, fur autem identidem peccet, si tamen id semper latenter, ita ut neque publicas vias obsideat, neque irruptionem id aedes faciat, nec

caedem offerat, non censetur latro (81).

Si no concurren ninguno de los elementos apuntados antes, la pena aplicable en justicia debe ser menor. En tales casos, Soto propone que se apliquen azotes, cortes de orejas, marca con un hierro candente, etc. (82). Penas que plantean, ciertamente, problemas en cuanto constituyen penas infamantes. Pero lo importante de la idea sotiana de recurrir a estas penas menos graves, en lugar de a la pena capital, es que la misma se conecta a los casos de daño irreparable para la respublica. La existencia de una culpa mortal no justifica sin más la aplicación de la pena capital, non esse infligendam poenam pro quolibet peccato mortali, sed pro eo quo damnum datur irreparabile (83). Cuando este daño irreparable no se produce la pena debe ser inferior.

De lo dicho, Soto concluye que la aplicación de la pena capital que conlleve una grave perturbación social puede obviarse legítimamente. Es coherente en su razonamiento al señalar que si la razón que justifica la pena de muerte es la conservación del orden social -que es necesario para la perfección de la persona- dicha justificación decae cuando la aplicación de la pena capital puede acarrear una convulsión mayor que la misma acción criminal que se pretende reprimir. A este propósito, Soto nos ofrece el ejemplo de la ciudad infestada por la herejía, haeresi esse infectam, donde no sería posible eliminar a los herejes sin dañar a los inocentes.

Y, cuando matar a los culpables conlleve un gran dolor para sus familiares inocentes, si punire non possunt sine grandi commotione innocentium. Con todo no está en la mano del príncipe perdonar a los condenados cuando le venga en gana, sino que ha de fundarse siempre en un motivo objetivo. Como cabeza de la república está obligado a procurar lo más beneficioso para ella (84).

La legitimidad del recurso a la pena capital propugnada por Soto no es una opinión compartida por la generalidad de los autores. Juan Duns Scoto, al que Soto se refiere expresamente, había propugando la supresión de la misma, invocando el precepto mosaico "no matarás". Partiendo de una concepción voluntarista de la ley natural, inscribe la misma en el ámbito del derecho divino, concretamente en los dos primeros preceptos del Decálogo. Estos son precisamente los preceptos que establecen una sumisión absoluta a los designios de la voluntad divina. Por ello, si un precepto divino prohíbe taxativamente matar, ningún precepto humano puede establecer excepciones al mismo; porque no se puede establecer legítimamente ninguna ley que no pueda reconducirse a la ley divina explícita o implícitamente, nihil potest iuste statuere nisi quod statutum est in lege Dei explicitate vel implicitate (85).

En cambio, para Soto, el fundamento del derecho de la sociedad a suprimir los miembros que hacen peligrar su buen orden y funcionamiento hay que buscarlo en el derecho natural. Y da la razón: si el derecho natural

es el que fundamenta el derecho a la vida, sólo un precepto de este mismo orden normativo puede legitimar su supresión (86).

Para justificar el carácter natural de la pena de muerte, Soto echa mano otra vez del argumento de la solidaridad social. La supresión de un malhechor no difiere sustancialmente de la legítima defensa. Si una persona puede conservar su vida legítimamente a costa de la muerte del agresor, la sociedad puede, también, legítimamente eliminar de su seno a los elementos que intentan contra su existencia (87).

Con ello Soto amplía el ámbito de la legítima defensa. Pero no resulta coherente. Según él, la legítima defensa tiene como requisito insoslayable el carácter actual de la agresión (88). Ahora, la posibilidad de que el agredido se adelante en su acción al agresor se reserva exclusivamente a la autoridad pública (89). Sólo tratándose de una ampliación del concepto de legítima defensa tiene sentido el razonamiento.

La legitimidad de la pena capital se ciñe exclusivamente a los casos en que la acción delictiva socava los cimientos de la convivencia social. Con un gran sentido histórico, Soto parece cerrar las puertas de la pena capital a sociedades cuya estabilidad social fuese suficientemente fuerte como para soportar los embates de la actividad criminal. La pena, pues, no es una retribución con visos de venganza social. Pero tampoco una medida tendente a la readaptación social del delincuente (90).

Soto sobre este particular adopta una posición intermedia.

Desde el plano teológico-moral, Soto interpreta que el precepto "no matarás", en el sentido de que no comprende todos los casos en que se produce la muerte de alguien, non occides esse generalite ut cunctas in universum hominum occisiones comprehendat (91). Todos los preceptos del Decálogo son derecho natural, por lo que su vis normativa no puede anular lo que ese mismo derecho natural establece en nuestra razón. Cuando la razón natural justifica la muerte de una persona no se produce una excepción al precepto mosaico, sino que es el propio derecho natural quien lo autoriza. En este sentido hay que afirmar, según Soto, que tal muerte nunca estuvo prohibida por el derecho natural, neque tale homicidium vetitum a natura est, neque subinde vetari potuit (92).

Soto añade que el recurso a la pena capital por parte de las sociedades antiguas era perfectamente legítimo, aun antes de que apareciese la ley escrita. Tan natural es, dice el maestro salmantino, la muerte de un malhechor, como el respeto incondicionado a la vida de los inocentes, tan naturale est ut nocentes homines et in rempublicam pestilentes rescindatur, quam quod non occidatur innocentes (93).

Este intento de configurar la pena de muerte como recurso último, determina las estrictas garantías procesales que Soto establece para su legítima aplica-

ción. Se rechaza en absoluto que cualquiera pueda dar muerte a los malhechores, precisamente, porque sólo quien legítimamente tiene a su cuidado la comunidad política es el que debe defender a dicha comunidad. La pena de muerte no es algo bueno per se, sino que lo es sólo en cuanto se encamina al bien común (94).

Soto preconiza el principio de que el derecho natural establece que nadie puede ser condenado sin ser oído previamente, est enim contra ius naturae ut contra inauditam partem indictaque causa sententia feratur (95). Todo ser humano no pierde esta condición como consecuencia de una acción delictiva, por perniciosa que sea. Soto se opone tajantemente a quienes propugnaban que el hombre se asimila a las bestias cuando delinque. El pecador, dice, no es un animal. Por ello, sólo su culpabilidad, probada legítimamente en juicio, puede ser presupuesto de la pena que se le aplique, peccator autem quia non est per naturam pecus non debet nisi publico illius iudicio cui id incumbit damnatus interfici (96). Por este mismo motivo, el recurso a la pena de muerte no entra en el ámbito de las facultades disciplinarias de un prelado, o en el de la patria potestad (97).

Una vez dada la sentencia justa, la argumentación sotiana decae. Según el maestro salmantino, una vez dada sentencia, cualquiera puede ser su ejecutor, post latam sententiam licet quosque ministros instituere.

A pesar de este planteamiento general, Soto procura que la cuestión no se le escape al campo de la autotutela.

La posibilidad de ejecutar por cualquiera la sentencia de muerte se refiere a quienes no puedan ser capturados de ningún otro modo, quia alia via comprehendendi non possunt. No se abunda más en la idea.

Por otra parte, Soto no ve con malos ojos que se conceda a los hijos del asesinado licencia para ejecutar la sentencia condenatoria sobre el criminal. Consciente, no obstante, de que tal posibilidad es una puerta abierta para crueldades innecesarias, restringe la concesión de dicha licencia estrictamente a la persona del príncipe. Los jueces inferiores no podrían delegar la ejecución de la sentencia en estos casos, hanc facultatem non valet inferior index concedere, sed tantum princeps. Además, sólo debe concederse en casos contadísimos y de una especial significación, neque id fieri passim debet, sed solum rarissime et in casibus egregiis (99).

Más problemático aún es el tratamiento que Soto concede a la ejecución de la pena de muerte en el caso del adulterio. La gravedad de esta acción versa sobre la incertidumbre que vierte la generación, propter prolis certitudem, con sus graves consecuencias en el campo del Derecho sucesorio (100). A pesar de lo anterior, Soto es partidario de suavizar el rigor de la legislación penal española al respecto, vigente en su época, hispanos rigorem legis antiquam moderari. Lo que ocurre es que la dulcificación que Soto propugna se queda muy corta. Por lo menos, a la luz de la concepción actual del problema. Una vez condenada la esposa en juicio legítimo, la

misma deberá ser puesta en manos del marido, que decidirá la muerte o no de la adúltera, según su propio criterio, traditur enim ei in manus ut, quod libuerit, de illa decernat (101). Soto califica al marido de ministro libre, a diferencia del verdugo que sería un ministro obligado, necessarius minister. Perdonando a su esposa el marido realiza una obra de misericordia, aunque tal comportamiento no le es exigible en justicia (102).

4. LA MUTILLACION.

La mutilación presenta en Soto una doble vertiente: como medida quirúrgico-sanitaria y como sanción penal.

Con relación al primero de estos dos aspectos conviene recordar que la justificación sotiana de la pena capital se construía sobre la idea de la configuración orgánica del cuerpo humano. La existencia del cuerpo como conjunto de órganos diferenciados y ordenados a un fin común servía a la perfección al maestro salmantino para explicar el sentido de la unidad característica del cuerpo social (103).

Hemos visto que, para Soto, la sociedad debe organizarse de la forma más expeditiva en orden al bien común, por lo que cuando la vida de un ciudadano se convierte en un peligro para la de los demás, la sociedad puede legítimamente eliminarlo. Pero, si ese peligro que comporta el elemento antisocial no es de una magnitud tal, que haga temer por la continuidad de la sociedad, ésta debe aplicar una pena de menor calibre (104).

Con todo, en Soto la relación entre el cuerpo humano y el cuerpo social no es de identidad, sino de pura similitud. El todo social, a diferencia del cuerpo humano, constituye un todo moral. Es decir, no forma

un agregado orgánico en sentido biológico, sino que se estructura como un conjunto de elementos cada uno de los cuales tiene sentido en sí mismo, independientemente de su integración en el cuerpo social. Así puede deducirse de la afirmación sotiana de que el hombre era suppositum propter seipsam existens. La identidad humana no deriva de la pertenencia a la respublica (105), porque, empleando una terminología actual, el hombre es un ser dotado de dignidad intrínseca. Esta dignidad le viene de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios; no deriva de su condición de miembro de la respublica, por más que la sociabilidad natural sea dimensión esencial de la persona.

Pues bien, el sentido que Soto da al todo social cuando justifica la mutilación penal parece contradecir esta interpretación primera de su pensamiento. La unidad formada por los supposita humanos, ahora aparece como una simple unidad biológica. Al menos, eso parece extraerse de afirmaciones como la de que si por un delito grave se puede eliminar al delincuente, por otro de menor gravedad, es perfectamente legítimo eliminar al miembro del que, a su vez, es miembro de la respublica (106).

Lo que es innegable es que Soto permanece fiel a su teoría sobre la pena. La misma ha de ajustarse a la intensidad de la agresión, como medio de defensa social que es (107). Pero, esta coherencia le lleva al terreno de las penas infamantes era una práctica tan arraigada en nuestro derecho histórico que puede afirmar-

se la justificación sotiana de la mutilación penal es un claro producto de su tiempo (108).

Hay que añadir en favor de Soto que, según él, las sociedades bien organizadas deben, en lo posible, prescindir de las penas de mutilación, respublicae bene institutae, quam possunt maxime abstinent ad huiusmodi supplicis. Aunque no es fácil precisar el alcance de esta afirmación, pues, a reglón seguido considera muy apropiado que a los blasfemos se les extirpe la lengua, o que a los falsos testigos se les prive de los dientes (109).

Cuida bien Soto de que el recurso a la mutilación esté supeditado a las mismas cautelas procesales que la pena capital. Sólo la autoridad competente puede decidir sobre la aplicación de la mutilación penal. Por lo demás, es lógico que sea así, una vez que la justificación de la pena capital y la de la mutilación penal hunden sus raíces en la misma idea. En efecto, la mutilación penal sólo puede acordarse por la autoridad social con poder para disponer de la vida de los súbditos, ad eundem praecise legitima mutilatio pertineat ratione criminis, qui in vitam ipsam habet potestatem (110).

Junto a esta dimensión penal, la mutilación presenta una vertiente médico-quirúrgica. Fuera de estos dos casos, la mutilación no es legítima, extra hos duos casus nulli per publicam auctoritatem, neque per consensum privatae personae licita est mutilatio (111). La justificación de la mutilación sanitaria, como en el caso

anterior gravita sobre su carácter de legítima defensa del cuerpo, en este caso humano, ante un proceso morboso. Por ello, fuera de los casos de extrema necesidad a nadie le sería lícito el recurso a la mutilación. Soto repite la idea de que la vida del todo depende de la vida de las partes, vita totius ex membris constat, para concluir que sólo cuando la vida del todo lo exija, podrá prescindirse de alguno de sus miembros (112). No en vano, el hombre es sólo un custodio de su vida. Vida sobre la que sólo Dios ejerce un dominium absoluto. Soto toca esta cuestión distinguiendo entre necesidad extrínseca de la mutilación y necesidad intrínseca de la misma. Por ejemplo, quien se hallara sujeto a un muro de una mano o de otro miembro de su cuerpo, ferro aut quodvis aliud membrum muro illigatum, y recurriera a la extirpación de ese miembro para salvarse de las llamas que se le aproximan, obraría correctamente. En este caso, Soto opina que se da una necesidad intrínseca de mutilación. Pero, no habría tal necesidad intrínseca en el caso, expresamente citado por el maestro salmantino, de Orígenes que se esterilizó ajustándose a una interpretación literal extremista del texto evangélico. Por tanto, el recurso a la mutilación sanitaria queda estrictamente restringido a los casos en que la misma sea el único medio a nuestro alcance para conservar la vida (113).

La mutilación sanitaria no debe entenderse como una obligación de la persona. Según Soto, nadie está obligado a padecer una intervención quirúrgica, siempre

sumamente dolorosas en la época de Soto, nemo tenetur tanto cruciatu vitam servare, aunque fuese el único medio que reste para conservar la vida. El hombre es ciertamente guardián de su vida; pero esto no implica que deba conservala en cualquier trance y a cualquier precio (114).

Ya se señaló que el hombre puede poner su vida en peligro si se dan circunstancias objetivas que lo justifiquen (115). Del mismo modo, Soto, consciente del significado que cualquier intervención quirúrgica comportaba en su época, proclama la posibilidad de optar por la muerte, antes que ponerse a merced de los cirujanos. A diferencia de lo que se decía de la mutilación penal, nadie puede ser obligado por su superior a sufrir una intervención quirúrgica, ya se trate de una amputación o de otra intervención cualquiera, amputatione membri aut corporis abscisio (116). Lo que pone de relieve, una vez más la escasa conexión formal que hay entre la mutilación penal y la mutilación sanitaria.

S V L O N

N O T A S

(1) Cfr., entre otros, Jaime BRUFÀU PRATS: Hombre-naturaliza-libertad. En torno al tema "Libertad y Derecho", en "Hombre, vida social y derecho". Barcelo-na. 1975. Pp. 9 y ss.; Gregorio PECES-BARBA MARTINEZ: Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales. Madrid. 1982. Pp. 57 y ss.

(2) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 5, a. 1, p. 308, 2ª col. d - p. 309, 1ª col. a: "Fundamentum domini rerum naturale ac divinum esse humanam rationem ac libertatem. Eninvero, quia Deus hominem a sua imagen condidit, hoc est, rationalem ac liberum, per quam rationem et voluntatem dominium habet suarum actionum".

(3) De Dominio, líns. 735-739: "Sed ne per ignota procedamus duplex distinguitur dominium. Alterum quos est ius seu proprietates rerum, de quo dictum est hactenus. Alterum, quod est potestas iurisdictionis quod est dominatio seu dominatus, sicut est dominium principum in subditos".

(4) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 3, p. 291, 2ª col.
Asimismo, vid. De Dominio, líns. 1004-1009.

(5) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 3, p. 292, 1ª col.
En este mismo sentido, vid. De Dominio, líns. 1015-1034.

(6) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 3,

p. 291, 2^a col. c-d: "Dominus rei cuiusque ille est qui, citra iniuriam quae cupiam irrogetur, potest illa, ut libuerit, uti. Homo, autem, occidere se non potest lege iustitiae id vetante, ergo, nemo est suae vitae dominus".

(7) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 1, a. 3, p. 292, 1^a col.: "Si aliquo iure homo esset vitae dominus id esset naturale aut divinum aut humanum. Naturale, autem, non, quoniam primum naturalium appetitum, atque adeo temporalium summum est quo unaquaeque res appetit se conservari in esse (...). Cum, autem, ius naturae effectus munusque Dei sit, fit ut nec iure divino positivo concessa sit talis facultas. De iure autem humanum clarum est".

(8) Ibid., l. V, q. 1, a. 8, p. 401, 1^a col. c-d: "Ubi quis se defendit duos est considerare effectus, scilicet, et propriae vitae conservationem et exitium alienae. Quorum, prior fuit intentus, posterior vero accidentarius. Ille, autem, per se effectus ex quo actio speciem sortitur nullam habet rationem rei illicitae. Ergo, inde nullatenus vitiatur actio".

(9) Ibid., l. IV, q. 2, a. 3, p. 292, 1^a col. a.

(10) Ibid., p. 292, 2^a col. b: "Non solum homo privatim, verum nec respublica nec princeps absolutum habet dominium vitae subditorum, sed solus Deus. Hoc patet, quoniam princeps non potest innocentes ulla ratione interficere, sed solum nocentes, aut qui tales fuerint legitimo testimonio probati ad vindicanda crimina. Id quod non arguit principem esse dominum vitae, sed iudice malefactorum".

(11) Ibid., l. V, q. 1, a. 7, p. 400, 1^a col. a-b: "Tunc potest respublica exponere civem quando necessarius ad pugnandum est et resistendum hosti, qui tunc est per se necessarium medium".

(12) Ibid., l. III, q. 3, a. 3, p. 224, 2^a col. d: "Qui alium, id quidem optantem ac deprecantem, interfecerit, cuius exemplum in armigero habes qui Sauli iussu ipsum interemit, iniuriam etiam facit non id iubentis, sed Deo qui vitae dominus est et reipublicae, quae custos est vitae. Sed, nunquid poterat Rex ille alteri iubere ut se occideret?, quandoquidem supremam habet potestatem. Respondetur neutriquam principem habere interficiendi innocentem, ac multo minus, praecipiendi homicidium sui".

(13) Ibid., l. V, q. 1, a. 7, p. 400, 1^a col.

d: "Homo, autem, quanvis sit pars reipublicae est, nihilo minus, suppositum propter seipsum existens, atque adeo, per se capax iniuriae quam respublica non potest illi irrogare. Unde, ad secundum supra obiectum argumentum responderetur quod, quanvis ipse teneatur tunc proprio se offerre periculo ut publicum caveat, non tamen ad id iure cogi potest, quoniam tenetur non de iustitia, sed de charitate".

(14) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 3, p. 292, 2^a col. c-d: "Deus est absolutus vitae dominus, nempe qui non solum tanquam iudex puniendo, vel tanquam custos defendendo, sed absolute tanquam humanae vitae autor (sic) potest homines morti tradere, sicut unusquilibet iumentum suum".

(15) Ibid., p. 292, 1^a col. c-d: "Cum vita sit fundamentum bonorum omnium temporalium, quam quidem vitam homo non per se acquirit, sed Dei beneficio partumque opera recipit, non decuit illi concedi eius dominium, sed ut Deus eius autor id retineret, ut ne fas homini esset, in iussu ipsius de vita, in quam ipse per se non ingredit, exire. Id quod et lumine naturali notum fuit".

(16) Ibid., l. IV, q. 2, a. 3, p. 292, 2^a col. a: "Constitutus, ergo, iure naturali ac divino homo est suae vitae custos, porro quam sustentare tenetur, non autem dominus".

(17) Ibid., l. V, q. 1, a. 5, p. 394, 2^a col. a: "Nemini fas est seipsum occidere et qui contra facit gravissimi peccati mortalis reus fit. Idque tribus rationibus comprobatur. Primo, quod si homo secundum seipsum consideretur, contra suam naturalem inclinationem atque amorem quem sibipsum naturaliter debet facit dum sibi vitam admittit. Secundo, quod si consideretur ut pars totius reipublicae, in bonum totius ordinatur atque, adeo (...), qui seipsum enecat iniuriam irrogat reipublicae. Tertio, quod si consideretur ut effectus est Dei, vita humana divinum donum est a Deoque subinde pendens, tanquam eius possessio, ob idque qui seipsum perimit perinde in Deum peccat, cuius est servuus atque illi qui rem alienam usurparet".

(18) Ibid., l. III, q. 3, a. 3, p. 224, 2^a col. b: "Singularem personam bifariam posse considerari: uno modo, secundum se absolute, qua utique ratione nullam sibi potest iniustitiam facere, cum enim seipsum quispianam, vel infamat, vel mutilat, vel occidit facit quidem contra charitatem qua seipsum diligere tenetur. Minime, tamen, contra iustitiam, tum quod iustitia non est nisi ad alterum, tum quod sciens ipse ac volens patitur. Secundo modo potest considerari in quantum est reipublicae

membrum Deique figmentum et imago. Atque hac ratione qui seipsum occidit iniuriam irrogat, tum civitati, tum praecipue Deo. Ac proinde, tam civili quam divina lege supplicium pendit".

(19) Vid. en el capítulo III, pp. 118 y ss.

(20) De Iustitia et Iure, l. V, q. 6, a. 4, p. 464, 1ª col.: "Qui sine causa non servaret vitam se occideret. Puta, si quando extra casus iudiciales, ruit domus, vel irruit fera, vel appropinquat flamma non fugeret, suae esset vitae prodigus, quia sine causa eam negligit suique, adeo, est interfector, sicuti et qui non damnatus non comederet. Qui, autem, legitima sententia proiectus esset leonibus non teneretur se ab ipsis defendere, quanvis licite posset, quia non se sine causa mori sinit, sed quia mortem meretur, vult eam a iudice pati. Sed ais ille non est damnatus ne comedat. Fateor et ideo potest comedere, sed tamen, quia est damnatus ne ei minis tretur esca quousque exhalet animam, potest (quod probabile reputo) non comedere. Secus, autem, de illo innocente qui immeritus condemnatus esset. Ille, enim, fortasse teneretur et de carcere fugere et comedere si apponeretur panis. Praecipue si vita sua utilis esset reipublicae".

(21) Ibid., p. 464, 2ª col. c.

(22) Ibid., q. 10, a. 2, p. 490, 1ª col. b-c: "Etiam si mortis periculum immineat non tenetur tanto cruciati vitam servare, sed potest brevioram sibi permittere mortem ut tam acerbam effugiat".

(23) Ibid.

(24) Ibid., l. V, q. 6, a. 4, p. 464, 2ª col. c: "Eiusmodi leges atque sententias esse iniquas, quippe quibus condemnatur rei seipsos vel occidere vel mutilare. Quapropter Christiana familia illas non permittit, imo vero, neque martyribus (sic) eiusmodi iudiciis parere liceret".

(25) Ibid., q. 1, a. 6, p. 398, 2ª col. c.

(26) Ibid., q. 6, a. 4, p. 462, 1ª col. b: "Inter inclinationes naturales, illa est potissima ut rationalis homo nihil contra rationem inceptet. Ob idque, universale desiderium omnium creaturarum conservandise, debet homo rationis moderamine exequi. Quapropter, ubi citra iniuriam reipublicae in suo se iure non valet asserere, vitam potius quam rationis ordinem deserere debet".

(27) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 6, p. 396, 2^a col. c-d: "Ponere vitam pro Deo atque in testimonium eius fidei catholica fides iubet, cuius perinde contraria assertio haeresis est manifestaria (...). Sed adiungimus eidem conclusioni pariter pro tutela cuiusque virtutis id ipsum licere (...). Neque solum in praeceptorum tutamen, verum et ad defendendum consiliorum veritati id ipsum laus esset. Nempe ut, quis defenderet consilium esse vota religionis suscipere. Haec, enim, omnia in custodiam propugnationemque fidei referuntur".

(28) Vid. en el capítulo I, pp. 26 y ss.

(29) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 6, p. 396, 2^a col. d: "Neque, vero, est qui negare possit quin etiam pro republica liceat periculum subiere mortis, quandoquidem, ut antea saepe diximus, republica ad id potest cives suos cogere, sicuti totum membra ad sui defensionem".

(30) Ibid., l. IV, q. 2, a. 3, p. 292, 2^a col. c-d: "Potest praeterea in bello cives obicere (sic) periculo mortis ad defensionem reipublicae, sed nec hoc indicium est domini vitae, sed huius prorsus quod sit reipublicae custos".

(31) Ibid., l. V, q. 1, a. 7, p. 400, 1^a col. d: "Homo, autem, quanvis sit pars reipublicae est, nihilominus, suppositum propter seipsum existens, atque adeo per se capax iniuriae quam republica non potest illi irrogare (...). Quanvis ipse teneatur tunc proprio se offerre periculo ut publicum caveat, non tamen ad id iure cogi potest, quoniam tenetur non de iustitiae sed charitate".

(32) Ibid., a. 6, p. 397, 1^a col. a.

(33) Ibid.: "Licitum est et saepissime officium vitam corporalem exponere, non solum pro vita spiritali amici, verum et pro temporal. Quin, vero, pro eius honore et fama et pro eius bonis temporalibus".

(34) Ibid., proemium, p. 382.

(35) Ibid., a. 6, p. 398, 1^a col. a: "Vita nihil altius est quam quoddam temporale bonum. Quod non est supremus finis in quo nostra consistit foelicitas, sed tantum medium ad ipsam consequendum et conservandum".

(36) Ibid., p. 398, 1^a col. c: "Sicut pro

republica debitum est vitam ponere, quia partes eius sumus, quam ideo conservare tenemur, sic et pars se potest periculo alterius partis exponere, quandoquidem salus reipublicae ex salute partium constat".

(37) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 6, p. 398, 1^a col. a-b: "Bonum, autem, utile licitum est in defensionem alterius boni exponere, quod pars est nostrae foelicitatis. Etiam si per se consideratum minoris esset pretii. Potest, enim, iure optimo quisque vitam periculo oblicere (sic) ad defendendum bona sua temporalia, eo quod bona ipsa rursus ordinatur in conservationem eiusdem vita atque in statum eius foelicem. Vita, autem, amici mei est proprium meum bonum ad meam etiam foelicitatem pertinens. Ergo, eadem ratione mihi licebit, imo multo decentius, proprium vitam pro illa ponere. Nam, merito illam pluris statum quam bona mea, quandoquidem per ipsam foelicem statum vitae meae conservo. Quin, vero, eadem ratione sequitur ut possim illam exponere ad protegendum eius honorem et bona temporalia, si fuerint usque adeo ampla".

(38) Ibid., p. 398, 2^a col. a: "Vox populi vox naturae est et, tamen, nulla fuit seu barbara natio, seu sancta, etiam si Christianam intelligas, in qua non egregiae laudi daretur, ac detur, quod qui hominem in periculo mortis coniectum (sic) viderit eidem se offerat periculo ut proximi vitam, dum possibile apparet, eripiat. Dum possibile, inquam, apparet, nam alias temeritas esset".

(39) Ibid., p. 398, 2^a col. c-d: "Tunc peccaret quando illam prodigeret, hoc est, pro nullo bono fine aut pro exiguo illam dispenderet, ut si ad defendendum valorem unius scuti periculo illam obliceret".

(40) Ibid., p. 398, 2^a col. d - 399, 1^a col. a: "Ex hanc, autem, solutione oritur scrupulus, utrum in naufragio ubi tantum una est tabula qua duos servare non potest liceat uni alteri cedere. Et fac esse filium et patrem. Ex conclusione, enim, videtur sequi id esse licitum. Ex hac, autem, solutione apparet contrarium colligi. Nam, qui tabulam desereret perinde haberet ac si se in mare proliceret, quod est se directe occidere. Profecto res est dubia. Respondetur, ergo, quod antequam tabulam filius capiat potest illam relinquere patri, quia non hoc est positive se occidere, sed permittere se mori. Postquam, vero, eidem insidet, re vera non apparet licitum esse ut se in fluctus deliciat".

(41) Ibid., p. 401, 2^a col. c: "Morales, autem, actus ex eo speciem sortiuntur quod in intentione et proposito agentis extiterat. Abeo, autem, quod accidentalitarius est nihil laudis vel vituperii recipiunt".

(42) Cfr. De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 6, p. 66, 1^a col. c.

(43) Ibid., l. V, q. 1, a. 8, p. 401, 2^a col. c: "Ille, autem, per se effectus ex quo actio speciem sortitur, nullam habet rationem rei illicitae, quippe cum hoc sit ius naturale unicuique proprium, ergo, inde nullatenus vitiatur actio".

(44) Ibid., p. 401, 2^a col. b-c: "Moraless, autem, actus ex eo speciem sortiuntur quod in intentione et proposito agentis extiterat. Abeo, autem, quod accidentarium est nihil laudis vel vituperii recipiunt, ut si venator intendens sagittam in feram dirigere hominem transverberet non est censendus homicida. Ad propositum, ergo, nostrum ubi quis se defendit duos est considerare effectus, scilicet, et propriae vitae conservationem et exitium alienae. Quorum prior fuit intentus, posterior vero accidentarius. Ille, autem, per se effectus ex quo actio speciem sortitur nullam habet rationem rei illicitae, quippe cum hoc sit ius naturale unicuique proprium. Ergo, inde nullatenus vitiatur actio. Ex accidentario autem effectu, qui ex illo subsecutus est fine, vitari non potest, nisi ubi medium illud proportionem non habuit legitimam ad finem. Hoc est, non fuit necessarium. Fit, ergo, utraque conclusio ex eodem syllogismo consequens, nempe, quod ubi illud medium non fuit necessarium iniusta fuit occisio. Ubi, vero, fuit, non fuerit nisi licita. Nam, quisque potius teneatur suae propriae consulere vitae qua alienae, nemo tenetur iuri suo cedere, ut alienam vitam propriae anteferat".

(45) Ibid., p. 405, 1^a col. c.

(46) Ibid., p. 404, 1^a col. b-c: "Hactenus de de libertate quam quis habet defendendi se. De necessitate autem utrum, scilicet, quisque ad id teneatur ab aliis quibus dubitatur. Imo, sunt qui id affirmant propter hoc quod a nobis modo assereretur. Hoc autem dubium articulo sexto decisum est. Nempe, demonstratum licitum esse vitam ponere pro amico. Unde palam consequitur posse invasum permittere se occidat, ne occidat. Quin, vero, quandoque tenetur".

(47) De Libero Arbitrio, I, 5, 13, en

"Obras de San Agustín", III. Madrid. Biblioteca de Autores cristianos. 1971. Pp. 227
Evodio pregunta a San Agustín: "Quomodo enim apud eam sunt isti peccato liberi, qui pro iis rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?. Videtur, ergo mihi est legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere et divinam providentiam vindicare". Un poco más tarde San Agustín contesta: "Laudo et probo istam, quamvis inchoatam minusque perfectam, tamen fidentem et sublimia quae-

dam patentem distinctionem tuam".

(48) Vid. De Iustitia et Iure, I. V, q. 1, a. 8, p. 404, 2^a col. c.

(49) Ibid., p. 404, 2^a col. c-d: "Respondetur nihilo minus citra dubium licere furem etiam diurnum in defensionem bonorum temporalium interficere, si alter illa eripi ab ipso nequeunt. Et ratio est quod bona mea, media sunt ad vitae sustentationem et status atque honoris. Quapropter, sicut vita fundamentum est omnium bonorum ita est eorum tutrix".

(50) Ibid., p. 405, 1^a col. c-d: "Superest autem de honore videre, utrum ob eius defensam liceat aggressorem occidere. Est, verbi gratia, ingenuus vir aut illustris qui videns hostem ad se gladio appropinquare fugiendo posset liberare vitam. Utrum fugere cum suo dedecore teneatur ne suam vel hostis periculo mortis obiciat. Apparet, enim, secundum ea quae dicta sunt neutriquam expectare posse, quando quidem moderamen inculpatae tutelae requirit hostis necem necessariam esse ad servandam vitam, quod in illo casu non est. Respondetur, nihilo minus non tenere se in pedes conferre, quia moderamen hoc adhibendum est citra honoris detrimentum, quod alii cuius sit momenti. Quapropter, sacerdotes et monachi fugere omnino in tali casu tenerentur. Ut pote, quorum honor non est conflictum illum expectare. Quippe quos armorum usus nisi in extrema necessitate non decet. Et idem est de plebeio infimae soris, qui nulla prorsus honoris iacturam fugiendo faceret".

(51) Ibid., p. 405, 2^a col. a-b: "Quod si hinc quispiam contra nos intulerit licere tunc etiam lacescito et in duellum provocato exire. Quoniam, sine honoris iactura aliud nequit facere. Respondetur, nullam esse consequentiam, nam tunc nulla vis inferitur, sicuti dum praesens est hostis. Et ideo qui exit in duellum non repellit vim vi sed cooperatur ad iniustitiam qua alter ipsum provocavit".

(52) Cfr. en el capítulo IV, pp. 149 y ss.

(53) De Iustitia et Iure, I. V, q. 1, a. 8, p. 403, 1^a col. d - 2^a col. a: "Quaenam, enim, iustitia esset in lege quae subditos cogeret ut vitam quam mortales tanti aestimant, cuiuscunque temeritati et audaciae dono darent?. Si me tyrannus (sic) ad malum urgeret, vitam pro virtute deberem ponere. Sed, tamen, quod cui-cunque volenti me iniquissime occidere id permittere cogar, intollerabilis res esset. Imo, non solum vitam non cogor illi dare, verum neque honorem, neque famam, neque bona mea".

(54) De Iustitia et Iure, 1. V, q. 1, a. 8, p. 403, 2^a col. b: "Ordine charitatis magis esse diligendam salutem spirituales proximi quam nostram temporalem. Haec, autem, charitatis lex solum obligat ut quoties ad eiusmodi spirituales salutem mea fuerit temporalis simpliciter necessaria debeam illam periculo offerre".

(55) Ibid., p. 404, 1^a col. b-c-d.

(56) Ibid.: "Hactenus de libertate quam quis habet defendendi se. De necessitate, autem, utrum scilicet quisque ad id teneatur ab aliquibus dubitatur. Imo, sunt qui id affirmant propter hoc quod a nobis modo asserbatur (...). Pose (sic) invasum permittere se occidi, ne occidat. Quin, vero, quandoque tenetur quare tres ordines statuendos de hac re arbitrator in presentiarum. Est, enim, unus quo invasus teneretur, ut reor, potius mortem perpeti, quam invasorem interficere, etiam ubi aggressio iniuriosa esset. Et enim si aggressor esset rex, vel dux, vel alia persona quae valde esset reipublicae necessaria. Invasus, autem, esset persona villis, cuius vita ad bonum commune nihil referret, profecto crederim tunc invasum illum charitate cogit, ut lethum potius ferat, quam alteri inferat. Atque, per alterum extremum contingeret casus ut teneretur invasus sub poena peccati mortalis defendere se. Ut si, viceversa, princeps aut quaevis alia persona reipublicae perquam commoda ab impuro aliquo nefario impeteretur, tunc enim procul dubio prodigalitas esset vitae non se illum iniuria lacessitum defendere. Etiam dum opus esset lacessentem occidere. In reliquis, vero, mediis casibus et ius habet invasus quisque defendendi se, et nihilo minus ei liberum est propter charitatem iuri eiusmodi renuntiare".

(57) Ibid., p. 401, 2^a col. a.

(58) Ibid., p. 405, 1^a col. b-c.

(59) Ibid., p. 402, 2^a col. d.

(60) Ibid., p. 401, 2^a col. a - 2^a col. d: "Nemini licet aggressorem occidere, nisi id fuerit necessarium medium. Nempe, si alia via se non potest defendere (...). Quod ubi illud medium non fuit necessarium iniusta fuit occisio. Ubi, vero, fuit non fuerit nisi licita".

(61) Ibid., p. 405, 1^a col. b-c: "Pro re villi, nempe, pro valore duorum triumve ducatorum, ut vitam periculo exponere delictum esset, sic et alium interficere. Nam, licet te tuaque tuendi ius habeas, conferendum tamen est damnum quod tibi caves cum illo quod das".

(62) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 8, p. 405, 1^a col. b-c: "De tempore autem defensae quandiu duret praeterea forte dubitas. Nempe, utrum tunc tantum liceat resistere quandiu fur rem non arripuit. An vero etiam tunc dum tuis rebus onustus fugit, liceat tibi eum armis insequi. Etsi aliter deprehendi nequit, etiam iaculo teilo sternere. Respondetur, toto illo tempore flagrantis delicti licere vim vi repellere, etiam dum fugit. Posquam (sic), vero, aliquo se iam recepit non licet eum vi aggredi, sed tenere quousque iudex eum capiat".

(63) Ibid., p. 403, 1^a col. b-c: "Existit, autem, nihilo minus argumentum permolestum, quippe quod rem valde facit ambiguum. Apparet, inquam, licere privatae personae hostem occidere, idque tanquam medium eligendo. Nempe, ipsum praeviniendo et aggrediendo, quod terra conclusione negatum est. Faciamus, enim, eum qui per inimicitias divexatur oclusus esse in aliquo opidulo, unde nullatenus eflugere potest, vel in eisdem aedibus ubi est hostis. Qui certissimus absque ullo dubio est eundem hostem eum decrevisse occidere. Sed expectare horam, vel socios, vel aliam iam instantem opportunitatem. Apparet, enim, eiusmodi miserum posse alium praevinire, et, dum securus est, eum opprimere. Vel facit innoxiam mulierem cum marito eodem lecto iacentem evidenter scire eundem, sub cervicali, addidisse gladium, quo ipsam dormientem iugulet. Neque patere miserae suffugium aliud. Nunquid non ipsa posset eundem gladium furtim arripere et fabulam antevertere? Profecto res est dubia".

(64) Ibid., p. 402, 2^a col. b: "Homicidium ex intentione fieri propter defensionem quando quis alterum aggreditur ipsum praeveniens, vel ad vindicandam praeteritam iniuriam, vel ad cavendam futuram. Et ideo optime ait in tertia conclusione id tantum licere publicae potestati, vel per bellum respectu exterorum hostium, vel per executionem iustitiae respectu pestilentium civium, per quorum punitionem respublica sese defendit. Atqui hoc proprie censetur medium eligere ad illum finem, quod quidem privatae personae non licet".

(65) Ibid., p. 403, 1^a col. c: "Quod dum accutus ille aggressio est, nullatenus est licitus. Si tamen est defensio non est cur condemnetur. Utrum, autem, eorum sit non est lege aut scientia definiendum, sed arbitrio prudentis quocunque (sic) casu iudicandum".

(66) Ibid., p. 404, 1^a col. d - 2^a col. a: "Si scirem iudicem decrevisse me per iniquitatem ad mortem adducere, aut testes iniquis testimonis. Idque mihi esset certissimum remque iam esse in proximo, nunquid non possem illos occidere sciens me aliter non posse mortem fugere? Apparet, enim, idem ius esse ac si me gla-

dis invaderent. Respondetur, nequaquam licere, neque idem esse iuris. Quoniam solum licitum est vim vi repellere. Vis, autem, non est nisi in praesenti aggressionem. Alias (ut supra diximus) si tu praeventires, tu esses qui aggrederis. Quare tunc alia tibi iuris remedia exquirenda sunt".

(67) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 8, p. 402, 2ª col. d - 403, 1ª col. a: "Sunt qui aiunt illum qui invaditur debere summum adhibere iudicium an possit aliter quam per illatam mortem se defendere. Nempe, vel fugiendo, vel pacem deprecando, vel leviter hostem caedendo, antequam ei liceat transfigere. At vero, licet ita sit quod haberi debet horum ratio si commode potest. Tamen, quod in conflictu agonizantem tanto negotio obligemus, nulla iubet ratio. Tum quod melior est conditio illius qui invaditur. Posquam alter illi offert iniuriam, Tum etiam quod illo temporis articulo metus non sinit iudicium liberum".

(68) Ibid., p. 405, 1ª col. c: "Nam licet te tuaque tuendi ius habeas, conferendum tamen est damnum quod tibi caves, cum illo quod das".

(69) Cfr. Eugenio CUELLO CALON: Penología: las penas y las medidas de seguridad. Su ejecución. Barcelona. Editorial Reus. 1920. Pp. 76 y ss., en las que el penalista hace un recorrido por los textos legales históricos. En concreto, en Las Siete Partidas señala más de diez supuestos acreedores de pena capital (hay que tener en cuenta que este texto legal estaba vigente como derecho supletorio en los tiempos en que Soto vivió). Por su lado, diversas pragmáticas de Felipe IV, parecen dulcificar las condiciones del reo, por ejemplo, una pragmática de 23 de marzo de 1569 establece que el reo de muerte pueda recibir la comunión, a cuyo efecto se deja reservada la víspera de la ejecución. La línea seguida por los monarcas sucesivos no profundiza en esta iniciativa.

(70) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 5, p. 56, 1ª col. d: "Poena, enim, vel ipso attestante nomine, tan cognatam habet connexionem ad culpam, ut poenae, neque rem habeat, neque iustum nomen, nisi pro culpa posita (...). Vindicare, enim, et ulcisci et supplicium poscere atque, adeo, poenam infligere neutriquam, nisi pro culpa, fas est. Quocirca, nisi culpa adsit improprie et praeter verborum significatum usurpatur. Fit, enim, per poenam iusta repensio culpae, nempe ut qui suae obstentem voluntati deliquit (...) contra eandem suam voluntatem patiatur".

(71) Ibid., p. 56, 2ª col. a: "Leges humanae (ut proximo articulo constitutum est), si absque poenae

cominatione absolute ponantur, ad culpam obligant. At comminatio poenae legi apposita non est contrarii signum, ergo tunc etiam eadem manet obligatio ad culpam".

(72) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 5, p. 56, 2^a col. b: "Huius causa quod maior minorve aut maxima assuatur legi poena non alia afferri potest quod proportio culpae".

(73) Vid. en el capítulo I, pp. 17 y ss.

(74) Vid. en el capítulo III, pp. 123 y ss.

(75) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 2, p. 385, 2^a col. a-b: "Definitum quippe est ob id animalia bruta licite mactari, quod in nostrum usum ordinata sunt, sicuti imperfectius propter id quod perfectius est. Pari, ergo, iure cum omnis pars a natura facta sit propter totum corpus, atque adeo ubi saluti hominis necessarium est membrum putridum resecatur, ne contagione caetera ac demum totum perdat. Singuli, autem, civium totius sint reipublicae partes, consequens sit ut ubi incolumitati reipublicae expediverit, ius eadem ipsa habeat civem morte resecandi ne totam inficiat".

(76) Ibid., l. I, q. 5, a. 2, p. 41, 1^a col. b: "Derivatio legis humanae ex naturali quae fit per viam conclusionis non est constitutio nova talis operis in genere virtutis, sed explicatio virtutis quae in principis naturalibus latebat. Etenim "non fornicaberis" "depositum redde" et Decalogus, ante humanam ratiocinationem erant virtutes latentes, tamen in principis naturalibus. Sunt, autem, explicitus posita ne quis sibi eorum ignorantiam praetexeret. Secunda, vero, derivatio est nova constitutio operis in esse virtutis. Iure, enim naturae non erat virtus latronem occidere aut haereticum. Nam, lex naturae tantum dicebat ut punirentur, sed lex humana fecit eorum interfectionem esse virtutem".

(77) Ibid., a. 4, p. 45, 1^a col. b: "Leges etiam (ut dicebamus) poenarum quibus diversis malefactorum generibus diversa sunt supplicia decreta ad ius civile pertinent".

(78) Ibid., a. 2, p. 41, 1^a col. a.

Sobre este particular vid. en el capítulo II, pp. 69 y ss.

(79) De Iustitia et Iure, l. VIII, q. 2, a. 3, p. 753, 1^a col. d: "Respublica non quo crimina graviora sut acerbius ulciscitur, ea enim iudicio Dei relinquít, sed quo magis sunt pacem civilem perturbantia".

(80) De Iustitia et Iure, l. V, q. 3, a. 3, p. 427, 2^a col. b-c: "Quod etsi pro simplici aut geminato furto non sit fur dignus morte, tamen triplicatum iam reputatur latrocinium. Secundo, inde infert quod quando unum ingens, tunc tribus aequipollet".

(81) Ibid., p. 427, 1^a col. c-d.

(82) Ibid., p. 427, 2^a col. b.

(83) Ibid., p. 427, 1^a col. b.

(84) Ibid., q. 1, a. 2, p. 387, 2^a col.: "Ubi improbi absque proborum periculo interfici nequeunt abstinendum est. Id, autem, dupliciter usu venire potest. Primo, si pravi adeo sunt cum iustis commixti ut dignosci nequeant. Quare, si constaret in civitate maiorem eius partem haeresi esse infectam non liceret ad puniendum crimen totam incendere. Secus, in aggressu hostillis urbis, tunc enim licet sulphuris iactibus illam perere cum innocentum periculo. Secundo, si puniri non possunt nocentes sine grandi commotione innocentum, qui scilicet sanguine vel alia necessitudine illis sunt coniuncti (...). Tametsi prudenter regula haec ad humanam facultatem accommodanda est. Humanus, enim, princeps non tam absoluta viget auctoritate quam Deus. Ille, enim, omnia ad postremum iudicium reservat, principipi autem non licet quaecumque de causa delictoribus parcere. Hoc, enim, in cladem reipublicae cederet. Quapropter quanvis multi scandalum accipiant, nihilo minus si id commode exequi potest non debet malorum punitone cessare".

(85) Juan DUNS SCOTO: Reportata Parisiensia, l. IV, d. 15, q. 4, schol. 6, en "Opera Omnia", vol. XI, part. II. Lugduni. Sumptibus Laurentii Durand. 1639. Pp. 730: "Deus, autem, absolute praecipit ne quis occidat, nisi in casibus ab eo determinatis vel non prohibitis explicite vel implicite. Igitur, omnis lex praecipiens occidere, nisi Christus Deus hoc statuit, est iniusta. Quia nullo praecepto morali Decalogi potest aliqua lex inferior in aliquo dispensare in eo quod contradicit legi divinae. Et ideo, nihil potest iuste statuere, nisi quod statutum est in lege Dei explicite vel implicite. Quare nullus potest aliquem iuste occidere, nisi ut minister legis iuste latae auctoritate Iudicis vel Principis. Unde non licet occidere nisi in casibus permissis a iure divino in Scriptura".

(86) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 2, p. 385, 2^a col. b.

(87) Ibid., p. 385, 2^a col. d: "Quo, enim, se quisque iure tueri potest eum hostis internicie, et quo potest sibi membrum amputare ut ipse sit sospes, potest respublica se incolumen per civis necem serva-

re".

(88) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 8, p. 405, 1^a col. b-c: "Toto illo tempore flagrantis delicti licere vim vi repellere, etiam dum fugit. Postquam vero aliquo se iam recepit non licet eum vi aggredi, sed tenere quousque iudex eum capiat".

(89) Ibid., p. 402, 2^a col. b: "Homicidium ex intentioni fieri propter defensionem quando quis alterum aggreditur ipsum praeveniens, vel ad vindicandam preteritam (sic) iniuriam, vel ad cavendam futuram. Et ideo optime ait in tertia conclusione id tantum licere publicae potestati, vel per bellum respectu exterorum hostium, vel per executionem iustitiae respectu pestilentium civium, per quorum punitionem respublica sese defendit".

(90) Ibid., q. 2, a. 2, p. 413, 1^a col. a.

(91) Ibid., q. 1, a. 2, p. 386, 1^a col. a.

(92) Ibid., p. 386, 2^a col. c-d: "Non occides sicuti cuncta Decalogi, ut libro II ostensum est, id quod neque Scotus neque potest, praeceptum est iuris naturalis, ex illo scilicet principio elicatum: "Id facias aliis, etc.". Quocirca, legitimum sensum eius ratio nos naturalis docet. Atque adeo eousque generale est quousque natura vult humanam servare. Quo, autem, casu ratio naturalis hominis occisionem, aut iubet, aut permittit, idem casus eodem praecepto non comprehenditur. Ex quo fit ut aggressoris interfectio non sit eiusdem praecepti exceptio. Quia neque tale homicidium vetitum a natura est, neque subinde vetari potuit. Atque eadem imo aequiori ratione, neque malefactorum extinctio quae publicae fit auctoritate exceptio est eiusdem praecepti. Quoniam neque illo fuit unquam comprehensa. Imo ipsa eadem natura nihilo minus id iubet, quam innocentium sospitatem".

(93) Ibid., p. 386, 2^a col. a: "Tam naturale est ut nocentes homines et in rempublicam pestilentes rescindatur, quam quod non occidantur innocentes. Ergo, potestas haec reipublicae non pendet ex illa exceptione legis antiquae, sed iure sibi naturae conceditur".

(94) Ibid., p. 388, 2^a col. c-d: "Nocentium hominum interfectio non est per se bona, sed quatenus in publicum refertur. Ergo, illi praecise incumbit, cui cura commissa est et custodia communis boni. Quemadmodum amputatio membri, quae proficua est corpori, medico praecise incumbit cui cura infirma demandatur, ut iudicio secundum medicas leges id fiat. Cum, ergo, cura communis boni solis principibus eiusque ministris sit commissa, nisi ubi se respublica per seipsam regit, fit ut illis

tantum id competat maleficos occidere".

(95) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3, p. 390, 1^a col. d: "Est enim contra ius naturae ut contra inauditam partem indictaque causa sententia feratur. Sed quicumque quantumvis perniciosus audiendus est".

(96) Ibid., p. 391, 1^a col. c-d: "Etsi homines a sua natura degeneres cum brutis conferatur, differunt tamen quod bestiae natura sua sunt tales. Ideoque et sylvestres quisque citra iniustitiam occidit et domesticas citra ipsarum iniuriam licet dominis inferatur. Peccator, autem, quia non est per naturam pecus, non debet nisi publico illius iudicio cui id incumbit damnatus interfici".

(97) Ibid., q. 2, a. 2, p. 413, 1^a col. d - 2^a col. a.

(98) Ibid., q. 1, a. 3, p. 390, 2^a col. a.

(99) Ibid.: "Post latam sententiam licet quosque ministros instituere. Primum, in publicos latrones apertissimosque reipublicae hostes, quia alia via comprehendendi non possunt (...). Et praeterea filiis et fratribus concedi solet ministerium occidendi interfectorem patris aut fratris. Attamen hanc facultatem non valet inferior index concedere, sed tantum princeps. Imo neque id fieri passim debet, sed quam rarissime et in casibus egregiis. Nam praeterquam quod eiusmodi executores vix expurgare conscientiam possunt odio atque iracundia, quare insidias condemnatis tendant, alia accumulanti peccata. Usu saepe venit ut sine sacramentaria confessione occidantur".

(100) In IV Sententiarum, d. XXXVII, q. unica, a. 3, p. 275, 2^a col. d: "Autoritate publica civili marito adulteram, quanvis non in adulterio deprehendat, sed legitimis testimoniis convincat, licet occidere. Ratio est qua adulterium est grave crimen. Potissimum in uxore propter prolis incertitudinem et falsos haeredes quod adulterae solent putatis patribus supponere. Ergo, illud est supplicio capitis dignum, atque adeo ab aliqua publica autoritate licitum est marito eiusmodi vindictam deponere. Non, autem, ab ecclesiastica".

(101) Ibid.: "Hispanos rigorem legis antiquae moderari. Non enim adulteram necessaria morte condemnant, ut fures et homicidas, sed arbitrio mariti supplicium committunt. Traditur, enim, ei in manus ut quod libuerit de illa decernat".

(102) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3, p. 391, 1ª col. b: "Etsi non instituat ut necessarius minister iustitiae, instituitur tamen liber. Quare ius ei fit ut illam occidat. Quapropter licet opus fuerit misericordiae illi parcere, tamen iustitiam neque coram hominibus violat, neque coram Deo".

(103) Ibid., a. 2, p. 385, 2ª col. a-b.

(104) Ibid., q. 2, a. 1, p. 410, 2ª col. a: "Sicuti publica potestate quis licite ob grave crimen privari potest, ita et propter levius truncari potest membro. Probat. Sicuti partes eiusdem humani corporis membra eius sunt, atque adeo, in eius servitium atque administriculum creata; sic et singuli cives membra sunt totius reipublicae ad eandem relata et ordinata. Ergo, sicut de membris eiusdem corporis eo modo disponendum est qui saluti totius corporis est congruentior, sic et de civibus singulis quatenus saluti reipublicae est expedientius. Membrum, autem, sanum absque detrimentum corporis abscindi non potest, quia toti commodum est, sed tunc quando infecto nocet. Igitur, si civis nocentum intulit reipublicae, sicut posset respublica illum prorsus dum crimen id meretur extinguere, sic dum peccatum non est tam grave potest ipsum mutilare, etiam si membrum quod abscinditur corporali sanitate vigeret, essetque personae utile".

(105) Ibid., q. 1, a. 7, p. 400, 1ª col. d.

(106) Ibid., l. I, q. 6, a. 5, p. 56, 1ª col. d.

(107) Ibid.

(108) Cfr. Las Siete Partidas (Ed. facsimil según el original de Salamanca. Adrés de Portonaris. 1555). Madrid. Boletín Oficial del Estado. 1974.

En la Partida VII, título XXI, ley IV, se describen las siete maneras "porque pueden los juzgadores escarmentar a los fazedores de yerros". Entre estas siete maneras, la primera consiste en "dar a los omes pena de muerte, o de perdimiento de miembro".

(109) De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 1, p. 412, 1ª col. c-d: "Verum est tamen quod respublicae bene institutae quam possunt maxime abstinente ab huiusmodi suppliciis. Primum, ne poenam talionis a malefactoribus antiquo more exigant, scilicet, oculum pro oculo et dentem pro dente. Deinde ne dexteram amputent, quae quidem detruncatio inutillem hominem reddit. Blasphemis, autem, optimo iure lingua abscinditur et falsis testibus evelluntur dentes".

(110) De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 2, p. 413, 1^a col. d: "Cum vita totius ex vita membrorum constet, fit ut ad eundem praecise legitima mutilatio pertineat ratione criminis, qui in vitam ipsam habet potestatem. Quae quidem functio penes solam est reipublicam".

(111) Ibid., a. 1, p. 410, 2^a col. c.

(112) Ibid.

(113) Ibid., p. 411, 1^a col. c-d: "Hoc autem restat haud dissimulandum dubium, utrum qui, ut exempli gratia dicemus, ferro manum haberet aut quodvis aliud membrum muro illigatum, si ignis flamma (sic) ipsum iam invasuram, aut irruentes hostes aliter effugere non possent quam membrum sibi amputando, id sibi liceret (...). Respondetur, nihilo minus non esse similes, imo in praesenti eventu. Nisi meum me fallit iudicium, ius illi misero favet ut illo modo mortem evadat. Nam quando alter tibi minatur mortem ab extrinseco est abscisio membri necessaria, et ideo tibi non licet. Quando, vero, alligatus es iam est ab intrinseco".

(114) Cfr. en el capítulo IV, pp. 149 y ss.

(115) Ibid.

(116) De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 1, p. 411, 1^a col. a: "Quod ingentissimum dolorem in amputatione membri aut corporis incisio ne ferat, profecto nemo cogi potest, quia nemo tenetur tanto cruciatus vitam servare. Neque ille censendus est sui homicida".

II. EL DERECHO A LA LIBERTAD.

1. LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE PENSAMIENTO.

- A. Exigencia natural del culto.
- B. El derecho de libertad religiosa.

2. LA HEREJIA COMO DEFECCION RELIGIOSA Y COMO
CRIMEN POLITICO.

- A. Concepto de herejía.
- B. Represión de la herejía.

3. EL EJERCICIO EXTERIOR DE LA LIBERTAD.

- A. Penas privativas de libertad.
- B. La esclavitud.

El concepto de libertad es uno de los pilares básicos del pensamiento sotiano. Al tratar de la naturaleza humana se vio su importancia, como dimensión del acto propiamente humano. El maestro salmantino al poner de relieve el diferente tratamiento que Dios dispensaba en la ley eterna a los seres racionales y a los irracionales, consigna que, en estos últimos, el cumplimiento del plan divino comporta la sumisión total al impulso de los instintos. En cambio, tratándose del hombre, Dios se limitó a imprimir en su mente las reglas prácticas que le permitiesen satisfacer su inclinación natural al bien (1).

La consciencia de lo que constituye su bien propio y personal no supone, en el hombre, una coacción irresistible. La frase sotiana homo habet intellectum ratiocinativum in utramque partem, pone de relieve que el hombre, a pesar de conocer el modo adecuado de actuar en orden al logro de su bien, puede alejarse del mismo, optando por el impulso de las pasiones, sic agere ac se-
cus ad eum quem sibi praestituit finem (2).

Pero, la función de la libertad en el pensamiento sotiano no se reduce a su papel de ser una de las dimensiones del actuar humano. Como señala Jaime Brufau, la libertad, en Soto, puede entenderse "como una realización del ser del hombre, como un rasgo esencial del mis-

mo" (3). Concretamente, cuando niega, por ejemplo, que se tenga potestad legítima de someter a los infieles a la esclavitud, para conseguir con más facilidad su conversión, Soto funda su tesis en que la libertad constituye un derecho natural de primer orden. Habla del naturale ius libertatis como argumento de mayor peso para negar la licitud de la práctica tan extendida de someter hombres a la condición de esclavos (4).

Por este motivo, rechaza también reiteradamente el que el culto a Dios sea algo que pueda imponerse a los hombres, siendo así que constituye el primer y más natural impulso del hombre. Se trata de un precepto natural, ~~est~~ enim naturale praeceptum ut Deus colatur (5), de tal suerte que es práctica universal la manifestación externa de prácticas de culto, nulli fuerunt unquam mortalium quibus non suae essent divini cultus ceremoniae et ritus (6). Lo cual demuestra el sentido estrictamente natural que tiene la búsqueda de Dios, antes que imposición de cualquier tipo.

Podría pensarse que, sobre esta base, el pensamiento sotiano discurriría en el sentido de un amplio reconocimiento de la libertad de pensamiento. Sin embargo, no ocurre así. El maestro salmantino se limita a perfilar una tímida tolerancia religiosa, en cuanto que los pueblos que no pertenecen al ámbito geográfico de la cristiandad o que, perteneciendo a él tienen un status especial -es el caso de los judíos- no pueden ser forzados a abrazar la fe cristiana (7).

El alcance de esta tolerancia no llega hasta los herejes. Acaso una de las razones para someter a los mismos a un control ideológico es porque el status socio-político de los mismos no difiere del resto de los ciudadanos y por la relevancia política que se atribuía al crimen de herejía.

En este sentido, la distinción entre pagano y hereje (8), parece indicidir en la idea de que la herejía, además de su carácter de defección religiosa respecto del dogma, tiene una connotación socio-política en cuanto que se la considera como atentatoria a los fundamentos de la respublica cristiana y, por ende, posee un carácter delictivo que sobrepasa la esfera estrictamente religiosa.

El planteamiento sotiano del ejercicio concreto de la libertad peca también por defecto con relación al tema de la esclavitud. Como luego se verá, Soto concede un juego muy amplio a esta institución. No sólo admite su legitimidad como medida dulcificadora en relación a la costumbre de dar muerte a los prisioneros de guerra. Sino que, además, en otros casos la considera como la consecuencia de la imbecilidad natural que aqueja a algunos seres humanos (9).

1. LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE PENSAMIENTO.

A. Exigencia natural del culto.

Como se pudo ver, el pensamiento sotiano ofrece una base lo suficientemente sólida como para que se pudiera esperar de él un reconocimiento amplio de la libertad religiosa. Y, así parece ser cuando Soto insiste reiteradas veces en el carácter eminentemente natural del fenómeno religioso. El precepto del amor a Dios surge directamente del derecho natural, est enim naturae praeceptum ut Deus colatur (10), y no del derecho divino positivo como acaso a primera vista pudiera parecer. No debe olvidarse que los preceptos del Decálogo, según Soto, son preceptos de derecho natural, no derecho divino positivo (11). Así se perfila en el hecho de que el ofrecimiento de sacrificios como señal de sumisión a Dios es algo común a todos los pueblos, sin que la utilización de uno u otro tipo concreto de sacrificio tenga más importancia que la puramente coyuntural (12).

La búsqueda de Dios es un impulso tan fuerte como la propia sociabilidad natural. Es más, según Soto, los dos pilares principales sobre los que se asienta todo orden social son la ofrenda de sacrificios y el sacerdocio, sacrificium et sacerdotium, por un lado, y las leyes

y los gobernantes, lex et gubernator, por otro. No se puede establecer la prelación de uno u otro, duo enim haec paria cogitare soleo, pero lo cierto es que el primer objetivo del fundador de una comunidad política, reipublicae institutor, se centraba en el reconocimiento de un dios al que sus súbditos reverencien y pidan sus dones (13).

Los ritos de latría pueden variar de un lugar a otro en función del concepto de divinidad que profese cada comunidad atendiendo a sus circunstancias históricas y sociales. Porque, la determinación de estos ritos es una operación que, según Soto, depende exclusivamente de la voluntad humana, arbitramento humano constitui (14) de la misma manera que el derecho positivo humano se extrae del derecho natural (15). Soto admite, incluso, la posibilidad de que existan pueblos tan atrasados culturalmente, que rindan culto a los astros, principalmente al sol, solari syderi aut cuiusdam alteri creaturae honores pendunt divinos (16). Pero, en todos los casos el impulso natural de buscar un ser supremo a quien rendir culto es común a todos los pueblos, nulli fuerunt unquam mortalium quibus non suae essent divini cultus ceremoniae et ritus (17). Por ello, los sacrificios específicos de la virtud de la religión sólo obligan a los que viven bajo el imperio de la ley escrita. Soto se refiere a los múltiples sacrificios previstos en la ley antigua mosaica y al sacrificio eucarístico cristiano (18). Es obvio para Soto que el resto de la humanidad no se ve

afectado por estos preceptos, sino exclusivamente por el precepto natural del amor a Dios (19).

La intuición inicial por la que el hombre llega al convencimiento de que existe un ser superior responde a la necesidad de que alguien le socorra en las adversidades de la vida. Las miserias y penalidades a que debe enfrentarse naturalmente crean en el hombre la necesidad de algo que sirva de remedio universal para todas ellas (20). Según Soto, cuando la luz de la razón no se halla oscurecida llega fácilmente a la conclusión de que los medios naturales a su alcance no son suficientes y que hay que acudir a un ser superior al que llaman Dios (21).

Otra de las vías naturales por las que el hombre es llevado a descubrir la realidad divina, aunque sea de forma muy elemental y poco concreta, saltem in confuso, es el mismo orden natural del universo. Este orden revela que todas las cosas terrestres reciben las influencias de las esferas celestes, sublunaria haec quia caelorum influentia suscipiunt, eisdem esse loco subdita, (22). Y, por esta vía, se llega a la conclusión de que Dios es la causa primera de la creación, al que hay que someterse y rendir honor. Así, aparece a la razón humana, maxime fit rationi consentaneum, la regla de que debe apartarse del mal y dirigir sus actos al bien, a malo recedere debeat proponere atque agere bonum (23).

Según el maestro salmantino, en esto consiste el precepto del amor a Dios, desde el punto de vista natural. Precisamente porque el hombre está naturalmente

capacitado para obrar el bien y el pecado no privaba al hombre de la posibilidad moral de actuar correctamente (24). De ahí que el hombre no necesite de ninguna ayuda especial divina para poder observar sus mandamientos, sino que le bastan sus fuerzas naturales y la ayuda natural de Dios. Por ello, se dice que puede observar de forma natural el precepto del amor divino. Con todo, para observar fielmente toda la ley sin caer en pecado largo tiempo es preciso una ayuda especial de la gracia (25). Como el propio Soto reconoce en De Natura et Gracia, de por sí el acto de amar a Dios puede producirse sin necesidad de la gracia, incluso sin necesidad de la fe, actum illum singularem quo obiective Deus diligitur habet quis potest extra gratiam, imo extra fidem (26)..

Por último, Soto distingue entre culto externo y culto interno, concediendo a este último una importancia preferencial. El verdadero culto a Dios es el que se profesa en los corazones, verus Dei cultus (...) intus in corde potissimum consistat (27), por lo que el culto externo, sólo tiene sentido en cuanto se ordena al culto interno, externus cultus laudi datur nisi quatenus ad internum refertur (28). Con lo que Soto suscribe la tesis de que la vida religiosa se asienta preferentemente en el alma humana. Las manifestaciones religiosas externas cobran sentido cuando responden a la actitud religiosa interna. Todo lo cual nos permite entrar en el tema de la libertad religiosa que es afirmada en Soto, pero que es también sometida por él a limitaciones que hoy resultan de todo punto inaceptables.

B. El derecho de libertad religiosa.

La primera manifestación práctica de la tendencia natural de los hombres a Dios, aparte de la práctica externa del culto, es el derecho natural que todo hombre tiene de manifestar en cualquier lugar del mundo sus propias convicciones religiosas (29). Insiste Soto en la necesidad de la predicación del Evangelio y proclama reiteradamente que la Iglesia de Cristo y cualquier persona singular tienen derecho natural y divino a predicar las enseñanzas del Evangelio, en todos los lugares de la tierra, Ecclesia Christi, ac perinde unusquisque mortalium, ius habet tam divinum quam naturale promulgandi Evangelium ubique terrarum (30).

El derecho a predicar el Evangelio tiene un sentido espiritual de cristianización. Se trata de que los infieles a los que no ha llegado el mensaje evangélico, lo conozcan, lo acepten y ajusten a él su conducta. No se trata de sojuzgar, de convencer a la fuerza, non dico ut possit cogere aut convincere, sino de enseñar, transmittir la superioridad del mensaje cristiano, sed tamen ea docere et explicare. Sobre todo, porque la fe no puede transmitirse por medios puramente racionales, al ser una realidad sobrenatural, nam supernaturalia intellectum non convincunt (31). No es algo que pueda presentarse a la razón mediante razonamientos inobjetables, sino que sobre todo implica su aceptación voluntaria,

cum fides non possit rationibus naturalibus et convincentius demonstrari, obsequio voluntatis suscipienda est (32).

El fin del ius praedicandi et promulgandi fidei es ganar para la fe cristiana a los hombres a los que se transmite el mensaje cristiano. De ahí que, el uso de cualquier tipo de violencia intelectual o física queda fuera de la razón de ser de este derecho. Convencer por la fuerza sería trastocar el verdadero sentido del ius praedicandi, o como el propio Soto afirma: errare in consiliorum fine est in foribus impingere. El empleo de la violencia para doblegar la voluntad de quien manifiesta su intención de permanecer en la infidelidad o su credo religioso es ultrajar sacrílegamente la fe de Cristo, sacrilegam iniuriam irrogare fidei. Incluso, si previamente se le han comunicado de forma adecuada las verdades cristianas (33). El acto de fe es esencialmente libre, recuerda Soto.

La misma providencia divina, dice Soto, dispone que quien se converta a la fe debe hacerlo por un movimiento espontáneo y por convicción íntima, est contra morem providentiamque Dei qui neminem invitum sed tantum spontaneos et consentientes ad se convertit. La incorporación a la familia cristiana, gracias al bautismo, está condicionada estrictamente por la aceptación previa del misterio cristiano y la sumisión incondicional al magisterio de la Iglesia, incluso por encima del criterio personal, mysterium intelligat et ultro se velit magisterio

mancipare (34). La recepción del bautismo, si no se da esta condición, constituye un pecado mortal, tanto para quien lo recibe con voluntad afecta al pecado, como para el que siendo conocedor de esta disposición de ánimo en el bautizando le administra el sacramento (35).

Soto critica duramente la conocida teoría de Duns Scoto, que justificaba la conversión violenta de los infieles. Según el maestro oxoniense, dicha violencia constituiría en el peor de los casos un mal menor, si se le comparaba con el mal que suponía permitir impunemente a los infieles continuar en la observancia de sus leyes injustas. Añadía que el uso de la violencia era un mal pasajero, que dejaba de ser necesario con el transcurso del tiempo. Pues, a la tercera o cuarta generación, la fe cristiana arraigaría lo suficiente como para que se hubieran logrado verdaderos fieles.

La crítica de Soto se dirige a la reafirmación de la idea apuntada de que la fe no destruye la naturaleza humana que es esencialmente libre (36). Por ello, es inadmisibile que, con el fin de obtener la conversión de alguien, se haga fuerza a las facultades propias de la naturaleza humana, como son la razón y la libertad. Facultades que el hombre ostenta por su condición de hombre, no porque haya aceptado la fe cristiana.

Con evidente perspicacia, Soto parece intuir el fantasma que late bajo la tesis scotista, de que la manera más rápida de convertir a alguien es esclavizarle previamente para luego evangelizarle, pues, es mejor la

fe que se le da que la libertad que pierde. Sería una idea peregrina, dice Soto, que no sea legítimo obligar al infiel a que se convierta al cristianismo y que, sin embargo, con este mismo fin se le pueda someter por la fuerza haciéndolo esclavo, quod ad illam introducendam possumus illos contra naturale ius libertatis captivare (37). La conversión violenta a la fe cristiana, en suma, atenta contra el carácter específico de la fe, y atenta también al mismo derecho natural que todo hombre tiene al ejercicio de su libertad.

Aunque no siempre lo manifieste de forma explícita, Soto sin duda tiene en su mente, a lo largo de esta polémica, el tema de la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Precisamente, la teoría de Scoto sobre el mal menor de la conversión violenta era uno de los títulos invocados para justificar la conquista, por quienes querían ver en ésta una especie de ocupación militar. Soto, al insistir en la idea de que no hay más evangelización que la que se hace de forma pacífica, deja en entredicho la connotación política que se le pretendía buscar a ésta.

Soto niega que la bula del papa Alejandro VI concedida a los Reyes Católicos constituyese una verdadera cesión política de determinados territorios. Lo cual, como es bien sabido, se utilizó por algunos para justificar la conquista de América. El Papa no puede conceder a nadie ningún territorio, dirá Soto, porque su autoridad versa sobre lo que es necesario para alcanzar plenamente

el fin de la Redención y de la fe, quod ad finem redemptio-
tionis et fidei erat necessarium. De ahí que el sentido de la bula pontificia fuera el evangelizador, asignando a los reyes españoles un ámbito geográfico en la actividad misionera de la Iglesia (38).

El principio de que nadie puede ser bautizado por la fuerza se extiende también a los menores que están bajo tutela. Soto hace especial referencia a los hijos de los infieles, seguramente por la proyección socio-política que quería darse a esta cuestión dentro del contexto de la empresa americana. El hecho de la generación y nacimiento confiere a los padres el derecho -y deber- a la educación de los hijos, lege eos et moribus instituere et educare. La reiterada afirmación de que la ley de la fe no conculca el derecho natural, sino que lo perfecciona, divinum enim ius quod gratia tulit (...) ius naturae non destruit sed perficit, tiene su proyección aquí.

El desconocimiento del derecho de los padres a dar su consentimiento al bautismo de los hijos sería parejo a la violencia que se ejercería sobre un adulto bautizándolo sin su consentimiento, illos enim parvulos invititis parentibus baptizare perinde est ac adultis vim inferre (39). Porque la voluntad del padre y la del hijo son inseparables, durante el tiempo en que éste carece de uso de razón. La inmadurez del menor o su incapacidad absoluta para tomar decisiones se suple con el recurso a la voluntad del padre (40).

Desde un punto de vista práctico, el recurso a la violencia en la predicación del Evangelio sería, a medio plazo, contraproducente. Alude Soto a que, en tal supuesto, la atracción de los lazos de sangre sería tan fuerte que, quien hubiera sido bautizado por miedo, terminaría por volver a la infidelidad cuando cesara la violencia que le coaccionaba (41).

Con todo, el recurso a la fuerza en relación con la defensa de la fe no está ausente en la temática sotiana. Así, es posible tutelar con las armas el ius praedicandi, aunque con la limitación de que ello no redunde en perjuicio de la evangelización. Es posible también recuperar por la fuerza aquellos territorios ocupados por infieles y que en otro tiempo fueron cristianos. Y finalmente, cabe, en determinadas situaciones, actuar bélicamente contra príncipes apóstatas, herejes o cismáticos y ejercer la fuerza sobre los que han abandonado la fe por el cisma, herejía o apostasía (42).

Soto en ningún momento cuestiona la superioridad de la religión cristiana, a la vez que reconoce el carácter básicamente natural del sentimiento religioso. En esta línea y partiendo de lo dicho anteriormente, declara que los que fueron bautizados antes de llegar al uso de razón no pude reconocérseles, al alcanzar éste, la opción de que elijan libremente la fe cristiana. Rechaza frontalmente la conocida tesis de Erasmo, perpende si verba haec sint Christiano ferenda. Para Soto, los hijos de cristianos pueden ser obligados a aceptar la

fe, parvulos baptizatos postmodum compellendos ad fidem, porque pertenecen a la Iglesia y están sometidos a su jurisdicción. Si no han sido bautizados de niños puede obligárseles, incluso con la amenaza de ser llevados a la hoguera, a que se bauticen, possent in aetate adulta ad baptismum, etiam sub ignis supplicio, compelli. Si se trata de hijos de infieles que non han recibido el bautismo porque sus padres se han opuesto a ello, no se les puede obligar a recibir las aguas bautismales, pero sí a recibir una formación cristiana en la fe (43).

El caso de los judíos no ofrece, según Soto, particularidades con relación al resto de los infieles, aunque reconoce que su relación con los príncipes cristianos tiene un carácter especial. Pasa revista a los caracteres más relevantes de esta especial situación de los judíos y ninguno de ellos parece suficiente para justificar un trato discriminatorio respecto de los infieles, non magis iudaeorum filios invitis parentibus baptizare licet quam si aliorum essent infidelium. Más bien, la especial condición del pueblo judío determina que se observe más estrictamente la prohibición general de bautizar a nadie por la fuerza (44). La opinión de Soto sobre este particular contrasta, sin duda, con determinadas posturas que inspiraban la práctica habitual en aquellos lugares de la cristiandad donde se asentaban comunidades hebreas.

2. LA HERESIA COMO DEFECCION RELIGIOSA Y COMO CRIMEN POLITICO.

Ante la problemática que el tema de la herejía presenta respecto de la libertad religiosa, la actitud sotiana adquiere un tono que rima bien con el de la sociedad de su tiempo, pero que quiebra en parte su armonía con la tesis de que la fe es esencialmente libre y que no puede ser objeto de coacción. No enfoca directamente el aspecto estrictamente social que las posturas heréticas presentan como elemento perturbador del orden social, prestando en cambio especial atención a la dimensión religiosa de las mismas.

El grueso del material sotiano sobre el tema se localiza básicamente en la relección De Haeresi (45). aunque no falten algunas referencias aisladas de carácter incidental al mismo en el tratado De Iustitia et Iure, así como en el comentario In IV Sententiarum. A esto hay que añadir su intervención en procesos inquisitoriales muy sonados como el del Dr. Egidio y el de Bartolomé de Carranza (46).

Se observa una progresiva actitud hostil respecto de las manifestaciones de actitudes que pueden calificarse de heréticas.

En principio Soto reconoce que los movimientos heterodoxos se producen como una constante más o menos espontánea a lo largo del tiempo. En la reelección De Haeresi se refiere a la fuente de donde brota la herejía y que se halla en el mismo hombre, concretamente en la naturaleza discursiva del entendimiento humano, oriri primo quodam modo ratiōe formae et naturae humanae.

El hombre en su condición de ser pensante puede emitir muy variadas opiniones y configurar diversas actitudes. De hecho, cada persona adopta criterios y acepta creencias que pueden no coincidir con las de otros, tot sint sensus quod capita (47).

Si a esto se añade la difícil interpretación de determinados textos bíblicos clave, es obvio que según sea el sentido y contenido que se atribuya a los mismos, las posturas pueden afectar a la ortodoxia y entrar en actitudes más o menos heréticas (48).

Por ello, resulta evidente a Soto, que no todas las herejías tienen la misma gravedad, ni todas son dignas de la pena capital para los que se adscriben a ellas. Caben, pues, diferentes grados en el delito de herejía (49).

A. Concepto de herejía.

Para Domingo de Soto, herejía es una especie de la infidelidad, que es el concepto genérico, haeresis est species quaedam infidelitatis. Género que abraza, además de la herejía, el paganismo, infidelitas paganorum y el judaísmo, media iudaeorum, que tiene un carácter intermedio entre las dos formas anteriores (50).

En realidad, el caso particular de la apostasía no constituye en sí mismo un supuesto específico de infidelidad. Lo que caracteriza al apóstata es el hecho de abandonar la fe cristiana, para acceder a otra secta de carácter pagano o judío. La nota más relevante del apóstata es, aunque Soto no lo diga expresamente, la de ser alguien que abandona la Iglesia o respublica ecclesiastica y pierde su condición de miembro de dicha respublica.
ca.

A diferencia del apóstata, el hereje no abandona por completo la sociedad cristiana. El hereje aceptando la fe de Cristo niega algunos de sus dogmas fundamentales (51).

El pagano, como el hereje y el apóstata, no acepta la fe revelada. Se equivoca en cuanto al fin de la fe, paganus vero errat in fine, es decir, no cree en Cristo, ni abraza su doctrina. El hereje, dice Soto, se equivoca en cuanto a los medios de la fe. Su infidelidad se cifra en el hecho de que, efectivamente, acepta a Cristo y la verdad de su doctrina, pero rechaza los

medios adecuados para alcanzar el conocimiento pleno de esta doctrina (52).

Desde el punto de vista de la respublica ecclesiastica, pagano es el que no pertenece a la misma, pagani dicuntur quasi rustici et agrestes gentes extra Ecclesiam, quae est civitas Dei. La denominación pagano, advierte Soto, arranca etimológicamente del nombre que se empleaba con anterioridad para referirse a los moradores de los pagi o aldeas, los cuales se aferraban a sus creencias ancestrales, a diferencia de los habitantes de las ciudades que aceptaban más dócilmente la fe de Cristo (53).

El caso de los judíos presenta sustanciales diferencias con el supuesto de los paganos y el de los herejes, si bien, como ya se dijo se hallan a medio camino de ambos. El pueblo judío había recibido a través del Antiguo Testamento la preparación para la venida de Cristo, cuyo Evangelio, sin embargo, no llegaron a aceptar. Su caso se distancia del de los paganos, por el hecho de haber recibido la ley antigua, que constituía una especie de adelanto del Evangelio; y, por tanto, no puede decirse de ellos que rechazan de forma absoluta las enseñanzas de éste. Tampoco se les puede considerar herejes, porque, a diferencia de éstos, en ningún momento han aceptado de forma integral la fe cristiana, por lo que no aparece la nota de defecación religiosa propia de la herejía (54).

Además de ser una forma de infidelidad religio-

sa, la herejía es una forma de error. Concretamente, un error en materia de fe, omnis haeresis est error, non tamen viceversa, omnis error est haeresis, nisi sit circa materiam fidei (55). No basta, pues, con que se produzca un error acerca de una verdad revelada, para que pueda hablarse sin más de herejía. Soto precisa en este sentido que si Dios hubiese revelado algo que no perteneciese a la Religión, por ejemplo, que tal año las cosechas serían abundantes o que el Emperador derrotará al Turco, en tal caso no se podría dar herejía sobre dicha verdad (56).

Las verdades reveladas por Dios en materia de fe lo son de forma mediata o de forma inmediata. De ahí que se den dos grados en las verdades de fe. Un primer grado lo constituyen aquellos dogmas que están contenidos de forma expresa en las Sagradas Escrituras o que se coligen de forma inmediata por la razón natural, sunt omnes quae expresse continentur in Sacro Canone et quae ex illis, per consequentiam manifestam in lumine naturali colliguntur. Aunque no es preciso, aclara Soto, que dicha conclusión tenga la claridad de una verdad matemática, sino que basta con que posea la certeza de la ciencia natural, nec requiritur quod illatio habeat claritatem mathematicam, sed satis est quod habeat certitudinem scientiae naturalis. A modo de ejemplo, Soto cita como dogmas de fe en primer grado: "el Verbo se hizo carne", "el Verbo de Dios es hombre", "Cristo es risible", "Cristo tuvo entendimiento creado y voluntad creada" (57).

El segundo grado de las verdades reveladas lo constituyen los dogmas de fe que no constan expresamente en las Sagradas Escrituras, pero que son establecidas como verdades de fe por la Iglesia, in secundo gradu sunt omnes propositiones determinatas ab Ecclesia tanquam de fide. Pertenecen a este segundo grado, por ejemplo, "el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo", y, en general, las verdades que tienen su origen en la tradición de los apóstoles, pero que no se hallan recogidas en la Sagrada Escritura. Estas últimas necesitan la aprobación expresa de la Iglesia (58).

Sin embargo, a la hora de precisar su concepto, tampoco es suficiente decir que la herejía es un error en materia de fe. Cabe la posibilidad de que se dé un error en materia de fe y que, no obstante, no se dé herejía, error etiam in fide minus est quam haeresis (59). Para que un error en materia de fe se pueda considerar herejía ha de ser contrario a una verdad de fe que resulte absolutamente evidente, nec sufficit ut propositio sit haeretica quod repugnat fidei, nisi sit manifesta (60). Es muy frecuente, escribe Soto, que, entre los doctores, surjan discrepancias sobre el sentido que debe darse a algún pasaje evangélico; pero esto no comporta el que alguna de las interpretaciones diferentes que se proponen sea católica y las demás heréticas o viceversa (61).

También puede la Iglesia establecer como herejía lo que con anterioridad no lo era. En este sentido,

la herejía es un error en materia de fe, que la Iglesia fija como constitutivo de herejía, haeresis addit supra errorem, quod sit propositio determinata ab Ecclesia, tanquam contraria fidei (62). La Iglesia, afirma Soto, puede hacer que sea católica una proposición que con anterioridad no lo era. Desde este momento, todos los fieles están obligados a creer dicha verdad inexcusablemente, aunque con anterioridad no fuese así. Si desde entonces, alguien se atreviera a afirmar lo contrario a la verdad determinada por la Iglesia incurriría en herejía. No obstante, la Iglesia puede hacer coincidir esa determinación positiva de la herejía, con alguna proposición lo suficientemente clara, como para que se le considere manifiestamente católica, sin necesidad de que se determine por la autoridad eclesiástica (63).

La determinación positiva de una verdad católica y, viceversa, de una proposición herética tan sólo corresponde a quienes poseen autoridad infalible en materia de fe. Tal autoridad sólo se da en la persona del Papa y en los Concilios (64). Los inquisidores, según Soto, carecen en absoluto de tal autoridad, por lo que la costumbre del Santo Oficio de recurrir a la opinión de los teólogos, carece en absoluto de la condición de acto por el que se determine que es herejía algo que antes no lo era. Tal determinación sólo puede provenir del Papa o del Concilio, o bien, del carácter de verdad evidente a todas luces de la cuestión debatida (65).

No se puede afirmar que existen diferentes tipos de herejía, a pesar de los diferentes grados con que

una verdad puede presentarse como materia de fe. Todas las herejías por diferente que sea el contenido de las mismas son de la misma especie, omnes quantumcumque diversas haereses, quatenus haereses, sunt eisdem speciei (66). La única diferencia que puede predicarse entre dos herejías diversas entre sí es su mayor o menor gravedad. Según Soto, no puede afirmarse que la gravedad de una herejía que contradiga una verdad de fe evidente a todas luces en la Sagrada Escritura, sea equiparable a la herejía que se opone a una verdad establecida positivamente por la Iglesia. El primer caso constituye una suerte de apostasía, por cuanto implica la negación de las verdades más evidentes de la fe cristiana. En cambio, el segundo caso no supone que el hereje disienta formalmente de Cristo, antes bien, niega que la determinación de la Iglesia constituya realmente doctrina de Cristo, non dissentit formaliter a Christo, sed putat quod illud non est doctrina Christi (67).

La configuración misma de la herejía como un supuesto de infidelidad trasladada gran parte del peso de la cuestión en construir el perfil preciso de la figura del hereje. Para que haya herejía, advierte Soto, no basta con que la proposición controvertida obedezca a los caracteres propios de la herejía. Esta no se produce cabalmente hasta que algún súbdito de la respublica ecclesiastica la mantenga, nisi aliquis christianus qui professus est fidem Christi, illam asserat (68).

La nota fundamental de la herejía es su carác-

ter de acto de infidelidad por parte del súbdito de la respublica ecclesiastica contra el fundamento mismo de su orden. Soto lo expresa gráficamente, al negar que pueda haber proposiciones intrínsecamente heréticas. Una proposición herética es aquella profesada por alguien que inicialmente ha aceptado la fe de Cristo, propositio non sortitur nomen haeresis ab intrinseco, eo quod secundum se sit contraria fidei, sed ab extrinseco, eo quod sit asserta a professore fidei (69).

Si la misma proposición que en boca de un cristiano constituiría una herejía fuese afirmada por un pagano o por un judío no merecería la calificación de herejía, non dicitur haereticus, nisi qui professus et consentit Christo, sino la de proposición profana, propositio prophana. En estos casos falla la condición de súbdito de la respublica ecclesiastica, que ni el pagano, ni el judío han adquirido por no haber aceptado de forma integral la fe de Cristo (70).

Otra nota del heresiarca es su carácter contumaz y malintencionado. La proposición herética debe ser aceptada a sabiendas de que contradice el contenido de las Sagradas Escrituras o la determinación de la Iglesia '(71)', porque en caso contrario no habría infidelidad contra Cristo o contra su Iglesia (72).

Por este motivo, la infracción de hecho de un precepto de fe no es suficiente para determinar la herejía, si no va acompañada del asentimiento intelectual de la misma, sine errore intellectus nullus sit haereticus

cus. Si alguien mata, roba, adúltera, etc., pero sin el convencimiento de que dichos actos son lícitos, no se le puede calificar de hereje (73).

Con todo, advierte Soto, como sea que la jurisdicción eclesiástica debe pronunciarse sobre la base de indicios racionales, más que sobre certezas absolutas, puede suceder, a veces, que condene como herejía actos en los que no se puede constatar el elemento interno (74).

Este elemento interno se sustituye por un dato de la experiencia. Así, puesto que el hombre por su propia naturaleza está sumamente inclinado a algunas pasiones, como la lujuria o la avaricia, sunt aliqua vitia ad quae homines suapte natura sunt propensi, ut vitia libidinis et avaritiae, no parece razonable suponer que quien se deja arrastrar por ellas lo haga bajo el convencimiento de su licitud. Sin embargo, el que alguien se circuncide o practique ritos judaicos engendra la sospecha de que hay error en el entendimiento. La circuncisión, por ejemplo, se estableció a través de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua. Su licitud fue indiscutible hasta el momento de la venida de Cristo y, por tanto, cabe colegir que quien la practica la sigue considerando lícita. Otro tanto se podría decir de la simonía, pues, Simón en ningún momento dudó de la licitud de su manera de proceder. Y, lo mismo de la poligamia, que también fue permitida por la Ley Antigua (75).

Es decisivo para la determinación penal de la

herejía, a pesar de la insistencia de Soto en el asentimiento interior, la exteriorización de la misma. Sólo así la herejía puede motivar la reacción de la respublica ecclesiastica, tanto en el plano espiritual como en el temporal. La excomunión no se aplica a la herejía meramente mental, dice Soto, sino sólo cuando se exterioriza de hecho o de palabra, nisi haeresis verbo aut facto fuerit exterius prolata. (76).

Por último, como ya se adelantaba, el hereje debe adoptar una actitud contumaz, praeter errorem adversus fidem, ut quis sit haereticus requiritur pertinacia (77), ya que sólo el que se aferra firmemente a su error incurre, en propiedad, en infidelidad contra la fe de Cristo (78).

B. Represión de la herejía.

El tono utilizado por el maestro salmantino parece albergar la idea de que la pena capital es la última de las penas a que debe recurrirse para castigar la herejía. Fuera de estos casos extremos, debe recurrirse a otras penas de menor gravedad, como la privación de la comunión con el resto de los cristianos o la confiscación de bienes. De cualquier modo, el establecimiento de la pena que castigue el delito de herejía no depende directamente del derecho natural divino, sino del derecho

positivo, al menos, en lo que respecta al sentido temporal de la pena, haeretici, quamvis iure divino nulla sit illis temporalis in via poena decreta, sunt tamen positivo iure et communione fidelium et bonis atque adeo vitamulctandi. Sin embargo, concede Soto, el hereje que se arrepianta es digno de perdón y ha de ser readmitido, todas las veces que sea preciso, en la familia cristiana (79).

Los términos que Soto utiliza a lo largo de su De Iustitia et Iure, en las pocas ocasiones en que se refiere a la herejía, son mucho más contundentes que en la relección. La herejía es el peor de los crímenes humanos, quod omnium est impietissimum et execrabilium. Este hecho puede ser motivo suficiente para que se justifique una excepción al derecho de gentes. Como sabemos, la estabilidad de éste es próxima a la del derecho natural. Con todo, instituciones tan genuinas del ius gentium, como es la del respeto a los legados, pueden perder su vigencia cuando abren la puerta a la propaganda herética, convirtiéndose los legados en difusores de la herejía. En tal caso, los que actuaran de esta forma, contraviniendo el sentido auténtico de su función, deberán ser quemados, si corrupta dogmata disseminarent exurendi essent (80).

La excomunión, que es la pena espiritual más característica para castigar el delito de herejía, no le priva al gobernante de su autoridad, pero sí deja en suspenso su ejercicio, licet haereticus non privatus

officio, tamen eius functione suspensus (81). El hereje, según Soto, está sujeto a la obligación de reparar el daño causado, obligación análoga a la que corresponde a aquel que engaña a otro. Más todavía, junto a la sanción penal que le corresponde, está obligado a mostrar la verdad a aquellos a los que indujo fraudulentamente al error, tenetur fallax ille homo docere alium veritatem (82).

Todo lo anterior no obsta para que se reconozca la hereje su derecho natural a ser oído antes de que se dicte sentencia. En esta audiencia, dice Soto, el presunto culpable puede alegar ignorancia y todas las circunstancias atenuantes al caso. Lo cual impide que la ley pueda aplicársele con todo su rigor (83).

En uno de sus textos advierte Soto que la gravedad de la herejía no deriva esencialmente de su carácter perturbador de la convivencia social. El criterio general que debe utilizar el legislador humano a la hora de determinar las penas, dice el maestro salmantino, es el grado de perturbación social que comporte el delito que se pretende reprimir, crimina et scelera non quo graviora sunt coram Deo durius in republica vindicari. Por ello, cabe penar con más dureza al homicidio que a la blasfemia, o al hurto más que al perjurio, por más que la blasfemia y el perjurio se presenten a los ojos de Dios como delitos más graves, que el homicidio y el hurto. Esta regla general tiene excepciones, continúa Soto, porque los delitos que atentan de forma directa contra la entra-

ña de la Religión, illa quae substantiam religionis con-
cutiunt, aunque no comporten una injusticia, deben casti-
garse con mayor rigor. Tales son, por ejemplo, los deli-
tos de herejía y de apostasía (84).

De esta suerte, según estas palabras de Soto, la gravedad de la herejía debe buscarse primordialmente en su carácter de atentado contra los fundamentos de la Religión, más que en su carga perturbadora de la convivencia. ¿Por qué esto es así?. ¿Por qué en la visión sotiana los príncipes seculares deben utilizar los recursos penales propios y hasta la misma violencia física en la represión de un acto que, en sí mismo considerado, no afecta al orden social del cual son custodios?. ¿No sería más lógico reservar a la autoridad eclesiástica la persecución de la heterodoxia religiosa?.

El contexto histórico y doctrinal de la época contribuye a explicar la postura sotiana que en líneas generales es doctrina communis de la escuela salmantina.

El tema de la herejía, como el de la apostasía y el del cisma, se conecta con el del sentido de la vida humana en sus dimensiones personal y social. El hombre está destinado a un fin sobrenatural -la bienaventuranza en el cielo- fin que ha de alcanzarse a través de su peregrinar terreno. Hay, pues, un fin temporal que implica la vida social pacífica y tranquila. Y esta felicidad temporal se incardina en el fin eterno de la vida futura (85)..

A este planteamiento corresponde la teoría sotiana de las dos potestades que rigen respectivamente

la respublica temporalis y la respublica spiritualis, en orden a la obtención de los fines específicos de cada una de ellas (86). De forma paralela a los dos fines del hombre señalados, distingue Soto la potestad sobrenatural que gobierna la Iglesia y la potestad civil que es consustancial a la respublica civilis. De nuevo nos encontramos con una subordinación de fines en orden a la bienaventuranza eterna (87).

Tanto la respublica civilis como la respublica ecclesiastica son, en su orden, perfectas porque tienen los medios adecuados para alcanzar sus fines respectivos. Con indudable sentido realista, Soto es consciente de que predicar de la respublica ecclesiastica su condición de respublica perfecta, es tanto como admitir la posibilidad de que pueda garantizar su buen orden y funcionamiento, llegando incluso, si es preciso, al uso de las armas, dum arma spiritualia non sufficiunt temporali quoque gladio posset illos urgere. La eficacia intimidatoria de las penas espirituales con harta frecuencia se quedaba a medio camino. La excomunión, por ejemplo, no producía efecto intimidatorio en el hereje contumaz. De ahí que, en virtud del poder indirecto, la potestad eclesiástica podía llamar en su apoyo al poder temporal para que éste la auxiliase incluso con la fuerza de las armas (88).

Si el Papa, como máxima autoridad eclesiástica, observara que la actitud de un príncipe atenta contra la fe católica deberá tomar directamente cartas en el asunto. No sólo por vía de corrección fraterna, non tan-

tum per viam correctionis fraternae, sino también por medios más expeditivos, verum et coactivo iudicio (90).

Sin embargo, el recurso a la violencia por parte de la potestad espiritual tiene un carácter excepcional, via ordinaria Pontificis est pastorale baculum, gladius vero saecularis est extraordinarius(91). Este carácter extraordinario de las penas espirituales tiene un doble condicionamiento. En primer lugar, el recurso a las medidas de carácter violento está supeditado estrictamente por la certeza de que las espirituales son de todo punto inútiles, dum vires spirituales expertus cognoscit illas non esse ad rem satis. En segundo lugar, salvo en los casos de invasión, el Papa debe abstenerse de hacer, por su propia cuenta, la guerra. Dice Soto que en los casos en que un príncipe se rebela contra la fe o contra la autoridad de la Iglesia, el Papa debe acudir a otros príncipes, para que sean ellos los que lleven a cabo las medidas de fuerza oportunas (92).

Es desde este planteamiento como se puede entender el que la república civilis pueda estar obligada a tomar cartas en la represión de un delito que, como en el caso de la herejía, no atenta contra el buen orden y funcionamiento de la comunidad política. Por lo menos de forma directa.

Esta interpretación del pensamiento sotiano no contradice la repetida afirmación de que la potestad civil y la potestad eclesiástica son dos potestades distintas, potestas ecclesiastica et civilis sunt duae distinctae

tae (93). Un análisis detallado de los textos sorianos relativos al tema lo pone al descubierto. Ciertamente, la república civilis y la república ecclesiastica son diferentes, pero la discriminación entre ambas no coincide exactamente con la que media, por ejemplo, entre España y Francia. La sociedad civil, dice Soto, está subordinada a la sociedad espiritual, en la medida en que la felicidad humana no se identifica exclusivamente con la felicidad que el hombre puede lograr en el seno de la comunidad política, sino con la que obtiene en la vida eterna, foelicitas civilis non est satis in se perfecta, atque adeo per se est ordinata et relata ad caelestem beatitudinem (94).

Por tanto, cuando lo aconsejen la fe católica y el buen gobierno de la Iglesia, la separación entre ambas potestades se diluye. Si la ley y la religión lo exigieran, dice Soto, cualquier potestad civil debe supeditarse a la potestad espiritual, hasta el punto de que el Papa podría acordar la deposición misma de un príncipe secular, usque ad eorum depositionem procedere. En este supuesto no podría decirse que el Papa esta irrogándose una potestad mere temporalis, continua Soto, como si de un príncipe secular se tratase. En tal caso, el Papa estaría utilizando esa potestad temporal, como si fuese un instrumento al servicio de la potestad espiritual (95).

La utilización del poder temporal al servicio del poder eclesiástico lleva a que sean los príncipes

seculares quienes velen, en la práctica, por la fe y la Religión. Lo cual no supone menoscabo alguno de la potestad temporal del Príncipe, que sigue siendo, en su esfera de competencias, suprema, qui cum hoc stat sic subordinatam esse spirituali ut ab illa deviare non debeat (96).

Todo lo cual no significa, según Soto, que la respublica temporalis tenga potestad para discernir qué acto es constitutivo de herejía y cuál no lo es. Esta facultad corresponde exclusivamente a quien posee autoridad infalible en materia de fe (97). Por tanto, la actuación de la potestad temporal, en orden a la aplicación de penas temporales a los herejes, constituye una especie de delegación de la autoridad eclesiástica en el príncipe. Este en ningún caso podría perseguir por propia iniciativa la actividad herética, cuando ésta suponga sólo una defeción espiritual. De por sí, el hereje no atenta contra el orden social de la respublica civilis; y sí contra el orden espiritual de la respublica ecclesiastica.

Debe reconocérsele a Soto el mérito de haber deslindado de forma precisa el concepto de herejía y de haberlo distinguido de otras figuras afines, con lo cual la regulación de aquella y de éstas ha quedado clarificada, aunque con no pocas servidumbres procedentes de una tradición plurisecular. De hecho, habrá que esperar al magisterio del Concilio Vaticano II, para tener la genuina doctrina sobre esta materia (97 bis).

3. EL EJERCICIO EXTERIOR DE LA LIBERTAD.

A. Penas privativas de libertad.

Ha quedado dicho que el ejercicio de la libertad constituye uno de los ámbitos fundamentales del derecho natural. Pero, cabe además observar, señala Soto, que si en algunas ocasiones es legítimo privar a las personas del libre uso de sus miembros, ello se debe a que esta facultad se concibe como un bien irrenunciable pero que puede ser mermado como pena.

La causa que, según Soto, justifica el que el hombre pueda ser privado del derecho natural al uso de los miembros de su cuerpo, reside en el abuso que haya hecho de ese mismo derecho, per abusum eiusdem voluntatis ius perdit quod habet ad membrorum usum (98).

Se trata de un bien jurídico lo suficientemente importante para Soto, como para que considere que hay que rodearle de análogas garantías a las que rodean la pena capital y la mutilación penal. Hemos visto que, entre los bienes jurídicos relativos a la integridad física de la persona, Soto destaca la misma integridad y conservación de esa realidad corporal. Pena capital y mutilación penal sólo pueden imponerse al hombre como consecuencia de un hecho delictivo grave (99).

El placer de los sentidos, sensualis delectatio ac voluptas, es otro de los bienes de la realidad física de la persona a los que Soto se refiere. No parece que la dé excesiva importancia, pues, el recurso a las penas que priven al hombre de ese bien lo considera legítimo, incluso en el ámbito de la corrección fraterna. Por contra, el libre uso de los miembros del cuerpo, membro-rum usus, no puede ser prohibido a nadie y en los casos en que queda restringido se exijan análogas garantías procesales a las establecidas para la pena capital y la mutilación penal (100). La pena de destierro, merece en Soto un tratamiento semejante y si tiene carácter perpetuo, lo mismo que la pena de prisión si también es a perpetuidad, se equipara a la pena de muerte (101).

Sin embargo, de las palabras de Soto parece deducirse que la pena de prisión, más que una pena propia-mente dicha, es sólo un instrumento necesario para garantizar la audiencia del acusado, antes de que se le imponga otro tipo de pena, ob id reus carceris mancipatur ut vel auditus supplicio deputetur. Es decir, una suerte de medida de aseguramiento de la pena, más que pena en sí. Expresamente, Soto hace referencia a este sentido preventivo de la prisión, cuando afirma que la privación de libertad sirve ad conservandum malefactores dum eorum causae tractantur ac deciduntur. Las Siete Partidas, por ejemplo, establecen que la pena de prisión sólo puede dársele al esclavo: "ca la carcel non es dada para escarmentar yerros: mas para guardar los presos tan sola-

mente en ella, fasta que sean judgados" (102). Por el contrario, en el ámbito de la jurisdicción eclesiástica sí parece desempeñar ese papel de pena en sentido estricto.

La razón de ello consiste en que la jurisdicción eclesiástica no puede recurrir a castigos como, por ejemplo, los azotes, dum ad verbera procedere non potest (103).

De cualquier modo queda claro que la privación de libertad a que se refiere Soto no tiene nada que ver con la mera detención del criminal sorprendido en flagrante delito. Cualquiera, dice el maestro salmantino, puede retener a quien cometió un delito todo el tiempo necesario para que actúen los ministros de la justicia. Pero, juzgar y castigar un delito sólo compete a la autoridad pública, así como imponer la pena correspondiente. De ahí que, en ningún momento, puede ponerse manos de los particulares la posibilidad de mantener en prisión a nadie. Un caso diferente, que en absoluto puede calificarse de pena de prisión, es el del padre que mantiene enceberrado a su hijo, dice Soto, para apartarlo del mal, nam incluso illa non habet rationem carceris (104).

B. La esclavitud.

El reconocimiento palmario de la esclavitud constituye, juntamente con el tratamiento de la herejía, una de las zonas más umbrías del pensamiento sotiano, en lo que al tema de los derechos fundamentales se refiere. No obstante, debe reconocerse en favor de Soto que su posición respecto de la institución de la esclavitud representa un avance con relación a otras actitudes coetáneas y estuvo animada del deseo de que el trato al esclavo respetase, al menos en lo fundamental, su condición de persona (105).

Acepta la tesis de que puede ser legítimo el dominio de un hombre recaiga sobre otro y que tal señorío responde a una base iusnaturalista. Asimismo, es también tesis suya la de que por naturaleza todos los hombres aparezcan dotados de una naturaleza libre (106).

La justificación del hecho de que, por una parte, el derecho natural reconozca a todos los hombres como libres y, por otra parte, contemple en su seno algún supuesto de servitus, ha de buscarse en la distinción entre servitus naturalis y servitus legalis.

La servitus naturalis tiene una larga historia. Aristóteles afirmaba que hay hombres que por su fuerza corporal y su cortedad de ingenio nacían para ser esclavos, mientras que otros bien dotados intelectualmente eran dueños por naturaleza. Soto rechaza tal esclavitud

natural frente a quienes la afirmaban con lo cual tenían una justificación de la conquista del Nuevo Mundo y el sometimiento a esclavitud de los indios. Si habla de servitus naturalis, Soto señala que sólo puede referirse a ella entendiendo por tal algo muy diferente. El hecho de que haya hombres que estén mejor dotados que otros, implica que aquellos han de ejercer una tutela y protección sobre éstos, para ayudarles a que se puedan regir adecuadamente por sí mismos.

La servidumbre natural contemplada en la óptica de Soto, servitus naturalis, no tiene en común con la servidumbre legal, servitus legalis, más que el nombre. Es más, Soto establece expresamente que la utilización del término servitus con relación a la primera se hace en el sentido más amplio del mismo, genus illud domini servitutisque naturalis non plenam attingit rem quam non men sonat (107). Su fundamento radica en la misma naturaleza que dotó a unos hombres de mayor disposición intelectual que a otros, que, sin embargo, gozarían de una fuerza física acorde con las tareas serviles (108). Como Soto tiene bien asumido el principio de que lo imperfecto debe ordenarse a lo perfecto, sicuti imperfectus propter id quod perfectus est (109), reconoce la posibilidad de que los hombres cuyas actitudes intelectuales sean escasas, se sometan a los más inteligentes, del mismo modo que la perfección del apetito sensitivo consiste en que se someta a los dictados de la razón (110). Entendida así, tal tipo de servitus tenía un carácter muy di-

verso del de la servitus naturalis aristotélica.

Como ha quedado dicho, el fin de la misma es la instrucción y la educación del siervo con el objeto de imbuirle de las buenas costumbres, eos scillicet docendo moribusque instituendo, dice Soto. Pero, en ningún caso recae sobre él la obligación de comportarse como si fuese propiamente un esclavo, aunque sí por equidad y honestidad natural debe prestar servicios a quien cuida de su elevación humana, a menos que cobren un salario en cuyo caso deben aportar su contraprestación (111).

Esta clase de servidumbre que mira a la utilidad y beneficio del siervo, es la que se habría dado en el estado de naturaleza íntegra y es la que debe presidir las relaciones entre el príncipe y los súbditos. El gobernante no puede utilizar al súbdito en su propio beneficio y si lo hace abre la vía a la tiranía (112). La relación entre el dominus y el servus en este tipo de servitus se acerca más al ámbito del dominium iusrisdictionis que al del dominium rerum: este supone, según ya quedó dicho, la posibilidad de servirse en provecho propio del objeto sobre el que recae dicho dominium (113), en este caso el servus.

La esclavitud propiamente dicha se presenta en las diversas formas de servitus legalis. Si bien, dice Soto, el hombre es naturalmente libre y su libertad es un bien irrenunciable, cuyo precio no puede evaluarse en dinero, non bene pro toto libertas venditur auro; puede ocurrir que, en algún momento, no le quede al hombre

otra alternativa que la de elegir entre la vida y la libertad. La opción en este caso no tiene, para Soto, más vuelta de hoja: ha de optarse por la vida, cuyo valor es superior al de la libertad (114). Es legítimo, dice, que el que se vea impelido por el hambre y la necesidad acuciante se ofrezca como esclavo (115): una persona, cuando ha cumplido los veinte años puede venderse a sí misma para recibir el importe del precio, vendunt sese causa participandi pretium (116).

Respecto al interrogante de si hay obligación de justicia de venderse a otro, antes que preferir la muerte por inanición, no hay respuesta terminante por parte del maestro salmantino. Antes bien, del tono empleado se puede colegir fundadamente que el recurso a la esclavitud como forma de evitar la muerte por inanición es antes una posibilidad que, como mal menor, se le concede a la persona más que una imposición a ultranza. Soto utiliza cuando habla de la servidumbre legal por venta, hace siempre referencia a la extrema necesidad ut possint se eius gratia miseri in servitutem adigere, o como, parentes egestate compulsi liberos suos antiquo iure vaenundare permittebantur, etc. Pero, no especifica si habría que considerar suicidio preferir la muerte por inanición a venderse como esclavo (117).

Lo que sí queda perfectamente asentado a los ojos de Soto es que el reconocimiento de esta forma de esclavitud no justifica los manejos de ciertos mercaderes sin escrúpulos -Soto cita expresamente a los navegantes portugueses-, que por medio de engaños y fraudes embarcan

en sus naves a personas necesitadas, para luego venderlos como esclavos a quien ofrezca un precio por ellos (118). Quien adquiriera un esclavo en estas condiciones debe devolverlo inmediatamente, con independencia de que haya desembolsado un precio. Como se vio en su lugar, es inaceptable para Soto, el subterfugio de que por medio de prácticas de este tipo se facilitaba la conversión del esclavo (119). Aquí, Soto resalta la afrenta que supone para la fe católica el que se recurra a la violencia para captar nuevos fieles. La fe, dice el maestro salmantino, debe transmitirse a los demás bajo un clima de absoluta libertad, summa est libertate docenda (120).

La segunda forma de esclavitud legal que Soto contempla la presenta como una humanización de prácticas más crueles. La esclavitud de los prisioneros de guerra, non modo est licita verum de misericordia profecta (121). Como en el caso anterior, fundamenta Soto la licitud de esta servidumbre en el valor superior de la vida con relación a los demás bienes humanos y en concreto con relación a la libertad. Por ello, si es legítimo en guerra justa matar al injusto agresor, con mayor razón se le podrá privar de la libertad (122).

La servidumbre legal es una institución propia del ius gentium, en cualquiera de las dos modalidades señaladas, servitus est de iure gentium (123). Ius gentium que, como quedó dicho, se configura como el derecho que los hombres han deducido racionalmente per modum conclusionis de los principios naturales, sin necesidad de

que haya habido acuerdo explícito al respecto, absque hominum convento et longo consilio (124).

La esclavitud es contemplada por Soto como una consecuencia del pecado original, que vulneró la naturaleza humana, con sus corolarios de sufrimientos y de guerras insensatas, egestas et bellorum turba. Surge con carácter de pena, ex culpa subsequuta est poena, que no podría darse en el estado de naturaleza en el que todos los hombres eran libres (125).

Esta última observación tiene una importancia capital, porque desde ella Soto arremete contra la tesis de que la inferioridad cultural de los habitantes del Nuevo Mundo justificaba la sumisión a los cristianos. No se trata de la servitus que nace de una solidaridad entre los hombres y que se traduce en la ayuda del fuerte al débil, servitus que se hubiera dado universalmente si el pecado original no hubiera alterado el orden primitivo. Tal servidumbre no afecta en absoluto a la libertad que el siervo tiene por ser hombre, ni a la titularidad de sus bienes (127).

Para Soto, en el supuesto de la inferioridad socio-cultural de las comunidades indias americanas admite la servidumbre tuteladora como barrera y límite. Las consecuencias de esta tesis, proyectada en la empresa americana, implicaba que la pretendida inferioridad de los indios no justificaba el someterlos por las armas. Precisamente, porque los cristianos no tienen derecho alguno para reducirlos a la condición de esclavos, como

la de los que eran por cautividad de guerra y por venta de sí mismos. No pueden ser expoliados aunque no quieran someterse a quienes, como los españoles, tenían una superioridad cultural. De cualquier forma, cabe recurrir a la guerra para repeler o, en su caso, someter a pueblos belicosos carentes del más mínimo respeto por la convivencia pacífica, para que se ajusten al orden social debido y dejen su actuación ferina, illos qui ferarum palantes oberrant, nulla servantes getium foedera sed aliena patentes quocumque grassantur possumus vi abigere et subigere et in ordinem cogere (128).

La situación del hombre naturalmente menos dotado y que lleva sobre sus espaldas un multisecular retraso cultural no se parece en nada, pues, a la del auténtico siervo, según lo presenta Soto en las dos versiones de la servidumbre legal. Tal situación implica una sujeción que alcanza exclusivamente en lo relativo a su formación intelectual, tenetur parere elegantioribus quantum ad doctrinam et eruditionem, en función de su propio bien, propter ipsorum bonorum (129).

En la servidumbre legal la relación entre dueño y esclavo no es una relación que sea justa por sí misma, inter dominum et servium non est simpliciter iustum, puesto que la relación de alteridad no se da en sentido propio, non est simpliciter aliud a domino, puesto que al esclavo no se le tiene por un alius, sino que se le considera como un instrumento al servicio de su dueño. La relación que media entre ambos es similar a la que se

da entre el artesano y su herramienta (130). El esclavo puede ser robado, auferre, lo mismo que si fuese un animal, ut pecus, y el autor del robo es considerado un ladrón, vere fur est (131). No obstante, puede contraer matrimonio sin consentimiento del amo y tiene derecho a la conservación de su integridad física, ius naturae conservandi tum propria individua, tum per matrimonia propriam speciem (132).

Debe tenerse presente también que, en Soto, no hay una equiparación absoluta entre el siervo legal que accedió a la esclavitud por su propia venta, es decir, a cambio de un precio y el que fue capturado en acción militar. El primero no puede legítimamente escapar de su dueño; sí, el segundo. La situación de aquél podría compararse a la de quien vende un animal y luego intenta recuperarlo por medios ilícitos. El que hiciese tal cosa cometería un robo (133). En cambio, los prisioneros de guerra sometidos a la esclavitud están exentos de esta nueva vejación. Conservan intacta la posibilidad de adquirir cuantos bienes lleguen a su patrimonio por donación, sucesión y juegos lícitos. A diferencia de quien se vende por un precio, observa Soto, el prisionero de guerra no es esclavo de su propia voluntad. Su situación por ello puede considerarse una auténtica desgracia y es más digna de compasión que la del que se ha vendido a sí mismo, non est eorum miseria tanta afflictione coerenda (134).

La situación de los prisioneros cristianos y

los no cristianos se equiparan con relación a estas cuestiones. Unos y otros pueden huir y escapar así de la situación de esclavo. No en vano la servidumbre legal surge del ius gentium y éste es igual para todos los hombres (135).

N O T A S

N O T A S

(1) De Iustitia et Iure, l. I, q. 3, a. 4, p. 27, 1^a col. c-d: "Deus, autem, non solum regulam tam rationali quam intellectuali creaturae menti imprimit qua se moveant, verum et toti rerum universitati suos indidit appulsus et instinctus quibus aguntur in suos singulorum fines. Ut api ad mellificium, hirundini ad struendum nidum et terrae proferendi fruges et reliquis suas pariter virtutes agendi. De quo rerum omnium instinctum et virtute intelligitur illud Psalmum. Praeceptum posuit et non praeteribit. Ex quo fit Deum non omnia pari modo administrare ac disponere, sed actiones hominum et angelorum per regulas quibus se in finem moveant. Reliqua vero per virtutes et instinctus quibus moventur (sic). In quibus et homines connumerandi sunt ad naturales actiones, ut sunt nutritio et augmentatio et similes".

(2) De Natura et Gratia, l. I, c. 15, p. 48, 1^a col. b-c: "Est, enim, homo suapte natura rationale animal. Hoc nimirum brutis animalibus praestans, quod habeat intellectum ratiocinativum in utranque partem. Et eadem ratione voluntatem, quae in neutram sit determinata, sed in alterutra libere. Sane cum unicuique potentiae cognoscitivae suus sit accommodatus eiusdem conditionis appetitus. Et hac ob rem, cum caetera animalia nullum sui habeant dominatum. Sed in praefixum sibi a natura scopum et finem ab eadem instincta et acta moveantur. Homini libertas est et arbitrium sic agere ac secus, ad eum quem sibi praestituit finem".

(3) Vid. en Jaime BRUFAU PRATS: La aportación de Domingo de Soto a la doctrina de los derechos del hom-

bre y las posiciones de Bartolomé de las Casas, en "Filosofía y Derecho. Estudios en honor del profesor José Corts Grau". Valencia. 1977. Pp. 51 y ss.

(4) Cfr. In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 10, I, p. 270, 2ª col. b-c.

(5) Cfr. De Iustitia et Iure, l. II, q. 5, a. 1, p. 151, 1ª col. c.

(6) Ibid., a. 3, p. 155, 2ª col. a.

(7) Vid., por ejemplo, In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 7, I, p. 257, 1ª col. d; a. 10, p. 276.

(8) Vid. De Haeresi, líns. 302-317

(9) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 288, 2ª col. d - p. 289, 1ª col. a: "Naturalis est quibus homines elegantioris ingenii reliquis hebetibus ac rudibus dominantur. Eni vero, ut in eodem homine anima corpori, ita et in toto humano genere homo homini (ut ait Comicus) longe praestat. Quocirca sagax ipsa natura alios homines ingenio ad imperandum dotavit. Alios, vero, corporeis nervis ac membris irrobora vit ad serviendum".

(10) Ibid., l. II, q. 5, a. 1, p. 151, 1ª col. c: "Est enim naturale praeceptum ut Deus colatur. Quod, autem, vel hoc vel illo modo, arbitramentum est humanum vel divinum".

(11) Cfr. en el capítulo cuarto, pp. 170 y ss.

(12) De Iustitia et Iure, l. IX, q. 1, a. 1, p. 774, 1ª col. b-c: "Sacrificiorum oblatio, si eam in genere mediteris cunctis fuit gentibus semper communis. Quod, autem, his vel illis uterentur constitutiones fuerunt humanae secundum hanc aut illam Dei cognitionem quam unaqueque gens attingebat".

(13) Ibid., p. 773, 2ª col. d: "Duo, enim, haec paria cogitare soleo, quibus omnis semper constitit respública, videlicet, sacrificium et sacerdotium, lex et gubernator. Nam reipublicae institutor quem primum illico scopum civium oculis praefigere consuevit fuit Deus, quem populus veneraretur et a quo subsidia posceret. Mox, quibus coleretur, sacrificia institueret. Dein de leges condere eidem religioni congruas, ac subinde magistratus penes quos sita esset legum custodia".

(14) De Iustitia et Iure, l. II, q. 5, a. 3, p. 155, 2^a col. a-b: "Cum enim natura genus nostrum doceat Deum esse colendum, inde diversae nationes diversos cultus pro ratione suae fidei quam de ipso concipiunt instituunt. Sicuti ex instinctu quo illectantur ad quietum statum reipublicae, iudicia quoque legibus sancium".

(15) Ibid., l. IX, q. 1, a. 1, p. 774, 1^a col. c: "Est enim lex naturae ut malefactores supplicio plectantur. Quod, autem, hoc aut illo, lex sanxit humana, secundum cuiusque nationis ingenium. Et idem est de cultu et sacrificiis".

(16) Ibid., p. 773, 2^a col. c: "Quod si aliqua reperiantur tam barbarae nationes quae non nisi vel coelorum, vel alia inferiora praesidia cognoscunt, solari syderi, aut cuiuspiam alteri creaturae honores pendunt divinos, ac subinde sacrificia".

(17) Ibid., l. II, q. 5, a. 3, p. 155, 2^a col. a: "Nulli fuerunt unquam mortalium quibus non suae essent divini cultus ceremoniae et ritus. Non, inquam, auctoritate positae superne divinae legis, sed ratione naturali magistra".

(18) Ibid., l. IX, q. 1, a. 4, p. 778, 1^a col. a: "Ad illa sacrificia quae sola significatione virtutem religionis induunt soli illi tenentur qui sub lege scripta Dei agunt. Ut patres ad suum sacrificiorum numerum, nos vero ad unicum nostrum".

(19) Ibid., l. VII, q. 2, a. 1, p. 636: "Universi enim mortales Christianismum suscipere tenentur. Et tamen quousque per baptismum illum profiteantur non tenentur ad leges nostrorum sacramentorum, neque ad alias nobis peculiare quae non sunt de ire naturae".

(20) Ibid., l. IX, q. 1, a. 1, p. 773, 1^a col. b: "Miseriae nanque aerumnae et calamitates quibus indesinenter afflictatur eum commonefaciunt aliunde sibi, hoc est, de super (sic) opem ferre. Atque adeo sentit aliquem sursum existere cuius auxiliis eneatur, idque quicquid sit omnes pro Deo habent".

(21) Ibid., p. 773, 2^a col. c-d: "Ubi ratio naturalis omnibus est nebulis expurgata, clare monstrat haec ipsa naturalis administracula non nobis sufficere ad medendum omnibus miseris quas corpore et animo patimur. Atque adeo, saltem in confuso, aliam indicat superiorem causam quam homines pro Deo habent".

(22) Ibid., l. IX, q. 1, a. 1, p. 773, 1^a col. b: "Ex rerum ipsa natura discit sublunaria haec, quia

coelorum influentiam suscipiunt eisdem esse loco subdita. Eademque ratione terram caeteris elementis, ut pote quorum rore aereque iuvatur. Ac perinde se etiam ipsum Deo, cuius ope vivit subiectionem debere atque honorem".

(23) De Iustitia et Iure, l. II, q. 3, a. 10, p. 126, 1^a col. b: "Nam, cum ad hoc nos Deus creator duxerit ratioque naturalis cum nobis unam fuisse omnium primam causam ostendat. Quam maxime fit rationi consentaneum, ut tunc homo ipsius amore a malo recedere debeat proponere, atque agere bonum".

(24) Vid. en el capítulo primero, pp. 20 y ss.

(25) De Iustitia et Iure, l. II, q. 3, a. 10, p. 125, 1^a col. a: "Ad illum priorem implendi modum nulla fit opus relatione operis in Deum per specialem eius succursum, ceu in finem supernaturalem (...). Sed satis est in ipsum referri tanquam in finem naturalem. In quem sane quodcumque per se opus quod nulla prava circumstantia vitiat, nativam habet relationem. Deus, nanque, conditor ad se cuncta, dum condidit, retulit. Quocirca, eiusmodi mandati impletio naturali Dei influxu fieri potest (...). Tametsi tota lex absque speciali gratiae subsidio impleri nequeat, ut longe tempore absque peccato vivamus".

(26) De Natura et Gratia, l. I, c. 22, p. 81: "Actum illum singularem quo obiective, ut lingua scholastica loqui liceat, Deus diligitur habere quis potest extra gratiam, imo (sic) extra fidem, ut supra demonstratum est. Potest, enim, quis naturaliter illam habere animi affectionem, quae est "volo Deo in omnibus et per omnia placere". Etiam dum non faciat totum quod debet, ne obicem opponat divinae gratiae et auxilio. Ut pote qui alioquin errore culpa sua laborat. Potest, enim, infidelis, haereticus, vel usurarius sic affectus erga deum (sic). Nihil fecius (sic) existimare suam legem aut sectam veram esse, vitaeque institutum. Atque haec censerit dici-que potest dilectionis impletio, quoad substantiam".

(27) De Iustitia et Iure, l. IX, q. 1, a. 1, p. 773, 1^a col. d: "Sacrificiorum oblationem esse de iure naturae. Et est notanda conclusionis persuasio. Quae non de sacrificio tantum quae mente intus offertur procedit, sed etiam de externo. Nam, etsi verus Dei cultus, qui spiritus est cordiumque inspector, intus corde potissimum consistat (...). Tamen, cum nos corporei simus, utroque homine debemus eum colere".

(28) Ibid., l. IX, q. 1, a. 1, p. 773, 2^a col. a: "Externus cultus laudi datur nisi quatenus ad inter-

num referitur. Attamen, non ideo non est magno pretio aestimandus. Valet, enim, tum ad excitandum, tum etiam ad testificandum mentis affectum. Quare suo non caret egregio merito. His nanque quae ex animo redundant, debet Deo secundum nostram naturam persolvimus. Quare sancte institutum est publicitus in templis res divina celebrari fiat".

(29) Sobre la forma en que debe desarrollarse esta predicación, cfr. Venancio CARRO: La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América. Salamanca. 1951. Pp. 523 y ss.

(30) Cfr. In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 10, I, p. 266, 2ª col. c.

(31) Ibid., p. 266, 2ª col. d.

(32) Ibid., a. 7, I, p. 257, 1ª col. d - 2ª col. a: "Cum enim Deus cuncta suaviter disponat, id maxime fide et lege evangelica constituit, ut nemo nisi consentiens Christianus fiat. Eo praesertim, quod cum fides non possit rationibus naturalibus et convincentius demonstrari, obsequio voluntatis suscipienda est. Qui, autem, sacramento fidei dissentit, fidei ipsi consentire non valet".

(33) Ibid., a. 10, I, p. 270, 1ª col. c: "Viam autem baptizare infideles, qui in sua infidelitate permanent suri creduntur, est sacrilegam iniuriam irrogare fidei. Quod, cum sit per se malum, pro tota salute mundi non est faciendum".

(34) Ibid., a. 4, I, p. 252, 2ª col. d: "Quem piam per baptismum in Christianum scholam admittendum, si fuerit adultus, antequam mysterium intelligat et ultro se velit magisterio mancipare".

(35) Ibid., p. 253, 2ª col. d - p. 254, 1ª col. a: "Ex his omnibus colligit prima conditio adulti qui baptizandus est, videlicet, ne obice sacramento obsistat. Atque inde rursus sit consequens utrunque mortaliter peccare et sacrilegium committere. Scilicet, tamen eum qui cum voluntate peccandi accedit ad baptismum, imo ad quodcumque suscipiendum sacramentum. Quam eum qui sciens taliter quempiam accedere illi confert. Est, enim, sacramenti contaminatio, quandoquidem contra eius finem et suscipitur et confetur".

(36) Vid. en la capítulo primero, pp. 19 y ss.

(37) In IV Sententiarum, d. V, q. única, a.

10, I, p. 270, 2^a col. a-b: "Si nativa fidei conditio est ut ad eam nemo possit cogi, eadem conditio admonet nullam coercionem esse medium ad eius persuasionem licitum. Atque adeo nec necessarium. Quo, enim, non licet id absurdum est dicere ut sit necessarium. Mirabile, enim, est quod mihi non liceat ethnicum cogere ut sit Christianus et, tamen, ad illum finem liceat eum cogere ut mihi sit subditus".

(38) In IV Sententiarum, d. V, q. unica, a. 10, I, p. 272, 1^a col.: "Alexander sextus suo diplomate catholicis regibus nostris Ferdinando et Elisabeth expeditio^{nem} in Insulas Occidentales infidelium concessit. Ad hoc, autem, respondetur in primis pontificem (sic) neque concessisse, imo vero, neque (ut cum omni reverentia et obedientia de sanctissimo Christo vicario loquar) concedere potuisse dominium eorum, suorum et bonorum quasi dominium in eos ipse haberet. Quoniam ut super capitulo secundo Matth. super verbo: Natum est rex Iudeorum, disputavimus. Neque Christus ipse huiusmodi regale dominium seculari accepit in orbe, quia neque illo indiguit. Sed tanquam universalis rex regni coelorum illud universale accepit dominium in toto universo. Quod ad finem redemptionis et fidei erat necessarium.

(...)

Igitur illa pontificis Alexandri concessio facta non fuit nisi ad normam primae secundaeque conclusionis. Quas supra praemisimus. Eninvero, cum summus pontifex hac in universum orbem potestate fungatur, quae est fidem promulgare, illi competit regiones plagasque ad hoc munus distribuere. Et ideo concessit Hispaniarum regibus, ut illuc mitterent viros doctos et probos, qui eandem docerent fidem et orthodoxorum mores".

(39) Ibid., p. 265, 2^a col. d: "Filli infidelium nondum usum liberi arbitrii habentes non debent invitis parentibus baptizari (...). Illos, enim, parvulos invitis parentibus baptizare perinde est ac adultis vim inferre (...). Quia, secundum naturae ius quandiu parvuli sibi provideret non possunt, sunt sub cura parentum. Quibus ideo incumbit lege eos et moribus instituere et educare".

(40) Ibid., p. 272, 2^a col. d - p. 273, 1^a col. a: "Divinum, enim, ius quod gratia tulit, ut proxime dicebamus, ius naturae non destruit sed perficit. Idem, enim, Deus utriusque est autor. Filius, autem, quandiu usu rationis non viget, sub parentum cura continetur, quasi quodam spiritali inclusus, quemadmodum quando in matris ventre gestabatur non proprio, sed materno alimento corporale vitam alebat. Ergo, lex fidei et gratiae infidelium parentes illo iure non nudat. Cura, autem parentum in hoc maxime consistit: ut liberos moribus

imbuat legibusque adeo instituat. Ergo, ipsis invititis non possunt eorum nati baptismo addici. Itaque, cum voluntas patris existimetur filii, sicut non potest adultus contra sua voluntate baptizari, ita neque filius sine voluntate patris. Secus de Christianorum prolibus. Nam cum sint de iurisdictione ecclesiae quantumvis parentes non reluctantur possunt baptizari. Imo ipsi renitentes patres tanquam apostatae puniri".

(41) In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 10, I, p. 266, 1ª col. a: "Nam propter naturalem affectum ad parentes facile ad infidelitatem reverterentur, quod in iniuriam cederet fidei".

(42) Vid. en el capítulo cuarto, pp. 431 y ss.

(43) In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 9, I, p. 265: "Parvulos baptizatos postmodum compellendos ad fidem. Primum, enim, si sint parentibus Christianis nati, res est extra controversia manifesta. Sunt si quidem de republica ecclesiae eiusque iurisdictioni subiecti. Quare, licet in infantia non baptizarentur, possent in aetate adulta ad baptismum, etiam sub ignis supplicio, compelli. Si, autem, sint filii infidelium quantumvis nullatenus sint invititis parentibus baptizandi, nihilo minus quomodocumque baptizentur possunt postea ad fidei culturam stringi. Ut illico dicturi sumus".

(44) Ibid., a. 10, I, p. 276.

(45) Utilizamos el texto transcrito por Sixto SANCHEZ-LAURO: Herejía y libertad religiosa en Domingo de Soto como exponente de la Escuela teológico-jurídica española del siglo XVI. Salamanca. Tesis doctoral inédita. 1980.

(46) Sobre este particular Vicente BELTRAN DE HEREDIA, realiza un detalladísimo estudio en torno a la participación de Soto en estos famosos procesos. Del análisis de BELTRAN DE HEREDIA se desprende una actitud muy diferente por parte de Soto en uno y otro proceso, muestra del indudable encono de la cuestión religiosa a medida que avanza el siglo XVI. Vid.: Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado. Salamanca. 1960. Pp. 415 y ss., así como pp. 461 y ss.

En torno a la participación de Soto en el proceso del Doctor Egidio vid., asimismo, Marcelino MENEZDEZ PELAYO: Historia de los heterodoxos españoles, II. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1956. P. 64.

(47) Cfr. De Haeresi, líns. 85-90.

(48) Ibid.: "Haeresis, ergo, necesse est ori-
ri primo quodam modo ratione formae et naturae humanae,
Nempe, cum conditio humana haec sit ut tot sint sensus
quod capita, et Sacra Scriptura non habeat claritatem
evidentiae, necesse est ut alii homines aliter interpre-
tentur Scripturas".

(49) Ibid., líns. 537-554.

(50) Ibid., líns. 256-262: "Quantum ad genus
attinet definitonis, haeresis est species quaedam infide-
litatis. Distinguitur enim tres species infidelitatis,
ut egregie docet Sanctus Thomas (...). Scilicet, infide-
litas paganorum, et haeticorum media iudaeorum, nam
trifariam contingit quempiam errare contra fidem".

(51) Ibid., líns. 275-280: "Secundo contingit
errare in fidem, si postquam quis illam professus est,
in partem negat et haec dicitur haeresis, nam si totam
abiciat et in aliam sectam se transeat illa est apostasia.
Quae reducitur in infidelitatem paganorum vel iu-
daeorum, quorum sectam ille recipit".

(52) Ibid., líns. 302-317: "Differt enim in-
ter paganus et haeticum quod paganus errat in fide,
quodam modo contra fidem. Haeticus, vero, circa me-
dium. Nam, quidquid credit primo consentit dictis perso-
nae cui credit, reputando eum fide dignum et probando
eius auctoritatem. Et hoc se habet quodam modo divis
in actu credendi. Deinde propter eius auctoritatem cre-
dit hoc vel illud assertum ab illo, et hoc se habet ut
medium. Paganus, vero, errat in fine, non consentiens
Christo, non subinde credit esse verum. Haeticus, ve-
ro, non errat circa finem. Consentit enim Christo et
quidquid credit esse dictum a Christo, credit esse ve-
rum. Sed tamen errat circa media in hoc: quod non quod-
quid Ecclesia proponit ut revelatum a Christo credit esse
doctrinam Christi et propterea error eius dicitur haere-
sis, id est, electio".

(53) Ibid., líns. 267-274: "Paganus dicuntur
quasi rustici et agrestes gentes extra Ecclesiam, quae
est civitas Dei, sicut qui agunt in pagis foras civitatem
(...). Quia olim in pagis et subdiu lucos et idola tole-
bant. Cum tamen christiani in urbibus ecclesias fabrica-
rent, et ideo christiani gentiles apellaban paganos, id
est, paganorum cultores".

(54) Ibid., líns. 281-287: "Tertio contingit
errare contra fidem, si postquam eam quis aliquo modo
repperit non totam admisserit. Et haec est media haere-
sis iudaeorum, qui cum Evangelium nostrum receperint in
figura Veteris Legis, nolunt tamen in re suscipere.
Unde, in hoc quod aliquo modo receperunt differunt paga-

nis et in hoc quod non plene receperunt, differunt ab haereticis".

(55) Cfr. De Haeresi, líns. 372-374.

(56) Ibid., líns. 402-409: "Non satis esse ad rationem haeresis, quod sit error circa propositionem revelatam. Adeo, verbi gratia, si Deus revelavit aliquid non pertinens ad Religionem, ut puta quod Imperator debellaturus est Turcam aut quod annus currens futurus est fertilis, et revelaret sicut revelavit fidem non evidentem et non adhiberetur fides, non esset haeresis. Sicut nec credere esset fides sicut christiani accipiunt fidem".

(57) Ibid., líns. 467-478: "Et haec est Revelatio mediata. Quo fit, ut propositiones omnes pertinentes ad Religionem quae sunt primo modo revelatae sunt catholicae in primo gradu. Ista sunt omnes quae expressae continentur in Sacro Canone et quae ex illis, per consequentiam manifestam, in lumine naturali colliguntur. Unde sicut haec: Verbum caro factum est (In. 1, 14), in primo gradu, ita et illa Verbum divinum est homo, et illa Christus est risibilis, quae infertur ex illa in lumine naturali. Item haec Christus habuit intellectum creatum et voluntatem creatam. Nec requiritur quod illatio habeat claritatem mathematicam, se satis est quod habeat certitudinem scientiae naturalis".

(58) Ibid., líns. 478-488: "In secundo gradu sunt omnes propositiones determinatae ab Ecclesia tanquam de fide. Ex quo sequitur, quo aliqui articuli sunt catholici in primo gradu et aliqui in secundo. Ut articulus Trinitatis est in primo gradu. Sed quod Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio; quod habetur in Symbolo Niceno, est in secundo gradu. Sequitur secundo, quod illae quae habentur ex traditione Apostolorum, per approbationem Ecclesiae, si non sunt expressae in canone Sacrae Scripturae sunt catholicae in secundo gradu".

(59) Ibid., líns. 1389-1390.

(60) Ibid., líns. 638-642: "Nullam propositio nem tenemur credere, quamquam sit conformis fidei, nisi sequatur manifesta ex Sacra Scriptura, vel determinetur ab Ecclesia. Ergo, non sufficit ut sit catholica quod sit conformis fidei et, per consequens, nec sufficit ut propositio sit haeretica quod repugnet fidei, nisi sit manifesta".

(61) Ibid., líns. 653-661: "Inter doctores sanctos saepe saepius disconveniunt in expositione alicuius loci Sacrae Scripturae aut de aliqua alia propositione (...). Et certum est alteram sententiam illorum

esse conformem fidei, et alteram discordem, postquam sunt contrariae. Et tamen neutra illarum est catholica aut haeretica. Imo (sic), inter doctores theologos sunt contrariae opiniones puta quod Personae Divinae distinguuntur per relationes, quod virtutes infunduntur per modum habitus, quod sacramenta conferunt primam gratiam. Alii, enim, affirmant, alii vero negant, ubi necesse est, ex duabus contradictoriis, alteram conformem fidei, et alteram discordem. Et tamen quia non constat aut lumine naturali aut per determinationem Ecclesiae, neutra pars habetur aut catholica aut haeretica".

(62) De Haeresi, līns. 671-675: "Ad haec tandem differentia est enim in materia fidei inter propositionem haeticam et erroneam. Et tamen non potest assignari alia, nisi quod haeresis addit supra errorem quod sit propositio determinata ab Ecclesia, tanquam contraria fidei".

(63) Ibid., līns. 695-709: "Ecclesia constituit propositionem catholicam et, quamquam non facit quod sequatur ex Scriptura, per hoc tamen quod determinat se qui ex Sacra Scriptura, facit illam catholicam. Nam facere catholicam est constituere in tali gradu, ut omnes teneantur illam credere, quam antea non tenebantur credere. Et suam contradictoriam facit esse haeticam, quam prius asserere non erat peccatum. Hanc propositionem adnotant canonistae in cap. Cum Christus de haeticis, videlicet, quod Papa potest facere novum articulum. Verum est tamen, quod aliquando Ecclesia determinat aliquas propositiones quae ante eius determinationem erant catholicae, ut quod "Christus esset consubstantialis Patri", quae fuit determinata adversus Arrium in Concilio Niceno. Prius erat catholica, nam sequabatur lumine naturali".

(64) Ibid., līns. 1115-1121: "Nemo potest constituere propositionem catholicam aut haeticam, nisi qui habet auctoritatem infallibilem in fide. Sed nullus habet talem auctoritatem ut non possit errare, nisi solus Papa aut Concilium. Ergo, citra istos nullus alius habet auctoritatem constituendi propositionem catholicam aut haeticam".

(65) Ibid., līns. 1269-1281: "Est tamen circa hanc quartam et primam propositionem dubium, quia usus inquisitorum videtur contrarius his propositionibus. Cum enim aliquis convenitur de haeresi, tunc inquisitores consulunt viros theologos, ex quorum sola determinatione condemnant aut absolvunt reum. Tunc arguitur sic: Inquisitores, ut dictum est in prima propositione, non possunt facere propositionem non haeticam quod sit haeretica, et, ut diximus in quarta, licet quis asserat propositionem manifeste haeticam non tenetur credere semper episcopo dicenti esse haeticam, nisi illud ostendat. Ergo, nec tenetur quis parere inquisitoribus in hoc, cum non

habeant infallibilem auctoritatem in determinandis propositionibus fidei".

(66) De Haeresi, līns. 511-518: "Omnes quantumcumque diversas haereses, quatenus haereses, sunt eiusdem speciei. Nam species actus et habitus sumitur ex rationi formali obiecti. Unde, quemadmodum fides catholica es una, per unam rationem formalem, quae est habitus inclinans ad credendum omnibus eo quod revelata sunt, ita omnes haereses sunt eiusdem speciei, quia omnes sunt errores dissentientes a revelatione Christi per Ecclesiam".

(67) Ibid., līns. 537-554: "Sunt, enim, confidentiae circumstantiae multum agravantem, etiam, si non mutant speciem, ut diximus in materia confessionis. Alter sensus conclusionis est utrum haeresis contra propositionem expressam in Sacra Scriptura, ut puta, quod "Deus non creavit coelum et terram", et haeresis contra determinationem Ecclesiae, puta quod "non creavit visibilia et invisibilia", differant specie. Et arguitur ad partem affirmativam, nam videntur differre in ratione formali, quia prima est contra id quod est immediate revelatum, et altera contra id quod est mediate revelatum. Item, qui negat propositionem in Sacra Scriptura expressam, videtur esse apostata, dissentiens formaliter Christo. Dissentiens, tamen, a determinatione Ecclesiae non dissentit formaliter a Christo, sed putat quod illud non est doctrina Christi et, sic, videtur differre sicut paganus et haereticus, quos supra diximus, differre specie".

(68) Ibid., līns. 732-736: "Non sufficit ut propositio sit haeretica, quod sit propositio manifeste contra fidem, vel contra determinationem Ecclesiae, nisi aliquis christianus qui professus est fidem Christi illam asserat".

(69) Ibid., līns. 830-833.

(70) Ibid., līns. 810-816: "Nec dicitur haereticus nisi qui professus est fidem et consentit Christo, puta quod quiddam est revelatum a Christo verum, sed errat in medio puta hoc aut illud esse revelatum. Unde eadem propositio, ut diximus, si asseratur ab haeretico est haeretica, si a pagano, es propositio prophana".

(71) Ibid., līns. 890-894: "Ahnuc non sufficit ut propositio sit haeretica quod asseratur a christiano professore fidei, nisi scienter affirmatur. Id est, quod ille sciat talem propositionem contineri in Sacra Scriptura vel esse determinatam ab Ecclesia."

(72) Ibid., līns. 904-905.

(73) De Haeresi, lñs. 942-947: "Nullus est haereticus nisi habeat errorem in intellectu contra fidem. Ita, quamvis peccet quis facto contra praecepta legis, nisi errat in fide non haereticum, ut si quis occidat, furetur, adulteretur, non tamen opinetur hoc esse licitum".

(74) Ibid., lñs. 970-994: "Ad dubium facit circa istam propositionem, quod in iure nonnulla vitia censentur haeretica solum in facto, ut simonia censetur haeresis (...). Ad hoc respondet doctores quod quamvis in rei veritate sine errore intellectus nullus sit haereticus, tamen quia Ecclesia iudicta solum de exterioribus, existimat simoniam haeticam, quia operatur an si liceret vendere spiritualia. Quod fuit haeresis Simonis".

(75) Ibid., lñs. 1015-1025: "Factum quod secundum aliquem errorem reputatum fuit licitum vel in Vetera Lege, secundum praecepta caeremonialia quae cessaverunt, illud generat suspicionem erroris intellectus. Verbi gratia, quia circumcisio et aliae caeremoniae nunc illas est suspectus facere tanquam iudaeus. Et quia simonia erat licita secundum opinionem illius Simonis, simoniacus reputatur haereticus et, ideo, pluralitas uxorum, quae erat aut licita aut permissa in Vetera Lege nunc generat suspicionem".

(76) In IV Sententiarum, d. XXII, q. 2, a. 3, I, p. 962, 2^a col. d: "Utrum per haeresim mentalem huiusmodi excommunicatio contrahatur, procul dubio tamen non contrahitur, nisi haeresis vero aut facto fuerit exterius prolata".

(77) Cfr. De Haeresi, lñs. 1043-1045.

(78) Ibid., lñs. 1055-1066: "Pertinacia et contumacia ut quis censeatur haereticus et rationem possumus de nomine ipso venari, nam haereticus est qui ex electione aliud sentit quam Ecclesia catholica. Electio, vero, dicit firmam adhaesionem ac sententiam. Ergo, qui non firmiter adhaeret non est haereticus; sed qui non est pertinax non firmiter adhaeret errori, ergo... Et confirmatur, qui illa non dissentit formaliter fidei nec Ecclesiae posquam non negat quod scit esse de fide Ecclesiae. Ergo, conclusio ab omnibus est receptissima".

(79) Ibid., lñs. 14-19: "Haeretici, quamvis iure divino nulla sit temporalis in via poena decreta, sunt tamen positivo iure et communione fidelium et bonis atque adeo vita mulctandi. Resipiscentes, vero, et septuagies septies sunt ad paenitentiam admittendi ac vita spirituali donandi".

(80) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 3, p. 198, 1^a col. d: "Est enim de iure gentium servare fidem hostibus ut servare legatos in bello. Tamen, si causa fidel contrarium posceret, non esset servandum. Imo, si corrupta dogmata disseminarent exurendi essent. Neque dispensatione opus esset".

Ibid., l. V, q. 10, a. 2, p. 490, 1^a col. a. En este pasaje Soto afirma que la persona puede atribuirse un crimen que no ha cometido, siempre que no sea el de herejía u otro de similar gravedad: "loquimur enim de illo privato homine qui crimen quod sibi imponeret non esset haeresis, aliave enormitate aut foeditate gravissimum".

(81) Ibid., l. III, q. 4, a. 6, p. 239: "Si esset haereticus nam tunc ipso facto est excommunicatus, atque adeo licet non privatus officio, tamen eius functio ne suspensus".

(82) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 334: "Decipit quis forte hominem docens non inesse culpam ubi erat. Puta, quempiam contractum non esse usurarium qui tamen erat, ob quam deceptionem exercet ille talem contractum. In tali casu tenetur fallax ille homo docere alium veritatem ne falsus male agat. Quapropter haeresiarcha qui haereses seminavit tenetur recantare palinodiam et quantum in se fuerit convellere iniqua semina".

(83) Ibid., l. I, q. 6, a. 6, p. 61, 1^a col. c: "Etiam in crimine haereseos quod omnium est impietissimum et execrabilissimum, auditur haereticus quovis modo voluerit suum factum excusare. Et contingit saepissime tan tenue esse delictum ut non agatur in ipsum toto rigore iuris, atque adeo neque expolietur omnibus suis bonis".

(84) Ibid., a. 2, p. 48, 1^a col. b-c: "Crimina et scelera non quo graviora sunt coram Deo durius in republica vindicari, sed quo paci sunt magis inimica. Perjuria, enim, quae peiora sunt furtis et blasphemiae quae homicidia sua immanitate exuperant, non prohibentur capituli supplicio, sed Deo reservantur castiganda. Veruntamen, illa quae substantiam religionis concutiunt, ut haereses et apostasiae, atque illa quae sua foeditate aures inficiunt, licet non sint hominibus iniuriosa, acerbius nihilominus sunt vindicanda".

(85) Ibid., q. 1, a. 2, p. 11, 1^a col. a: "Commune bonum aut pro naturali foelicitate usurpatur, quam hoc saeculo adipiscimur, quae est quietus tranquillisque et pacificus reipublicae status. Aut pro illa supranaturali, quae in altero saeculo veluti supremus finis noster nos manet. In quem et saeculare omne bonum suapte natura refertur".

(86) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1^a col. b-c: "Deus per naturam dedit rebus singulis facultatem se conservandi suisque resistendi contrariis. Non modo quantum ad incolunitatem temporalis salutis, verum et per eius gratiam quantum ad prosperitatem spiritualis".

(87) In IV Sententiarum, d. XX, q. 1, a. 3, l, p. 874, 1^a col. d: "Potestas reipublicae civilis naturalis est, ut pote ad finem naturalem, nempe ad pacem et tranquillitatem reipublicae relata. Licet, finis hic proximus ad illum supremus per Dei providentiam referatur".

(88) Ibid., d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 67, 2^a col. d - p. 68, 1^a col. a: "Utraque potestatem perse est sufficiens et diversi mode divinitus instituta. Ita ut, regum quisque in regno suo sit in temporalibus supremus index a sua republica creatus".

(89) Ibid., p. 69, 2^a col. a: "Quod non satis fuisset ecclesiae consultum, nisi eius per potentatus seculares afflictis, dum arma spiritualia non sufficient, temporalis quoque gladio posset illos urgere. Quia, tunc non habere vim prorsus coercivam, qualis est illi necessaria".

(90) Ibid., p. 67, 2^a col. d - p. 68, 1^a col. a: "Non solum Papa non est dominus temporalium regnorum, imo nec sic superior ut reges possit instituire (...). Quare, neque potest inter reges via ordinaria, citra causas fidei, iudicare, sicut inter ecclesiae praesules, vel sicut inter duces. Nisi, forte, eorum dissidia in detrimentum fidei, aut in religionis perniciem vergerent. Tunc, enim, optime posset, non tantum per viam correctionis fraternae (...), verum et coactivo iudicio. Haec ex superiori colligitur utraque potestatum per se est sufficiens et diversimode divinitus instituta".

(91) Ibid., p. 69, 2^a col. b-c: "Id nec decedere, nec licere, nisi praesentaneum esset in mora, quoniam via ordinaria pontificis (sic) est pastorale baculum, gladius, vero, saecularis est extraordinarius".

(92) Ibid.: "Debet, autem, via ordinaria antecedere, neque gladio uti temporalis, nisi ingruente exitu gentisque necessitate. Videlicet, dum vires spirituales 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 condecet papam (sic) per se bella gerere, sed quando unus princeps est ecclesiae aut fidei rebellis et iniurius, alteri debet principi armorum negotium exhibere".

(93) Cfr. In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 62, 1^a col. c.

(94) Ibid., p. 68, 1^a col. d: "potestas ecclesiastica non solum est praestantior civili, eo quod eius finis qui est aeterna beatitudo est perfectior et sublimior foelicitas civili. Sed ea insuper ratione quod foelicitas civilis non est satis in se perfecta, atque adeo per se est ordinata et relata ad caelestem beatitudinem. Volo dicere, non esse duas respublicas omnino distinctas et diversas quarum nulla pendet ex altera, quales sunt Gallorum et Hispanorum, vel quales erant Romana et Ateniensis, nam ex his quamvis una esset praestantior et perfectior altera, tamen neutra tenebatur alteri inservire".

(95) Ibid., p. 68, 1^a col. a-b-c: "In Papa nulla est potestas mere temporalis ut in regibus praeterquam in terris sibi seculariter subditis (...). Et ratio est qua huiusmodi potestas temporalis non est mere ad regimen ecclesiae necessaria (...). Potestas quaecumque civilis eatenus est ecclesiasticae 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 cogere. Verum et cunctos Christianos principes temporalibus bonis privare, et usque ad eorum depositum nem procedere. Dixerim per suam potestatem spiritualem, quia potestas Pontificis, quatenus Pontifex est, non est mere temporalis, sed temporali utitur ut spiritualis ministra".

(96) Ibid.: "Reges in temporalibus supremam habere potestatem, quia cum hoc stat sic subordinatam esse spirituali, ut ab illa deviare non debeat".

(97) De Haeresi, l^{ns}. 1115-1121: "Nemo potest constituere propositione catholicam aut haeticam nisi qui habet auctoritatem infallibilem fide. Sed nullus habet talem auctoritatem ut non possit errare, nisi solus Papa aut Concilium. Ergo, citra istos, nullus alius habet auctoritatem constituendi propositionem catholicam aut haeticam".

(97 bis) Sobre el tema del pode temporal de la Iglesia, vid. Antonio OSUNA FERNANDEZ-LARGO: El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez, "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", VII - 1980. Salamanca. 1981. Pp. 81-106.

(98) De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 3, p. 416, 1^a col. a: "Licet homo suapte natura liber sit, tamen dum delinquit per abusum eiusdem voluntatis ius perdit quod habet ad membrorum usum. Et ideo merito carceri mancipatur".

(99) Ibid., p. 415, 1^a col. c-d.

(100) Ibid.: "Publicae potestati eidemque

soli fas est subditos in carcerem ocludere, sive ecclesiastica, sive civili. Probatur pars utraque conclusivis. In bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primum eius integritas, cui per occisionem ac mutilationem nocetur. Secundum, sensualis delectatio ac voluptas quae per verberationem impeditur. Tertium, membrorum usus qui per carceres, perque alia quaecumque ligamina cohibetur. Primum, autem, nocumentum propter eius gravitatem soli reipublicae, ut dictum est, reservatur. Secundum, vero, quoniam levius est parentibus ac dominis permittitur. Tertium, ergo, cum non modo via sit ad primum, verum et quaedam eius inchoatio. Nam ob id reus carceri mancipatur, ut vel auditus supplicio deputetur, vel ob levius crimen illam luat poenam. Condecens est ut eidem soli reipublicae sit deputatum penes quam potestas est vitae et mortis. Quocirca neque parentibus, neque dominis id licet".

(101) De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 3, p. 415, 2ª col. a: "Et quod carceribus dictum est idem et de exilio censendum. Pariter, enim, libertati contrapugnat. Quin, vero, ut perpetui carceres ita et exilium morti iure aequiparantur".

(102) Las Siete Partidas, part. VII, tít. XXI, ley IV. Salamanca. Imprenta de Andrés de Portonaris. 1555.

Sobre este particular vid. Eugenio CUELLO CA-IÓN: Penología: las penas y las medidas de seguridad. Su ejecución. Barcelona. Editorial Reus. 1920. Pp. 105 y ss.

(103) De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 3, p. 415, 2ª col. a: "Hinc fit carcerum duplicem esse usum in republica. Serviunt, nanque et ad conservandum malefactores dum eorum causae tractantur ac deciduntur et praeterea in poenam, qua plurimum ecclesiastica potestas utitur, dum ad verbera procedere non potest".

(104) Ibid., l. V, q. 2, a. 3, p. 416, 1ª col. b: "Solum modo parentes retinere filios possunt, ac domini servos oclusos in parum tempus, tam in poenam, quam ad eos cohibendos. Nam inclusio illa non habet rationem carceris. Aliis autem privatis id non licet. Quoniam, etsi cohibere quisque possit fratrem a malo fraterne corripiendo, neutiquam tamen inferendo vim. Quin, vero, privato carceres pro enormi delicto iudicantur puniunturque in republica, sed tantum licet unicuique delictorem qui sibi iniuriam irrogaverit ad horam detinere, dum eum tradat iustitiae ministris".

(105) Cfr., por ejemplo, De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 289, 2ª col. b.

Sobre este tema, en general, vid. Jaime BRUFUAV
PRATS: Revisión de la primera generación de la escuela,
en AA. VV.: "Francisco de Vitoria y la Escuela de Salaman
ca. La ética en la conquista de América". Madrid.
Centro Superior de Investigaciones Científicas. 1984.
p.p. 383 y ss.

(106) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2,
a. 2, p. 288, 1ª col. c.

(107) Ibid., p. 289, 2ª col.

(108) Ibid., p. 288, 2ª col. d - p. 289, 1ª
col. a: "Naturalis est qua homines elegantioris ingenii
reliquis habetibus ac rudibus dominantur. Enimvero, ut
in eodem homine anima et corpori, ita et in toto humano
genere homo homini (ut ait Comicus) longe praestat. Quo-
circa, sagax ipsa natura alios homines ingenio ad imperan-
dum dotavit. Alios, vero, corporeis nervis ac membris
irroboravit ad serviendum".

(109) Ibid., l. V, q. 1, a. 2, p. 385, 2ª col.
a-b.

(110) Ibid., l. IV, q. 2, a. 2, p. 288, 2ª
col. d - p. 289, 1ª col. a: "Hominis natura est ut secu-
dum rationem vivat eique adeo eidem obtemperet. Ergo,
sicut perfectio appetitus sensitivi in homini est rationi
parere, ita et inter homines perfectio agrestium governa-
tui subbi".

(111) Ibid., p. 290, 1ª col. c: "Etenim qui
natura est dominus nequit natura servus veluti rebus po-
ssessis in suum ipsis commodum uti. Sed, tanquam liberis
suisque iuris hominibus in rem ac bonum ipsorum; eos sci-
licet docendo moribusque instituendo. Quapropter neque
illi tenentur veluti eius mancipia eis servire. Sed ae-
quitate quadam et honestate naturali, nisi ubi essent
mercede conducti".

(112) De Dominio, lín. 637-641: "Est ergo
differentia inter istas servitutes quod in prima dominus
utilitur servo non ad utilitatem ipsius domini, sed servi
et propter bonum ipsius. Et ita esset in statu naturae
integrae, et talis debet esse dominatio regum et princi-
pum, scilicet, propter bonum subditorum".

En relación con De Iustitia et Iure, l. IV,
q. 4, a. 1, p. 301, 2ª col. d: "Turca enim est qui, ut
fertur, illa dominatur tyrannide, ut cunctas subditorum
substantias, tanquam suas proprias sic possideat, ut pro
libito universa sibi, ut putat, possit usurpare. Iure,
autem, naturae, etsi transtulit respública in principem
potestatem suam et imperium ac iurisdictionem, non tamen

propriam facultatem. Quibus ideo princeps uti nequit, nisi quando eidem reipublicae tuendae et administrandae necesse fuerint. Quod, autem, lex ait omnia esse principis, de his quae fisco aut publico aerario obveniunt intelligitur".

(113) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 279, 1^a col. d.

(114) Ibid., q. 2, a. 2, p. 289, 1^a col. c: "Etsi homines facti sunt a Deo liberi, tamen tam innatum est animantibus cunctis desiderium ac ius servandi vitam, ut possint se eius gratia miseri in servitutem adigere. Nam, licet non bene pro toto libertas venditur auro; vendi, tamen, pro vita fas est, quae omni est pretiosior auro. Imo parentes egestate compulsi liberos suos antequo iure vaenundare permittébantur".

(115) Cfr. De Dominio, líns. 656-677.

(116) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 289, 1^a col. a.

(117) Ibid., p. 289, 1^a col. c.

(118) Ibid., l. IV, q. 2, a. 2, p. 289, 1^a col. d - 2^a col. a: "Aiunt, tamen, apud aethiopes eundem adhuc vigere morem quod ad eorum mercatum Lusitani adnavigant. Quod si libere vaeneunt non est cur mercatura illa crimine ullo denotetur. Verum tamen, si quae iam percerebuit vera est fama, diversa est sententia. Sunt, enim, qui affirmant fraude et dolo calamitosam gentem seduci. Inescarique nescio quibus iocalibus et astu pellicci versus portum et nonnunquam compeli, et sic neque prudentes neque quid de illis fiat opinantes, huc ad nos transmitti et vaenundari. Quae si vera est historia neque qui illos capiunt, neque quia captoribus coemunt, neque illi qui possident tutas habere unquam conscientias possunt, quousque illos manumittant, etiam si pretium recuperare nequeant. Nam, si qui rem alienam possidet, etiam si mercatu vel alio iusto titulo eam acquisiverit, cum primum alienam esse resciverit, tenetur cum pretii etiam dispendio dominio reddere. Quanto magis liberum naturam hominem, per iniuriam manu captum, astringitur in suam restituere libertatem?. Quod si quis id sibi praetexere cogitaverit quod praecclare cum illis agitur dum pro servitute beneficium eis christianismi rependimus iniuriam se novit esse in fidem, quae summa est libertate docenda ac persuadenda. Tamen, abest ut eorum excusationem Deus admittat".

(119) Vid. en el capítulo cuarto, pp. 208 y ss.

(120) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. a. 2, p. 289, 1^a col. d - 2^a col. a.

(121) Ibid., p. 289, 2^a col. b: "Tertia servi-
tutis species est etiam legalis. Unde (...) servitutis
nomen derivatum est. Videlicet, quod Imperatores bello
captos vendere, neque occidere solent, sed servare. Et
isti dicuntur mancipia, quia victores, quos gladio trans-
figere possent, manu capiunt ut servent".

(122) Ibid.: "Ac de ista servitute subditur
tertia conclusio. Non modo est licita, verum et de mise-
ricordia profecta. Si enim quis gratia sustinendae vitae
libertate se privare potest, satius quisque ducere debet
servituti quod morti tradi".

(123) Ibid., l. III, q. 1, a. 3, p. 198, 1^a
col. d.

(124) Ibid., l. I, q. 5, a. 4, p. 44, 2^a col.
d - p. 45, 1^a col. a.

En general, vid. en el capítulo segundo, pp.
81 y ss.

(125) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a.
2, p. 290, 2^a col. b-c: "Aunt iura servitutem esse con-
tra naturam. Nempe, contrariam proximam naturae intentio-
nem, qua cupit omnes homines secundum rationem studiosos
esse. Attamen, illa deficiente intentione ex culpa sub-
sequuta est poena, quae est conformis naturae corruptae.
Atque inter poenarum genere unum est legalis servitus.
Nam ex peccato originali subsequuta est egestas et bello-
rum turba, quae homines in servitutem adigunt".

(126) Cfr. De Dominio, lín. 639.

(127) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a.
2, p. 290, 1^a col. c-d: "Et per hæc satisfieri illis
debet qui sciscitantur, utrum iure naturalis domini po-
ssimus christiani infidelis armis infestare. Qui pro
suorum morum ruditate naturales videntur servi. Nullum,
enim, inde ius contra eos acquirimus vi illos subiugandi.
Eo quod, servitus illa libertatem non tollit, veluti illo-
rum condito qui vel se venderunt, vel bello capti sunt.
Et cum fundamentum domini sit libertas, nullum amittunt
suarum rerum ius. Aristoteles, enim, non solum constitua-
bat illa servitutem inter unam nationem et aliam, verum
et inter personas eiusdem urbis et eiusdem domus. Sunt
enim in eadem christianorum urbe natura servi, qui tamen
non subinde possunt suis expoliari etsi parere natura
dominis renuant".

(128) Ibid., p. 290, 1^a col. d - 2^a col. a.

(129) In IV Sententiarum, d. XXXV, q. unica, a. 1, II, p. 242, 2^a col. d - p. 243, 1^a col. a: "Illa quippe naturalis servitus longe a legali distat. Rudes enim homines et qui non tam ingenio quod corpore valent non sunt sic elegantiorum servi ut mancipia, imo (sic) servitus illa libertatem non excludit. Sed tenentur parere elegantioribus quantum ad doctrinam et eruditionem, propter suum ipsorum proprium bonum. Tenentur illis vicissim de honestate servire. Quare neque ipsi, neque sua bona sunt aliena, ut ab elegantioribus possideantur".

(130) De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 4, p. 199, 1^a col. c: "Inter dominum et servum non est simpliciter iustum (...). Servus non est simpliciter aliud a domino, imo quicquid est domini est puta instrumentum. Ergo, sicut inter instrumentum et artificem non est propria ratio iusti, neque artifex injuriam facit instrumento si ad libitum suum illo utatur. Sic neque inter dominum et servum sed secundum quid, id est, herile".

(131) Ibid., l. V, q. 3, a. 1, p. 417, 2^a col. c: "Qui servum vel ancillam domino suo aufert vere fur est. Possidetur enim servus ut pecus".

(132) In IV Sententiarum, d. XXXV, q. unica, a. 1, II, p. 243, 1^a col. a: "Ius servitutis non potuit hominibus ius naturae adimere conservandi tum propria individua, tum et per matrimonia propriam speciem".

(133) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 289, 2^a col. d: "Illi enim qui se inopia pressi servituti manciparunt, quia libere se pretio vendere, fugere iure nequeunt. Sicuti neque furari quem vendidissent equum. Servus, autem, bello captos non auderem in hos cogere angustias".

(134) Ibid., p. 290, 1^a col. a-b: "Pariformiter mihi video vere ac legitime inter has servorum species distinguere, quantum ad ea in quibus tenentur dominis servire. Christiani nanque a christianis bello capti non tenentur ut mancipia servire, neque eorum bona, nisi quae tunc in bello in praedam devenerint sunt dominorum. Imo neque mancipia quae ab infidelibus christiani iure belli arripiunt, sic arbitror quicquid sunt minorum esse. Ut quicquid vel dono susceperint, vel haereditario iure, vel licito ludo fuerint lucrati reneantur in conscientia dominis 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. De illis, autem, qui seipsos vendiderint aliquantulo est ratio apparentior quod quicquid sint domini sint iuxta praescriptum legum quas nuperrime citavimus. Tamet

si de horum omnium iudicio iurisprudentibus deferendum est".

(135) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 289, 2^a col. d: "Nequae (ut reor) discrepantia est inter christianos atque infideles, quoniam ius gentium gentibus cunctis aequale est. Quamvis christianis etiam a christianis captivis congruentiori ratione fugere liceat".

III. EL DERECHO A LA DIGNIDAD PERSONAL.

1. EL DERECHO AL HONOR Y A LA PROPIA IMAGEN.
 - A. Los principios.
 - B. El honor. Agresiones contra el mismo.
 - C. La fama. Atentados contra la buena fama.
2. EL JURAMENTO Y LA FIDELIDAD A LA PALABRA DADA.
 - A. Justificación.
 - B. Perspectivas iusnaturalistas.
3. LAS PENAS INFAMANTES.

1. EL DERECHO AL HONOR Y A LA PROPIA IMAGEN.

A. Los principios.

El pensamiento sotiano acerca del derecho al honor y a la propia imagen -la fama en la terminología de Soto- se contiene sistemáticamente en los libros IV y V del tratado De Iustitia et Iure. De su exposición se pueden colegir las líneas fundamentales del enfoque con que aborda el tema. El hecho de que el libro IV esté dedicado al dominium permite ya pensar que la inclusión en él del honor y la fama expresa la idea de su carácter de bienes que pueden ser objeto de dominium humanum, homo dominium obtinet honoris sui et fama (1).

Por otro lado, las referencias al honor y la fama a lo largo del libro V surgen bajo el interrogante de si los actos que atentan contra uno y otra pueden implicar una violación del orden de la justicia. En concreto, Soto se pregunta si dichos actos conculcan el orden de la justicia conmutativa, o sea, de la justicia que contempla la igualdad aritmética entre los miembros de la sociedad (2). Su respuesta es tajante: por regla general, los atentados contra la fama y el honor suponen una agresión injusta contra unos bienes que se consideran

propios de cada persona, propria eius possessio (3).

La postura sotiana gira en torno a la tesis de que tratándose del honor y de la fama se da propio y verdadero dominium humanum. En realidad, según el orden natural de las cosas, afirma Soto, inmediatamente después de la vida, el bien humano de carácter temporal que le sigue en importancia es el honor y la fama (4). Con todo, señala que el dominium que recae sobre ellos difiere del que recae sobre la vida. El derecho natural otorga al hombre el honor y la fama, honor et fama sunt propria hominis bona ei iure naturali concessa, no como algo que se deja en sus manos para que lo guarde y proteja como ocurría con la vida -homo est suae vitae custos- sino con la posibilidad de acrecerlos, de desprenderse de ellos, etc., como de hecho sucede con cualquier otro bien temporal (5). Es posible, incluso, malbaratarlos si una causa objetiva lo justifica, potest eius dispensium ob causam facere, sicuti et aliorum bonorum temporaliu(m) (6), lo cual, como sabemos, constituye una de las propiedades esenciales del dominium rerum (7).

Tampoco se puede predicar del honor y de la fama, dice Soto, lo que hay que decir respecto de la vida, cuando el sujeto dispone de la propia quitándose: el suicida infringe el orden de la justicia, dada su condición de miembro de la respublica. Al contrario, el hombre puede prodigar su honor y su fama, sin que ello comporte violación alguna del orden justo. Lo dicho, añade Soto, tiene también vigencia en el ámbito de la

caridad en el que se prescribe el amor al hombre a sí mismo y a sus cosas, qua nos et nostra diligere tene-
mur (8).

No obstante esta superioridad del honor y la fama sobre los otros bienes, es cierto que en algún texto aislado Soto habla expresamente de preeminencia absoluta, como si ésta afectase también a la vida. El análisis detenido de esta afirmación, teniendo presente el contexto en el que se realiza, revela que de ningún modo supone una contradicción con la idea anterior. Tan sólo se trata de poner de relieve la superioridad del honor sobre los bienes estrictamente materiales, melius est nomen bonum quod divitiarum multae (9), y no parece que pueda extenderse a bienes como la vida misma. Por otra parte, los textos en que se atribuye a ésta el valor máximo entre todos los bienes humanos temporales son mucho más abundantes (10).

B. El honor. Agresiones contra el honor.

Desde el primer momento, Soto traza una divisoria clara entre los conceptos de honor y de fama. Son dos realidades que no se exigen mutuamente. Su coincidencia, en la práctica, puede en muchas ocasiones no producirse, esse potest honor sine fama et e diverso (11).

El honor, escribe Soto, es la reverencia que merece la persona a causa de alguna excelencia, y principalmente

a causa de sus virtudes, reverentia alicui propter aliam quam excellentiam ac potissimum propter virtutem exhibitam. En cambio, la fama es la buena opinión que los demás tienen de una persona, clara illa notitia quam alii de nobis habent, como consecuencia de la actitud manifestada en la vida social (12).

El honor es superior al resto de los bienes temporales y esta superioridad le viene de su íntima conexión con la práctica de las virtudes (13). El buen nombre de la persona, escribe Soto, es a la virtud lo que la sombra al caminante, o sea, una realidad íntimamente unida a ella (14).

Esto no obsta, para que Soto contemple otras posibles fuentes del honor, nihillo fecius praeter virtutem sunt quoque aliae excellentiae quarum ob causas hoc saeculo mortalibus honores debentur. Entre las mismas, y en la medida en que los gobernantes y los magistrados se reconocen como representantes de Dios, hay que destacar el desempeño de algún cargo público (15). También contribuyen al buen nombre de la persona sus lazos de sangre. Algunas veces, señala Soto, el honor puede ser consecuencia de la virtud ajena, debetur honor testimonium alienae virtutis. Este es el motivo por el que se debe reverencia a las personas que pertenecen a un linaje ilustre (16).

En cambio, la honorabilidad de los que poseen abundancia de bienes materiales se supedita estrictamente a la posición social que dichas riquezas efectivamente

hayan podido facilitar. Con todo, advierte Soto, las riquezas no suponen en sí mismas excelencia alguna que sea digna de reverencia en el sujeto que las tiene, es más, el que incurriese en este tipo de veneración, cometería acepción de personas (17).

La verdadera y propia fuente del honor es la virtud (18). Las demás excelencias citadas, que pueden contribuir a cimentar la honorabilidad de una persona, podrían ostentar un cierto carácter de fuentes secundarias del honor, siempre que se la pudiese en relación con la virtud.

La agresión injusta contra el honor de una persona se llama contumelia. Es la acción consistente en palabras o hechos que enturbian el buen nombre de alguien, contumelia enim est iniuria qua contra honorem alterius fit (19). A diferencia de la difamación, la contumelia supone una agresión verbal directa y abierta, es decir, no se sirve de maquinaciones malintencionadas a espaldas del individuo, lo cual, sin embargo, parece constituir la entraña de la infamia. El que acomete con palabras injuriosas contra el honor de una persona, opina Soto, no cabe duda de que pasa por alto el respeto debido a la excelencia de la misma. Al contrario, el que actúa a espaldas de alguien maquinando contra su imagen de cara a los demás de forma injusta y poniéndose a salvo de su legítima reacción, añade Soto, no denota menosprecio hacia esa persona, sino temor. Más que contra la reverencia debida actúa contra la buena imagen pública de la

persona (20).

La contumelia es, pues, según Soto, más grave que los delitos de hurto o de rapiña, porque entre los bienes temporales del hombre el valor de la honra es incomparable al de los demás, a excepción de la vida. Es natural que los hombres prefieran perder todos sus bienes antes que ser despreciados, malunt enim homines aliis privari bonis quam contemptui haberi (21), afirma tajantemente Soto.

En la perspectiva sotiana, el temor fundado de sufrir una deshonra puede llegar a justificar, dentro de los límites de la legítima defensa, la muerte del agresor. En este modo de ver las cosas, es explicable que antes de enjuiciar si cabe o no legítima defensa debe sopesarse cuidadosamente el daño objetivo que para el honor del agredido suponga la acción que pretendía evitar. Así, el honor de un religioso, sacerdotes et monachi, o de un plebeyo, opina Soto, no justifican la muerte de una persona en legítima defensa (22).

Esta defensa a ultranza de la propia honra no llega al extremo de poder justificar el duelo. Quedó sentado que el duelo no podía contemplarse dentro de los parámetros de la legítima defensa, dado que en el mismo la acción que se pretende repeler no es ya una acción presente (23).

El honor mancillado puede ser restituido. Tal restitución, opina Soto, no ofrece las mismas dificultades que presenta la restitución de la fama. La contume-

lia supone una infracción del orden de la justicia, puesto que priva al ofendido de un bien propio de primer orden (24). Pues bien, la consiguiente restitución del honor se materializa en un acto de reverencia que anule el acto anterior injurioso, per contrariam reverentiam (25). Pero, si a pesar de todo, la afrenta es tan grande que razonablemente esa reverencia que debiera contrarrestar el acto injurioso anterior es insuficiente para restañar el honor herido, entonces, según Soto, cabe imponer algún tipo de reparación, aunque no llega a especificar con claridad en qué podría consistir ésta (26).

C. La fama. Atentados contra la buena fama.

Según la definición sotiana, la fama es la buena imagen que la persona proyecta con su comportamiento de cara a la opinión pública. Lo más característico de esta definición es el carácter exclusivamente externo que Soto concede a la fama, sobre todo en lo relativo a su protección procesal. Puede no ser el reflejo exacto de la realidad de una persona, pero aún así, la fama es un bien digno de protección, por lo cual parece corroborar la firme convicción sotiana de que la persona tiene derecho a ver amparada su buena imagen, en tanto no se pruebe debidamente lo contrario.

La exposición sotiana del tema es excesivamente casuística y no proporciona ningún criterio general al res-

pecto. Con todo, éste puede extraerse de forma inequívoca si se analizan algunos casos propuestos por Soto. Ante el interrogante de si el que sufre la imputación de un crimen fuera del orden procesal establecido por el Derecho puede legítimamente negar dicha imputación, aunque su desmentido redunde en descrédito del acusador, Soto declara enérgicamente que quien negase su crimen en estas condiciones no cometería injusticia sino que tan sólo estaría haciendo uso de su legítimo derecho, suo utitur iure. Consiguientemente, tampoco surgiría obligación alguna de reparar el daño ocasionado al acusador (27).

En este mismo orden de cosas, la posibilidad de infamar a quien obtuvo su fama de forma fraudulenta, nos dice Soto, se supedita al supuesto de que alguna causa objetiva lo aconseje. Soto piensa concretamente en el caso del médico o del teólogo de fama inmerecida, cuya impostura puede ocasionar un grave quebranto al orden social, de no ser desenmascarados por el que efectivamente la conoce. Pero, si, por la naturaleza de la actividad del que disfruta de fama engañosa, no se puede prevenir razonablemente algún peligro para la convivencia, dicha fama sigue siendo digna de protección jurídica y no hay razón para desenmascararle (28).

Tampoco los historiadores y biógrafos tienen a su disposición una especie de patente de corso para airear de forma indiscriminada los defectos y pasiones ocultas de sus personajes. Ciertamente, si se tratara

de algún asunto oscuro que no sea del todo oculto, hay que reconocer que la exposición del mismo no supondría una injusticia, sino una exigencia de la objetividad y rigor con que deben desarrollarse su oficio, debent enim optima fide quae ad rem pertinent pernarrare. Pero, si en este cometido se observase algún género de malicia o de apasionamiento inusitado contra la memoria de los personajes y, sobre todo, si de los hechos espinosos descritos por el cronista pudiera derivarse alguna mancha para la fama de los descendientes del personaje, Soto sostiene que de ningún modo puede tolerarse la acción difamatoria (29).

La mancha de infamia y la consiguiente pérdida de su tutela jurídica puede producirse de dos formas. Una públicamente, cuando medie sentencia firme condenatoria y otra de forma privada, cuando entre la mayoría de los integrantes del entorno social en que se mueve la persona se haya llegado al convencimiento de que algún dato enturbiaba su buena imagen (30). Fuera de estos casos, el que, a espaldas de la persona, maquinara contra su buena imagen pública a fin de destruirla, incurriría en un delito de detracción (31), cuya gravedad es análoga a la de la contumelia, detractio genere suo est peccatum mortale (32).

De cualquier forma, la fama de una persona no es algo que irremisiblemente se pierda con la detracción. La relación entre fama y detracción no puede compararse a la que media entre el homicidio y la vida. Como resul-

ta obvio, la fama se puede reestablecer a pesar de la detracción, mientras que la vida no (33). Ahora bien, no siempre la detracción lleva aneja una trasgresión del orden de la justicia y, por consiguiente, no genera siempre la obligación de restituir; a veces, la detracción supone exclusivamente un pecado contra la caridad. El caso más significativo, escribe Soto, sería el de aquél que movido por la envidia o algún otro impulso innoble, acusa a otra persona de un crimen cierto (34). También puede observarse esta infracción cuando alguien divulga maliciosamente el contenido de una sentencia en la que de forma inobjetable se declara el crimen de una persona. En este caso no podría hablarse de violación del orden de la justicia, aunque sí sería afectado el orden de la caridad (35).

Para no desdibujar en exceso los contornos de la detracción, Soto se inclina a referir este término, en sentido estricto, más bien, al atentado contra la fama de una persona que comporta la violación del orden de la justicia y, consiguientemente, genera la obligación de reparar el daño ocasionado.

Por ello, Soto señala tres requisitos para que la detracción origine obligación de reparar. En primer lugar, es preciso que la fama haya sido efectivamente dañada por la acción del detractor, vere fuerit ablata vel obscurata. Puede que las palabras o las acciones vertidas en descrédito de alguien no sean efectivamente infamantes, por razón de la naturaleza de su oficio.

Como sería el caso del que tacha de sirviente a una dama de la corte, aulica foemina, o a un palaciego, aulicus homo, cuyos oficios llevan anejos precisamente este servicio. En tal caso, según Soto, no habría obligación de restituir la fama, porque, en realidad, ésta no recibe daño que tenga connotación antijurídica. Ya ha quedado dicho que, desde el punto de vista de la justicia, el hecho de proclamar a los cuatro vientos un crimen de alguien, después de que, en su momento, se dio sentencia condenatoria, no genera obligación de reparar (36).

El tercer requisito se traduce en la exigencia de que la persona que sufrió la detracción no haya podido recuperar su fama por otro camino. La restitución se dirige a restaurar el orden de la justicia conmutativa conculcado por el detractor. Si este orden se reestablece de hecho por otra vía, carece de todo sentido mantener sobre el difamador dicha carga (37).

2. EL JURAMENTO Y LA FIDELIDAD A LA PALABRA DADA.

Esta materia fue objeto de una reelección que con el título De racione tegendi et detegendi secretum, fue impresa por primera vez en Salamanca por Pedro de Castro, en 1541. Tuvo posteriores ediciones con variaciones accidentales en la redacción de su título. De hecho fue asumida en el tratado De Iustitia et Iure, que en su forma definitiva se publicó en segunda edición en Salamanca por Andrés de Portonaris, en 1556. Por esta razón, hemos optado por referirnos a este tratado, que expresa el pensamiento maduro y definitivo del maestro salmantino que, con el correr de los años, profundizó notablemente en la temática.

A. Justificación.

El origen del deber de cumplir fielmente lo prometido es una cuestión con la suficiente trascendencia para Soto, como para que sea objeto destacado, en sus diferentes vertientes, nada menos que de dos libros, el VII y el VIII, de De Iustitia et Iure. Desde una perspec

tiva actual del tema, sorprende que no se registre en el maestro salmantino una explícita conexión de la temática sobre el honor y la fama, con la fidelidad a la palabra dada, aunque de hecho pueda percibirse con relativa claridad en el desarrollo del tema.

En este orden de cosas, se advierte que, en el contexto sotiano, el honor y la fama así como la fidelidad a la palabra dada juegan un importante papel en la realización de la buena armonía humana que es objetivo propio de la justicia (38). Es más, la confianza mutua que debe reinar entre los hombres no sólo tiene relevancia en el orden de la justicia, sino que alcanza a su fundamento, ipsissimum iustitiae fundamentum est. Es el vínculo por el que discurren las relaciones interhumanas, propias de la vida social, ligamen est civilitatis humanae. Todo lo cual sería inimaginable sin esa predilección mínima a cumplir fielmente lo pactado (39).

Es un sentimiento común a todas las agrupaciones humanas, rechazar la actitud de los que no observan al pie de la letra los compromisos adquiridos. En este sentido, tiene razón de ser la afirmación de que la voz del pueblo puede llegar a ser expresión del derecho natural, vox autem publica est vox naturae (40). Es como si quisiera resaltar que, el hecho de que una realidad se admita mayoritariamente en todos los tiempos y lugares, es indicio fidedigno de su carácter de verdad natural.

El carácter natural del valor de la fidelidad

a lo prometido hace que sea igualmente válido para los cristianos y para los infieles. En principio éstos están tan obligados a sus promesas, como pueda estarlo cualquier cristiano, mortalium quicumque cuiuscumque sit religionis in pactis et foederibus servare tenetur, aunque éste pueda estarlo también por su condición de creyente (41).

Pero, Soto no sólo se refiere a esta fidelidad natural como elemento fundamental de las relaciones humanas, sino que, además, justifica la práctica del juramento. Jurar es afirmar algo para lo cual y con el fin de darle más firmeza, se invoca el testimonio divino, iuramentum est dictio per divinam attestationem confirmata. Como es obvio en el término "afirmación" se comprende la negación y puede suceder que la invocación del testimonio divino se haga mediante la referencia a realidades creadas que expresan la realidad de Dios, a causa de la vinculación que aparece entre aquellas y éste (42).

B. Perspectivas inusnaturalistas.

Dada su condición de teólogo no es de extrañar que Soto busque en la invocación a Dios una firmeza mayor a la palabra humana. Pero, ¿no hubiera sido suficiente acaso con la referencia a la tendencia radicada en la naturaleza humana que impele a los hombres a cumplir lo

prometido?

Soto opina que efectivamente los juramentos no tenían razón de ser en el estado de naturaleza íntegra. Los hombres responderían puntualmente de sus compromisos ante los demás, sin necesidad de involucrar en éstos el nombre de Dios. Es decir, por el mero impulso natural que supondría el saber que su palabra estaba empeñada. El debilitamiento de la naturaleza humana después del pecado original a pesar de la Redención, natura lapsa sed reparata, hizo que las relaciones entre los hombres perdiesen su firmeza primigenia y, con ello, se debilitase la confianza mutua. En esta situación, hubo que buscar un nuevo fundamento sólido y duradero a las promesas humanas, que devolviese el grado de confianza perdida en la palabra de los demás, el grado de confianza, en definitiva, imprescindible para la existencia misma de la vida social (43). Esta es la explicación que nos da Soto.

En el estado actual de la naturaleza humana, los acontecimientos que pueden afectar directamente a las relaciones humanas como un elemento importante de las mismas y cuya certeza dependa del testimonio ajeno, demandan, dice Soto, el refrendo del testimonio divino, o sea, acudir al juramento (44).

Por el juramento reconocemos que Dios es la fuente de toda verdad, que es el supremo y principal origen de toda certeza, per primum supremumque veritatis principium et fontem omnino confirmemus (45). El testimo

nio divino actúa como una suerte de árbitro que permite una vía de solución posible, que evite que las discusiones y falta de confianza mutua entre los hombres no se torne una constante fuente de discordia social (46).

No se trata de que Dios vaya a dar directamente testimonio de aquello por lo que se le invoca. La idea del juramento versa más bien sobre el presupuesto de que por el honor y la reverencia que los hombres deben a Dios, nadie se atreve a dudar que otro pueda cometer la temeridad de invocar a Dios para atestiguar algo falso (47).

La naturaleza del juramento comparte, pues, la doble dimensión del precepto natural, en el sentido de que la propia razón natural aconsejó su práctica y de precepto divino positivo, non solum naturale sed ius divinum positivum est (48), por cuanto supone una manifestación de la fe católica que ve en Dios la cabeza y fuente de todas las verdades (49).

En el juramento se descubre un acto implícito de profesión de fe, un reconocimiento de las limitaciones humanas y de la necesidad de alguien que remedie su indigencia (50). Por ello, Soto incluye el juramento entre los actos propios de la virtud de la religión, porque este aspecto parece que prima, en su opinión, sobre el de la necesidad natural (51), y declara contrario a la fe católica el negar su licitud (52).

Una vez asentada de la forma que acabamos de ver la doble justificación del juramento, cabría pensar,

fundándose en anteriores textos de Soto, que la dimensión divino positiva del mismo sólo afectaría a los fieles cristianos, pues hasta que se recibe el Bautismo no hay más obligaciones religiosas que las derivadas estrictamente del derecho natural (53). Y que mientras tanto, hasta que se produjese la aceptación de la fe cristiana y el ingreso como miembro en la respublica ecclesiastica, sólo podría darse el juramento en su sentido natural.

Desde luego, esta hipótesis encajaría a la perfección con el reconocimiento sotiano del carácter natural del sentimiento religioso, como la búsqueda de una repuesta por encima de lo contingente a las continuas adversidades con que el hombre se enfrenta a lo largo de su vida -entre ellas, claro está, la fragilidad de la voluntad humana y la desconfianza mutua- (54). Lo cual es, por otra parte, una idea repetida en numerosos pasajes de la obra del maestro salmantino. El hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas movido por un impulso que brota de la misma naturaleza humana (55), y de este amor natural a Dios brotaría la tendencia a tomar el nombre de Dios como garantía incuestionable de lo prometido.

Pero, en realidad, Soto no parece contemplar esta hipótesis, o, al menos, no la contempla de forma explícita. Ciertamente, los infieles están obligados a observar sus promesas, como consecuencia, dice expresamente Soto, de la obligación natural de observar los pactos y alianzas que afecta a todos los hombres de todos los tiempos. Pero, la invocación de los dioses propios

de su religión lejos de contribuir a reafirmar la certeza de sus promesas, constituiría un acto de idolatría (56). La religión que profese el infiel no sirve como elemento que, en sí mismo considerado, afiance la palabra dada por ésta (57).

En la práctica, el recurso al juramento se halla sometido a notables restricciones, que, en contraste con la afirmación anterior, no parecen circunscribirse al juramento propio de los cristianos. En concreto, Soto se refiere a tres requisitos, con la peculiaridad de que deben aparecer de forma acumulativa, y que la falta de cualquiera de ellos acarrea irremisiblemente la ilicitud del juramento. Se trata de los siguientes: que el juramento sea verdadero, que sea justo y que resulte necesario (58).

Respecto al último de estos requisitos, Soto especifica que dicha necesidad no debe entenderse en términos absolutos. Para que pueda hablarse de necesidad de jurar no es preciso que se dé un precepto que exija dicho juramento. Basta con que el juramento venga aconsejado, dice Soto, por una necesidad justa o por una utilidad de carácter piadoso, iusta necessitas et pia utilitas (59). A pesar de todo esto, es perfectamente justo que el juramento se imponga a través de la ley o de la custom humana, con vistas a la represión de los crímenes o injusticias que atentan contra la buena armonía social. A veces, también, con el fin de librar de la muerte a un inocente o para evitar alguna desgracia pública es

necesario recurrir al juramento. Son casos, a diferencia de los anteriores, en que el juramento es, en palabras de Soto, simpliciter necessarium (60).

3. LAS PENAS INFAMANTES.

En un sentido estricto, penas infamantes son las que por su naturaleza afectan al honor y a la fama de la persona, entendidos uno y otra como bienes inherentes a la naturaleza humana.

Pero, por penas infamantes creemos que puede entenderse también las medidas de carácter penal que suponen por sí mismas un atentado contra la dignidad humana. Dignidad que, en Soto, sería una consecuencia del hecho de disfrutar de una naturaleza creada por Dios a su imagen y semejanza y dotada de unas exigencias fundamentales.

Si se opta por este criterio amplio de la dignidad humana -que, por otra parte, nos parece el más apropiado desde una perspectiva actual del tema- debe reconocérsese a Soto el mérito de haber ofrecido una base sólida para, a partir de ella, calificar de infamantes a ciertas sanciones de carácter penal. A pesar de que las medidas que el maestro salmantino considera contrarias a la dignidad humana -entendida en este sentido amplio- no son exactamente las mismas que las que hoy señalaría la opinión mayoritaria (61). No obstante, su sentido de repulsa hacia las mismas arranca de motivaciones idénti-

cas.

La dignidad de la persona no supone una negación de la facultad propia de la respublica de reprimir penalmente a los que atentan contra las bases de la conviencia justa y pacífica (62). Soto concibe la naturaleza humana como una naturaleza social, que necesita de la vida en relación con los demás para su perfección y desarrollo pleno (63). En el pensamiento sotiano, la vida social aparece como una exigencia de la dignidad del hombre y no es una decisión fría y calculada del mismo.

Desde la sociabilidad natural se justifica la posibilidad de inferir un castigo a los criminales. Pero dicha posibilidad no supone la discrecionalidad absoluta de los poderes públicos. Nada más lejos de la realidad, porque, en definitiva, la dimensión social de la persona no define por completo su dignidad esencial. El que el hombre sea miembro de la comunidad política no le convierte, sin más, en una pieza del engranaje social, homo quamvis sit pars reipublicae est suppositum propter seipsum existens (64). Porque, la sociabilidad humana debe entenderse como una dimensión esencial del hombre que se engarza en los valores singulares de la persona y sociales, y no como su supresión.

La misma dignidad humana que la vida social demanda, exige, a su vez, un orden justo en que la pena deberá constituir la justa retribución de la culpa, fit enim per poenam iusta repressio culpae (65). Sólo será lícita la pena que se ajuste a la gravedad de la acción

delictiva, quantum offensam intulit tantum supplicii pen-
dat (66), por lo que difícilmente se pueden justificar
dentro del pensamiento sotiano las penas que llevasen
implícita una crueldad desmesurada, con propósitos ejem-
plares. Ni tampoco la aplicación de la ley del talión
(67).

Precisamente, cuando Soto considera legítima
la mutilación penal, deja patente que la misma constituye
un tipo de sanción desaconsejable en las sociedades más
avanzadas, respublicae bene institutae quam possunt maxi-
me abstinent ab huiusmodi suppliciis. En primer lugar,
porque supone la utilización de la ley del talión como
criterio penal, primum ne poenam talionis a malefactori-
bus antiquo more exigant. Y, después, porque tal tipo
de pena deja a los condenados gravemente impedidos para
el futuro, quae quidem detruncatio inutilem hominem red-
dit (68).

Importa destacar que sólo desde la concepción
sotiana de la dignidad ontológica de la persona se concien-
ben afirmaciones como la de que el delincuente debe ser
oído antes de ser condenado. Constituiría una atentado
contra el derecho natural, dice Soto, condenar a una per-
sona sin un juicio previo conforme a los trámites preesta-
blecidos, por muy malvado que sea (69). El criminal es
una persona y no un animal, por lo que la justicia exige
que sea tratado como lo que es: una persona (70).

Por tanto, privar a alguien de las garantías
procesales propias de cualquier juicio justo constitui-

ría, desde el punto de vista de la dignidad esencial de la persona, una medida penal inaceptable. Como tampoco sería aceptable que la condena se decidiese por una persona sin la debida potestad pública (71).

Asímismo, Soto critica la costumbre vigente en la España de su tiempo, de negar la comunión a los condenados a muerte. La justificación de dicha costumbre, dice el maestro salmantino, podría tener un sentido simbólico. Es decir, se le niega al reo la comunión, del mismo modo que por la pena de muerte se le arranca de la comunidad política, a communione reipublicae abs-
cindatur. Además, hay un argumento de orden práctico. Dice Soto que es posible que en el reo se produzcan vómitos ante la inminencia de su muerte, propter atrocitatem periculum vomitis imminere posset. Y que, en definitiva, puede ser una irreverencia con relación al sacramento, el que se administre para ser acto seguido arrancado en el patíbulo. Pero, al mismo tiempo añade que ninguna de estas razones tiene suficiente peso y aconseja abandonar la práctica de dicha costumbre, satius esset ut consuetudo haec nostra non servaretur (72).

Soto ofrece un abundante catálogo de penas a las que califica de injustas. En todas ellas late la idea de que constituyen un atentado contra la dignidad de la persona. Entre las mismas señala la condena a morir por inanición. También es una pena infamante el arrojar a una persona a las fieras, para que éstas lo devoren (73).

Un caso particular de pena infamante la constituye, observa Soto, el tipo de pena capital impuesto a Sócrates, es decir, la pena capital consistente en la ingestión por el propio reo de una dosis mortal de veneno. Y, también, la automutilación que evite una mutilación de mayor calibre por parte del verdugo (74).

Pues bien, todas las leyes y sentencias que fijasen penas de este tipo serían injustas, eiusmodi leges atque sententias esse iniquas, en la medida en que comporten una suicidio o una automutilación (75). O sea, en la medida en que atentantan contra la vida o contra la integridad física de las personas, que son elementos básicos de su dignidad esencial.

N O T A S

N O T A S

- (1) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 3, p. 293, 1ª col. a-b.
- (2) Ibid., l. III, q. 5, a. 1, p. 241, 1ª col. d.
En general, vid. en el capítulo tercero, pp. 126 y ss.
- (3) Ibid.
- (4) De Iustitia et Iure, l. V, q. 3, a. 1, p. 416, 1ª col. c-d: "Secundum rerum ordinem, si pretium earum ac dignitatem aestimes, post homicidium quo summum bonorum temporalium admittitur, dicendum statim erat de detractioe ac murmuratioe quibus honor famaque laeditur. Haec, enim, pluris habentur quam bona externa".
- (5) Ibid., l. IV, q. 2, a. 3, p. 293: "Homo vere ac legitime est suorum bonorum omnium dominus, ut citra cuiuspiam iniuriam quae proprie sit contra iustitiam possit illa dispendere ac negligere, illisque uti. Homo et fama sunt propria hominis bona ei iure naturali concessa, atque ab ipso acquisita et aucta".
- (6) Ibid., l. V, q. 10, a. 2, p. 489, 2ª col. c.
- (7) Ibid., l. V, q. 1, a. 1, p. 279, 1ª col. d - 2ª col. a: "Dominium autem non quodcumque ius et potestatem significat, sed certe illam quae est in rem

qua uti pro libito nostro possumus in nostram propriam utilitatem, quamque ob nos ipsos diligimus".

(8) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 3, p. 293: "Homo vere ac legitime est suorum bonorum omnium dominus, ut citra cuiuspiam iniuriam, quae proprie sit contra iustitiam, possit illa dispendere ac negligere illisque uti. Honor et fama sunt propria hominis bona ei iure naturali concessa, atque ab ipso acquisita et aucta. Neque ulla iustitiae lege, si est privata persona, prohibetur illa dispendere. Ergo, nemini iniuriam facit si illa reiciat (sic), atque adeo, est vere eorum dominus".

(9) Ibid., l. V, q. 9, q. 2, p. 481, 2^a col. d. En este mismo sentido se insiste (ibid., l. IV, q. 6, a.3, p. 345, 1^a col. d) en esa superioridad moral del honor sobre las riquezas materiales, tomando las palabras del Libro de la Sabiduría: "Curam habe de bono nomine, bonum enim nomen melius est quam divitiae multae".

(10) Ibid., cfr., v. gr., proemium, p. 382, b-c: "Bonorum omnium temporalium primum maximumque est vita". Asimismo, ibid., q. 10, a. 2, p. 490, 1^a col. b: "Tenemur vitam prae rebus omnibus servare".

(11) Ibid., q. 9, a. 1, p. 479.

(12) Ibid., p. 479, 1^a col. d - 2^a col. a: "Differunt nanque honor et fama, quod honor est reverentia alicui propter aliquam excellentiam ac potissimum propter virtutem exhibita. Fama, vero (...), es illae quae suae dignitatis status vita et moribus comprobatus. Vel si cum theologis ac philosophis loquamur, est clara illa notitia quam aliis de nobis habent. Itaque esse potest honor sine fama et e diverso. Exhibetur, enim, reverentia magnati quandoque propter sanguinis excellentiam, cuius tamen morum sinistra habetur estimatio. Ac, vice versa, esse solent privati viri in angulis latitantes honoribus orbem quorum tamen vitae clare habetur opinio".

(13) Ibid., a. 2, p. 481, 2^a col. d - p. 482, 1^a col. a: "Honor est inter bona humana praestantior quam exteriora, secundum illud: "melius est nomen bonum quod divitiae multae". Et cum honor sit positum in excellentia potissimum virtutis, merito pluris mortales faciunt honorem quam alia externa bona".

(14) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 345, 1^a col. d: "Curam qua habenda est boni nominis eadem esse quod nobis virtutis incumbit, ut pote cuius praemium est bonum nomen. Debemus ergo bonum procurare nomen insequendo

virtutem. Est, enim, eius umbra. Quapropter sicut eum qui recta pergit ad solem umbra sequitur, sic et qui virtutem colet subsequitur honor".

(16) De Iustitia et Iure, l. III, q. 6, a. 6, p. 274, 2^a col. a: "Mox debetur honor in testimonium alienae virtutis. Qua ratione honoramus illustres et sanguine ingenuos, quippe quorum maiores arbitramur virtutis gradibus sublimen conscendisse locum".

(15) Ibid., p. 274, 1^a col. d: "Nihil fecius praeter virtutem sunt quoque aliae excellentiae, quarum ob causas hoc saeculo mortalibus honores debentur. Nempe primum, propter divinam repraesentationem, veluti principibus et magistratibus qui Dei personam gerunt".

(17) Ibid., p. 274, 2^a col. d - 1^a col. a: "Etsi divites ratione loci honorare quem in republica sublimem habent officium sit. Tamen intuitu tantum divitiarum eisdem honorem deferre peccatum est acceptationis personarum (...). Enimvero, divitiae seorsum existimatae nullam prae se ferunt excellentiam honore dignam".

(18) Ibid., p. 274, 1^a col. b-c: "Etsi honos reverentia sit cuique ob suam excellentiam exhibita. Tamen, id cui proprie et singulariter honor debetur est virtus".

(19) Ibid., l. V, q. 9, a. 1, p. 479, 1^a col.

d.

(20) Ibid., q. 10, a. 1, p. 485, 1^a col. b-c: "Manifeste quis alteri per contumeliam nocet, occulte autem per detractioem. Qui, autem, in alterius conspectu manifestis verbis in eum invehit parvipendere eum se profitetur. Quapropter honorem eius, ut diximus, ex professo laedit. Qua ratione contumeliam diximus honori adversari. At vero, qui in angulis absens adversus quempiam obmurmurat non tan vilipendere eum quod vereri se ostendit. Ob idque nihil contra eius honorem obmollitur, sed contra famam. Puta contra bonam existimationem ob aliis de illo habitam, quod per contrariam opinionem vel obnubilat, vel extinguit".

(21) Ibid., q. 9, a. 2, p. 482, 1^a col. a: "Est ergo contumelia ex genere suo gravius peccatum quam furtum et rapina. Malunt, enim, homines aliis privari bonis quam contemptui haberi, quamvis tanta esse possit quantitas furti ut gravitatem exuperet contumeliae".

(22) Ibid., q. 1, a. 7, p. 405, 1^a col. d - 2^a col. a.

(23) Ibid.: "Superest, autem, de honore vide-

re, utrum ob eius defensam liceat aggressorem occidere. Est, verbi gratia, ingenuus vir aut illustris qui videns hostem ad se gladio appropriquare fugiendo posset liberare vitam, utrum fuere cum suo dedecore teneatur ne suam vel hostis periculo mortis obliat. Apparet, enim, secundum ea quae dicta sunt neulquam expectare posse, quandoquidem moderamen inculpatae tutelae requirit hostis necem necessariam esse ad servandam vitam. Quod in illo casu non est. Respondetur, nihilo minus, non tenere se in pedes conferre, quia moderamen hoc adhibendum est citra honoris detrimentum quod alicuius sit momenti. Quapropter sacerdotes et monachi fugere omnino in tali casu tenerentur. Ut pote, quorum honor non est conflictum illum expectare, quippe quos armorum usus nisi in extrema necessitate non decet. Et idem est de plebeio infimae foris, qui nullam prorsus honoris iacturam fugiendo face-
ret.

Quod si hinc quispiam contra nos intulerit licere tunc etiam laccessito et in duellum provocato exire, quoniam sine honoris iactura aliud nequit facere. Respondetur nullam esse consequentiam, nam tunc nulla vis inferatur, sicuti dum praesens est hostis. Et ideo qui exit in duellum non repellit vim vi, sed cooperatur ad iniustitiam qua alter ipsum provocavit".

(24) Cfr. De Iustitia et Iure, l. V, q. 9, a. 2, p. 481, 1^a col. a.

(25) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 346, 1^a col. c-d: "Honor vero est reverentia quae alteri fit propter aliquam excellentiam aut virtutis, aut generis, aut magis tratus, aut doctrinae, etc. Qui quidem honor deteritur auferturque per convitia aut contumeliam. Ob idque, facilius restitui potest quam fama, scilicet, per contrariam reverentiam".

(26) Ibid., p. 346, 2^a col. a: "Secundum assertum est hoc neque sufficere semper, neque semper esse requisitum, sed prudenti arbitramento opus esse".

(27) Ibid., p. 342, 1^a col. a-b: "Secundum iustitiae rigorem ille iniuste infamatus nullatenus tenetur denuntiandi vel accusanti restituere. Etiam si suum crimen negaverit, ex qua negatione colligatur alim fuisse vel mentitum, vel falsum locutum (...). Nam, qui suo utitur iure nemini iniurius est, atque adeo rigore iustitiae non cogitur illi quippiam restituere. Ille, autem, qui tali casu suum celat crimen suo utitur iure".

(28) Ibid., l. V, q. 10, a. 2, p. 488, 1^a col. b-c: "Post hoc subsequitur dubitatio alia, utrum cum qui falsus commentitisque virtutibus, seu moralibus, seu intellectualibus, famam per vafriciem in republica comparavit, licitum sit diffamare. Apparet, enim, id esse

virtutis officium, cum tales impostores rempublicam seducant. Ad hanc, autem, dubitationem, licet Adrianus loco citato absolute respondeat id esse licitum, cum temperamento tamen et distinctione respondendum est. Quando, enim, eiusmodi sycophantae suis imposturis perniciem reipublicae offerunt, tunc non solum licet, verum expedit eorum crimina fallaciasque reterege. Ut si quis se optimum ementiretur medicum, aut theologum qui populo essent pestiferi, tunc enim docendus esset populus veritatem. Si, autem, sunt mulierculae quae foris sanctitatem prae se ferunt, qua ratione eleemosynis victitant, licet occulto aliquo crimine sint infectae, neutiquam reipublicae noxio, sed innocue vivunt non est cur debeant infamari".

(29) De Iustitia et Ture, l. V, q. 10, a. 2, p. 488, 1^a col. c: "De historicis, autem, dubitare merito quis poterit an liceat illis hominum crimina perpetuae memoriae prodere. Ad quod cum grano etiam salis respondendum est. Primum, quod ubi non denarrantur infamia peccata et turpia, sed bella et homicida et alia quae viris illustribus dedecora non sunt, non est quod sint condemnandi. Mox, quantum aliqua turpia denarrent quae non sunt omnino secreta non est illis vitio vertendum, sed officio potius tribuendum. Debent, enim, optima fide, quae ad rem pertinent pennarrare. Nihilominus, ubi invidia moti aut alio pravo affectu quempiam alicuius vitiiis notant non sunt a peccato liberi. Tunc potissimum dum generi alicui et prosapiae notam inurrunt, quae in perpetuam memoriam mansura est".

(30) Ibid., p. 487, 2^a col. b: "Bifariam enim quispiam potest alicubi labem infamiae contraxisse. Vide licet, aut publica autoritate et iudicio damnatus, aut privatim per viciniam aut urbem".

(31) Ibid., a. 1, p. 485, 1^a col. b-c: "Est ergo detractio nhil aliud quod alienae famae denigratio per occulta verba. Ex quo clarescunt differentiae illae supra positae inter contumeliam et detractioem. Tum quantum ad modum, quod si illa manifesta sit, haec vero occulta. Tum quantum ad obiectum, quod illa scilicet honori, haec vero famae contraria est".

(32) Ibid., a. 2, p. 486, 1^a col. d.

(33) Ibid., q. 6, a. 3, p. 340, 1^a col. c-d.

(34) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 340, 2^a col. c: "Ut si quempiam in iudicio recte accusasti aut si per fratrem corpeptionem ad maiorem emendam prudenter plures accersisti testes, quibus proximi delictum patefacere. Aut si bono amici tui consulens, qui criminosum aut male fidum servum recipere in suam familiam adorna-

bat, id ne faceret admonueris nullus istorum casuum iugo restitutionis hominem subdit. Mox si quis quempiam infamet contra charitatem non violando iustitiam, neque sic innectitur restitutionis hominem subdit. Mox si quis quempiam infamet contra charitatem non violando iustitiam, neque sic innectitur restitutionis necessitate. Detulisti crimosum in iudicium qui re vera dignus erat supplicio iniquo animo, puta ex odio aut ex avaritia, ut illi in sua dignitate per ambitionem succederes. Deliquisti quidem contra charitatem et liberalitatem, non tamen restituere convinceris quia non fecisti contra iustitiam".

(35) De Iustitia et Iure, l. V, q. 10, a. 2, p. 487, 2^a col. b-c: "Dupliciter quis delinquere potest alterum infamando, scilicet, aut contra charitatem aut contra iustitiam. His praehabitis, dum quis priori modo honore suo et fama alicubi expoliatus est, nulla est iniustitia eum ubique de eodem crimine infamare. Et ratio est, quia ille iure publicoque praeconio in poenam multatus est sua fama, atque adeo cuicumque facta est facultas scelus illud propalandi. Quare, qui hominem sic infamat ad nullam tenetur restitutionem. Nihilominus peccatum est contra charitatem, quin vero posset esse mortale eiusmodi damnatis hominibus sua rursus pudenda nudare. Tunc potissimum quando emendati sunt bonumque nomen alibi recuperaverint".

(36) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 340, 2^a col. b-c: "Praeterea requiritur ut alius famam obnubilat per iustitiae delictum. Etenim, qui more et lege verum crimen propalat, nihil aufert quo restituere teneatur".

(37) Ibid., l. V, q. 6, a. 3, p. 340, 2^a col. d - p. 341, 1^a col. a: "Quod qui laesus est non alia via famam recuperaverit, nam tunc immunis fit ille qui infamavit a restitutione, quippe cum alter iam habeat quod perdidit. Ut si ille quem de concubinato traduxi, adeo se compurgavit ut nulla mihi amplius habeatur fides, onere sum restituendi exoneratus".

(38) Soto conecta expresamente en algún texto (ibid., cfr., v. gr., l. V, q. 10, a. 2, p. 487, 2^a col. b-c) el honor y la fama con el orden de la justicia comunitativa. Así cuando dice (ibid.): "dupliciter quis delinquere potest alterum infamando. Scilicet, aut contra charitatem aut contra iustitiam".

(39) De Iustitia et Iure, l. VII, q. 2, a. 1, p. 630, 2^a col. c-d: "Promittere non pertinet simpli-citer ad virtutem veritatis, sed reducitur ad commutativa iustitiam. Non, enim, est utcumque verum asserere, sed obstringendo alteri fidem (...). Haec non solum ad iustitiam attinet, verum est ipsissimum pacta conventaque nuntur. Ex hoc ergo arguitur peccatum quod genere suo

charitati adversatur est mortale. Eiusmodi autem est promissum non solvere, quandoquidem est iustitiae subversio, quae ligamen est civilitatis humanae".

(40) De Iustitia et Iure, l. VII, q. 2, a. 1, p. 631, 1^a col. a: "Universarum gentium existimatio est fidei violatorem, veluti scelestum hominem execrari. Vox autem publica est vox naturae, ergo obligat sub reatu mortali".

(41) Ibid., l. VIII, q. 2, a. 3, p. 752, 1^a col.

(42) Ibid., q. 1, a. 1, p. 709, 2^a col. d: "Iuramentum est dictio per divinam attestationem confirmata; ut dictionis nomine affirmationem et negationem complectamur, Dei vero appellatorem res quoque divinas nempe creaturas in ipsum relatas. Enimvero, qui per creaturas iurat nomen aliquod illis inesse proficitur sive falsum, ut idololatrae, sive verum, ut orthodoxi, qui Deum in creaturis existere profitemur".

(43) Ibid., a. 2, p. 714, 2^a col. b: "Est nanque homo animal suapte natura politicum et civile haud tamen humana respública perdurare valeret nisi fides, quae (...) dictorum est conventorumque constantia et veritas firmum inter homines haberet fundamentum. Quod profecto absque divino testimonio stabiliri nequirit. Etenim, si status humanae innocentiae perdurasset nunquam concessum fuisset hominibus iurare. Eo quod nulla occurrisset tunc iurandi necessitas, sed simplici verbo praesarent sibi homines mutuo certam fidem".

(44) Ibid., p. 714, 1^a col. d - 2^a col. a: "Dubia omnia rerum in humanis commerciis continguntium, quae aliter definiri nequeunt per divinum testimonium, quasi per primum supremumque veritatis principium et fontem, omnino confirmemus".

(45) Ibid.

(46) Ibid., p. 714, 2^a col. d: "Indulsit enim Deus nobis hanc iurandi facultatem ob suam in nos charitatem. Nempe ut fine litibus imposito in pace semper et tranquillitate vivamus".

(47) Ibid., p. 714, 2^a col. c-d: "Fundamentum eligionis iurandi non est quod Deus confestim sicut homines sit testimonium laturus, sed fides et honor quem mortales illi quem pro Deo colunt deferunt. Unde illa existimatio orta est quod nullus fit credendus, tum Deo illam irreverentiam exhibere, tum etiam sibi illud periculum finalis iudicii creare si falsum iurat".

(48) De Iustitia et Iure, l. VIII, q. 1, a. 2, p. 714, 2^a col. c: "Et ex hac parte est hoc naturale praeceptum, nempe ob necessitatem confirmandae inter homines fidei, supposita autem necessitate tunc quod non nisi per verum Deum iuremus, aut per creaturas in ipsum relatas, non solum naturale sed ius divinum positivum est".

(49) Ibid., p. 714, 1^a col. c: "Iuramentum ab honore honestum fieri, quia a Deo a iurante defertur. Dum illum per fidem catholicam confitetur esse caput perrenemque fontem omnium veritatum habereque omnium provisione. Id quod a sancto Thom. non sine causa appositum est. Quaquam enim constaret Deum esse omnium scientem, nisi profiteremur curam habere nostri non esset idoneus, qui in testem a nobis adduceretur. Nam aliqui licet posset fortasse nollet asserta attestari nostra".

(50) Ibid., a. 4, p. 719, 2^a col. d: "Qui enim iurat divinum testimonium ad sua dicta confirmanda invocat. Nihil, autem, nisi per id quod certius est et potius confirmatur. Nam propter quod unumquodque tale et illud magis iuratis. Ergo per Deum professio fidei est qua Deus recognoscitur omnium conditor et provisor, atque adeo actus religionis quo Deo reveremur".

(51) Ibid., a. 2, p. 714, 2^a col.: "Iurare ex fide catholica nascitur sub genere religionis hanc virtutem collocabimus".

Asimismo, vid. ibid., a. 4, p. 719, 2^a col. c: "Manifestum est quod iuramentum est actus religionis seu latrariam, quod idem est puta cultus qui soli Deo debetur".

(52) Ibid., p. 713, 1^a col. d: "Est ergo catholica veritas iuramentum quandoque esse licitum et contraria falsitas haeretica".

(53) Ibid., l. VII, q. 2, a. 1, p. 636, 2^a col. c.

(54) Ibid., l. IX, q. 1, a. 1, p. 773, 2^a col. b-c.

(55) De Natura et Gratia, l. I, c. 22, p. 81.

(56) De Iustitia et Iure, l. VIII, q. 2, a. 3, p. 752, 1^a col. c-d.

(57) Ibid., p. 752, 1^a col. d - 2^a col. a: "Tam idolatra quam gentilis iusiurandum suum servare tenetur. Non quidem ex vi religionis, quae falsa est, sed ob fidelitatem humanam, quam secundum suam conscientiam iure iurando confirmavit".

(58) De Iustitia et Iure, 1. VIII, q. 1, a. 3, p. 718, 1ª col. d: "Tres sunt necessarii comites quibus iuramentum honestatur. Nempe, veritas, iustitia et iudicium.

(...)

Iuramentum cui veritas non subest dicitur falsum et mendax. Cui vero non subest iustitia dicitur ini-
quum et illicitum. Sed quod leviter sine necessitate et iudicio sit dicitur temerarium. Tametsi, ubi iustitia deest, vel iudicium communi nomine dicitur incautum. Vide, ergo, quanta siti iuramenti maiestas, quantaque sit religione perornandum antequam sit audendum. Addit quippe Hieronymus quod si tria ista defuerint, nequaquam erit iuramentum sed periurium. Et intelligit non solum esse periurium ubi tria simul defuerint, sed etiam ubicumque eorum quodpiam abfuerit. Tametsi diversa ratione et gradu, ut quaestione subsequenti patebit".

(59) Ibid., a. 2, p. 715, 1ª col. a: "Sed rogas: nunquid tunc solum licitum est iurare, quando simpliciter necessarium puta in praecepto?. Respondetur, non tunc solum, verum quando fuerit utile, tunc etiam est licitum. Duo nanque illud faciunt legitimum, scilicet et iusta necessitas et pia utilitas".

(60) Ibid., p. 714, 1ª col. b-c: "Habet enim ius quaecumque publica potestas tan civilis quam spiritalis iure et more exigendi a cive et a quocumque sibi subdito iuramentum ad detegenda coercendaque mala, quae sive in reipublicae perniciem oboriuntur, sive in iniurias proximi (...). Quin, vero, quandoque non requisitus tenetur vir bonus iusiurandum offerre. Vel ad liberandum innocentem a morte, vel pro alio magno bono publico. Et tunc usque adeo bonum est iurare, ut non iurare delictum sit. Qua utique ratione huiusmodi iuramenta dicuntur simpliciter necessaria, ut pote quae sine culpa praetermitti non possunt".

(61) Soto considerara legítimas penas como las de mutilación, azotes... también propone penas como que el reo sea marcado con un hierro candente (cfr. ibid., 1. V, q. 3, a. 3, p. 427, 2ª col. b). No debe olvidarse, a su vez, que para Soto el recurso a la pena de muerte en determinadas circunstancias es perfectamente legítimo (cfr. en el capítulo cuarto, pp. 161 y ss.).

(62) Debe castigarse al homicida porque atenta contra el orden justo (cfr. De Iustitia et Iure, 1. V, q. 1, a. 2, p. 385, 2ª col. a-b). Otro tanto sucede con los atentados contra el honor o la fama (op. cit., 1. V, q. 10, a. 2, p. 487, 2ª col. b-c), y con el hurto (op. cit., q. 3, a. 3, p. 420, 1ª col. d). Los ejemplos al respecto son muy abundantes.

(63) Cfr., v. gr., De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1^a col. b-c: "Deus per naturam dedit rebus singuli facultatem se conservandi suisque resistendi contrariis, non modo quantum ad incolunitatem temporalis salutis, verum et per eius gratiam quantum ad prosperitatem spiritualis. Hanc, autem, homines facultatem cum exequi commode dispersi nequiret adiecit eius instinctum gregatim vivendi, ut adunati alii aliis sufficerent. Congregata vero respublica neitiquam se poterat gubernare hostesque propulsare malefactorumque audacia cohibere, nisi magistratus deligeret, quibus suam tribueret facultatem, nam alias tota congregatio sine ordine et capite neque unum corpus repraesentaret, neque ea providere posset quae expedirent ergo eadem ratione doctae divinitusque instructae respublicae, aliae annales Consules aliae alias publicarum administrationum formas sibi instituerunt".

(64) Ibid., l. III, q. 3, a. 3, p. 224, 2^a col. d.

(65) Ibid., l. I, q. 6, a. 5, p. 56, 1^a col. d: "Vindicare et ulcisci et supplicium poscere, atque adeo poenam infligere, neitiquam nisi per culpa fas est. Quocirca nisi culpa adsit improprie et praeter verborum significatum usurpatur. Fit enim per poenam iusta repensio culpae, nempe ut qui suae obsequens voluntati delinquit (...) contra eadem suam voluntatem patiatur".

(66) Cfr. en el capítulo tercero, pp. 128 y ss.

(67) Cfr. De Iustitia et Iure, l. V, q. 2, a. 1, p. 412, 1^a col. c-d.

(68) Ibid.: "Verum est tamen quod respublicae bene institutae, quam possunt maxime abstinere ab huiusmodi suppliciis. Primum, ne poenam talionis a malefactoribus antiquo more exigant, scilicet, oculum pro oculo et dentem pro dente. Deinde ne dexteram amputent, quae quidem detruncatio inutilem hominem reddit".

(69) Ibid., q. 1, a. 3, p. 390, 1^a col. d: "Est enim contra ius naturae ut contra inauditam partem indicataque causa sententia feratur, sed quicumque quantum vis perniciosus audiendus est".

(70) Ibid., p. 391, 1^a col. c-d: "Peccator autem quia non est per naturam pecus non debet nisi publico illius iudicio cui id incumbit damnatus quantum vis peniciosus audiendus est".

(71) Ibid., p. 388, 1^a col. c-d: "Nocentium

hominum interfectio non est per se bona, sed quatenus in publicum refertur. Ergo illi praecise incumbit qui cura commissa est et custodia communis boni. Quemadmodum amputatio membri quae proficua est corpori medico praecise incumbit cui cura infirmi demandatur, ut iudicio secundum medicas leges id fiat. Cum ergo cura communis boni solis principibus eiusque ministris sit commissa, nisi ubi se respublica per seipsam regit, fit ut illas tantum id competat maleficos occidere".

(72) In IV Sententiarum, d. XII, q. 1, a. 2, I, p. 525, 2^a col. d - p. 526, 1^a col. a: "De illa autem Hispanorum consuetudine quid condemnatis ad mortem eucharistiam non ministrant, aliae natione obmurmurant. Quoniam nulla apparet causa cur si sint vere poenitentes tanto benefico priventur (...). Et re vera forsam satius esset ut consuetudo haec nostra non servaretur. Praesertim cum saepe per hoc sacramentum fiat homo ex attrito contritus et suscipiat gratiam, quam non recepit in poenitentia. Atque adeo usu saepe venire posset, ut defectu eucharistiae anima eius periret, quia aliqui salvus fieret. Excusare vero hanc consuetudinem per ignorantiam non possumus, nam satis Curia Hispana canones novit. Sed dicere debent non usque adeo eiusmodi canones obligare, quin possint per contrariam consuetudinem abrogari. Et fortassis ortus huiusmodi consuetudinis fuit quod, cum damnati ad mortem a communione reipublicae abscindantur, in signum huius abscisionis negatur eius sacramentum communiois tanquam reipublicae hostibus. Accedit, quod apparet non nihil irreverentiae irrogari sacramento, si qui sacrosanctum Christi corpus suscepit, illico patibulum et crucem raperetur. Et quandoque propter mortis atrocitatem periculum vomitus imminere posset".

(73) Cfr. De Iustitia et Iure, l. V, q. 6, a. 4, p. 464, 1^a col.

(74) Ibid., p. 464, 2^a col. b-c: "Postrema autem dubitatio superest de eo qui ad epotandum venenum condemnaretur, quo quidem mortis genere solemni Atheniensibus fuit ingenuos ac proceres enecare, quo et Socrates sublatu est. Videtur, nanque huiusmodi condemnatio id licere, quia hoc non est agere, sed pati, ut si vi aperiretur ei os cur non posset sponte sua aperire ut cruciatum effugeret?. Et si esset, verbi gratia, quis condemnatus ut lingua particula ei abscinderetur dareturque ei optio ut vel parvam sibi ipsi abscinderet vel maiorem carnifex secaret, cur non posset minus detrimentum optare?. Sicuti de se ipso Iosephus refert libro 2, de Bell. Judaic. c. 27, quod data sibi optione maluit unam sibi ipse manum amputare, quam permittere ut ambabus truncaretur. Et si quis (sic) condemnaretur ad sanguinis emissionem per venam quam lictor aperire nesciret, cur si reus esset artis peritus id exequi tanquam minister iustitiae non posset?.

(75) De Iustitia et Iure, l. V, q. 6, a. 4, p. 464, 2^a col. c-d: "Ad haec breviter omnia respondetur, in primis, eiusmodi leges atque sententias esse ini- quas, quippe quibus condemnantur rei seipsos vel occidere vel mutilare. Quapropter Christiana familia illas non permittit. Imo vero neque martyribus (sic) eiusmodi iudi- cibus parere liceret. Secus, autem, quando actio potius est passio, ut si reus linguam extrahat manumve aut co- llum lictori pareat, aut patibuli scalam ascendat. Hoc enim non est agere, sed ad crucem se hominem adaptare, sicuti dum in carcerem duceris potes tu ipse ambulare".

IV. EL DERECHO DE PROPIEDAD PRIVADA.

1. EL "DOMINIUM RERUM" Y LA PROPIEDAD PRIVADA.

A. Origen de la propiedad privada.

B. Estabilidad del derecho de propiedad.

C. Traslación del dominio.

2. EL PAUPERISMO Y LA BENEFICENCIA.

1. EL "DOMINIUM RERUM" Y LA PROPIEDAD PRIVADA.

El tema de propiedad privada, divisio rerum, es uno de los grandes temas de la concepción iusnaturalis sotiana. Nuestra exposición versará sobre tres cuestiones fundamentales, una vez que la naturaleza del dominium rerum quedó perfilada al tratar de la noción analógica del dominium. Estas tres cuestiones son: el origen de la divisio rerum, la estabilidad de ésta en cuanto institución propia del ius gentium y los modos de adquisición y transmisión de la misma.

A. Origen de la propiedad privada.

La facultad de dominar sobre los seres de la creación entronca directamente con la naturaleza humana. Quedó dicho (1) que la natural inclinación de cada ser a conservarse se concreta, en la especie humana, en la posibilidad de cubrir sus necesidades vitales echando mano de los bienes que dios puso a su disposición. No es un don sobreañadido, una facultad aneja al estado de gracia, como pretendieron Fitz-Ralph o Wycliffe. El do-

minium rerum entronca con la dimensión de ser social y libre propia del hombre, fundamentum dominii rerum naturale ac divinum esse humanam rationem ac libertatem. Es un atributo de la personalidad humana. El dominio sobre las acciones humanas que deriva del hecho de disfrutar de una naturaleza racional y libre, creada a imagen y semejanza divina, tiene su continuación natural en la libre disposición sobre las cosas (2).

Se decía también que el dominium rerum es la facultad que tiene la persona sobre una cosa para servirse de ella como propia a su libre arbitrio, dentro de los límites trazados por el ordenamiento jurídico vigente (3). Dicho dominium no comporta en sí necesariamente una apropiación singular por parte de cada persona de los seres de la creación, sino que de iure naturae omnia sunt communia (4).

En un principio, afirma Soto, el propio derecho natural ya había realizado aliqua dominiorum divisio, como ocurre concretamente con el dominium que recae sobre las propias acciones, y el que se refiere al honor y a la fama de cada uno. Dichos bienes, opina Soto, ciertamente eran privativos de cada uno, incluso en el estado de naturaleza íntegra (5). La división de los bienes materiales, o sea, la propiedad privada, se produjo con posterioridad: ¿qué fue lo que impulsó efectivamente esta divisio rerum?

La opinión de Soto sobre este particular no ofrece sombras. La causa directa de la divisio rerum

fue el pecado original (6), es decir, un acontecimiento histórico que pudo no haberse dado, pero que de hecho se dio. Desde ese momento, la divisio rerum se convirtió en algo tan conveniente para la naturaleza humana herida por el pecado, que, salvo que se produjera una intervención milagrosa, el género humano no podría subsistir por mucho tiempo sin dicha división, citra miraculum neutiquam posset aliter genus humanum longo saeculo durare (7).

Se pasa, de este modo, de la propiedad común de todas las cosas, propia del estado de naturaleza íntegra, a la propiedad privada, sin que dicho cambio comporte en modo alguno una variación de los principios de derecho natural. La posesión en común es de derecho natural. Pero, la afirmación exige matices. El derecho natural no estableció explícitamente tal división, sino que se limitó a señalar que las cosas debían poseerse de la manera que fuera más conveniente a los diferentes estados del hombre, quo pacto diversis hominum statibus commodius esset et expeditius. Por ello, Soto afirma que el cambio se operó en las circunstancias, pero no en el derecho natural propiamente dicho, ius naturale non est mutatum, sed res (8).

Soto analiza la república platónica y vierte una opinión sobre la misma que, como era de esperar, resulta totalmente negativa. La forma de comunismo que dicha respublica comporta resulta rechazable tanto desde la óptica del estado de naturaleza caída, que se originó

tras el pecado original, como desde la perspectiva misma del derecho natural.

En principio, en el estado de naturaleza íntegra los hombres no necesitarían de la divisio rerum. Pero, de ahí a sostener que la propiedad común no sólo se extendía a los bienes materiales, sino también a las mujeres y los niños hay un largo trecho. Según Soto, es tan natural a toda organización social el que se especifiquen con claridad en ella los vínculos de sangre de cada persona, que ni en el estado de naturaleza íntegra hubiera podido tener lugar la comunidad de mujeres y de hijos, natura ipsa illi confusae communitate reclamabat (9). Conseguir que las relaciones humanas discurren por los cauces de la caridad, que parece ser uno de los principales argumentos aducidos en favor de esta comunidad es rechazada por Soto tajantemente. Según éste, dicha comunidad más que estrechar la fraternidad entre los hombres, a la larga contribuiría a debilitarla. Sería tan débil, escribe Soto, como una pequeña cantidad de miel en una gran masa de agua, sicuti mellis tantillum in multa aqua quam dulcorare nequitret. Nadie conocería a su propio padre, ni a su propio hijo, lo que terminaría derivando en una suerte de desprecio hacia la propia prosapia (10).

Ni que decir tiene que en estado de naturaleza caída las consecuencias que podrían derivarse del comunismo platónico serían aún mucho más graves. Opina Soto que sería una fuente inagotable de discordias, además

de que fomentaría las uniones y las relaciones vergonzantes, nefandi iniretur amores et coitus (11).

Pero, dejando a un lado los delirios comunistas de Platón, hac ergo delira communitate pretermissa, escribe Soto, hay razones de mucho peso que abogan en contra de los regímenes que propugnan la colectivización de la propiedad.

En primer lugar, el incremento de la negligencia y de la ambición humanas provocada por el pecado original. La tierra se rebeló contra los hombres, escribe Soto, de la misma manera que ellos se habían rebelado anteriormente contra Dios, por lo que hubo que buscar alguna fórmula que permitiese incentivar el esfuerzo humano y que, al mismo tiempo, aplacara su codicia de bienes materiales (12).

Soto no cree que en ninguna de las tres formas de propiedad colectiva apuntadas por Aristóteles diesen una respuesta adecuada a esta urgencia. Ni la propiedad colectiva que afecte a los frutos, pero no a la propiedad de la tierra; ni la propiedad colectiva de la tierra y la propiedad privada de los frutos; ni la propiedad colectiva tanto de bienes como de frutos. Es de sobra sabido, opina Soto, la poca afición que los hombres tienen a las cosas comunes, en contraste con el desproporcionado apego a las propias, ineffabile est quam sit ardens amor ad propria, quamquam deses et langens ad communia. En el primer caso, el que más tierras poseyese se sentiría agraviado comparativamente con el que poseyera menos, pues,

en efecto, tanto uno como otro recibirían en función de sus necesidades, aunque el esfuerzo desarrollado fuese diferente. En los otros dos casos, continúa Soto, las rencillas aflorarían a la hora de la distribución de los frutos. A modo de ejemplo, ocurriría, salvando las distancias, lo mismo que en las heredades en que trabajan muchos siervos: cada uno esperaría que los demás hiciesen lo que le correspondía hacer a él mismo, quisque alios expectat ut faciat quae ipse erat factururus (13).

Por tanto, Soto ve en la propiedad colectiva de las cosas un foco de agudas tensiones sociales, con el consiguiente detrimento de la paz y la armonía que deben reinar en toda sociedad bien organizada.

Otro inconveniente de la propiedad colectiva que aflora, especialmente tras el pecado original, es la necesaria diversificación funcional que debe establecerse en toda sociedad bien organizada. Es necesario que unos se ocupen de los trabajos manuales y del cultivo de la tierra, mientras otros se encargan de la defensa de la patria y, un tercer colectivo, vela por la justicia y resuelve los litigios que puedan surgir en las relaciones humanas. Si todas las cosas fueran comunes, escribe Soto, dada la negligencia característica de los hombres, todos querrían ser soldados y nadie trabajador manual o labrador, si omnia essent communia unusquisque recusaret agricolarum onus anhelaretque ut esset miles. Al menos, en tiempos de paz, pues, por contra, cuando surgiera un conflicto bélico, nadie querría ser soldado, y ha-

bría una tendencia a encumbrarse en las tareas de gobierno menos arriesgadas, con el consiguiente incremento en la presión fiscal de los contribuyentes, succederet ut alis maiora onera (14).

Por último, el colectivismo radical iría en detrimento de la virtud de la liberalidad, que también es un elemento necesario para la buena convivencia social, quod non infimum est reipublicae lumen (15). Además de ser un elemento que contribuye a consolidar los lazos humanos, al posibilitar la virtud de la misericordia y el agradecimiento (6). El que no tiene nada propio, dice Soto, no puede practicar la virtud de la generosidad y, por contra, el que posee todo no necesita para nada de la liberalidad ajena. Desaparecería, pues, el agradecimiento humano, porque nadie ofrecería su hospitalidad a los peregrinos y no se practicaría la virtud de prestar ayuda a los necesitados (7).

El juicio que le merece a Soto la propiedad colectiva de los bienes, tras el pecado original, no puede ser, en consecuencia, más negativo. Llega a afirmar que la divisio rerum es tan necesaria para la humanidad caída que negar su conveniencia constituiría una herejía (8).

Pero, esto no quiere decir que el maestro salmantino considere de todo punto injustificada la propiedad colectiva. Al contrario, reconoce que en algunos casos los hombres se han excedido en la privatización de las cosas.

La primera división se realizó según el ius gentium. La hermenéutica bíblica de su tiempo le lleva a afirmar que el autor de esta primigenia atribución de bienes parece que fue Adán, pues en otro caso, según Soto, no se entendería porqué motivo Caín y Abel realizaron ofrendas de lo mejor de sus cosechas y de lo más selecto de su ganado, respectivamente (19). De cualquier modo, considera que es un problema irrelevante, pues, el orden del ius gentium, como se pudo ver en su momento, no requiere acuerdo explícito de los órganos representativos competentes, ni tampoco de sanción por parte de la autoridad pública. El ius gentium lo enseña la propia razón natural a cada uno de los hombres en particular, ratio ipsa singulos seorsum homines illud docet (20).

A esta división operada en virtud del ius gentium terminaron sumándose otras divisiones realizadas por el derecho civil, prime rerum externarum divisio facta fuit iure gentium, licet postea iure civile plures accesserint. Pero, tales divisiones no llegaron hasta el extremo de impedir que muchos de los bienes de la naturaleza continuaran siendo comunes, complura manserunt communia iure naturae, y, en algunas ocasiones, las restricciones excesivas para el acceso de los particulares a dichos bienes se deben más a la arbitrariedad humana que a la estricta justicia (21).

Por ejemplo, los bosques continuaron siendo comunes tras la divisio rerum, y sólo el interés común puede legitimar el que se prohíba a los ciudadanos la

tala de un bosque en determinados casos, licitum est caesionem silvae vetari in bonum reipublicae (22).

Lo mismo se puede decir de la caza y de la pesca. Acepta Soto que el príncipe, por razón de su dignidad o con el fin de ejercitarse en el arte de la guerra, pueda reservarse de forma exclusiva algún territorio del reino con este fin. Pero, niega que este derecho pueda extenderse de forma indiscriminada a cualquier persona eminente de la respublica, porque, por este camino, se podría llegar a restringir en exceso la posibilidad de que el pueblo llano accediera a la caza, ya para su recreo, ya para su subsistencia (23). Además, si se da el caso de que alguien violase los límites de un predio particular para poder acceder a alguna especie cinegética, las penas para dicha trasgresión deben ser más benignas que las que corresponderían a un hurto o a un latrocinio (24).

Las matizaciones al sentido y alcance de la divisio rerum no terminan aquí. Soto pone especial énfasis en resaltar cómo la misma pierde sentido en los casos de extrema necesidad. Como ya se decía, la propiedad privada vino condicionada por un acontecimiento de carácter histórico -el pecado original- como una fórmula que permitiera al hombre remontar la limitación de las facultades naturales que dicho pecado trajo consigo. La divisio rerum es un acicate y no una traba para la sana convivencia entre los hombres, por ello, cuando la indignancia de una persona lo aconseje así, opina Soto, cesa el régi-

men sobre la utilización de las cosas que comporta la propiedad privada, quantum ad usum omnis cessat vis pecu- liarium dominiorum (25). Puede decirse, incluso, que en los casos de necesidad extrema desaparecen las deudas (26). Observa Soto, que el derecho a conservar la propia vida es tan innato al hombre que ante él no oponerse causalmente nada, tam innatum est homini ius servandi sese ut illi alia cuncta cedant (27).

Cuida bien Soto de determinar con precisión qué debe entenderse por extrema necesidad. Según el maestro salamantino, la posibilidad de apropiarse de los bienes ajenos para subvenir la propia necesidad y, por supuesto, sin que dicha acción constituya un hurto (28), exige que tal necesidad sea manifiesta y apremiante, ubi evidens et urgens est (29). No es preciso que el necesitado se encuentre ya consumido por el hambre o el frío. Basta con que se le presente el peligro de verse inmerso en un proceso morboso irreversible, periculum appropinquari incurabilis infirmitatis (30).

Sin embargo, el peligro de perder la fama o el honor no justifica dicha apropiación. Por ejemplo, el que una joven doncella se encuentre al borde de renunciar a su pudor, impelida por la necesidad, según Soto, no puede considerarse como un supuesto de extrema necesidad, por más que la miseria obligue muy especialmente, al que se encuentre en la posibilidad de hacerlo, a ayudar a esta clase de necesitados (31).

B. Estabilidad del derecho de propiedad.

El problema que hemos denominado genéricamente de la estabilidad de la divisio rerum gira en torno a una cuestión fundamental: la de la posibilidad de que el régimen que comporta dicha institución sobre la propiedad de los bienes de la creación puede suprimirse legítimamente en algunos supuestos.

Si la divisio rerum hubiera sido establecida directamente por el derecho natural, la cuestión se plantearía en otros términos. No en vano dos de las notas más características de la ley natural, según Soto, son su carácter universal (32) y su carácter inmutable (33). Pero, ocurre que la divisio rerum, como hemos visto repetidas veces, no pertenece al derecho natural primario, sino que es una de las instituciones paradigmáticas del ius gentium.

Ya vimos cómo, según Soto, en los supuestos de extrema necesidad, el régimen de la divisio rerum introducido por el ius gentium no tenía la suficiente fuerza como para oponerse a las exigencias del derecho natural primario en estas circunstancias, según el cual todas las cosas son comunes, iure naturae (...) omnia sunt communia. Por ello, en estas situaciones queda relegada la propiedad privada, por lo menos, en lo que respecta al uso de las cosas.

Pero, fuera de estos supuestos, la cuestión

que se plantea ahora es la de si cabe o no una derogación en bloque de la divisio rerum. El maestro salmantino, ¿contempla la legitimidad de la colectivización de la propiedad dadas ciertas condiciones histórico-culturales?. Cuestión que está vinculada a la de la estabilidad del ius gentium. Es aquí donde cabe observar dos presencias diferenciadas en el pensamiento sotiano.

En un primer momento, concretamente a lo largo de la cuestión V del libro I de De Iustitia et Iure, Soto sigue el pensamiento de Santo Tomás y configura al ius gentium como una suerte de derecho natural secundario. Si se atiende a su origen, dice Soto, el ius gentium es derecho natural, ratione origine omne ius gentium dicitur de iure naturae. Pero, a pesar de ello, no se le aplica este nombre por razón de la forma de inferencia que comporta y por el modo en que se produce su establecimiento, licet ratione illationis ac positionis nuncupetur ius gentium (34). Esta forma especial de inferencia que caracteriza al ius gentium consiste en que dicho orden jurídico surge en forma de conclusiones a partir de los principios más generales del derecho natural, como resultado de un raciocinio, dicitur enim ius gentium quicquid moraliter ex principijs naturalibus, per modum conclusioni, ratiocinati sunt (35).

El ejemplo que aduce Soto es el de la institución de la propiedad privada. Según el derecho natural, la vida social ha de discurrir en paz y en sana armonía, pues, sólo así se logra favorecer el perfeccionamiento de la

persona. Tras el pecado original los hombres se volvieron indolentes y ambiciosos, por lo que la propiedad común dejó de ser el régimen adecuado para la nueva situación del género humano. En esta tesis, su propia razón hizo ver al hombre que la división de las cosas comunes entre diferentes propietarios canalizaba de forma adecuada el egoísmo humano, suavizando las tensiones sociales que del mismo podrían derivarse (36).

Por otra parte, señala Soto que la vigencia del ius gentium no deriva necesariamente de la sanción por parte de los órganos representativos o de la autoridad pública correspondiente, absque hominum convento et longo consilio inde elicium (37). Desde esta perspectiva el ius gentium es en cierto modo derecho natural, ius enim gentium sic non negatur quodam modo esse naturale, sobre todo si el principio de que se trate no es una conclusión que esté demasiado alejada de los principios generales del derecho natural (38). Por tanto, cabe deducir con carácter general, que la mayor o menor estabilidad de cualquier institución del ius gentium dependerá exclusivamente de su proximidad con los principios del derecho natural de los cuales se extrae.

Según este planteamiento, los preceptos del Decálogo como conclusiones necesarias obtenidas de la misma naturaleza, serían los preceptos más estables del ius gentium. Por lo menos, según la línea seguida en el libro I. Pero, en el libro III del De Iustitia et Iure, Soto afirma categóricamente que son derecho natu-

tural, ea quae inferuntur ex absoluta rerum natura et consequentia necessaria pertinent ad ius naturale (39).

Ciertamente, la óptica desde la que Soto aborda el tema del ius gentium en el libro III no coincide con la que acabamos de ver.

El ius gentium, dice aquí Soto, no es, sin más, algo que se obtenga del derecho natural por vía de inferencia necesaria. El ius gentium comporta que la ilación se oriente a un determinado objetivo (40). Con lo cual, no se trata de que se acomode directamente a la naturaleza de las cosas, sino que dicha acomodación se realice en atención a unas circunstancias determinadas (41).

Como puede apreciarse este planteamiento difiere sensiblemente del que se ha visto en el libro I. Así, tomando de nuevo el supuesto de la divisio rerum, tenemos que si se considera la naturaleza humana en sí misma, es decir, desde el punto de vista estricto del derecho natural, no hay razón alguna que aconseje la divisio rerum o viceversa. Concretamente, el nuevo estado de cosas que trajo consigo el pecado de nuestros primeros padres, quedando en pie la necesidad de que, tras el pecado original, se cultivara la tierra para la subsistencia del género humano y el hecho de que la humanidad caída es indolente y egoísta, hizo que la divisio rerum o propiedad privada se convirtiera en el régimen más adecuado para la utilización de los bienes de la creación (42).

Desde esta perspectiva se explica que Soto negase al ius gentium su carácter de derecho natural y, por

ende, a la propiedad privada el carácter de institución natural, incluyéndola en el ámbito del derecho positivo, ius gentium et a iure naturali distinguitur et sub iure positivo comprehenditur. Con lo cual su posición respecto a este tema se separa sensiblemente de la que hemos visto en Santo Tomás, por más que intente atribuir al Aquinate una conclusión similar a la suya, etsi expresse hic Sanctus Thomas non ponat (43).

Dentro de este nuevo planteamiento, el ius gentium aparece íntimamente vinculado a la voluntad humana y, con ello, también su obligatoriedad, ius autem gentium obligat quia videtur, id est, qui ab hominibus sic iudicatur (44), y desprovisto de las notas características del derecho natural, es decir, de la universalidad y de la inmutabilidad.

La propiedad privada queda de este modo sujeta a unos condicionantes de orden histórico, sin que cambie mucho las cosas la afirmación sotiana de que es una institución máximamente conveniente para la naturaleza humana, adeo conducentia ad humanum convictum, y de que su supresión sería probablemente nula, forsan dispensatio esset irrita. Ni tampoco, el que la comunidad de bienes es intolerable, intolerabilis esset communis rerum possessio, a no ser entre religiosos. Porque lo único que prueban estas afirmaciones es la poca simpatía con que Soto ve la propiedad colectivizada desde su particular perspectiva histórica. Soto no conoce más que una organización estatal todavía incipiente y no pudo vislumbrar

los formidables mecanismos de control estatal sobre la sociedad civil, que con el paso de los siglos se irían desarrollando.

Queda en pie la norma general de que los preceptos del ius gentium son dispensables cuando se da una causa objetiva que lo aconseje, pro causa dispensabilia (45). Por lo tanto, deja una puerta abierta a la propiedad colectivizada (46).

C. Traslación del dominio.

Los modos de adquisición y de transmisión del dominio están en íntima conexión con el mismo fundamento de éste, es decir, con la razón y la libertad humanas.

De entre todas las criaturas sublunares, dice Soto, sólo el hombre puede ser dominus de algo, inter sublunares creaturas competere ut sit rei alicuius dominus, en cuanto que fue creado por Dios a su imagen y semejanza. Por consiguiente, la misma libertad que hace al hombre dueño de las cosas, le permite renunciar a las mismas (47).

La definición misma del dominium rerum ya insinuaba que una de las notas características de este analogado del dominium humanum era la facultad del dueño de utilizar las cosas a su antojo dentro del marco señalado

por el ordenamiento jurídico (48). Esto mismo, supuesta la divisio rerum, conlleva la facultad del legítimo propietario de un determinado bien de trasladar su dominio a otra persona (49), ya sea por medio de donación, por contrato o por cualquier otro modo. Además, el ius gentium introdujo la sucesión hereditaria y así el nombre y los bienes del padre continúan, en cierta medida, a lo largo de su prosapia, ut in fillis et substantia quodammodo patris permaneret et nomem et bonorum ius (50).

Pero, la traslación del dominio puede producirse por otros caminos al margen de la voluntad del dueño legítimo. A veces, los cambios de dominio pueden venir impuestos por la ley civil, prohibiendo al dueño de un bien enajenarlo o privando a otro de la facultad de recibirlo, como castigo de un delito o por razones de bien común (51).

El hecho de la propiedad privada, como se ha dicho en otras ocasiones, no conlleva la negación de la natural sociabilidad humana, antes bien, fue la necesidad de un régimen de propiedad adecuado al nuevo estado de cosas tras el pecado original lo que impulsó la divisio rerum. La misma, pues, no contradice, sino que más bien fomenta dicha sociabilidad. Ahora bien, la misma sociabilidad que justifica inicialmente la propiedad privada, actúa como moderador de la misma, afianzando en la práctica el carácter social que está en la base de la divisio rerum.

Opina Soto que lo primero que el orden social

exige, en relación con el derecho de propiedad es que los ciudadanos no dilapiden sus bienes, al menos, hasta que alcancen el pleno uso de razón. Por este motivo, las enajenaciones realizadas por el menor de edad se consideran nulas, eorum alienatio irrita sit et nulla (52).

El hombre puede por naturaleza disponer de sus bienes pero siempre que dicha libertad discurre bajo el imperio de la razón, quando voluntas possit ratione duce non errare (53).

También puede la autoridad pública privar a alguien de sus bienes con el fin de subvenir las necesidades públicas, sumptus eidem reipublicae necessarios a civibus colligere (54). En este sentido, el establecimiento de tributos por parte de la autoridad pública competente, si obedece a un motivo justificado, implica la obligación de satisfacerlos (55).

La privación de sus bienes a una persona por parte de la autoridad pública puede tener el carácter de una sanción penal. Según Soto, si se admite la licitud de la pena capital como sanción, con más motivo debe admitirse el que se puedan confiscar los bienes de un delincuente (56), como en el caso de los crímenes de herejía o de lesa majestad (57).

Por último, otra forma de trasladar el dominio contemplada por Soto, es la prescripción. La intervención de la autoridad pública en este supuesto viene justificada por la necesidad de evitar posibles litigios en casos en que la titularidad de un determinado bien resul-

te controvertida, causa rescindendarum litium (58).

A parte de estos modos derivativos, en los que se opera un cambio en la titularidad originaria del bien, Soto hace referencia también a dos modos de carácter originario para acceder al dominio. Dichos modos son la distribución realizada por el ius gentium, o sea, la propra divisio rerum, y el hallazgo o invención, iure quoque gentium per divisionem atque per inventionem (59). Sobre la división de las cosas realizada por el ius gentium no es necesario detenerse de nuevo, porque constituye, a fin de cuentas, el origen mismo de la propiedad privada. Pero, la adquisición del dominio per inventionem tiene algunos aspectos interesantes.

Según Soto, las cosas que no fueron nunca propias de ninguna persona concreta se atribuyen a su descubridor, sunt quaedam quae nullius unquam fuerunt propria. Es el caso, por ejemplo, de las piedras preciosas y de las gemas que se producen en el litoral marítimo, ut lapilli et gemmae quam maritimum littus procreat (60), lo mismo que el oro y los metales que se esconden en el interior de la tierra. La razón de que dicha apropiación sea legítima reside en el hecho de que el litoral marítimo es una de las cosas que permanecieron comunes tras la divisio rerum, littora iure gentium manserunt communia (61). Ahora bien, ¿este carácter de bienes comunes que se atribuye a dichas riquezas naturales justifica, por ejemplo, la invasión de un territorio extranjero para apropiarse de ellos?. La pregunta tiene una gran trascen-

condencia, pues, a fin de cuentas era uno de los muchos subterfugios aducidos para justificar la ocupación española del Nuevo Mundo. Según Soto, dicha ocupación sería injustificable, a no ser que se realizase con el consentimiento de los pobladores de ese territorio. El ius gentium trazó las fronteras entre las diversas regiones de la tierra, regiones iure gentium divisae sunt, de ahí que la actitud de quienes invaden un territorio con el fin de explotar sus riquezas naturales, podría compararse, opina Soto, a la de los franceses que invadieron España con el mismo fin, sin el permiso de los ciudadanos españoles (62).

2. EL PAUPERISMO Y LA BENEFICENCIA.

En un opúsculo aparecido en 1545, Domingo de Soto se hace eco del hondo malestar social que, el inusitado aumento de vagabundos y de mendigos a lo largo de todo el siglo XVI, va provocando en la convivencia española de la época.

El fenómeno de la mendicidad había sido objeto de numerosas peticiones en las Cortes y de varias disposiciones legales (63) que, más que un intento de atajar el problema de raíz, buscaban alguna fórmula que permitiese poner orden en la ingente masa de mendigos que bullía en las ciudades y por los caminos. Se trata de inciativas, por lo demás, que no obedecen a una política coherente por parte de los poderes públicos y que están inspiradas en una concepción del problema que Soto no duda en criticar abiertamente. Buena muestra de este afán polemista, tan poco frecuente en los escritos del maestro salmantino, es el hecho inusitado de que dio a la luz su opúsculo, Deliberación en la causa de los pobres, en dos versiones, una en castellano y otra en latín, opúsculo que con toda seguridad recoge el contenido de una lección anterior sobre la limosna. En él muestra su preocupación por las consecuencias irreversibles que, según su parecer, podrían derivarse de la política oficial res-

pecto al problema.

Soto se nos presenta como un perfecto conocedor del tratamiento legal que el problema había recibido, cuyas líneas generales glosa sucintamente en seis puntos:

1.- Necesidad de que se compruebe que la persona se halla realmente en estado de pobreza, antes de que se le permita mendigar.

2.- Esta autorización para mendigar deberá circunscribirse al país natal del mendigo, salvo en épocas de hambruna o de alguna otra calamidad.

3.- Dicha autorización deberá constar en un documento expedido por el funcionario al que se le encomienda dicha misión.

4.- A la expedición del documento habrá de preceder la confesión sacramental.

5.- Con relación a los peregrinos que siguen la ruta jacobea, no se les debe permitir que se alejen de la misma más de doce mil pasos (unas cinco leguas, aclara el propio Soto).

6.- Tanto las autoridades civiles, como las autoridades eclesiásticas velarán por el mantenimiento de hospitales, donde, en la medida de las posibilidades del centro, se dé alimento y asistencia sanitaria a los vagabundos (64).

El pensamiento del maestro salmantino sobre el tema de la mendicidad y el pauperismo se asienta sobre

una concepción radicalmente diversa de la que alienta en lo seis puntos anteriores. En primer lugar, según Soto, la posibilidad de pedir limosna por parte de los necesitados es un auténtico derecho natural cuya base hay que buscarla en el hecho de que, a pesar de la divisio rerum, todas las cosas son comunes en lo referente a su uso, en los casos de necesidad, in necessitate omnium esset cunctis communis usus. No en vano, Dios creó los bienes del mundo para otorgárselos in commune a todo el género humano (65).

Es la misma idea que se repite posteriormente en De Iustitia et Iure, si bien con algunos matices. Los bienes propios de una persona, dirá ahora Soto, que no sean necesarios para su sustento, según el derecho natural, deben destinarse al subsidio de los pobres, res quae homini redundant pauperum sustentationi iure naturae debentur. El ius gentium no puede contravenir al derecho natural primario por el que todos los bienes de la creación son comunes, iure naturae (...) omni sunt communia (66).

Buena muestra de la existencia de este derecho es que si alguien priva a un mendigo de su legítimo derecho a pedir limosna, desde ese mismo momento está obligado a subvenir a todas sus necesidades, necessarium est ita omnibus eorum necessitatibus providere. De análoga manera que el que causa un daño a otra persona está obligado en justicia a repararlo, qui causam damni dat damnum dedisse videtur (67).

A esta primera consideración sobre el derecho a mendigar, Soto añade la idea de que la obligación de dar limosna es una obligación ciertamente muy estricta, strictissime tamen obligans, pero que pertenece al orden de la caridad, no al de la justicia, obligatio illa non est iustitiae sed charitatis. La vis del derecho natural con relación a aquellos que tienen más de lo necesario para su subsistencia se traduce exclusivamente en la exigencia de que deben mostrarse generosos con los pobres, esse debeat in egenos beneficus, aunque nadie puede ser obligado en contra de su voluntad a dar limosnas. Por ello, el que se encuentre acuciado por una necesidad apremiante puede, en justicia, apropiarse de lo que necesita, ya que no se va a encontrar con una obligación correlativa de proveer su necesidad, por parte del dueño de los bienes que precisa sin demora (68).

También es cierto, en cambio, que el derecho a mendigar no surge tanto en los casos de necesidad extrema, como en los de necesidad simple. Ciertamente, debe distinguirse entre pobres fingidos o simples vagabundos y auténticos pobres impelidos por la necesidad. Respecto a los primeros, es decir, los que andan vagando por el mundo sin ninguna razón justificada, nulla necessitate, commoditate aut utilitate vagantes, deben ser reprimidos en cuanto contravienen no sólo lo preceptuado por la ley divina (Soto toma en este sentido el párrafo del Génesis, in sudore vultus tui vesceris pane tuo), sino que además la ley natural establece que los que no

tienen hacienda propia deben practicar algún oficio adecuado a sus capacidades para poder ganarse la vida (69). Pero, esto no obsta para que Soto contemple con bastante amplitud el hecho de que una persona pueda ser considerada pobre y, por tanto, con la posibilidad legítima de mendicar en el ejercicio de su derecho.

Para que una persona sea considerada pobre no es necesario que padezca alguna enfermedad o merma física. Ni siquiera algún mal que le incapacite para desarrollar todo el trabajo necesario para obtener lo que necesita para su sustento o el de su familia (70). Asimismo, puede ser considerado pobre el que no encuentra trabajo, qui opera non inveniunt, en su país natal ni un dueño que le tome a su servicio, patronos qui se conducant. Y también, las personas pertenecientes a una estirpe noble venidas a menos, con relación a los cuales el precepto natural de trabajar no les obliga a someterse a la realización de trabajos viles, si no tuvieran otro medio a su alcance, neque tenetur quidem ad villia se servitia summittere. Es más, a esta clase de pobres se les debe dar mayor limosna que al resto de los mendigos, amplioiorem quam illi inferioris classis (71).

Esta visión sotiana del tema de la mendicidad desde el ángulo estricto de la misericordia y, por ende, alejado del campo de la justicia no cierra por completo el paso a la intervención pública en este terreno. Ciertamente, ninguna ley justa puede obligar a hacer limosnas, entre otras cosas porque no existe ningún criterio

con arreglo al que determinar cuánto y cómo debería entregarse cada ciudadano por este concepto. Pero, la ley sí que puede establecer cargas fiscales destinadas a la construcción de hospitales y a la creación de instituciones benéficas (72). El mismo Soto aconseja directamente al rey, al final de In causa pauperum deliberatio, la creación de confradías o de algún tipo de contribución, que ayude a solventar las necesidades más perentorias de los mendigos, cuando la caridad de los que pueden hacer limosna resulta insuficiente para ello (73).

En este mismo orden, Soto reconoce la posibilidad legítima de que los poderes públicos lleguen, incluso, a prohibir en absoluto la mendicidad, princeps ius autoritatemque habet prohibendi mendicos ne postulent ostiatim. Ahora bien, sólo podrán hacerlo cuando sean capaces de subvenir de forma adecuada, con sus medios, las necesidades de los mendigos, dummodo victum eis vestitumque ac reliqua pro suo statu necessaria alia via et ratione congruenter provideat (74).

Soto opina que en su particular momento histórico no se dan las condiciones necesarias, como para justificar en la práctica una medida de este calibre. Ni se puede tasar fidedignamente el número de pobres existentes. Ni, como ya se dijo, es posible alcanzar el criterio que revele en qué proporción debe cada ciudadano contribuir a las necesidades de los menesterosos. Ni, por que, además, la justicia no obliga a dar limosnas de modo taxativo. Por todo ello, Soto no desaconseja de forma

absoluta la labor asistencial de los poderes públicos, pero sin sobreestimar tanto las hipotéticas ventajas de esta labor, como para erradicar por completo el problema del pauperismo del ámbito de la virtud de la caridad (75).

No debe olvidarse tampoco que, aunque hubiese un monarca que intentara alguna medida asistencial de este tipo, tendente a erradicar la mendicidad, en el momento en que cualquier pobre tuviese necesidad nadie podría impedirle en justicia pedir limosna (76). Es más, en contra del sentir de los gobernantes de la época, Soto defiende abiertamente el legítimo derecho de los mendigos que no encuentran en sus regiones de origen el sustento necesario, a acudir adonde quisiesen en demanda de caridad (77).

Soto conecta el problema de la mendicidad con el ius naturale communicationis, según el cual, cada uno tiene libertad para desplazarse a los lugares que desee. Por ello, el maestro salmantino no cree que sea aconsejable el que se hagan discriminaciones entre los mendigos en atención a su país de origen. El único criterio que debe tenerse en cuenta es el de si se trata o no de verdaderos mendigos, sint ne legitimi pauperes an vero ficti et simulati, que es el único requisito necesario para poder pedir limosna legítimamente (78).

Todo el reino es un cuerpo, totum regnum unum est corpus et una respublica, dice Soto, del cual las ciudades forman parte integrante, como miembros del mis-

mo, cuius omnes civitates membra sunt. La misma solidari-
dad humana que exige que los más dotados sirvan de guía
a los menos favorecidos por la naturaleza, o que los ri-
cos sean como el estómago que alimenta a los pobres (79),
impone el deber de que los obispados más prósperos admi-
tan en sus demarcaciones a los habitantes de las zonas
más deprimidas para que puedan ejercer su legítimo dere-
cho a mendigar (80).

Juega también en favor de este legítimo derecho
de los mendigos a trasladarse de unas regiones a otras,
el que la caridad no es igual en todos los lugares. Cons-
tituiría una flagrante injusticia el que los pobres fue-
sen obligados a pedir limosna en zonas cuya población
fuese poco generosa con ellos. Sobre todo, si se admite,
como Soto hace efectivamente, el que nadie puede ser com-
pelido a dar limosna. También puede ocurrir que el pobre
hay cometido algún delito o por sus especiales circunstan-
cias sienta mayor propensión a pecar en esa zona concre-
ta. Por lo que es inadmisiblesible el que no se les permita
ir de un lugar a otro (81).

N O T A S

N O T A S

- (1) Vid. en el capítulo segundo, pp. 41 y ss.
- (2) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 5, a. 1, p. 308, 2ª col. d - p. 309, 1ª col. a: "Fundamentum dominii rerum naturale ac divinum esse humanam rationem ac libertatem. Enimvero quia Deus hominem ad sui imaginem condidit, hoc est rationalem ac liberum, per quam rationem et voluntatem dominium habet suarum actionum, inde factum est rerum dominus".
- (3) Ibid., q. 1, a. 1, p. 280, 1ª col. c: "Dominium ergo si secundum artem describas est propria cuiusque facultas et ius in rem quamlibet, quam in suum ipsius commodum usurpare potest quocunque usu lege permissio. Positum est ergo loco generis facultas, potius quam potestas".
- (4) Ibid., q. 7, a. 1, p. 365, 2ª col. a: "Iure naturae, ut dictum est, omnia sunt communia, sed iure gentium rerum dominia divisa sunt. Ius, autem, gentium nequit extremæ necessitati praeiudicium facere, atque adeo illa praesente quantum ad usum omnis cessat vis peculiarium dominiorum, ac subinde debitorum".
- (5) Ibid., q. 3, a. 1, p. 297, 2ª col. d - p. 298, 1ª col. a: "Aliqua dominiorum divisio iure naturali facta fuerit, nempe haec actionum et quod homo habet proprii honoris et famae. Haud, enim, iure gentium, sed naturali factum est cuique proprium".
- (6) Ibid., p. 298, 1ª col. a: "Possessionum, autem (ut prima conclusio docuit), non fuit facta distri-

butio ante peccatum, sed post statim. Nam, inde (ut diximus) enata est ratio divisionis".

(7) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 3, a. 1, p. 296, 1^a col. b: "Ut statui innocentiae concurs erat rerum possessio in communi, praeterque uxorum quam possessionis figuram ius naturae docebat. Sic, et conditioni naturae corruptae usque adeo congruens est dominiorum divisio, ut citra miraculum neutiquam posset aliter genus humanum longo saeculo durare. Prior pars per se ipsa liquet. Tunc, enim, temporis terra vel inculta sua sponte fructus tulisset, vel illa indigisset perparva cultura quam refugisset nemo".

(8) Ibid., p. 299, 2^a col. a-b: "Et quantum dominium ius naturae nunquam praecepto inhibuit rerum divisionem, quodper contrariam legem fuerit derogatum. Sed eo sensu negativo dicitur communis possessio de iure naturae, quod nunquam lex naturalis eadem praecepit divisionem, sed permisit hoc vel illo modo possideri, quo pacto diversis hominum statibus commodius esset et expeditius. Quare ius naturale non est mutatum sed res".

(9) Ibid., p. 296, 2^a col. b: "Itaque natura ipsa illi confusae communitati reclamabat. Praeterquam quod post collapsam naturam fieri non posset minus quin inter homines iurgia oborirentur. Ac subinde incertos patres et natos, tum impiae fierent caedes, tum nefandi inirentur amores et coitus. In summa, adeo est naturale uxorum natorumque distinctio, ut etiam natura integra, ubi nullus patebat locus pravis istis affectibus, non fuisset intrusa absurda illa uxorum permistio, sed quisque haberet suam. Nam erunt, inquit, duo in carne una. Expediebat nanque etiam tunc ut quisque nosset qua esset necessitudine et sanguinis glutino cum aliis coniunctus".

(10) Ibid., p. 296, 1^a col. d - 2^a col. a-b: "Illa enim seu Socraticam seu Platonicam uxorum natorumque communitatem non opus est multis hic concuti, ut eius appareat absurditas. Primum, enim, eadem charitas quae per illam curabatur fulciri, per eandem labefactatur. Aiebant, enim, illi philosophi quod tunc omnes viri vocarent quancumque mulierem mea uxor et pueros mei filii et iuvenes seniozem quemlibet meus pater. Id, autem, optime Aristoteles redarguit. Si, enim, intelligerent nomen omnes collective verum esset. Complexim nanque omnes senes essent patres illorum filiorum. Attamen perparum id ad charitatem referet, esset enim tunc tenuis exillisque ille amor in tota republica, sicuti melis tantillum in multa aqua quam dulcorare nequirit. Imo (sic) inde citius languesceret amor, quod nemo cognosceret suum proprium seu filium, seu patrem. Si, autem, intelligeret divisive de singulis, nempe quod singuli essent singulo-

rum filii id certe plurimum ad amorem conduceret. Sed tamen est impossibile quia unus nequit esse nisi unus matrem filius et forte nisi unus patris. Quin etiam inde fieret neglectus filiorum quod raro quis cognosceret suum proprium. Ad haec saepe de lineamenti vultus deprehenditur proles fit patris, ob idque tunc non posset non esse propensior animus illius hominis in suos liberos quam in alienos".

(11) Vid. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 3, a. 1, p. 296, 2^a col. b-c.

(12) Op. cit., p. 296, 2^a col. d: "Hac ergo delira communitate praetermissa revertimur ad demonstrandum quam sit congruens naturae corruptae possessionum divisio. Idque ex duabus corruptis radicibus, nempe ex humana negligentia et ex cupiditate. Etenim, dum terra ex una parte ob hominis rebellionem ei ipsi rebellans spinas et tribulos ferre coepit sudoreque humani vultus indigere, ut hominem ipsum aleret atque homo ex altera post esum ligni vetiti tam multis futi cupiditatibus oppletus. Ea fuit rerum possessio necessaria quam rei utrique commodissime serviret et terrae colendae ne fructus deficerent et reprimendae humanae avaritiae quae vis satiari postest. Talis, autem, possessio esse non potuit in communi, ergo necessaria fuit divisio".

(13) Ibid., p. 297, 1^a col. a: "Trifariam intelligere possumus hanc in communi possessionem. Nempe quod vel fundi essent proprii fructus vero communes. Vel contra ut agri essent communes post vero fructus divisi. Aut quod et agri et fructus essent communes. Si primum largiris tunc ansam porrigis discordiis, quia tunc labores essent impares. Nam qui plus haberet, soli plus laboraret; fructus tamen pariter cunctis pro cuiusque necessitate obvenirent et tamen nemo aequinimiter ferret, non tanto plus fructum percipere, quanto plus hausisset laboris. Si, autem, agros velent esse communes inde occasionem homines nanciscerentur ignaviae et socordiae. Nam inefabile est quam sit ardens amor ad propria, quamquam deses et languens ad communia. Sicuti dum multi sunt servi, eo peius servitur, quod quisque alios expectat ut faciat quae ipse erat facturus. Hunc quippe in modum tali reipublicae usu veniret. Qua utique ratione maligne provenirent fructus idemque sequeretur incommodum si et fructus et fundi essent communes. Ac subinde alter quod prae humana rerum siti tunc pro se quisque contenderet, quantum posset fructuum arripere. Per quam viam necesse erat pacem et tranquillitatem civium et quam illi philosophi fovebant amicitiam perturbari".

(14) Ibid., p. 297, 1^a col. c-d: "Secunda ratio sumitur ex debito ordine in republica, qui aliter nequiret cum decore servari. Necessarii quippe sunt diversos ordines diversaerque classes hominum, ut Socrates

ipse agnovit. Tres, enim, ordines constituebant, scilicet, agricolarum quibus communerandi sunt opifrices et custodum, nempe militum ac nobilium tutamini reipublicae adscriptorum. Et tertio legum prudentum, qui ius dicant et de rebus dubiis respondeant. Hinc ergo arguitur si omnia essent communia unusquisque recusaret agricolarum onus anhelaretque ut esset miles. At imminenti subducerent. Quotquot denique possent ad gubernacula inhiarent. Mox, cum isti supremæ clasīs pluribus indigerent succederet ut aliis maiora onera aliis vero maiores honores decernerentur. Quod, nisi essent domini divisa non posset non vehementer rempublicam inquietare".

(15) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 3, a. 1, p. 297, 2^a col. a-b.

(16) Ibid., p. 297, 2^a col. c-d: "Etsi conveniat res quantum ad proprietatem et dominium divisim consideri, ut suum quisque iustitiæ lege cognoscat ab alienoque manus abstineat. Tamen, quantum ad usus debent per misericordiam et liberalitatis benignitatem esse communes, ut qui abundat det egenti, et qui eget gratis illi referat. Hanc, enim, ratione mortaliū amicitia facillius coalescit quam si omnia communi dominio possideretur. Hinc nanque elicitum illud axioma est: "amicorum omnis sunt communia".

(17) Ibid., p. 297, 2^a col. a: "Quemadmodum concessa uxorum communitate tollitur temperantiam virtus, qua quis abstinet ab alieno toro, sic concessa possessionum communitate tollitur et virtus liberalitatis. Quod non infimum est reipublicæ lumen. Qui, enim, proprium non habet liberalis esse non potest et qui omnia possidet alienæ liberalitatis non eget. Et sic periret virtus suscipiendi hospites et peregrinos succurrendique miseris, ac subinde animorum gratitudo pro susceptis beneficiis".

(18) Ibid.: "Est ergo assertio divisionis rerum eo gradu certa ut eius negatio haeretica sit".

(19) Ibid., p. 298, 1^a col. a: "Possessionum, autem (ut prima conclusio docuit), non fuit facta distributio ante peccatum, sed post statim, nam inde (ut diximus) enata est ratio divisionis. Quocirca confestim legimus inter duos fratres divisa esse pecunia, obtulit quippe Cain de fructibus terra et Abel de optimis sui gregris. Quos si sua non essent cuique propria nullam meretur vel Abel laudem, vel Cain vituperationem".

(20) Ibid., p. 298, 1^a col. d: "At vero, quantum ad divisionem de iure gentium non est nobis necesse hisce angustiis coerceri. Illa, enim, quæ tali iure statuuntur neque indigent principe, neque ullo reipubli-

cae conventum. Hæc nanque ratione ius gentium differt a civili, quod scillicet ratio ipsa singulos seorsum homines illud docet".

(21) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 3, a. 1, p. 298, 2^a col. d: "Complura manserunt communia iure naturae, quorum dominia ius gentium dispersitri nequivit. Puta, locus, ut ait illic Arist., nempe civitas, itinere, etc. Et (...) elementa, videlicet, aer, aqua, littora et portus, pisces, feræ, aves, etc. Iure, enim, naturali et permissione iuris gentium, piscatio et venatio communes sunt, licet iura postea civilis, forsam non tam æquitate quam licentia et consuetudine, plus nimio interdicitæ sint".

(22) Ibid., q. 6, a. 4, p. 352, 2^a col. d: "Licitum esse caesionem sylvae vetari in bonum reipublicae, nempe ne in eius perniciem dissipetur. Secundo est notandum quod domini quibus rex opida cum memoribus elargitur non possunt alia ratione illa custodire quam rex fecisset. Nom, enim, aliud eis ius concedit quam habet. Et ideo, si nemora hoc ferunt non sunt oppidanis vetanda ad necessarios usus".

(24) Ibid., p. 353, 2^a col. b: "Ut habetur locis proxime citatis de rerum divisionem potest fundi dominus prohibere ne quis venationis gratia illud ingrediatur. At vero, in his omnibus primum omnium, ut de sylvis dicebamus, cavendum est ne poenae acerbae statuatur. Quia illud non existimatur furtum aut latrocinium, perinde ac dum domus aut bursae compilantur. Quare profecto crudele est poena corporali plecti ingredientes loca vetita venationis gratia, sed satis est si duplum aut triplum solverent et plagas instrumentaque perderent. Praeterea hoc sanctissime admonendum ut qui feres custodiu damna data in integrum solvant, quod qua rarissima fit".

(25) Ibid., q. 7, a. 1, p. 365, 2^a col. a: "Iure naturae, ut dictum est, omnia sunt communia sed iure gentium rerum dominia divisa sunt. Ius, autem, gentium nequit extremae necessitati praeiudicium facere, atque adeo illa praesente quantum ad usum omnis cessat vis peculiarium dominiorum, ac subinde debitorum".

(23) Ibid., q. 6, a. 4, p. 353, 1^a col. c-d: "Princeps etiam communia loca reipublicae potest aliquot proprio usui dicare, neque ad hoc ut quidam autmant requiritur consensus populi. Iustum quippe est ut pro sua dignitate gratia recreandi animi venationem habeat paratam. Praeterea, quoniam apros ac cervos et id genus bestias non condecet a plebeis venatu impeti. Sed ut reservetur ingenuis, qui praeliorum simulacra adversus eas meditentur".

Hoc, autem, non est hic absque admonitione fi-

lendum quod non est eadem ratio in magnatibus ad custodiam sui gratia vetandamque venationem quantam principem. Etiam si, cum suis turibus ea fuerit ipsis largitus. Nam Rex potest, exempli gratia, in toto regno decem aut duodecim loca sibi reservare, et forsam non posset bis aut tercentum. Si, autem, magnatum singuli in suis opidis aut territoris plura haberent loca custodita, gravamen regno fierat intollerabilis. Sunt, enim, ferae et aves et pisces de iure gentium communes (...) et ideo non est nimium populus a venatione cohibendus, quandoquidem libertatem etiam habeat illo modo tum animum recreandi, tum et quaeritandi victum".

(27) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 7, a. 4, p. 381, 1^a col. b-c: "In extremam nemo fit iniiciendus non est qui ambigat, quoniam (ut supra diximus) in tali necessitate omne debitum cessat".

(28) Ibid., l. V, q. 3, a. 4, p. 428, 1^a col. c.

(28) Ibid., p. 429, 1^a col. a-b: "Furtum esse actionem intrinsece malam, imo talem, ut lib. 2 diximus, in qua Deus ut legis naturae lator dispensare non possit. At vero, sicuti de prohibitione homicidii diximus quod illa generalitate, "non occides" eo quod praeceptum est natura le, non includuntur casus quos ipsa natura includere non potest, neque in illa "non iurare omnino", sic neque prohibitione furti vetari potuit acceptio rei alienae quam natura ipsa hominibus indulsit. Quocirca, eiusmodi acceptio non est furtum, sed acceptio rei a natura concessae".

(29) Ibid., p. 428, 1^a col. c: "In extrema necessitate, puta ubi urgens et evidens est, tunc calamitosus ille licite potest alienis rebus sibi succurrere, sive clam sublatiis, sive palam. Conclusio saepe iam est a nobis asserta, quoniam tan innatum est homini ius servandi sese ut illi alia cuncta cedant".

(30) Ibid., p. 428, 2^a col. a-b: "Dubium est quaenam necessitas sit extrema iudicanda. Utrum ea tantum cum quis iam aut fame stangulatur, aut frigore aliamve calamitate absumitur. Videtur nanque nomen ipsum extrema id designare. Responderetur tamen non eam, ut vulgus arbitratur, expectandam esse. Sunt, enim, qui eam vocant extremam necessitatem cuius impossibile est remedium. Ille, ergo, censetur articulus necessitatis extremae quando vides fratrem periculo appropinquari incurabilis infirmitatis, aut alius miseriae quae homines solet conficere, ille, inquam, dum praeveniri potest caverique summa miseria".

(31) Ibid.: "Necessitas vero quae in periculo hominem constituit honoris, licet non censeatur extrema,

est tamen profecto gravis quae eum facultatem habet opem ferendi sub reatu mortalis culpae obligat. Quid, autem, si puella in periculo inopiam? Videtur, nanque, et illam censeri extremam, quippe qua non modo honor, verum et salus animae periclitatur. Respondetur, nihilominus, quod quamvis illustre sit misericordia officium eiusmodi miseris in orphanitate periclitantibus subvenire, non illa tamen censetur extrema, ut possit puella alienum rapere. Quoniam nulla est necessitas quae cogere possit illam, ut sui copiam alteri faciat. Alias, consensus illi non esset peccatum, sed perire potius debet quam delinquere".

(32) De Iustitia et Iure, l. I, q. 4, a. 4, p. 34, 1^a col. d: "Lex naturalis quatenus ad sola principia extenditur eadem est apud omnes mortales. Non modo quantum ad rectitudinis veritatem, verum et quantum ad cognitionem".

(33) Ibid., l. VI, q. 1, a. 1, p. 510, 2^a col. c: "Praecepta vero naturalis neque a Deo ipso dispensabilia sunt (...). Id enim quod natura vetat tan intrinsece malum est, quam est homini esse rationalem".

(34) Ibid., l. I, q. 5, a. 4, p. 45, 1^a col. c-d.

(35) Ibid., p. 44, 2^a col. d: "Dicitur enim ius gentium quicquid mortales ex principis naturalibus per modum conclusionis ratiocinati sunt. Exempla sunt manifesta. Statuamus illud naturale principium: "vita humana in pace et tranquillitate sustentanda est et confoundenda". Inde, subsumpta altera praemissa quod natura corrumpit in communi vivens neque agros coleret diligenter, neque in pace viveret, gentes intulerunt dividendas esse possessiones. Ex eodem itidem principio elicerunt servitutis legem, nam aliter servari nequiverat hostis in bello. Rursus ex eodem principio subiuncta altera praemissa, scilicet, quod homines civile animal sustentare se nequeunt nisi vicariis se operis mutuo iuvent, intulerunt leges omnes venditionis, locationis, impignorationis, aliarumque commutationum, pactorum et conventorum (...), quibus humana societas colligatur et sustinetur".

(36) Ibid.

(37) Ibid., p. 45, 1^a col. b-c: "Ius naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris, ius, autem, gentium naturali ratiocinatione, absque hominum convento et longo consilio inde elicitum".

(38) Ibid., p. 45, 2^a col. a: "Ius enim gentium sic non negatur quodam modo esse naturale, ut tamen

censeatur ab illo differre propter illationem, tunc praesertim dum longius conclusio a principiis distat".

(39) Vid. De Iustitia et Iure, l. III, q. 1, a. 3, p. 198, 1^a col. b-c.

(40) Ibid., p. 196, 2^a col. b: "Ius naturale (...) est illud quod ex rerum ipsa natura adaequatum est et alteri commensuratum. Hoc, autem, dupliciter contingit. Uno modo secundum absolutam rerum considerationem, sicuti masculi et foemina absoluta natura sua coaptantur in unum generationis officium, et pater curat filium alere. Alio modo quippiam est alteri commensuratum non secundum absolutam eius naturam, sed in ordine ad certum finem et per certas circumstantias consideratum".

(41) Ibid.

(42) Ibid., p. 196, 2^a col. c: "Quod hoc praedictum ab hoc proprio domino possideatur et aliud ab alio natura rerum absolute existimata non magis exigit quod ut omnia in commune possideantur. Attamen si ager idem consideretur ut ad ferendos fructus colendus, atque in pace possidendus, et pro statu naturae corruptae in quo homines segniores existunt, ad impendendas proprias operas, quae in commune bonum cessurae sunt et alienorum avidi, ratio statim colligit omnino conducere ut possessionum divisiones fiant".

(43) Ibid., p. 196, 2^a col. a: "Ius gentium et a iure naturali distinguitur et sub iure positivo comprehenditur. Hanc conclusionem, etsi expresse hic sanctus Thomas non ponat, tamen argumenta eius quibus initio quaestionis arguit ius gentium esse naturale, insinuant eius esse mentem id negare, affirmareque subinde esse ius positivum".

(44) Ibid., p. 197, 1^a col. b: "Ius enim naturale est simpliciter necessarium, id est, quod non dependet ex humano consensu. Ius, autem, gentium obligat quia videtur, id est, quia ab hominibus sic iudicatur. Nunquam, autem, rerum possessiones dividerentur, nisi homines consentirent ut isti illas, alii vero alias possideret. Ergo, ius gentium non est simpliciter naturale, sed positivum".

(45) Ibid., p. 198, 1^a col. c-d: "Aliqua enim sunt de iure gentium adeo conducentia ad humanum convictum, ut nullatenus fas sit super illis dispensari. Imo forsan dispensatio esset irrita, ut divisio rerum de qua modo dicebamus. Nanque, nisi inter religiosos, intollerabilis esset communis rerum possessio. Alia, vero, sunt eiusdem iuris quae sunt pro causa dispensabilia. Servitus, enim, est de iure gentium et tamen dispensatum est ne Christiani capti in bello pro servis habeantur. Et

nonnulli contractuum civilium, etiam qui sunt de iure gentium, possunt dispensari. Est enim de iure gentium servare fidem hostibus, ut servare legatos in bello; tamen si causa fidei contrarium posceret, non esset servandum. Imo si corrupta dogmata disseminarent exurendi essent. Neque dispensatione opus esset.

(46) Carro no opina del mismo modo (vid. Venancio CARRO: Derechos y deberes del hombre (Discurso de recepci3n en la Real Academia de Ciencias Morales y Pol3ticas). Madrid, 1954. Pp. 67): "Por nuestra parte estamos con Domingo de Soto, pues aunque se admitiese la posibilidad de la abrogaci3n, que puede negarse, siempre tendr3amos que a tal ley le faltaba algo para ser ley, en buena doctrina tomista. ¿No hemos repetido mil veces que la ley injusta no es ley, sino una iniquidad, y que por lo mismo no merece el nombre de ley?...

(47) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 5, a. 1, p. 308, 2ª col. d - p. 309, 1ª col. a: "Unusquisque mortali ius habet naturale donandi et quomodocumque alienandi res quarum vere ac legitime dominus est. Conclusio haec ex superioribus elicitor. Diximus, nanque fundamentum domini rerum naturale ac divinum esse humanam rationem ac libertatem. Enimvero, quia Deus hominem ad sui imagen condidit, hoc est, rationalem ac liberum, per quam rationem et voluntatem dominium habet suarum actionum, inde factus est rerum dominus (...). Qua, utique de causa soli homini demonstravimus inter sublunares creaturas competere ut sit rei alicuius dominus. Si, ergo, per voluntatem constituitur dominus, per eandem potest dominium ab se quodcumque abdicare".

(48) Ibid., p. 309, 1ª col. b-c: "Res universae propter hominem conditas sunt, atque adeo illis quas ipse possidet ad libitum potest uti. Quin vero, ut in definitione domini supra posita videre est, nihil aliud est dominium rei quam facultas et ius eadem uti, quocumque usu lege permissio. Puta, donandi, vendendi, consumendi et quomodocumque alienandi. Res est clarissima. Quin vero non modo res quisque suas verum et seipsam potest vendere, ut supra assertum est. Nam, etsi nemo sit usque adeo sui dominus ut vita se valeat iure privare, est, tamen, eius custos, ut quo vitam servet seipsam vendere queat".

(49) Ibid., q. 3, a. 1, p. 299, 1ª col. a-b: "Translatio dominiorum omni iure fieri potest. Primum, enim, suppositis per rerum divisionem peculiaribus dominis et possessionibus iure naturali libertatis, quo liber est homo, suorum dominium in alim transfert. Tum spontanea donatione, tum etiam quacumque alia libera commutatione, scilicet, vendendo, cambiando, etc.".

(50) Ibid., p. 299, 1ª col. b: "Praeterea,

et haereditariam successionem filiorum in bona paterna iure gentium arbitrator fuisse constitutam. De hoc, enim, ratio naturalis statim universalitatem gentium erudit, scilicet, ut in filiis et substantia quodammodo patris permaneret et nomen et bonorum ius. Deinde ius civile particularium regionum adhibuit iura primogeniturae, praescriptionis et alia quibus dominia transferuntur".

(51) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 5, a. 1, p. 308, 2^a col. c-d: "Lex non solum divina verum et humana duplicem vim habet in translationem dominiorum. Po-test, enim, translationem impedire tam cohibendo domini voluntatem ne det, quam adimendo alteri facultatem ne recipiat. Et secundo, potest facere translationem invito domino, tam in poena criminis, quam in subsidium tuendae reipublicae".

(52) Ibid., p. 309, 1^a col. c: "Ad legitimam vero custodiam primum necessarium est ut civibus prospiciat ne antequam eorum libertas pleno iudicio rationis ducatur sua bona dilapident. Quam ob rem prohibentur pupilli de bonis suis disponere, sic ut eorum alienatio irrita sit et nulla".

(53) Ibid., p. 309, 2^a col. a: "Est inquam ius naturale ut quisque sua voluntate possit de suis bonis disponere. Sed, tamen, quando voluntas possit ratione duce non errare".

(55) Ibid., l. III, q. 6, a. 7, p. 276, 2^a col. a: "Haec omnia pensionum genera si ob praedictas causas imponantur iustae sunt debenturque adeo principibus a civibus in conscientia".

(54) Ibid., l. IV, q. 5, a. 1, p. 309, 1^a col. d.

(56) Ibid.: "Secundo et necessarium est sumptus eidem reipublicae necessarios a civibus colligere. Nam iure naturae partes sunt propter totum, ac demum, tanquam iudex custosque, iusti ad eum spectat maleficia ulcisci. Quare, sicuti vita ita et bonis potest quemlibet civium expoliare".

(57) Ibid., l. IV, q. 3, a. 1, p. 299, 1^a col. b: "Praeterea, contra domini voluntatem transferentur dominia in vindictam et ultionem criminum. Privantur, enim, homines suis bonis ob haeresis impietatem ob crimine laesae maiestatis et ob alia id genus multa".

(58) Ibid.: "Item causa rescindendarum litium ut in praescriptione".

(59) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 5, a. 1, p. 308, 2^a col. b: "Dominium nanque non solum per translationem ab uno in alterum transit, sed iure quoque gentium per divisionem atque per inventionem".

(60) Ibid., l. V, q. 3, a. 3, p. 423, 1^a col. c: "Sunt quaedam inventa quae nullius unquam fuerunt propria, ut lapilli et gemmae quas maritimum litus procreat. Et talium inventores nulli restitutioni subduntur, quoniam quod nullius unquam fuit occupanti conceditur".

(61) Ibid., p. 423, 2^a col. a: "Quod in littore maris lapilli inventi sint inventoris expressa est iuris definitio (...). Et ratio est quia littora iure gentium manserunt communia. Atque idem est iuris naturae iudicium de auri aliorumque metallorum venis, quae sunt in visceribus terrae".

(62) Ibid., p. 423, 2^a col. b: "Dubitare hic tamen quis posset propter nostrates qui ad Occidentalem continentem auri gratis advolant, an liceat cuicumque unius nationis ad aliam quaesitum aurum peregrinari. Apparet, enim, id unicuique eadem ratione licere, postquam iure gentium non fuerint res istae divisae. Respondetur, tamen, hoc duntaxat iure non esse omnino licitum, nisi incolae ipse consentirent, aut pro derelictis eosdem thesauros haberent. Nam regiones iure gentium divisae sunt, et ideo licet gentibus illius regionis sint res illae communes, tamen non possunt advenae incolis invitis easdem res usurpare. Neque enim valent galli hac de causa ad nos penetrare, neque nos ad illos ipsi invitis".

(63) Soto se refiere concretamente a las Cortes de Valladolid de 1523. Asimismo, a las de Madrid de 1528, petitione 45, y de 1534, petitione 117 (Vid. In causa pauperum deliberatio, c. II, p. 97-98. Salmantici cae. Apud Ioannem à Terranova. 1566).

Entre las medidas legislativas tuvo una especial importancia un Decreto del Consejo Real, dictado en 1540 (Cfr. ibid.).

(64) In causa pauperum deliberatio, c. 2, p. 98, 1^a col. b-c: "Summa eorum quae ad rem pertinent, sex continet articulos. Cavetur, enim, primum omnium ut nemi nisi prius mendicare liceat, quam eius paupertas legitimo examine constiterit. Secundo, ne cuiquam mendico, etiam legitimo, nisi in propria patria intra certos terminos sit integrum mendicare. Excepto inde tempore extremae famis aliusve cuiuslibet magnae calamitatis. Tertio, ne absque chirographo aut parrochi aut illius qui huic muneri delegatus esset quisquam mendicet. Quarto, quod nisi prius sacramentaliter confessis huiusmodi chirographa mendicandi concedantur. Quinto, qui ad limina Iacobi

peregrinantur prohibiti sunt et longam moram facere in via et a recto itinere ultra duodecim mille passus (quas Hispani quatuor leucas dicimus) deviare. Reliqua iustissime extra controversiam sancita sunt. Postremus denique adiectus articulus est ut dioecesani praeterosque urbium pro sua utriusque facultate satagerent instituta hospitalia reficere, eorumque dotes a quibussuis (sic) debitoribus ac retentoribus exigere. Atque adeo, curarent, si qua forte ratione fieri posset, ut pauperes in suo cuiusque territorio abunde sustentarentur, ne ulla eos necessitas divagare compelleret".

(65) In causa pauperum deliberatio, c. 8, p. 110, 1^a col. c: "Prudenter equidem, atque (ut illi erant) sanctissime considerabant Deum in commune bona haec humano generi contulisse. Quae pro inde eo sunt postmodum iure gentium distributa, ut tamen in necessitate omnium esset cunctis communis usus".

(66) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 7, a. 1, p. 365, 2^a col. a: "Iure naturae, ut dictum est, omnia sunt communia, sed iure gentium rerum divisa sunt. Ius, autem, gentium nequit extremae necessitati praeiudicium facere, atque adeo illa praesente, quantum ad usum, omnis cessat vis peculiarium dominiorum ac, subinde, debiturum".

(67) In causa pauperum deliberatio, c. 11, p. 119, 1^a col. c-d: "Quicumque iure postulandi mendicos privaverit aut quo priventur in causa fuerit debitor proinde fit eorum levandae miseriae ac necessitatibus subveniendi, eis saltem quibus moraliter (ut aiunt) loquendo verissimile est potuisse illos postulando providere. Ut si faciamus exempli gratia centum aut mille in urbe legitimos pauperes esse, quorum necessitatibus provideri satis minoris nequita quam ducentis aureis, quos veresimile est, si ostiatim mendicare permitterentur, posse eos conficere. Intellico sic tunc fundamentum hoc, quod quanvis nemo tunc postulare permissis ex iustitia teneretur, sed esset misericordia subvenire. Tamen, postulare prohibitis tenetur respublica, aut ille qui postulare prohibuit ex iustitia ad totos bis centum ducatos. Res certe est compertissima, nam illi tunc habenti ius petendi et quicumque hominem iure suo pellit tenetur de damno secundum illud "qui causam damni dat, damnum dedisse videtur".

(68) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 3, a. 4, p. 428, 1^a col. c-d: "Prima istarum conclusionum non intelligas obligationem sonare iustitiae, sed tantum misericordiae, ut liber IV, quaestio de divisio rerum adnotavimus. Nam postquam divisaes sunt res, quisque est suarum dominus, eatenus tamen persistit naturale ius commune ut qui abundat esse debeat in egenos beneficus. Qua ratione inde enascitur veritas conclusionis secundae, nempe, ut nemo quanvis graviter patiens possit a divite fura

ri. Neque valet argumentum dives in tali casu (nempe gravius necessitatis) tenetur egentis erogare, iuxta illud Ioannis in sua canonica, "qui viderit fratrem suum necesse habere et clauserit viscera sua ab illo, quomodo charitas Dei manet in illo?". Ergo, ille potest sua auctoritate eripere, quoniam obligatio illa non est iustitiae, sed charitatis, ad quam nemo invitus cogi postest".

(69) In causa pauperum deliberatio, c. 3, p. 99, 2^a col. b: "Igitur quod id genus homines qui neque substantiam habent, ut a servilibus operibus procul sint, neque debilitate rursus aut quovis alio impedimento legitime tenentur, quominus labores eiusmodi serviles subire possint non debeant impune circumvagari, primum argumento est a lege divina. Cuius nos Deo initio statim orbis conditi admonitos esse voluit. Ubi hominem ex amoenissima illa paradiso, in que (si in iustitia et aequitate perseverasset) suavissimo contemplationis ocio frueretur, merito suo eliciens (sic) in sudore (inquit) vultus tui vesceris pane tuo".

(70) Op. cit., c. 9, p. 111, 2^a col. a: "Ut sit quisque legitimus pauper non est necessarium esse infirmum. Satis enim est si sit aetate provectus, aut debilis, aut quovis alio impedimento teneatur ne tantos possit subire labores, ut sibi et suis congruens sufficiat".

(71) Ibid., p. 112, 1^a col. a: "Ad haec sunt et nonnulli bono sanguine nati qui nec artem didicere mechanicam, nec sunt forte negotiationi apti, neque tenentur quidem ad villia se servitia summittere. Sed ius habent pauperum stipem a quocunque recipere, ac perinde ampliorem quam alii inferiorem classis".

(72) Ibid., c. 11, p. 119, 1^a col. b: "Praeter dotes hospitalium et si qui sunt, alii proventus aut thesauri pauperibus decreti, qui sint velut eorum propria bona, non possunt homines lege obligari ad eleemosynas praeter eam quae in Evangelico".

(73) Ibid., c. 12, p. 127, 1^a col. d - 2^a col. a: "Sin vero rem deteriorari senseris, tunc satis fuerit si studia illa et instituta eleemosynas conscribendi in auxilium et subsidium pauperum incolarum, qui egestatem domi sustinent, retineamus, commendemus et ut prosperentur summa ope nitamur. Nam, illa Deo esse non possunt nisi probatissima et acceptissima. Caeteris, vero, mendicis ius relinquatur postulandi. Nam, quod aliquis vere pauper publicas quod mendicaverit poenas luat, absit ut in christianorum regno sub christianissimo principe audiamus".

(74) Ibid., c. 11, p. 118, 1^a col. b: "Principes penes quem potestas est reipublicae ius auctoritatem

que habet prohibendi mendicos ne postulent ostiatim. Dummodo victum eis vestitumque ac reliqua pro suo statu necessaria alia via et ratione congruenter provideat. At non alias neque alio modo. Neque est qui huic possit conclusioni probabiliter reclamare".

(75) In causa pauperum deliberatio, c. 11, p. 118, 1^a col. a: "Non est possibile rebus ut nunc habentibus ita provideri pauperibus, ut lege in universum ne ostiatim mendicent inhiberi possint. Possibile id dixerrim quod et theologi morale vocant et Aristoteles primo de caelo illud censet quod bene fieri potest. Ad persuadendam hanc conclusionem duo triave fundamento sternere opus est. Primum est modus atque terminus eleemosynarum non est praecepto aut lege praescriptus. Quod est dicere neque taxatum est quotam bonorum partem hominis teneantur in eleemosynas elargiri, ut puta decimam aut vigesimam. Neque definitus est numerus pauperum quos certi homines aut respublica alere teneretur. Neque praescriptum est quibus necessitatibus debeamus opitulari. Sed solum admodum sumus pauperes non semper habituros. Et vehementissime a Christo servatore nostro et pollicitationibus allecti sumus et comminationibus perterriti, ut proximos sicut nos ipsos diligentes neminem necesse habere prae facultate nostra sinamus".

(76) Ibid.: "princeps nanque cum (...) in hoc naturali lege atque divina reipublicae praefectus sit ut bonos faciat cives. Eatenus quicquam potest edicto praecipere, quatenus opus virtutis est eaque subinde inhibere quae vitia sunt peccata. At egenis quando egent nullum peccatum est stipem ostiatim quaerere. Quam primum, autem, necessaria illis suppetunt non possunt citra culpam praetextu paupertatis aliena petere. Quando, ergo, illis princeps aut respublica necessaria ministraverit inhibere potest ne ostiatim postulent, aliter vero minime".

(77) Ibid., c. 4, p. 103, 1^a col. a: "Quin, vero, quantumcumque rigorosissima lex lata esset ut episcopes, quilibet sub gravi poena suos pauperes aleret, cives, tamen, non omnibus providerent pauperes, tunc edicto liberi essent possentque quocumque velient mendicatum ire. Nam, quomodo, precor, potest lex pauperes prohibere patriam exire si id nec crimem, nec culpa est? Aut, quomodo culpa esse potest, si non sibi abunde necessaria pro se suaque familia ministrentur?".

(78) Ibid., c. 6, p. 106, 2^a col. c: "Atqui animus erat persuadere (nescio an praestiterim) quod id duntaxat inter pauperes discernendum est sint ne legitimi pauperes, an vero ficti et simulati. Quorum inter neutros amplius distinguere iure licet sint ne indigenae et incolae, an alienigenae et advenae. Sed, si legitimi fuerint tam advenis quam peregrinis ius est promiscue mendicandi".

(79) In causa pauperum deliberatio, c. 4, p. 103, 1^a col. b: "In toto regno alii sunt episcopatus praedivites nempe aut ubi gleba pinguior terraque fructum benignior est aut gens negotiatione locupletior. Alii, vero, steriles et pauperes. Ergo, uti divites cives pauperes eiusdem urbis et oppida ditiora, pauperes aliorum locorum eiusdem episcopatus elemosynis sustinere debent (ut authores illarum petitionum confitentur) ita et locupletes episcopatus non possunt excludere advenas pauperes sterillum regionum. Collectio profecto aperta est, nam, quemadmodum civitas et episcopatus, ita et totum regnum unum est corpus et una respublica cuius omnes civitates membra sunt".

(80) Ibid., p. 103, 2^a col. c-d: "praeter quam quod alias regni provinciae bonorum ac fortunarum quam aliis amplius abundant. Sunt, etiam, gentes aliis aliae in pauperes clementiores. Aliae, vero, nescio quae avaritia ac potius crudelitate elemosynarum tenacissimae. Et, cum homines ad elemosynas constringi alia quam supra diximus ratione non possint crudeliter cum pauperibus actum esset, ut ab una se in aliam provinciam conferret. Adde quod infirma aut valetudinarii pauperes saepe saepius necesse habent propter aeris inclementiam regionem petere ubi salubrius refrigerentur. Et potest idem pauper assiduitate et frequentia mendicandi satietatem facere incolis eiusdem urbis aut alia quavis forte de causa molestus esse, quapropter compulsus fuerit solum mutare. Adde quod forte inimicos illic habet aliamve occasionem peccandi, vel aliquid admisserit unde supplicium metuir. Quibus de causis necessarium habet aut transfugam alibi aut exulem esse. Nec compelli iure potest, ut rationem reddat desertae patriae magis quam si dives esset".

V. PODER POLITICO Y LIBERTADES POLITICAS.

1. EL PODER POLITICO.

- A. Origen y formas.
 - B. La respublica civilis y la respublica ecclesiástica.
 - C. Participación de los ciudadanos en la vida política.
2. LA CONTRIBUCION ECONOMICA DE LOS CIUDADANOS
AL BIEN COMUN.
3. LA TIRANIA Y EL DERECHO DE RESISTENCIA.
- A. Concepto y clases de tiranía.
 - B. El ius resistentiae y sus condicionamientos.

Soto no presta excesiva atención al tema de los derechos y las libertades políticas. Apenas unos cuantos pasajes aislados, que no bastan para ofrecer una visión sistemática del tema, pero que son lo suficientemente significativos como para ser tenidos en cuenta. La mejor parte de sus esfuerzos se concentran casi de forma exclusiva en la reflexión, desde un punto de vista general, de los problemas del origen y la organización del poder político. En su particular momento histórico, la vexata quaestio de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual, heredada de la Edad Media, conservaba actualidad sobre todo en su proyección sobre la realidad americana. Soto recoge la polémica en sus líneas más esenciales, concluyendo en unas tesis que, elaboradas junto a las de Vitoria, pasaron a ser doctrina communis de la escuela salmantina.

Aunque, como señala Jaime Brufau (1), el maestro salmantino sigue esencialmente fiel al pensamiento tomista, tal fidelidad no significa que la doctrina socialista sea un calco de la de Santo Tomás. Con un entorno socio-político y económico sensiblemente distinto del Aquinatense, Soto partiendo de las premisas del pensamiento tomista sabe obtener conclusiones para su momento

histórico, que muestran las virtualidades de aquellas y la fina percepción del maestro salmantino.

Las líneas maestras de la teoría sotiana del poder político nos permiten comprender mejor el significado y el contenido de los textos en los que Soto trata del derecho y de las formas de participación activa de los ciudadanos en la administración y en el ejercicio del poder político.

1. EL PODER POLITICO.

A. Origen y formas.

La misma fundamentación del dominium rerum, que reposa sobre la naturaleza racional y libre del hombre, sirve también de base para justificar el poder político. Visto el problema desde una perspectiva puramente teórica, resulta que el dominium humanum que ejerce cada hombre sobre sí mismo y sobre las propias acciones, sirve de punto de partida para el que se ejerce sobre el mundo exterior, puesto a disposición de la humanidad por Dios. A su vez, el dominium humanum trasciende estos dos ámbitos, alcanzando también la esfera de la vida socio-política. Ahora bien, este ámbito del dominium humanum presenta, en lo referente a su ejercicio, unos caracteres que le alejan sensiblemente de los rasgos más significativos del dominium rerum. No en vano recae sobre seres racionales y libres, no sobre cosas o animales como éste último (2).

El dominium rerum lleva implícito el uso por parte de su titular respecto de los bienes del mundo exterior, en su propio beneficio (3). En cambio, que un príncipe hiciera esto mismo con los bienes de sus ciudadanos merecería la calificación de tiranía (4).

El poder político o potestas iurisdictionis, lejos de ser una imposición extraña al propio ser del hombre, es una exigencia inmediata de su naturaleza libre y racional, que es la que le induce a vivir en sociedad. A pesar de que el hombre es un ser libre por naturaleza, homines naturaliter libere creati fuerint (5), dice Soto, la razón le sirvió para descubrir que el medio más adecuado para garantizar su subsistencia no era el aislamiento, sino la vida pacífica y ordenada en el seno de la sociedad civil (6). El origen de la comunidad política conecta, pues, con la naturaleza social del hombre, en la medida en que dicha comunidad es el vehículo idóneo para la consecución del bien común natural (7).

Por ello, no parece que deba establecerse una separación entre los derechos de que el hombre disfruta como ser individual y los que disfruta en cuanto miembro de la sociedad. La sociabilidad no se contrapone a la persona, sino que es una exigencia y, en cierto modo, una continuación de la misma (8).

Decir que el hombre necesita convivir con los demás dentro de una comunidad política pacífica y ordenada, es tanto como decir que es necesaria una autoridad que gobierne y rija los destinos de dicha comunidad. Soto compara la respublica con un cuerpo integrado por una serie de miembros que son los ciudadanos (9), a cuya cabeza se halla el titular de la autoridad política, que cumple de este modo una función catalizadora de las diversas fuerzas sociales (10).

B. La "respublica civilis" y la "respublica ecclesiastica".

El alcance y sentido del poder político, entendido como potestas iurisdictionis, no quedaría enmarcado con total precisión si se omitiera la referencia a la potestas spiritualis (11). Sería erróneo pensar que, en Soto, ambos poderes discurren por cauces paralelos. Lejos de esto, Soto alude, como hemos dicho anteriormente, a la vieja polémica acerca de la preeminencia de una u otra de las dos potestades y lo hace refiriéndose a los términos en que sus predecesores medievales la habían planteado. Soto no sólo consigna estas teorías, sino que discurre con decisión por la vía abierta en este punto por Francisco de Victoria.

Si el hombre no tuviera una vocación trascendente, si fuera sólo naturaleza y su finalidad se agotase en el mundo temporal, el tema se agotaría en el ámbito del poder político. Pero, Soto señala dos fines inherentes a la persona humana: uno, se inscribe en el orden terreno y en la vida presente y se traduce en la paz y la sana armonía sociales; el otro gira en torno a la felicidad sobrenatural que aguarda al hombre en la vida futura, fin al que se supeditan todas las cosas temporales (12).

Esta subordinación de las cosas temporales a las espirituales nos marca la pauta de la solución que

Soto va a adoptar en la polémica sobre las dos potestades. En efecto, si se predica la existencia de dos fines inherentes al hombre, debe admitirse, dice Soto, la existencia de una respublica civilis y de otra respublica ecclesiastica (13). La razón última de esto consiste en la vocación del hombre. Dios provee a cada criatura de los medios necesarios para garantizar su existencia y continuidad. Y esto no sólo en lo tocante a los asuntos temporales, sino también en lo que se refiere a su salud espiritual (14).

Como es obvio, a estas dos respublicas corresponden potestades diversas en orden a la consecución de sus respectivos fines, sunt potestates diversae ad illos consequendos (15). La potestad eclesiástica fue instituída por Cristo y conferida directamente a su Vicario en la tierra. La potestad civil fue instituída por Dios, a través de la comunidad política, regia potestas a Deo per rempublicam derivatur (16).

La justificación de la potestad eclesiástica hay que buscarla en la necesidad de una organización capaz de propagar el Evangelio, de conocer y absolver los pecados de los hombres, de administrar los sacramentos instituídos por Jesús, después de que hubiese cumplido su misión redentora (17). Antes de la Redención, no se dio ninguna potestad de este tipo, o, por lo menos, ninguna potestad espiritual que fuese eficaz en orden a la gracia, gratiae effectrix (18). Es Cristo mismo quien la instituyó.

Es importante fijar la relación o relaciones existentes entre la respublica ecclesiastica y la respublica civilis y en qué medida cabe una preeminencia de una sobre la otra.

Como ya adelantábamos, Soto opta por una solución intermedia. En principio, tanto la potestad civil como la potestad eclesiástica son en sus órdenes respectivos potestades autosuficientes, utraque potestatum per se est sufficiens (19). Pero, ni dicha diversidad ni la relevancia respectiva pueden traducirse en una incompatibilidad de una respecto de la otra o en un enfrentamiento de ambas (20).

Ya quedó reñado que para Soto la relación entre la respublica civilis y la respublica ecclesiastica no es idéntica a la que media, por ejemplo, entre las monarquías española y francesa, o a la que se daba en la antigüedad entre Roma y Atenas. Del mismo modo que la felicidad divina, eo quod humana felicitas per se est ad divinum ordinata, el fin de la potestad civil se ordena a la potestad espiritual que es su fundamento, civillis quaecumque sit refertur ad spiritualem (21).

Consideradas las cosas en sí mismas, la superioridad de la potestad espiritual no comporta necesariamente que el Papa sea dueño temporal del orbe entero (22), hasta el extremo de que pudiese instituir él mismo a los diferentes monarcas (23). En este punto, Soto, como en general la escuela salmantina, se separa abiertamente de las tesis curialistas. La superioridad de la potestad

espiritual tiene, en la práctica, un sentido muy preciso, que es el que faculta al Papa para intervenir en virtud del poder indirecto en el ámbito propio de la respublica civilis, llegando incluso a poder deponer al soberano (24), de cuya desidia en materia de fe o de cuya acción malintencionada pueda producirse un grave daño en lo espiritual (25).

En definitiva, cuando la fe católica o el bien espiritual de los hombres lo exijan, la separación entre la respublica civilis y la respublica ecclesiastica no es óbice para que haya una conjunción de ambas en orden a la consecución del bien común espiritual y, por ende, también a una mejor ordenación de la vida civil que sirva para que el hombre halle a su alcance mejores medios para su perfeccionamiento. Ya vimos al tratar de la herejía, como los planteamientos socio-políticos sorianos tienen su incidencia en el tratamiento de aquella. La supeditación del poder temporal al servicio del poder eclesiástico conducía en la práctica a una tutela de los príncipes cristianos sobre la Iglesia, como garantes y protectores de la fe y de la Religión considerándose como represores de los brotes heréticos y heterodoxos que pudieran originarse y pulular en el seno de la respublica (26).

C. Participación de los ciudadanos en la vida política.

Resulta incuestionable que el maestro salmantino no concibe la respublica como un Leviatán -según la expresión que luego hará fortuna- capaz de poner freno a los impulsos destructivos del ser humano. Reconoce a la comunidad política como una realidad natural, fruto de las exigencias de perfeccionamiento de la persona que cristalizan en su insoslayable dimensión de sociabilidad.

El poder del príncipe tiene su origen último en Dios. Si todo poder viene de Dios, la interpretación que, según Soto, debe darse a la expresión per me reges regnant, es la de que Dios, en cuanto creador de la naturaleza humana, ha dispuesto que mediante el establecimiento de comunidades políticas, a cuyo frente fue necesario instituir alguna forma de gobierno, el hombre encuentre acomodo para progresar en su perfeccionamiento. En cambio, de forma inmediata, el poder de los reyes y, en general, el de los gobernantes proviene sin solución de continuidad del pueblo que los elige. Cada respublica, dice Soto, está facultada, habet arbitrium, para gobernarse a sí misma adecuadamente. Por ello, cuando la razón lo aconseje, puede transmitir esta facultad a una persona o a un número determinado de personas, con el fin de que la gobiernen con prudencia y sabiduría a través de sus

Leyes (27).

Este proceso de transmisión de poderes -valga la expresión- de la comunidad política a los gobernantes no se contempla por Soto desde un punto de vista puramente abstracto. El maestro salmantino hace referencia explícita a la necesidad de que los gobernantes reciban su poder de una asamblea o reunión formal de todos los ciudadanos, requiritur publicus eius conventus, que consientan, al menos mayoritariamente en dicha transmisión, ut saltem maior pars in talem consentiat electionem (28). Lamentablemente Soto no presta mayor atención a este proceso constitutivo de la autoridad pública.

Con todo, la participación de los ciudadanos en la vida pública no concluye aquí, sino que alcanza a todos los niveles de la vida política. Según Soto, la paz y la justa convivencia en el seno de la respublica exige que todos los ciudadanos participen en la elección de cargos públicos y, en general, en la administración de la comunidad política, cives omnes creandorum magistratum gerendaeque publicae curae participes fiant (29).

El criterio para la elección de cargos públicos debe ser, según Soto, la conveniencia o la idoneidad de la persona en concreto para el desempeño de la función que corresponde a su cargo, an scilicet sint ad subditos accommodi et ad magistratum illum gerendum idonei. No debe atenderse a lo que hay de bueno en los individuos, sino a su idoneidad para las funciones que deben realizar y para las finalidades que se pretenden conseguir. Los

cargos públicos no son ni deben ser un premio que se conceda a la persona como recompensa de sus méritos, sino que su asignación ha de responder a las exigencias de la propia respublica que miran a garantizar su buen orden y funcionamiento (30).

Corresponde también a los ciudadanos la determinación de la forma de gobierno. En este punto, Soto no oculta su abierta simpatía por el régimen monárquico, justificando su preferencia en varios textos extraídos del Deuteronomio. De dichos textos, Soto colige que la monarquía es la forma de gobierno que Dios prefirió como regla general para el pueblo israelítico. Esta simpatía no le impide ver los indudables peligros que la monarquía lleva consigo. El mejor de los regímenes políticos es aquel en el que el Rey está dotado de las virtudes necesarias para el desempeño de este cargo, dum rex idoneis virtutibus pollet. En cambio, cuando el gobierno monárquico degenera en tiranía se convierte, con mucho, en el más pernicioso de los gobiernos, sic fit et pestilentissimum dum in tyrannidem corrumpitur (31).

2. LA CONTRIBUCION ECONOMICA DE LOS CIUDADANOS AL BIEN COMUN.

La participación directa de los ciudadanos en la vida de la comunidad política alcanza también, según Soto, a la obligación de que dichos ciudadanos sufraguen con una parte de sus propios bienes las necesidades de la respublica (32).

Soto insiste en numerosas ocasiones en el sentido eminentemente funcional de esta contribución de los ciudadanos a las cargas comunes. Así, en In causa pauperum deliberatio, advierte al Rey -ut Caesar rerum clarissime gestarum longo uso comperitum habet et tu incliyte Princeps iam experiri pergis- de que los tributos que recibe de sus ciudadanos se le deben únicamente para llevar a cabo su labor y su gestión al frente de los negocios y asuntos públicos, de la organización militar que defiende la soberanía de la respublica, de la actividad legislativa en el seno de ésta, necesaria para el buen gobierno de la comunidad y para el sostenimiento de los ministros de la justicia (33). Porque, quien con carácter general, se encarga de alguna actividad encaminada al gobierno y la administración de la comunidad política

tiene derecho, añade Soto, a recibir un estipendio como pago de su esfuerzo (34).

Concretamente, se lee en De Iustitia et Iure, los tributos no son, ni deben ser, en modo alguno, un premio que se conceda a los gobernantes, porque el único premio de que se hacen acreedores los mismos, es del honor que les debe rendir su pueblo. Los tributos están en cualquier caso afectos al mantenimiento de la organización y a la satisfacción de las necesidades públicas, ad sustentationem status et necessarios sumptus (35).

Por todo ello, Soto defiende que hay obligación en conciencia de pagar tributos, siempre que los mismos respondan a una causa justa (36). No es, pues, necesario para que se dé dicha obligación una sentencia que imponga taxativamente el pago de una cantidad de dinero por este concepto, in conscientia obligent ad solvendum ante sententiam. El pago de un tributo no debe entenderse como una sanción penal, porque, evidentemente, sin culpa no puede haber pena. Antes bien, se trata de una obligación de justicia (37).

Soto establece que no es lícito evadir los impuestos a no ser que sean abiertamente injustos. Es, pues, ilícito, según el maestro salmantino, tratar de eludir fraudulentamente la acción de los recaudadores. El contribuyente cumple con su deber con tal de que pague estrictamente lo que se le pide, sobre todo si se trata de algún tributo cuya exacción sea perseguida con especial celo por los agentes del fisco (38). Los tributos

son, pues, obligatorios y exigibles en conciencia, no una forma de sanción penal debida a la comisión de algún acto punible.

Soto era testigo directo del malestar que despertaba en los estratos sociales económicamente más débiles, el incesante aumento de los gastos públicos que las guerras traían consigo, con el consiguiente incremento en la presión fiscal sobre los ciudadanos.

Sobre todo Soto hace referencia a la práctica de vender los impuestos. Sucedió que lo percibido por el monarca para atender a las necesidades del bien común era muy poco en relación con lo recaudado. Era triste que los ciudadanos pagasen tributos a ciudadanos, cives civibus tributum solvant (39).

Con ello, se provocaba a su vez el aumento en la presión fiscal a causa de la proliferación de tributos, necesaria para que llegase al erario público una cantidad más sustanciosa. A lo cual se añadía el rigor con que los exigían los recaudadores que habían comprado el tributo, ad rigorem illud exigunt. Dice Soto que se daba el caso de que el erario público sólo recibía una vigésima parte de lo recaudado por el monarca. Por otra parte, con el rey era más fácil llegar a un acuerdo que suavizase la situación, ut remissior fiat pensio ac tolerabilior, que con los recaudadores que trabajaban y exigían pro domo sua (40).

Ocurría también y de ello se queja Soto, que junto a los recaudadores oficiales, existía una turbamulta de gentes que recaudaban los tributos abusivamente, exigiendo más de los debido. Eran aquellos que tenían en arriendo o en propiedad el oficio de cobrar los impuestos (41).

Ante este panorama, Soto sugiere abiertamente el que se supriman tales enajenaciones del erario público, ab huiusmodi alienationibus publici aerarii cavere-tur, y que se arbitren por los gobernantes otras fórmulas para obtener fondos públicos que sean menos gravosas para los ciudadanos. Usando una feliz imagen dice que si es necesario puede agotarse el pozo, lo que nunca debe hacerse es cortar los veneros del agua que alimentan las fuentes. Esto es contrario al derecho natural, puteus enim quotiescumque opus fuerit exhauriendus est; venas, tamen, fontium praescindere hoc ius naturae non sinit (42).

El primer requisito que debe darse en todo tributo para que se le pueda considerar justo es que tenga un hecho imponible lo suficientemente delimitado. Soto aconseja que se graven hechos como la realización de una actividad lucrativa o la posesión de un patrimonio (43). En este sentido, es justo que los mercaderes y los que compran una cosa para luego revenderla, qui ut revendánt coemunt, soporten un gravamen. Pero, resulta inadmisibles que el que realiza una operación similar, con el único objeto de atender a sus necesidades más perentorias reci-

ba un tratamiento fiscal parejo al de aquellos (44).

El principio general que, según Soto, debe formar toda esta actividad de la república tendente a la obtención de ingresos públicos es el de que el monto total de lo que se pague en concepto de tributo venga determinado por la cantidad de bienes que posean los sujetos sometidos al impuesto, más que por la consideración de la persona de los mismos. También deben tenerse en cuenta los beneficios obtenidos como resultado de sus actividades lucrativas. Soto enuncia un principio de proporcionalidad que exige la justicia de la imposición tributaria: que pague más el que tenga más capital y el que más beneficios obtenga, quo quis bonis locupletius abundat aut plus lucratur plus solvat. En ningún caso la cuantía de la contribución a las cargas sociales comunes puede venir determinado por las necesidades del contribuyente (45).

A este principio debe añadirse el de que el príncipe puede incrementar la presión fiscal con nuevas figuras tributarias, a medida que crecen las necesidades públicas. Pero, como contrapartida, pesa sobre el príncipe la obligación de suprimir todo tributo cuando desaparezca la necesidad que lo originó, cessante tributi causa cesset et tributum (46).

Soto juzga con una benevolencia que hoy no admitiríamos la existencia de privilegios y exenciones en materia tributaria. El peso socio-cultural de una práctica multisecular y entonces arraigada en la estructura

y dinámica sociales era considerable. Soto no logró supérarlo totalmente.

Las causas de estas exenciones Soto las reduce a las siguientes. El origen de dicho trato de favor puede deberse a motivos de linaje. Eximir a los nobles y a las personas de la aristocracia del pago de tributos no constituye, según él, una acepción de personas, nulla est personarum acceptio si nobiles et ingenui a tributorum solutione eximantur. Tal exención puede derivarse de un reconocimiento de las gestas de sus antepasados, ob maiorum clara gestorum stemmata, y, como recompensa de su actividad en defensa de la comunidad, quia reipublicae tuendae designati sunt. Soto va más allá y admite la posibilidad de que dichos privilegios y exenciones puedan ser objeto de venta. Si bien, en tal caso, con las dos únicas condiciones de que no lleve consigo la atribución de funciones jurisdiccionales, ne adiunctam habeant iustitiae functione aut administrationem aliam, y de que no comporte un mayor gravamen para el resto de los contribuyentes. Soto propone que el montante que suponen tales exenciones fiscales se descuenta de la cantidad global a pagar en su caso por la ciudad a la que pertenecen los beneficiados (47).

La doble condición del cristiano de miembro de la respublica civilis y de la respublica ecclesiastica, a la que se ha hecho referencia en varias ocasiones, tiene también su reflejo en el terreno de las obligaciones fiscales. Soto establece un paralelismo. De la mis-

ma manera, dice, que los que se encargan de administrar la justicia y de gobernar y de defender la respublica deben ser sostenidos con los tributos del pueblo, también los religiosos, que cumplen una función social de primer orden, deben beneficiarse asimismo de este privilegio. Su función como administradores de bienes espirituales les hace acreedores de que la sociedad atienda a su sostenimiento. Tal ayuda está incluso más justificada tratándose de quienes hacen profesión de dedicarse plenamente a la administración de los bienes espirituales, que son más relevantes que los temporales, finis spiritualium bonis temporalibus praestantior est (48).

Esta misma idea se repite cuando Soto insiste en la necesidad de que haya ministros que se encarguen del culto divino, administratio autem divini cultus reipublicae necessaria est. Para él, la obligación genérica de pagar diezmos, decimarum solutio, es un precepto de derecho natural y de derecho divino. Sin embargo, la determinación concreta de lo que se debe pagar a la Iglesia para el sostenimiento del culto y de sus ministros, corresponde al derecho humano (49). Estamos, pues, ante un precepto partim divini ac naturalis partimque humani (50), según se considere su fundamentación.

El pago de los diezmos, lo mismo que los tributos eclesiásticos no constituye una ofrenda a Dios a modo de sacrificio, sino que corresponde a los ministros de la Iglesia en calidad de salario, ministris tanquam merces solvuntur (51). Esto no obsta para que en muchas

ocasiones sean los propios príncipes seculares los que se encarguen de su exacción. Particularmente, cuando el fruto de los diezmos les son adjudicados en mayor o menor proporción, como recompensa por algún servicio prestado a la Iglesia. Soto se refiere expresamente al hecho de haber combatido contra los infieles, infideles debe-llandi (52). La misma historia de la Universidad salmantina muestra hasta la saciedad que la asignación de las tercias fue decisiva para su pervivencia y desarrollo, de la misma manera que su desaparición arrastró la ruina del Estudio general de Palencia, fundado pocos años antes que el salmantino.

Ahora bien, aunque en algunas ocasiones los príncipes seculares sean los encargados de recaudar diezmos, debe entenderse que, en estos casos, lo hacen en nombre de la Iglesia, nomine eisdem petit decimas (53). Con carácter general, el derecho de pedir diezmos, ius petendi decimas, corresponde de forma exclusiva a los clérigos (54).

3. LA TIRANIA Y EL DERECHO DE RESISTENCIA.

A. Concepto y clases de tiranía.

El modo como Soto concibe el poder político y la participación de los ciudadanos en el mismo no permite considerarle como un defensor del poder absoluto e ilimitado del príncipe. En diversos lugares de su obra, se recoge la posibilidad de que los ciudadanos de la respublica puedan deponer al tirano (55).

Hemos visto la tesis sotiana de que el príncipe no recibe su poder directamente de manos de Dios. Sin que con ello, Soto ponga en entredicho la conocida frase paulina non est potestas nisi a Deo. Como el propio Soto señala, Dios concedió a cada respublica la facultad para gobernarse a sí misma de la forma más adecuada, unaquaeque respublica seipsam regendi habeat arbitrium, y para designar a la persona o grupo de personas que ejerceran el poder político. Se trata de unas facultades que tiene la comunidad política como tal y que ha de ejercerlas razonablemente (56). De este modo, por propia iniciativa, suapte sponte, es la respublica la que transmite al príncipe el poder, omne suum imperium et potestatem (57).

Esta transmisión tiene un fin eminentemente

práctico que es el lograr una más eficaz organización y administración del poder político. Es decir, va dirigida a lograr una eficaz defensa de la respublica frente a sus enemigos exteriores y a la represión de los elementos antisociales que pululen en el interior de la comunidad política, mediante una organización perfectamente establecida (58). Soto ve que todas estas actividades convergen, en definitiva, en la función primordial del príncipe que es la de establecer un ordenamiento jurídico que responda lo mejor posible a la prudencia, cuius legibus providentius gubernetur (59).

En la exposición sotiana de la tiranía como forma corrupta de gobierno se hace hincapié sobre dos puntos capitales: la adquisición de su poder por parte del príncipe y la forma como ejerce este poder mediante las leyes. En función de todo ello, Soto presenta dos clases de tirano.

El tirano puede serlo por la forma en que ha adquirido su poder, potentatus acquisitione, y por la forma de administrarlo. En este segundo caso puede suceder que su poder haya sido legítimamente adquirido y que la tiranía nazca de su mal ejercicio, sola eiusdem administratione quem iuste adeptus fuit (60).

Como se dijo anteriormente, la institución del príncipe requiere la celebración de una asamblea pública en la que al menos la mayoría de los ciudadanos de la respublica elija al que ha de ser su gobernante, requiruntur publicus eius conventus. Es una forma de decir que

el gobernante necesita ser aceptado por la mayoría de los miembros de la comunidad política (61).

De ahí que el príncipe que se adueña del poder con procedimientos violentos, como puede ser la ocupación militar, qui per tyrannidem regnum invasum occupavit, a despecho de la decisión de los miembros de la respublica (62), se le incluye dentro del primero de los dos grupos de tiranos a que Soto hace referencia, es decir, el de los tiranos que lo son potentatus acquisitone.

El tratamiento que dicha clase de tirano recibe no puede ser más riguroso. En primer lugar, no puede dar leyes, neque legem ferre ullam potest, ni puede desempeñar actividad jurisdiccional alguna, neque ius dicere. Aunque sus decisiones adopten la forma de leyes o de sentencias, carecen de fuerza obligatoria en conciencia y su aceptación no puede exigirse a los ciudadanos (63).

Ha quedado dicho que uno de los requisitos primordiales de la ley es el de que ha de estar dirigida al bien común, communi bono sit condita (64). Lo cual, entre otras consecuencias, implica que la ley tenga que dictarse por el que se halle al frente de los destinatarios de la misma (65). Quien no tiene ningún poder legítimo sobre los ciudadanos de la respublica difícilmente podrá dictar verdaderas leyes.

En el supuesto del tirano por usurpación del poder, potentatus acquisitione, Soto reconoce explícitamente a los ciudadanos el derecho de resistencia. Observa que en este tipo de tirano se halla implícita una suer

te de guerra continua contra la respublica, perpetuum gerit in ipsam bellum. De ahí que, invocando el principio de que es lícito responder a la fuerza con el empleo de la fuerza, vim vi repellere licet, Soto declare que, en todo momento, cualquier ciudadano está legitimado para darle muerte (66).

No obstante, Soto contempla una especie de consolidación legítima de este tirano con el transcurso del tiempo. Una especie de prescripción adquisitiva del poder político. De este modo, el tirano que adquirió el poder por medio de la fuerza puede convertirse en príncipe legítimo si, con el correr del tiempo, logra atraerse la confianza y la aceptación por parte de la comunidad política, reipublicae consensu legitimi fuerint tandem principes. Como es el caso, explica Soto, de los godos sobre los hispano-romanos y el de los francos sobre los galos (67).

La segunda clase de tirano a la que Soto hacía referencia, es decir, la del tirano que adquiere el poder legítimamente, pero, luego lo ejerce de forma injusta, sola eiusdem administrationem quem iuste adeptus fuit, ofrece muchas más dificultades que el caso anterior.

Como se decía al principio, la idea de esta segunda clase de tirano surge de que cuando la respublica instituye un príncipe lo hace para que garantice de la forma más adecuada las necesidades de la comunidad, sobre todo las más esenciales como son la defensa de la integridad del país frente a los enemigos exteriores y el de su

orden interno frente a los malhechores (68). La figura del príncipe responde a la necesidad de la comunidad política de ser regida mediante una serie de normas adecuadas a la realidad social que respondan a la prudencia gubernativa, cuius legibus providentius gubernetur (69).

No basta, según Soto, la voluntad del príncipe para que puede hablarse de normas firmes y válidas, sino que es preciso que tenga un contenido de justicia (70). Por este motivo, el príncipe que dicta leyes que no vayan dirigidas al bien común, sino que lo sean en su propio interés, es un tirano, dum legislator leges in suum particulare commodum constituerit tyrannum se esse intelligat (71). En general, cabe afirmar que las leyes que preceptúan algo que contraría al derecho natural no son propiamente leyes, ni crean, por tanto, verdaderos deberes a los destinatarios de las mismas, si quid contra ius naturae constituat nunquam vim legis obtinebit (72).

Soto afirma claramente que la ley positiva que vaya contra el derecho natural no obliga en conciencia y cualquiera puede actuar contra ella, quamprimum lex positiva sit contra ius naturae non est amplius obligatoria et postest quicumque facere contra illam (73). Esta afirmación ha de ser matizada. Así, hay que distinguir los casos en que la ley humana positiva injusta atenta contra el bien humano, de los casos en que atenta contra el bien divino. Porque, el tratamiento que se da a uno y a otro caso no es del todo idéntico.

Puede darse el caso de que por razones de convi

vencia social haya ocasiones en las que las leyes injustas que atentan contra el bien humano, aunque de suyo no obliguen en conciencia, deban ser acatadas, ligant tamen ratiōne scandali, en palabras del mismo Soto. Si la ley no es manifestamente tiránica, prae se non fert tyrannidem, no conviene ejercer resistencia a la misma para evitar el que se irroge un grave perjuicio a la convivencia social. Queda, además, la esperanza de que al príncipe se le abran los ojos con el tiempo y rectifique en su actitud (74).

El príncipe que adquirió legítimamente el poder ostenta un derecho cierto sobre el reino, mientras no se den determinados condicionantes que lo excluyan. En esta línea, Soto exige la existencia de un juicio público para que el rey pueda ser privado del reino, per publicum iudicium expoliandus, debiendo ser oído previamente (75). Mientras esto ocurra las decisiones jurídicas del gobernante siguen siendo obligatorias salvo en ciertos supuestos especiales, como, por ejemplo, el caso de excomunión, o la comisión del delito de herejía, que aunque no prive ipso facto al autor de su legítimo poder, sin embargo, lo deja en suspenso (76).

Cuando las leyes tiránicas atentan contra el bien divino, divino bono impie repugnant, Soto adopta una posición tajante: tales leyes ni siquiera ratiōne scandali, pueden obligar, y los ciudadanos han de oponerse frontalmente a ellas, aperte est illis obviandum (77). Esto no obsta para que, cuando por miedo insuperable a las represalias del tirano, quien las obedeciera pueda

verse exculpado de responsabilidad moral (78).

B. El "ius resistentiae" y sus condicionamientos.

Descendiendo al terreno de la práctica, Soto se pregunta cómo se articula este derecho de resistencia de la respublica frente al príncipe tiránico. Distingue dos posibilidades, según que el tirano atente contra el bien común humano o contra el bien divino.

Si el tirano atenta con su acción de gobierno contra el bien divino, entra en juego el poder indirecto del Papa. Este poder faculta al Romano Pontífice para intervenir en los asuntos internos de la respublica civilis, con todos los medios a su alcance y no sólo con los espirituales (79), con el fin de deponer al príncipe cuya acción pudiera ocasionar un grave daño a la fe y a la Religión (80).

Si el tirano atenta exclusivamente contra el bien humano, hay que descartar la intervención pontificia. En este supuesto, deberá ser la propia comunidad política la que se encargue, con sus propios medios, de derribar al tirano (81), o bien acudiendo a su superior si es que lo tiene, o bien, a través de la sublevación armada (82).

Soto siente cierta aprehensión hacia la sublevación armada, de ahí que, aunque en algún caso pueda ser lícita, no es de ningún modo algo aconsejable. En todo caso, ha de presentarse como el único camino posible para la justa restauración del orden social. La justificación de este tipo de convulsiones sociales tiene, como requisito indispensable, la adquisición real de la libertad que había sido arrebatada a la república (83).

Con indudable sentido realista, Soto advierte que este tipo de procedimientos violentos pueden dar lugar a situaciones más odiosas que aquellas que se pretendía cambiar, huiusmodi interfectionis non solent prosperos habere successus (84).

La doctrina expuesta es, para Soto, aplicable indistintamente a los príncipes cristianos y a los príncipes infieles. Los cristianos que vivan bajo la jurisdicción de príncipes infieles deben obedecerlos, igual que si se tratara de cristianos, siempre que aquellos gobiernen sin atentar abiertamente contra los principios de la fe cristiana (85).

N O T A S

N O T A S

(1) Cfr. Jaime BRUFAU PRATS: El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca. 1960. En esta obra se desarrolla con minuciosidad la teoría sotiana del poder político (pp. 149 y ss.).

(2) De Dominio, líns. 452-466: "Homo coepit esse dominus in primis sui corporis et membrorum; unde sequitur matrimonium esse de iure naturae, nam naturaliter potest homo corpus suum traddere alteri. Item, in totum mundum exteriorem accepti dominium iuxta illud Psalmi (...). Et sic homo iure naturali potest se defendere et omnia bona sua; et eadem ratione tota respublica adquisivit dominium naturale in singulos homines, nam sicut membra corporis sunt propter totum corpus, ita singuli homines propter totam rempublicam, et ita potest Rex exponeere vitam cuiuscumque pro republica. Sed tamen nulla creatura inferior homine facta fuit domina".

(3) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 279, 1ª col. d: "Dominium autem non quodcumque ius et potestatem significat, sed certe illam quae est in rem qua uti pro libito nostro possumus in nostram propriam utilitatem, quamque ob nosipsos diligimus".

(4) Ibid., p. 301, 2ª col. d: "Turca, enim, est qui, ut fertur, illa dominatur tyrannide ut cunctas subditorum substantias, tanquam suas proprias sic possideat, ut pro libito universa sibi, ut putat, possit usurpare. Iure, autem, naturae, etsi transtulit respublica in principem potestatem suam et imperium ac iurisdictionem, non tamen proprias facultates. Quibus, ideo, princeps uti nequit, nisi quando eidem reipublicae tuendae

et administrandae necesse fuerint".

(5) Cfr. De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 303, 1ª col. a.

(6) Ibid., p. 302, 1ª col. b-c: "Deus per naturam dedit rebus singulis facultatem se conservandi, suisque resistendi contrariis. Non modo quantum ad incolumitatem temporalis salutis, verum et per eius gratiam quantum ad prosperitatem spiritualis. Hanc, autem, homines facultatem cum exequi commode dispersi nequirent adiecit eis instinctum gregatim vivendi, ut adunati alii aliis sufficerent".

(7) Ibid., l. I, q. 1, a. 2, p. 11, 1ª col. a: "Commune bonum aut pro naturali foelicitate usurpatur, quam hoc saeculo adipiscimur, quae est quietus tranquillisque et pacificus reipublicae status. Aut pro illa supranaturali, quae in altero saeculo veluti supremus finis noster nos manet, in quem et saeculare omne bonum suapte natura refertur".

(8) Venancio CARRO parece inclinarse más bien por dicha separación (vid. Introducción general a la edición facsimilar de la de 1556 de De Iustitia et Iure. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1967. Pp. XLVII y ss.): "los juristas de todos los matices que buscan en el hecho histórico social o en el Estado el origen de todos los derechos humanos, 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, cualquiere que sea su estructura orgánica. Tiene, sí, deberes y derechos respecto de la sociedad y del Estado (...); pero no todos sus Derechos y Deberes nacen de esta fuente. Antes de toda relación social y prescindiendo de ella, hay en el hombre Derechos y Deberes inherentes a la personalidad humana, inalienables, intransferibles, que ni la sociedad ni el Estado confieren, y que no pueden ser olvidados y derogados por ninguna autoridad del mundo".

(9) De Dominio, lfn. 460-464: "Sic homo iure naturali potest se defendere et omnia bona sua; et eadem ratione tota respublica adquisivit dominium naturale in singulos homines. Nam, sicut membra corporis sunt propter totum corpus, ita singuli homines propter totam rempublicam".

(10) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1ª col. b-c: "Congregata, vero, respublica neutiquam se poterat gubernare hostesque propulsare malefactorumque audaciam cohibere, nisi magistratus deligeret, quibus suam tribueret facultatem. Nam, alias, tota congregatio sine ordine et capite, neque unum corpus reprae-

sentaret, neque ea providere posset quae expedirent".

(11) Sobre las relaciones entre potestad civil y potestad eclesiástica, vid. Venancio CARRO: La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América. Salamanca. 1951. Pp. 357 y ss.

(12) Vid. De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 2, p. 11, 1ª col. a.

(13) In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, p. 62, 1ª col. d: "In corpore mystico Christiano sunt duo fines. Unus, naturalis quo civilis administratio tendit, nempe pax et tranquillitas reipublicae. Et alter supranaturalis qui in divino conspectu possidetur (...). Ergo, sunt potestates diversae ad illos consequendos".

(14) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1ª col. b-c: "Deus per naturam dedit rebus singulis facultatem se conservandi suisque resistendi contrariis. Non modo quantum ad incolumitatem temporalis salutis, verum et per eius gratiam quantum ad prosperitatem spirituales".

(15) Cfr. In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 62, 1ª col. d.

(16) Ibid., p. 67, 1ª col.: "Potestas tam civilis quam eclesiastica divinitus est instituta. Non est, enim, potestas nisi a Deo. Quae, autem, sunt a Deo ordinata sunt, et, ideo, qui potestati resistit sive civili, sive eclesiasticae ordinationi Dei resistit. Diversimode tamen Deus sapienter eas disposuit. Civilem enim potestatem per ius naturae, cuius ipse auctor est, unicuique Reipublicae concessit, cuiusque enim reipublicae sua ipsius gubernatio competit, veluti rebus universis sua ipsarum conservatio. Videlicet, ut se vel optimam potentia vel populari regat aut regali. Quare suapte sponte in principem omne suum imperium et potestatem transtulit (...). Ecclesiasticam, vero, potestatem Christus per se suo Vicario contulit. Regia, ergo, potestas a Deo per reipublicam derivatur (...). Sed, potestas eclesiastica et evangelica a Christo est Petro collata".

(17) Ibid., d. XX, q. 1, a. 1, I, p. 867, 1ª col. d: "Postquam vero homo factus nos sanguine suo lavit, decentissimum fuit ut humano generi deinceps per homines consuleret. Ut scilicet humanos haberemus iudices eius auctoritate pollentes, ad quos nostras deferremus peccatorum causas nosque tum dicerent, tum iudicarent atque adeo absolverent vel ligarent. Ut eorum iudicio et corrigeremur et fiduciam salutis per eius sacramenta haberemus, ac Deo hac ratione coleremus".

(18) In IV Sententiarum, d. XX, q. 1, a. 3, I, p. 874, 2^a col. a: "Ante orbem redemptum nulla spiritalis fuit, aut in lege naturae, aut sub lege scripta, clavium potestas gratiae effectrix".

(19) Ibid., d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 67, 2^a col. d - p. 68, 1^a col. a: "Utraque potestatem per se est sufficiens et diversimode divinitus instituta, ita ut regum quisque in regno suo sit in temporalibus supremus iudex a sua respublika creatus".

(20) Ibid.: "Regem in temporalibus supremam habere potestatem quia cum hoc sic subordinatam esse spiritali ut ab illa deviare non debeat".

(21) Ibid., p. 68, 1^a col. d - 2^a col. a: "Non esse ceu duas respublicas omnino distinctas et diversas, quarum pendet ex altera, quales sunt Gallorum et Hispanorum, vel quales erant Romana et Atheniensis. Nam, ex quamvis una esset praestantior et perfectior altera, tamen neutra tenebatur alteri inservire. Non sic, inquam, conferendae sunt potestates spiritalis et civilis. Sed, civilis quaecumque sit refertur ad spiritalem, quae unica est omnium Christianorum. Eo quod humana felicitas per se est ad divinam ordinata".

(22) Ibid., p. 63, 2^a col. d: "Excellentia potestatis ecclesiasticae respectu civilis non est huius rationis ut Papa dominus totius orbis in temporalibus".

(23) Ibid., p. 67, 2^a col. d: "Non solum Papa non est dominus temporalis regnorum, imo nec sic superior ut reges possit instituere (...). Quare neque potest inter reges via ordinaria citra causas fidei iudicare sicut inter ecclesiae praesules, vel sicut inter duces".

(24) Ibid., p. 68, 1^a col. b-c: "Potestas quaecumque civilis eatenus est ecclesiasticae subiecta in ordine ad spiritalia, ut Papa possit per suam spiritalem potestatem, quoties ratio fidei et religionis exegerit. Non solum ecclesiasticarum censurarum fulminibus adversus reges agere, eosque cogere. Verum et cunctos Christianos principes temporalibus bonis privare et usque ad eorum depositionem procedere".

(25) Ibid., p. 67, 2^a col. d: "Neque potest inter reges via ordinaria citra causas fidei iudicare, sicut inter ecclesiae praesules vel sicut inter duces. Nisi, forte, eorum dissidia in detrimentum fidei aut in Religionis perniciem vergerent".

(26) Cfr. en el capítulo cuarto, pp. 225 y

ss .

(27) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 3, p. 13, 1^a col. b-c: "Per me reges regnant, etc. non aliter intelligendum est quam quod ab ipso tanquam naturalis iuris autore donatum mortalibus est, ut unaquaeque respública seipsam regendi habeat arbitrium. Ac subinde, ubi ratio quae spiramem etiam est divini numinis, postulaverit, in alium suam transmittat potestatem, cuius legibus providentius gubernetur".

(28) Ibid., l. IV, q. 4, a. 2, p. 304, 2^a col. a: "Quod aliqua respública Regem sibi vel Imperatorem instituât, in quem suam transferat potestatem, requiritur publicus eius conventus, ut saltem maior pars in talem consentiat electionem".

(29) Ibid., l. II, q. 6, a. 2, p. 170, 1^a col. a: "Cives omnes creandorum magistratum gerendaeque pu-blicae curae participes fiant".

(30) Ibid., l. III, q. 6, a. 4, p. 267, 1^a col. b-c: "Personarum merita quibus publicae administrationes et munera demandantur non sunt estimanda praecise sicut in distributiva iustitia, secundum eorum absolutam considerationem in ordine ad seipsos, sed respectu finis et functionis ad quam assumuntur. An scilicet sint ad subditos accommodi et ad magistratum illum gerendum idonei. Ex his fit consequens quod si indigna fit assumptio huiusmodi classis hominum non tan pensanda est iniuria quae fit dignioribus, quam illa quae fit civitati, vel genti cui talis persona praeficitur, vel toti regno si sint Regiae curiae, vel praesidentes, vel assistentes. Etenim, sola (ut inculcater repetam) populi necessitate institui illi sunt honores et stipendia decreta quae illis obveniunt. Et non propter personas ipsas quibus deferuntur, sicuti bona quae per distributivam iustitiam communicantur".

(31) Ibid., l. II, q. 6, a. 2, p. 170, 1^a col. "Regnum ut est optimum regimen, dum rex idoneis virtutibus pollet, sic fit et pestilentissimum dum in tyrannidem corrumpitur".

(32) Ibid., l. III, q. 6, a. 7, p. 276, 1^a col. c-d: "Tributum, enim, de terrae nascentibus in subsidium regis vel reipublicae contribuitur".

(33) In causa pauperum deliberatio, c. 3, p. 100, 1^a col. b-c: "Quinetiam et princeps (ut Caesar rerum clarissima gestarum longo usu compertum habet et tu inclyte Princeps iam experiri pergis) id penitus iuris ac meriti ad tributa habent, quae sibi a respública conferuntur, quod (ut ait ille) toto tantaque negotia sustineant, ut rempublicam armis tueantur, moribus orment,

ac legibus emendent".

(35) De Iustitia et Iure, l. III, q. 6, a. 7, p. 276, 2^a col. b: "Nihil in praemium debent expetere, sed solum ad sustentationem status et necessarios sumptus. Nam (...) proprium praemium principis est honor. Quod qui non est contentus tyrannus est".

(34) Ibid., l. IX, q. 4, a. 1, p. 800, 2^a col. c: "Quicumque reipublicae in re necessaria administrant et serviunt ius habent stipendium ad eadem reipublica suscipiendi, imo et exigendi".

(36) Ibid., l. III, q. 6, a. 7, p. 276, 2^a col. a: "Haec omnium pensionorum genera, si ob praeditas causas imponantur, iustae sunt debenturque, adeo, principibus a civibus in conscientia".

(37) Ibid., l. IV, q. 6, a. 4, p. 352, 1^a col. a: "Vectigalium leges et tributorum quae publicitus regni, tanquam stipendia contribuantur in conscientia obligent ad solvendum ante sententia, quia non sunt poenales. Dico dum tributa iusta sunt".

Sobre el tema de las leyes penales, vid. en el capítulo segundo, pp. 70 y ss.

(38) Ibid., l. III, q. 6, a. 7, p. 277, 2^a col. b: "Quod si quis instantius sciscitatur an haec tributa sic in conscientia debeantur, ut quisque neque a quaestore neque a porritore requisitus teneatur ultro ea offerre. Respondetur primum nemini licere latenter exactorem eludere, nisi ubi patentissima esset vectigalis iniuria. Secundum membrum responsionis fit, quod quisque dum tributum petitur solvat obedenter, maxime ubi debitum non est magni momenti".

(39) Ibid., p. 277, 1^a col. d: "Coeterum (sic) re vera nisi bellorum necessitas in causa fuisset ut fructus huius tributi divenderentur, via erat paratissima sustentandi regni regisque aerarium. Id tamen, non potest non monstrum apparere quod cives civibus tributum solvant, illudque maxime quod regi penditur in commune bonum. Cui et aliud adiungitur incommodum".

(40) Ibid.: "Videlicet, quod miseri cives, quibus servitua imperantur, inde gravius premuntur. Nam, quantum venditur tantum ipsi replere coguntur. Etenim, cum sumptuum necessitas in dies magis ac magis regi crescat, necesse est populum multis nominibus in dies molestius vexari. Adde quod domini quibus huiusmodi tributum venditur, ad rigorem illud exigunt, ut decimum quenuque nummum exactissime exposcant. Cum tamen rex vix unquam vigessimam percipiat. Et profecto quamvis decima sit

consignata, tamen nisi ubi urgens regni necessitas illud postulare, nimis grave esset tributum hoc ad rigorem exigere. Quod quidem rex sancte cum regno coponere (sic) et pacisci, ut remissior fiat pensio ac tolerabilior. Quod, tamen, inferiores domini non faciunt".

(41) De Iustitia et Iure, l. III, q. 6, a. 7, p. 277, 1^a col. d - 2^a col. a: "Huic, autem, et aliud accedit damnum quod cum leges exigendi huius tributi, si regi tantum quaestores existerent tolerabiles sint. Tamen reliqua quaestorum turba in fraudem populi illis abutitur, ut illa vexatione non decima tantum, sed plusquam octavam extorqueant".

(42) Ibid.: "Nihil contra regum necessitatem obmurmuro, quae legem non habet et eorum iustos animos cogere potest. Sed rei tantum naturam explico, ut si possibile esset aliis viis publicae necessitati prospici, ab huiusmodi alienationibus publici aerarii caveretur. Puteus, enim, quotiescumque opus fuerit exhaustendus est. Venas, tamen, fontium praescindere hoc ius naturae non sinit".

(43) Ibid., p. 276, 2^a col. c-d: "Si tributorum onera non pro ratione cuiusque facultatis et substantiae, aut pro ratione vecturae aut negotiationis aliusve legitimae causae. Sed alius intuitu quae ad rem non pertinent exigatur, acceptio est personarum".

(44) Ibid., p. 277, 1^a col. b: "Quod coemptores qui ut revendant coemunt, quotam venditionis exolvant, rationi profecto consentaneum est. Illis, enim, idem est lucrum quod agricola fructus. Sed tamen quod qui ut proprie necessitati succurrat domum suam, aut rem aliam vendit tributum pendat et lex illa ratio reclamare videntur. Nam, tunc non qui plus habet plusve lucratur, sed qui plus eget amplius solvit".

(45) Ibid., p. 276, 2^a col. c: "Tributa facultatibus potius possessionibus ac negotiationibus imponenda sunt quam personis. Nempe, ut quo quis bonis locupletius abundat, aut plus lucratur, plus solvat. Non quo plus indiget".

(46) Ibid.: "Principi, enim, aliud periculum imminet, nempe auctiora exigendi quam pro regni necessitate. Haec, enim, semper pensanda est, ut cessanti tributi causa cesset et tributum".

(47) Ibid., p. 277, 2^a col. b-c: "Nulla est personarum acceptio si nobiles et id generi a tributorum solutione eximantur. Tum ob maiora clara gestorum stemmata, tum quia reipublicae tuendae designati sunt. Quin

vero et assertioni huic subiecerim, quod potest rex urgen-
te regni necessitate huiusmodi honores vendere si tamen
duo caveantur. Primum ne adiuntam habeant iustitiae func-
tionem, aut administrationem aliam, aut gubernationem
(...). Sed, tamen hoc cavendum est ne tributum quo unus
levatur onerentur reliqui opidani. Sed excipiat a sum-
ma quam opidum solvit".

(48) De Iustitia et Iure, l. VII, q. 5, a.
2, p. 686, 1^a col. d - 2^a col. a: "Finis spiritualium
bonis temporalibus praestantior est, sed in republica
militer equites atque adeo iudices qui ad bella genera-
da, aut administrandam deputati sunt, communibus stipen-
diis populi sustentantur (...). Religiosi autem monasti-
ce viventes spiritualium functione reipublicae inser-
viunt, quod multo magis ipsi necessarium quam tempora-
lium administratio".

(49) Ibid., l. IX, q. 4, a. 1, p. 800, 2^a col.
d: "Ius etenim naturae non nisi ministrorum pro eorum
numero et dignitate sustentationem iubet. At vero, qua-
lis esse debeat populi pensio, id arbitrio prudentiaequae
reipublicae pro rei qualitate statuendum relinquitt".

(50) Ibid., p. 800, 2^a col. a.

(51) Ibid., p. 801, 2^a col. c: "Haud, enim,
Deo immediate sicuti sacrificium offeruntur, sed minis-
tris tanquam merces solvuntur. Perinde atque principibus
tributa, itaque non sunt ipsae cultus, sed ministrorum
stipendia cultui".

(52) Ibid., a. 3, p. 809, 1^a col. a: "Princeps
ex privilegio et concessione eiusdem ecclesiae. Et habe-
re tale privilegium non est habere ius petendi pro pro-
prio spirituali officio, sed rebus frui. Vel quia res
ipsas ab ecclesia redemerunt, vel aliud ei impenderunt
obsequium, seu infideles debellandi, seu aliud simile
ob cuius respectum merito tali praemio donati sunt".

(53) Ibid., p. 808, 2^a col. d: "Feudatarius,
imo vero reges et principes, quibus pars decimarum adudi-
cata est, non solum decimas possident, verum, ius viden-
tur habere petendi, atque adeo, cum ipsi sint ius habere
videntur spirituale. Haec, autem, fallacia diluitur si
in praesentiarum nomine iuris petendi facultatem prorsus
intelligas petendi a parocianis decimas, tanquam pro-
prium stipendium per spirituali officio. Hoc, enim, ius
in sola existit ecclesia eiusque ministris qui spiri-
talia dispensant".

(54) Ibid., p. 808, 2^a col. c: "Ius petendi
decimas clericis duntaxat merito suo competit. Probat. Ius
spirituale solis congruit clericis ut pote, qui spiri-

tualium sunt administratores, ius autem hoc est spirituale".

(55) En este mismo sentido vid. Venancio CARRO: Derechos y Deberes del hombre. Madrid. 1954. Pp. 82 y ss.

(56) Cfr. De Iustitia et Iure, 1. I, q. 1, a. 3, p. 13, 1ª col. b-c.

(57) In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, p. 67, 1ª col.: "Civilem, enim, potestatem per ius naturae, cuius ipsius auctor est, unicuique Reipublicae concessit. Cuiusque, enim, reipublicae sua ipsius gubernatio competit, veluti rebus universus sua ipsarum conservatio. Videlicet ut se vel optimatum potentia vel populari regat aut regali. Quare suapte sponte in principem omne suum imperium et potestatem".

(58) De Iustitia et Iure, 1. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1ª col. b-c: "Congregata, vero, respublica neutriquam se poterat gubernare hostesque propulsare malefactorumque audaciam cohibere, nisi magistratus deligeret, quibus suam tribueret facultatem".

(59) Ibid., 1. I, q. 1, a. 3, p. 13, 1ª col. hoc: "Ubi ratio quae spiramen etiam est divini numinis postulaverit, in alium suam transmittat potestatem, cuius legibus providentius gubernetur".

(60) Ibid., 1. V, q. 1, a. 3, p. 389, 1ª col. d: "Bifariam quempiam contingit esse tyrannum. Videlicet, aut potentatus acquisitione aut sola eiusdem administratione quem iuste adeptus fuit".

(61) Ibid., 1. IV, q. 4, a. 2, p. 304, 1ª col. d: "Quod aliqua respublica Regem sibi vel Imperatorem instituat, in quem suam transferat potestatem, requiritur publicus eius conventus ut saltem maior pars in talem consentiat electionem".

(62) Ibid., 1. III, q. 4, a. 6, p. 239, 2ª col. b.

(63) Ibid.: "Qui per tyrannidem regnum invasum occupavit, neque legem ferre ullam potest, neque ius dicere quod ullo pacto cives in conscientia obligent".

(64) Ibid., 1. I. q. 6, a. 4, p. 50, 2ª col. c.

(65) Ibid., a. 7, p. 69, 1ª col. b-c: "Univer-

si qui subditi sunt potestati legibus subinde ipsius (...). Res est clara, nam alteri subdi idem est quod parere eius mandatis, ac subinde legibus (...). Dixerim universi subditi, quoniam nullius lege illi comprehenduntur qui ab eo extranei sunt".

(66) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3, p. 389, 2^a col. c: "Si, vero, tyrannidem invasam rempublicam obtinuit neque unquam ipsa consentit, tunc quisque ius habet ipsum extinguendi. Nam, vim vi repellere licet, et quando ille rempublicam sic obtinet, perpetuum gerit in ipsam bellum".

(67) Ibid., l. III, q. 4, a. 6, p. 239, 2^a col. b-c: "Qui per tyrannidem regnum invasum occupavit, neque legem ferre ullam potest, neque ius dicere quo, ullo pacto, cives in conscientia obligent. Nisi, forsam tandem principes".

(68) Ibid., l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1^a col. c: "Congregata vero respublica neutiquam se poterat gubernare hostesque propulsare malefactorumque audaciam cohibere, nisi magistratus deligeret, quibus suam tribueret facultatem. Nam alias, tota congregatio sine ordine et capite neque unum corpus repraesentaret, neque ea providere posset quae expedirent".

(69) Ibid., l. I, q. 1, a. 3, p. 13, 1^a col. b-c: "Unaquaeque respublica seipsam reginde habeat arbitrium, ac subinde, ubi ratio, quae spiramen etiam est divini numinis, postulaverit in aliam suam transmittat potestatem, cuius legibus providentius gubernetur".

(70) Ibid., q. 7, q. 1, p. 75, 1^a col.: "Lex quam novam conderet vel in quam alteram mutaret, si non esset pro communi bono, vel esset intolerabilis non habere vim legis (...). Non, tamen, tantum potest in legumlatione ut, quam ipse tulerit, statim sit firma et valida, nisi (ut dictum est) iusta fuerit".

(71) Ibid., q. 1, a. 2, p. 11, 2^a col. b: "Dum legislator leges in suum particulare commodum constituerit tyrannus se esse intelligat".

(72) Ibid., l. III, q. 1, a. 2, p. 95, 2^a col. d: "Concesso non esse regulam generalem ut quicquid voluntas constituat continuo sit iustum. Nam, si quid contra ius naturae constituat nunquam vim legis obtinebit".

(73) De Legibus, q. 95, a. 2.

(74) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 4,

p. 51, 1^a col. b: "Leges illas quae humano bono adversatur licet in conscientia de se non obligent, ligant tamen quandoque ratione scandalii".

(75) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3, p. 389, 2^a col. a: "Nemini licere ipsum privatim interire. Et ratio est quod cum ius habeat ad regnum, non est illo nisi per publicum iudicium expoliandus, ut scilicet audiatur".

(76) Ibid., l. III, q. 4, a. 6, p. 239, 2^a col. b-c: "Qui semel legitime magistratum adeptus est, etsi postea crimen commiserit, ob quod merito sit illo abdicandus, tamen quousque iuris ordine privetur sententia eius ligat. Nisi sit ipso facto excommunicatus. Ut quanvis praetor crimen laesae maiestatis admisserit, ob quod a magistratu expellendus iure est, nihilo minus, quoadusque iuridice privetur, sententia eius tenet. Secus, si esset haereticus, nam tunc ipso facto est excommunicatus. Atque, adeo, licet non privatus officio, tamen eius suspensus".

(77) Ibid., l. I, q. 6, a. 4, p. 51, 1^a col. b: "Quae, vero, divino bono imple repugnant, nullatenus; sed aperte est illis obviandum".

(78) Sobre este tema vid. en el capítulo primero, pp. 18 y ss. En particular, cfr. In IV Sententiarum, d. XXIX, q. 1, a. 2, II, p. 148, 1^a col. d.

(79) In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 68, 1^a col. b-c: "Papa possit per suam spiritualem potestatem, quoties ratio fidei et religionis exegerit, non solum ecclesiasticarum censurarum fulminibus adversus reges agere eosque cogere, verum et cunctos Christianos principes temporalibus bonis privare et usque ad eorum depositionem procedere".

(80) Ibid., p. 67, 2^a col. d: "Neque potest inter reges via ordinaria citra causas fidei iudicare, sicut inter ecclesia praesules, vel sicut inter duces. Nisi, forte eorum dissidia in detrimentum fidei aut in Religionis perniciem vergerent".

(82) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3, p. 389, 2^a col. c: "Si respublica superiorem habet ille adeundus est ut remedio succurrat. Sin, vero, illa potest in ipsum coarmari".

(81) In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 68, 1^a col. a: "Pontifex protestatur se non intrumittere ad usurpandum iudicium regium (...). Ex his denique fit consequens quod, quamvis rex in tyrannidem prorumperet, cita iniuriam fidei, non Pontifici, sed reipu-

blicae incumbet illum regnum depellere".

(83) De Iustitia et Iure, l. V, q. 1, a. 3,
p. 389, 2^a col. d.

(84) Ibid.: "Etsi forsan summo rigore iuris hoc liceat, non tamen consilium est semper. Nisi, ubi respública nulla alia patente via, tum in extrema sit necessitate, tum praecipue in promptu habeat ut illo extincto liberetur. Quia, alias, huiusmodi interfectionis non solent prosperos habere successus. Imo, interfectores quando id privata auctoritate exquuntur, peius pestilentiusque in rempublicam debaccari solent, quam prior faciebat tyrannus".

(85) In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, II; p. 67, 1^a col. d -2^a col. a: "Lex fidei naturae non destruit sed perficit. Lege, autem, naturae et gentium, quae ad aeterna Dei lege derivantur, ante adventum Christi nominabantur reges (...). Unde colligitur quod, etiam infidelibus regibus, quandiu absque periculo fidei et iniuria Salvatoris regnant, parere debeant christiani".

VI. EL PODER JUDICIAL Y LAS GARANTIAS PROCESALES.

1. FUNCION JUDICIAL.

- A. El juez y la autoridad judicial.
- B. La actividad judicial y las exigencias de la justicia.

2. GARANTIAS PROCESALES.

- A. Con relación al juez.
- B. Con relación a las partes.
 - a. Referentes al acusador. El indulto.
 - b. Referentes al acusado.
 - c. Referentes al abogado.
 - d. Referentes a los testigos.
- C. La apelación.

Soto aborda el estudio de la actividad jurisdiccional a lo largo de los libros III y V de su tratado De Iustitia et Iure, desarrollándolo desde dos puntos de vista complementarios. En el primero de estos libros, analiza el acto de juzgar en cuanto acto propio de la virtud de la justicia, proponiendo las condiciones que debe reunir dicho acto. Mientras que, en el libro V, se centra principalmente en los requisitos necesarios para que se dé objetivamente el juicio justo.

Respetando, en cierto modo, esta sistemática, en primer lugar nos centraremos en la naturaleza de la función judicial, para pasar luego al estudio de las garantías de carácter procesal que rodean a dicha función.

1. FUNCION JUDICIAL.

A. El juez y la autoridad judicial.

La actividad judicial tiene en Soto una virtualidad que supera a la mera aplicación de la ley. Es función del juez aplicar coactivamente el contenido de la ley. No tendría ningún sentido, dice Soto, decir que la ley tiene fuerza coercitiva, si dicha fuerza no se diera en el momento de su aplicación práctica (1).

Desde esta perspectiva, la actividad judicial constituye una continuación de la labor emprendida por el legislador, que se impone como una consecuencia del principio de generalidad de las leyes. Dice Soto que la ley debe establecerse mirando la utilidad común de los ciudadanos, utilidad en la que confluyen multitud de personas con intereses distintos, intereses de los que la ley debe hacerse eco en la medida de lo posible. Y, la mejor manera de hacerlo es fijando un precepto de contenido general (2), o sea, un precepto que haga abstracción de los elementos circunstanciales que rodean al hecho que regula. Las leyes no deben decir, escribe Soto, "si esta persona concreta cometiese un homicidio, por este motivo determinado y en estas especiales circunstancias, deberá aplicársele la pena capital". Sino,

"cuquiera que diese muerte a otro, etc..." (3). La sentencia judicial se encargará precisamente de valorar los elementos característicos e irreductibles del caso particular que, por su propia naturaleza, la ley debe soslayar si quiere ser justa. Dicho con los términos de Soto, como la ley no puede comprender todas las circunstancias del hecho, se prescinde de algunas de ellas para no perjudicarlas a todas, quod dum omnia legibus complecti non possumus, quaedam negligimus ne cunctorum iacturam faciamus. La ley adolece, pues, de un carácter genérico y abstracto que la sentencia se encarga, precisamente, de particularizar atendiendo a las circunstancias de cada caso (4).

La actividad judicial ¿carece en este sentido apuntado de toda virtualidad creadora?. La aplicación coactiva de la ley tiene una indudable dimensión práctica, en orden a una mayor eficacia del Derecho. Los deberes legales propiamente dichos conectan con el grado de conformidad de la ley con el derecho natural, es decir, con el grado de justicia de la ley (5). Esta es, por tanto, obligatoria y exigible en sentido estricto con independencia de la decisión judicial.

Así, dice Soto, la obligación de reparar el mal causado surge tan pronto como se infringe el orden de la justicia. Por ello, si una ley establece legítimamente el precio de un determinado bien, el que lo venda a un precio superior queda obligado a restituir (6), sin que sea preciso que el juez lo disponga así.

La existencia de la obligación de restituir no demanda siempre necesariamente que alguien la declare o la imponga. Ahora bien, si en el ejemplo anterior, la ley que fijara el precio de la cosa en una determinada cantidad, estableciera asimismo una sanción penal para los infractores, cabe preguntarse si la obligación de satisfacer dicha sanción penal surgiría de por sí en el momento mismo de la infracción.

Responde Soto, advirtiéndole que las leyes que cominaban a su cumplimiento con la amenaza de una sanción penal no obligan en conciencia al cumplimiento de la pena antes de que el juez dicte la sentencia, lex poenalis (...) non obligat ad poenam ante sententiam a iudice latam (7). La acción judicial no es meramente declarativa, no se limita a señalar, en el caso concreto, el sujeto sobre el que recae el deber contemplado de forma genérica en la ley, sino que, por su acción, se constituye el deber expresado en la norma legal.

En este sentido, advierte Soto, nadie puede imponerse a sí mismo una sanción penal. Esto iría contra la misma naturaleza de las cosas (8), a lo que se añade la exigencia del derecho natural de que nadie puede ser condenado sin ser previamente oído (9).

Como se decía más arriba, la ley es, por su misma naturaleza, general y abstracta. No puede ceñirse a lo contingente y, en cambio, ha de prestar atención a lo que pueda tener de genérico la realidad sobre la que se proyecta. Sin embargo, para la imposición de la pena,

es preciso atender a una serie de circunstancias singulares, singulares contingentium circumstantiae, del reo, tales como la ignorancia, la flaqueza de espíritu, la coacción irresistible, etc., que deben de ser valoradas en su justa medida por el juez a la hora de determinar la pena (10). Este es fundamentalmente el sentido de la audiencia al acusado, que llega a convertirse en un presupuesto ineludible para imponer la pena. En este sentido, escribe Soto que en el crimen de herejía, que es el más execrable de los crímenes, se llega a veces por medio de la intervención judicial al convencimiento de que por la multitud de circunstancias atenuantes que concurren en el hereje, no debe de aplicársele a éste la pena de privación de todos sus bienes, sino otra de menor entidad (11).

Otro tanto cabe decir del crimen de lesa majestad, laesae maiestatis, y, en general, de todos los delitos en que se puedan apreciar distintos niveles de gravedad (12).

De nada sirve en este punto que el legislador comine al cumplimiento de la ley con expresiones como ipso facto o ipso iure. Donde el legislador dice ipso facto debe leerse "según la naturaleza y género del hecho", sin que ello sea obstáculo para que se apliquen los criterios de equidad para aquilatar el modo y la cantidad de la pena, como si el legislador hubiera tenido ante sus ojos el caso concreto, quemadmodum ab ipso legislatore si praesens esset fieret (13).

Para reafirmar su tesis de que no hay obligación en conciencia de cumplir la pena antes de que recaiga sentencia, Soto aduce un argumento ab absurdo: carece de sentido afirmar que el delincuente estaría obligado a entregar sus bienes al Fisco antes de que el juez apreciase si dicha entrega procedía o no. Sería convertir al delincuente en juez de sí mismo y en ejecutor de la pena contra sí mismo. Así, si alguien incurriese en herejía, ¿acaso se podría sostener, se pregunta Soto, que es él quien ha de tomar la iniciativa para la confiscación de sus propio bienes? (14).

Con este y otros ejemplos, Soto afianza su tesis acerca de la actitud activa que el juez ha de tener en el desarrollo de sus funciones y más concretamente, en el de la aplicación de las leyes penales.

B. La actividad judicial y las exigencias de la justicia.

La actividad judicial tiene siempre una necesidad referencia a la virtud de la justicia, iudicium peccatiarius virtuti iustitiae adscribitur. El juicio recto, dice Soto, ha de ser siempre por su propia naturaleza un acto propio de la virtud de la justicia y como tal, debe reunir tres condiciones: que se lleve a cabo por la autoridad judicial; que nazca de un deseo de justicia

y, finalmente que se realice conforme a las reglas de la prudencia. Si falla alguno de estos tres requisitos, el acto de juzgar será un acto vicioso e ilegítimo, quorum quolibet deficiente iudicium erit vitiosum ac subinde illicitum (15).

La condición de que el juicio se lleve a efecto por la autoridad judicial tiene una importancia peculiar, porque su ausencia no sólo hace del acto de juzgar un acto vicioso, sino que además, lo convierte en un acto completamente nulo, iudicium usurpatum (...) non solum perversum est verum et nullum (16). No caben, en este supuesto situaciones intermedias.

La razón de ser de este primer requisito hay que buscarla, dice Soto, en una de las notas comunes a todas las virtudes, que es la de preparar a la persona para poder juzgar rectamente acerca de su propio objeto. El objeto de la justicia es el establecimiento del orden que racionalmente sea más acorde con la equidad, lineam aequitatem constituat, que debe presidir las relaciones entre los hombres (17). No ordena, pues, al hombre consigo mismo, como ocurre en todas las demás virtudes, sino que lo contempla con relación a los demás, iustitia vero ad alium. Por ello, como cada persona es dueña de lo que se refiere a él, pero no de lo que se refiere a los demás, el juicio sobre contenidos de justicia ha de encomendarse a alguien que goce de superioridad sobre los litigantes (18).

Dicho con otros términos, la vis coactiva de

la justicia sólo puede ejercerse sobre las personas que se hallan bajo la potestad de un tercero, cogere nemo potest alterum nisi illi sit subditus. Se trata de un fenómeno, dice Soto, que goza de abundantes ejemplos en la naturaleza. Porque, en general, el agente no se impone al paciente salvo que éste se halle en su ámbito de acción (19).

Por este motivo, la virtud de la justicia, continúa Soto, reside primordialmente, architectonice, en la persona del príncipe y en la de sus ministros. Estos son los encargados de realizar el principal acto de la virtud de la justicia, que es juzgar y declarar el derecho, iudicare iusque dicere (20).

Los siguientes requisitos de la actividad judicial tienen una importancia menos rigurosa que la del que acabamos de analizar. Ciertamente, su ausencia impide que el juicio pueda considerarse acto de la virtud de la justicia. Pero, admiten ciertos supuestos intermedios.

El requisito de que el juicio debe nacer de un deseo de justicia puede entenderse, dice Soto, en un triple sentido. El primero de ellos es el que postula que el juicio no se realice contra la justicia; exige que sinceramente se dé a cada uno lo suyo, unicuique sincere tribuatur quod suum est (21). Si falta nos hallamos ante un juicio inicuo, culus idcirco defectus reddit iudicium iniquum. El juez que procediese así incurriría en falta moralmente grave.

Un segundo sentido demanda que el juicio brote de la adhesión a la justicia, iudicium procedat ex affectu iustitiae. Si falta en el juicio no puede calificarse tal situación de falta grave en el que juzga. Si un juez, dice Soto, falla con arreglo a las normas objetivas de la justicia, aunque no lo haga por hábito de justicia, su falta será solamente venial (22).

Por último, el deseo de justicia puede entenderse como la necesidad de que la sentencia judicial ni brote de un sentimiento de amor, ni de odio, ni de codicia. Así, el juez que castiga a la persona que cometió el delito, impulsado por el deseo de obtener riquezas, se le podrá calificar de avaro, pero no de iniquo. Por tanto, la gravedad de la ausencia del deseo de justicia, en este tercer sentido que Soto le da, dependerá del tipo de sentimientos que inspiren al juicio (23).

Un último requisito del juicio virtuoso -el de que el acto de juzgar se desarrolle con rectitud- consiste principalmente en que el juez debe observar las normas procedimentales, establecidas por el Ordenamiento, para la realización de su actividad. La falta de este requisito tiene una relevancia distinta, según sea la naturaleza del asunto sobre el que se vierta el fallo judicial. Cabe la posibilidad de que tan sólo constituya culpa venial, dice Soto, si el juez omite tan sólo una parte de los términos de la ley, si index leves aliquos terminos iuris missos faciat, o si juzgaba sin todas las garantías procesales debidas un asunto de poca trascenden-

cia (24).

A la vista de los tres requisitos que acabamos de reseñar, Soto aconseja que los jueces se elijan entre las personas más virtuosas. Nadie que adolezca de malas costumbres debe desempeñar tan delicado cometido, con independencia de que su bagaje científico sea muy elevado. Administrar la justicia, al igual que dirigir o que mandar a otros no es una cuestión meramente técnica. Se trata de una manifestación de la prudencia que, según Soto, siguiendo en este punto a Aristóteles, sólo se adquiere con la práctica continuada de todas las virtudes (25).

Sin embargo, dice Soto, el juez que durante el tiempo en que ejerce su cargo comete algún delito, salvo que se trate del delito de herejía, conserva su legítima facultad para juzgar y castigar los delitos, hiusmodi iudex habet iudicandi titulus, incluso, con relación a delitos de la misma especie que el que él mismo ha cometido (26). La conclusión es lógica, si se tiene presente el carácter eminentemente natural de la facultad de juzgar, como, en general, del dominium iurisdictionis (27). Por este motivo, el pecador podrá carecer del hábito de la justicia, pero, como ya se ha dicho, esto no supone necesariamente la imposibilidad de que se juzgue con el deseo de hacer valer la misma a través de su acto característico (28), requisito éste imprescindible para poder juzgar rectamente. A pesar de su acción censurable no debe presumirse que necesariamente el juez haya perdido por completo el deseo de dar a cada uno lo suyo y la

afirmación contraria debe considerarse herética, concluye
Soto (29).

2. GARANTIAS PROCESALES.

De la quaestio IV, a la questio VIII, del libro V, de De Iustitia et Iure, Soto va pasando revista a los diferentes elementos objetivos que deben concurrir en el juicio recto. No se trata de que esta visión de la actividad jurisdiccional sea, de alguna forma, incompatible con la anterior. Soto dice expresamente a este respecto que la función del juez es el juicio recto sobre lo justo y lo injusto, de tal modo que por un análisis sincero y desinteresado de las causas del problema se establezca la igualdad. Ya sea entre personas, cuya desigualdad estriba en la diferencia entre lo dado y lo recibido, ya entre los crímenes y los correspondientes castigos. Ahora bien, este juicio recto sólo es posible, afirma Soto, en tanto que es un acto de justicia, iudicium (...) eatenus est rectum ac perinde licitum, quatenus actus est iustitiae (30). Lo que ocurre es que al adoptar una postura que atiende más al resultado del acto de juzgar, que al proceso subjetivo por el que éste puede considerarse acto virtuoso, Soto nos facilita datos de gran interés, desde una perspectiva actual del problema.

Al lado de las injusticias que se comenten por

obra, como son el robo y el homicidio hay que colocar, dice Soto, las que se vierten de palabra, quae verbis fit. De entre estas, la más grave es la que se produce en los juicios, ya se trate del juez, del reo, de los testigos o de los abogados (31).

A. Con relación al juez.

El primer requisito de todo juicio justo es que provenga de la autoridad competente. Como se ha dicho en otras ocasiones, el juicio presupone una interpretación de la ley, por la cual se determina en concreto a que persona vincula dicha ley. La aplicación del precepto legal a esa persona concreta es lo que constituye el núcleo de la actividad judicial. Pues bien, para poder realizar legítimamente estas funciones se requiere estar investido de autoridad pública (32). Porque, continúa Soto, la autoridad que se exige para dictar leyes es también necesaria para imponer en particular a una persona su cumplimiento por la fuerza. Dicha autoridad sólo reside en el príncipe y en sus ministros (33).

El juicio justo debe atenerse estrictamente a la observancia de las normas procesales establecidas por el ordenamiento jurídico. Estas normas procesales alcanzan también al príncipe, de tal modo que la obligación de una orden suya de matar o de privar de sus bienes a un particular, escribe Soto, está condicionada por

el requisito de que se produzca a partir de un proceso judicial sobre el que haya recaído la correspondiente sentencia condenatoria, dicta causa lataque condemnatione sententia. El principio puede equivocarse, porque no es Dios, siquidem non est Deus qui errare non potest, por ello es necesario que proceda en sus decisiones jurisdiccionales según el orden que establecen las leyes proce sales, tenetur iudiciario ordine procedere (34).

Con más motivo, se dice también del juez que en su actuación debe proceder conforme al Derecho, iudicare secundum iura, lo que equivale a decir que su fallo ha de construirse a partir de lo alegado y probado por las partes, iudicare secundum allegata et probata (35). Es como si se admitiera la existencia de una verdad jurídica consistente en la certeza humana que se adquiere por medio de las declaraciones de los testigos y otros instrumentos probatorios, humanam certitudinem quae habetur per idoneos testes (36). Dicha certeza ha de ser la base racional sobre la que el juez elabora su fallo. Porque, en definitiva, todo lo que no conste por alguno de los medios de prueba señalados debe considerarse falso, falsum reputatur (37), aunque por otra vía conste al juez la verdad de lo que las pruebas dan como falso (38).

El juez debe inclinarse siempre por la opinión más probable, prescindiendo de que la contraria posea también visos de probabilidad, sententiam secundum probabiliorem opinionem subscribere, etiam si altera sit pro-

babillis. En las cuestiones puramente académicas no hay inconveniente en que, con fines didácticos, se siga la tesis menos fundada. Pero, en las cuestiones prácticas, donde lo que se ventila es el derecho ajeno, quae aliena iura respiciunt, es de todo punto inadmisibile una actitud similar (39).

Como norma general, tanto en la valoración de los hechos, como en la selección del derecho aplicable al caso, el juez debe abstenerse de seguir criterios estrictamente personales a lo largo del proceso. La facultad del juez de resolver litigios o de decretar la aplicación de penas afflictivas no es un derecho subjetivo que reciba de la respublica a título particular, nemo ius habet quempiam condemnandi auctoritate privata; sino que es algo inherente a su potestad pública, sed quantum publica fungitur. En consecuencia, continúa Soto, los criterios del juez en la valoración de los hechos así como en la interpretación del Derecho han de revestirse también de un cierto carácter público, utraque debet uti publica non privata (40).

Lo anterior comporta el que el juez deba indagar en el verdadero significado de la norma, auscultare debet leges, soslayando en principio su opinión particular del asunto por muy reputada que sea. Además, si alguna de las partes del proceso se afanase en probar la injusticia de la ley aplicable al caso, el juez debe hacer caso omiso de sus tentativas. Su función, dice Soto, no es la de verificar si la ley es buena o no, sino la de aplicar lo que establece, quod iubeat, en cuanto que

es un custodio del orden legal, no un juez que valore y decida sobre el mismo, ipse non est legum iudex sed custos. La única excepción a esta norma general se produce en el caso de que la ley encerrase una injusticia manifiesta y de todo punto inadmisibile, nisi forte intollerabilem eandemque manifestissimam iniquitatem prae se ferret (41). Es el caso de la ley injusta.

Por lo que se refiere a la valoración de los hechos, el carácter público de los criterios que el juez debe observar en su fallo debe atenderse a las declaraciones de los testigos que expresan la fe pública, stare tenetur testium publicae fidei (42), y, en general, a lo alegado y probado por las partes (43). Según Soto, el juez no puede sentenciar legítimamente sobre la base del conocimiento adquirido al margen de los instrumentos procesales correspondientes (44).

El juez debe ceñirse a los crímenes que pertenecen al fuero exterior y debe abstenerse de juzgar los crímenes ocultos. Entiende Soto que son crímenes ocultos desde el punto de vista jurídico-procesal, aquellos cuyo conocimiento no consta según las reglas establecidas, occulta illa iure censeatur quae secundum regulas iuris legitime non constant (45). Soto llega a afirmar que el juez debe condenar a la persona cuya inocencia le consta de modo fehaciente, si se prueba en la forma establecida que es culpable (46).

La estricta sumisión del juez a la ley, tanto en su vertiente material como procesal, no obsta para

que se le reconozca un cierto margen de maniobra. En las cuestiones concretas sobre las que la ley no vierte una solución estricta que obligue al juez, Soto atribuye un papel importante al arbitrio judicial, quae cum lege non sint determinata suo arbitrio relinquantur (47).

Dicho arbitrio, desde luego, no faculta al juez para fallar en contra de lo dispuesto por el ordenamiento jurídico. En cualquier caso, quien tiene la misión de aplicarlo, como es el juez debe someterse a lo que la ley impone de forma indeclinable, legis necessaria. Pero, tal arbitrio sirve para que el juez pueda inclinarse en favor del reo en la medida en que la ley lo permita, sobre todo, si la inocencia del reo es manifiesta (48). Si la cuestión fuera dudosa constituiría una injusticia manifiesta, iniuria est, el hecho de que el juez, con el fin de favorecer a una de las partes, utilizara su arbitrio para entorpecer en lo posible la buena marcha del proceso. Serían injustas, por ejemplo, intervenciones del juez tendentes a dilatar el periodo de prueba hasta agotar el plazo que la ley permita como plazo máximo. Como sería el caso de pretender con ello incrementar anormalmente las costas procesales de la parte contraria, o para forzar su desistimiento ante la perspectiva de un proceso interminable e incierto. Dichas prácticas dilatorias serían aún más reprobables si se realizaran por el juez a cambio de una cantidad de dinero (49).

B. Con relación a las partes.

En el plano de la práctica procesal, la función del juez debe concebirse como la propia de un árbitro imparcial, que ha de resolver el conflicto que media entre dos partes enfrentadas, debēt ergo iudex tertius esse inter duas alias personas arbiter (50). Partes que en principio merecen un tratamiento jurídico-procesal idéntico, por cuanto la condición de acusado no conlleva una restricción de las garantías procesales que se reconocen en general a la persona. El delincuente no deja de ser persona, como consecuencia de su actuación criminal (51). Por lo cual, mientras la comisión del delito que se le atribuye no se prueba en forma, después del correspondiente proceso, tiene derecho a que se le respete su buena estimación pública (52).

Esto constituye un punto de partida fundamental para determinar los requisitos procesales que se requieren para que el juicio sea justo en relación con las partes del proceso.

a. Referentes al acusador. El indulto.

Como norma general, el juez no puede condenar a nadie, a menos que pese sobre él una acusación, iudex

in criminibus nequit quempiam iudicio condemnare nisi accusatum (53). El alcance de este principio afecta también a los pleitos civiles, en los que no cabe pensar que el proceso pueda iniciarse sin que la parte actora exija en forma la restitución de lo que considera suyo (54).

La justificación principal de la necesidad de acusación hay que buscarla en el intento sotiano de poner coto a la posible arbitrariedad del juez. Pretende evitar que se concentren en sus manos las funciones de acusador y de administrador de la sanción pública. Ciertamente, el derecho natural no establece positivamente la necesidad de acusación, sin embargo, tampoco lo prohíbe de forma taxativa. Desde la óptica de este orden jurídico, opina Soto, el orden social está suficientemente garantizado con que, tan pronto como se pruebe la veracidad de la acusación, los que fueron acusados sufran un castigo público. De ahí obtiene Soto la tesis de que las leyes humanas que prohíben que se pueda procesar a un delincuente, si no media acusación, son perfectamente legítimas, est tamen utroque humano iure sancte prohibitum (55).

Señala Soto que es difícil calibrar el verdadero alcance y sentido que tiene la acusación. Porque, por una parte, ésta parece implicar una intervención activa de los ciudadanos en la persecución de los delitos, lo cual no obsta para que se siga defendiendo su carácter eminentemente público. El fin de la acusación, dice Soto, es la conservación de la paz y el reestablecimiento de la armonía social. Es decir, se trata de un fin de

carácter eminentemente público. De ahí que, cuando una persona tiene noticia de la comisión de un delito y acapara las pruebas fehacientes que lo demuestran está obligado a acusar al culpable, tenetur noxium accusare (56).

Este sentido inicial de la acusación se desvirtúa cuando Soto la equipara a una serie de supuestos de diferente naturaleza, que, en su opinión, cumplen una función procesal análoga. Son casos en que la notitia criminis no está revestida del carácter de acto procesal de parte. Como es el carácter público y notorio del delito, manifestarium crimen quod notorium appellat, porque se comete en presencia del pueblo, in conspectu populi, o ante el propio juez, o ante un número elevado de testigos (57). Cumplen también la función análoga a la de la acusación, la mala fama, así como los indicios y la sospecha generalizada de que la persona cometió el delito.

No se trata, dice Soto, de que estas variantes de la acusación sirvan por sí mismas para fundamentar la condena del acusado. Lógicamente, ésta no se produce hasta que la causa se ha tramitado en forma. Se trata, pues, de la mera notitia criminis, que sirve como momento de arranque de la maquinaria procesal (58).

La denuncia de un hecho delictivo ante el juez, denuntiatio iuridica puede equipararse también a la acusación. Fundamentalmente se diferencia de ella en el hecho de que el denunciante, a diferencia del acusador, no está sujeto a la obligación de probar fehacientemente el obje-

to de su denuncia. Tiene, pues, un fin práctico que es el de facilitar el camino para que llegue el conocimiento del delito al juez, sin la limitación para los particulares que supone el tener que probar lo denunciado. Si no fuera así, dice Soto, nadie se atrevería a poner en conocimiento de la autoridad pública la comisión de un delito determinado (59).

Con relación a la práctica de indultos, no se le oculta a Soto la importancia decisiva de las partes procesales en el desarrollo de cualquier juicio y de que el juez está obligado a poner fin al litigio que media entre el acusado y el acusador. Tampoco desatiende el carácter público de la función de perseguir y castigar a los criminales, propia del juez, subrayando que la injusticia que se comete contra una persona particular constituye un atentado contra toda la comunidad política, de la que el juez recibe la facultad de castigar los crímenes. Por ello, mientras la parte acusadora no desista de su acusación, el juez debe hacer todo lo posible para lograr que el proceso se desarrolle hasta su total conclusión (60).

La posibilidad de remitir la pena sólo corresponde al juez supremo, in arbitrio est supremi iudicis poenam iuris relaxare. El príncipe no sólo es custodio de las leyes, sino también su dispensador, non tantum est legum custos verum dispensator (61). El perdón del ofendido, incluso su petición expresa de clemencia para el reo no obligan de ningún modo al príncipe, que deberá

optar o no por el indulto en función del interés general, ubi decere videbit aut bono publico expedire. Perdonar la vida a un delincuente de probada crueldad podría llegar a convertirse en un auténtico atentado contra la res publica; en este caso, el príncipe tendría obligación de decretar su muerte. El supuesto contrario lo constituiría el del criminal cuya acción aislada no represente una amenaza permanente para la convivencia, sino que puede considerarse fruto de la debilidad humana (62), pudiendo procederse al indulto.

La posible intervención del príncipe para conceder el indulto por razones de interés general puede significar una anulación de la acusación. Se trata, observa Soto, de una posibilidad remota que, en la mayor parte de los casos consistiría en vencer al acusador de que se conforme con otro tipo de satisfacción que permita la reinserción social del acusado (63).

b. Referentes al acusado.

Soto proclama el legítimo derecho que tiene todo hombre a ser oído antes de que se dicte sentencia. De esta suerte, la presencia del acusado se convierte en un supuesto sine qua non de la sentencia (64).

Este legítimo derecho a ser escuchado tiene también su contrapartida negativa, que consiste en la

obligación del reo de confesar su crimen, aun cuando dicha confesión pueda influir negativamente en la decisión final del juez de castigarle con la pena capital, etiam si merito eiusdem confessionis sit in mortem rapiendus (65).

El acto del reconocimiento de su crimen por parte del reo no constituye, puntualiza Soto, una manera de entregarse a la muerte. Lo que la confesión hace es confirmar fehacientemente al juez lo que ya le constaba a través de las alegaciones de la otra parte, los testigos o la opinión general. El falso testimonio es, pues, una iniquidad y constituye un desacato a la persona del juez, al cual se debe sumisión en virtud de su dignidad pública y también implica una injusticia hacia la parte acusadora y hacia el ofendido por la acción criminal (66).

Cuida Soto de señalar que la obligación de confesar en el acusado, se supedita a que la confesión se le exija en forma, es decir, por parte del juez competente y en el momento procesal establecido (67), independientemente de que se le exija o no bajo juramento (68). Advierte también Soto, que puesto que quien usa de su derecho no comete injusticia, el que oculta su propio crimen no la comete ya que al hacerlo está ejerciendo su derecho, suo iure (69).

c. Referentes a los abogados.

La labor de los abogados en el proceso tiene una importancia pareja a la del juez, dice Soto. Son auténticos colaboradores de la justicia. El desempeño del oficio de abogado ha de ir ligado, como ocurre con el de juez, más a la probidad de costumbres, que al caudal de conocimientos científicos que posea (70).

La intervención premeditada del abogado en causas manifiestamente injustas comporta una iniquidad. Pero, en general, cuando la injusticia de la causa no conste de manera clara, su participación en el proceso está contemplada en términos bastante amplios. Así, en las causas en que se ventile una pena capital, sin que pueda saberse con certeza de qué lado se inclina la justicia, la posibilidad de intervenir en favor de la causa con menos posibilidades de éxito, está fuera de toda duda. En otros supuestos, la legítima intervención del abogado se supedita a la obligación de advertir al cliente que la justicia está más a favor de la parte contraria, y a que luego, en el desarrollo del proceso, evite actuaciones truculentas, como alegar leyes inexistentes o proponer interpretaciones falaces. Sin embargo, puede hacer legítimamente uso de todo lo que pueda favorecer a su defendido, procurando omitir los detalles que favorezcan a la parte contraria (71).

El abogado no tiene obligación de prestar gratuitamente sus servicios al necesitado, siempre que pueda ayudarle de cualquier otro modo, sed tunc duntaxat cum

non in promptu apparet quomodo ei possit aliter subvenire. Dicha obligación se relega a los casos de extrema necesidad, pero, aun en estos casos, debe entenderse como obligación de misericordia y no de justicia (72).

d. Referentes a los testigos.

Las declaraciones de los testigos constituye para Soto uno de los elementos probatorios de mayor peso en el fallo del juez. El maestro salmantino mantiene abiertamente que la base racional de la sentencia viene constituida principalmente por la certeza humana que se adquiere a través de las declaraciones de los testigos, humanam certitudinem quae habetur per idoneos testes (73). Por ello, su elección debe realizarse de tal manera que se impida que accedan al proceso las personas que por sus especiales circunstancias pudieran influir tendenciosamente en el fallo del juez, ut quicquid testimonii fidem infirmant refutetur. Entre los casos de recusación de testigos, Soto contempla el de los infames y el de los infieles, así como el de los condenados por sentencia firme. Debe recusarse también, por razón de su falta de madurez intelectual, a los niños y a los dementes, y, en algunos supuestos, a las mujeres. Por razón de su falta de libertad, no pueden declarar los amigos o los enemigos manifiestos de los interesados, así como los criados, los mendigos, y las personas que, por su preca-

ria condición puedan resultar más venables. Por último, quedan excluidos los esclavos (74).

A pesar de la importancia de su misión en el desarrollo del proceso, los testigos no están obligados a personarse en juicio por iniciativa propia, sua sponte, a no ser que sea preciso para liberar a alguien de una injusticia o de que se trate de un peligro para la respublica (75). Pero, dicha obligación surge de modo inmediato, en el mismo instante en que son requeridos formalmente por el juez legítimo, quicumque a legitimo iudice secundum formam iuris in testem adsciscitur teneatur testimonium ferre (76).

Su intervención en el proceso debe ir presidida por la cautela, limitándose a manifestar, después de reflexión prudente, lo que consideraran cierto como cierto y lo dudoso como dudoso (77). Faltar a la verdad en el juicio constituye por regla general un pecado mortal, aunque no medie juramento, mentiri in iudicio violando iustitiam, etiam citra iusiurandum, genere suo est mortale (78).

C. La apelación.

A todo este conjunto de garantías procesales cuyo denominador común sería el contribuir a que se produzca un fallo judicial justo, Soto añade, en último lu-

gar, el derecho de recurrir dicho fallo ante el superior jerárquico del juez. El reo, escribe el maestro salmantino, que considera honestamente que la sentencia condenatoria del juez adolece de alguna irregularidad material o formal puede acudir a su superior jerárquico para que se pronuncie sobre el asunto en cuestión. El propio derecho natural reconoce la legítima facultad de la persona de defenderse a sí mismo y a sus bienes, ut se suaque quisque defendat tutela et beneficio uti potest quod ratio naturalis ei non denegat (79). Nota Soto que el acto de apelar la sentencia de un juez no supone propiamente que se ponga en entredicho su autoridad. Dicho acto, continúa Soto, es una muestra de una mayor sumisión, ea maxime esset obedientia, por cuanto, la obligación de obedecer al inferior radica en la autoridad del que está jerárquicamente por encima (80).

No se le escapa a Soto la posibilidad de que este derecho pueda ser utilizado fraudulentamente. Sobre todo, con el fin de entorpecer, en lo posible, el desarrollo del proceso, alentando la esperanza de que el crimen en cuestión quede sin su justo castigo. Según el maestro salmantino, una práctica así atentaría contra el orden de la justicia y de la convivencia social, est contra iustitiam et in reipublicae detrimentum. Por ello, el que sabe con certeza que ha sido condenado justamente no tiene derecho de apelar (81).

Otra limitación al derecho de apelar versa sobre la limitación del plazo en que puede intentarse legi-

timamente. La apelación es un acto de virtud, dice Soto, que no puede utilizarse en detrimento de terceros o del propio acusador. Por este motivo, debe señalarse un plazo por encima del cual no sea posible llevar a cabo aquélla. Si el reo tuviera posibilidad de intentar el recurso en todo momento, la firmeza del juicio y la de la sentencia quedaría en manos del reo. Esta misma justificación de la necesidad de que el juicio se haga firme, sirve a Soto para recomendar que no se autorice más de una sola apelación (82).

N O T A S

NOTAS

(1) De Iustitia et Iure, l. V, q. 4, a. 1, p. 433, 1^a col. d: "Nec quicquam siquidem vis legibus inesset coerciva, nisi in earum applicatione persisteret".

(2) Ibid., l. I, q. 6, a. 1, p. 46, 2^a col. b-c: "Lex deberi pro communi utilitate civium scisci. Inde, ergo, fit ut debeat talis condi qualis communi expediat bono. Commune, autem, bonum ex multis constat, tam personis, quam negotiorum varietate. Sunt, inquam, qui legibus parere coguntur: senes et iuvenes, potentes et debiles, sapientes et ignorantes. Quibus multa possunt negotia contingere. Debet, ergo, legisfer hisce omnibus prospicere, quod fieri aliter nequit quam si lex communi ponatur".

(3) Ibid., p. 46, 2^a col. a: "Lex debet in communi constitui. Hoc est, non debet praecipere: si talis aut talis occiderit, vel tali de causa aut cum tali circumstantia, capite plectatur. Verum, in communi: quicunque occiderit. Accidentarius, enim, illae circumstantiae nequeunt lege concludi, at per prudentiam sunt postea perpendendae".

(4) Ibid., q. 5, a. 1, p. 40, 1^a col. a: "Minnutiora illa quae legibus comprehendendi non valent iudicis esse arbitratus relinquenda (...). Eo quod, dum omnia legibus complecti non possumus, quaedam negligimus nec cunctorum iacturam faciamus. Eorum instar qui ingruente tempestate quaedam in aquas insanas exonerant, ut navi reliqua servant. Quocirca, iudex, praeter animi rectitudinem, apprime scientiae ac prudentiae indiget, ut legum universalium dextre valeat ad singularium eventus accommodare".

(5) Vid. en el capítulo segundo, pp. 70 y ss.

(6) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 6, a. 4, p. 351, 2ª col. d: "Dicebamus, enim, illic quod dum lege frumento, aut vino, aut cuius aliarum mercium pretium statuitur, tunc qui carius vendit, statim ceu fur tenetur ad restitutionem excessus iusti pretii (...). Pari modo, qui ovem aut bovem furatur statim tenetur valorem pecoris restituere. Quadruplum, vero, aut septuplum non, nisi condemnatus".

(7) Ibid., l. I, q. 6, a. 6, p. 60, 2ª col. b: "Lex poenalis ob id quod dicat ipso facto vel ipso iure, aut quid simile, non obligat ad poenam ante sententiam a iudice latam, sic ut reus teneatur in conscientia bona sua statim commissa culpa a se abalienare. Sed, si quae lex taliter obligat aliunde arbitrandum est".

(8) Ibid., p. 60, 2ª col. d: "Poena (ut ipsum nomen sonat) inde dicitur quod passio est. Natura, autem, abhorret ut idem sit agens et patiens, ergo lex quae ministerium melipsum faceret executorem meae poenae non esset naturae conformis. Atque adeo, cum (ut supra dictum est) humanae leges a naturali deriventur, nulla sic et obligatoria".

(9) Ibid., p. 61, 1ª col. b: "Quantumvis lex poenam comminetur aequissimum tamen naturae ius illaesum servat, quod est ut delinquens audiatur".

(10) Ibid., p. 61, 1ª col. b-c: "Cum lex (ut supra monstratum est) in communi fertur neque singulares contingentium circumstantias potuerit prospicere. Munus hoc delegatum est iudici, ut eisdem perspectis sententiam ferat. Potest siquidem reus allegare vel ignorantiam, vel infirmitatem, vel vehementissimam occasionem, vel fortasse quod no tam graviter in legem impegerit, ut dignus sit totius poenae acerbitate".

(11) Ibid.: "Etiam in crimine haereseos, quod omnium impietissimum et execrabilissimum, auditur haereticus, quovis modo voluerit suum factum excusare. Et contingit saepissime tam tenue esse delictum, ut non agatur in ipsum toto rigore iuris atque adeo neque explietur omnibus suis bonis".

(12) Ibid., p. 61, 1ª col. d: "Et pari ratione, imo aequiori in crimine laesae Maestatis atque in aliis quibuscunque perpendenda est causa in particulari et secundum gravitatem aut levitatem iudicandum".

(13) Ibid.: "Etiam si lex millies dicat ipso iure et ipso facto et eo ipso. Quoniam epieikeia nulla potest lege a iudicis ablegari. Quapropter, quod lex

ait ipso facto idem est quod ex natura et genere facti. Cui non obstat quominus de quantitate et modo facti sit rursus expendenda poena, quemadmodum ab ipso legislatore si praesens esset fieret".

(14) De Iustitia et Iure, l. I, q. 6, a. 6, p. 61, 2^a col. a: "Si ratio haec suscipitur, vide in quas angustias miserum delictorem conlicias si ante sententiam iudicia teneatur bona ipse sua (ut habet contraria opinio) fisco tradere. Profecto, non solum eum cogis ut executor sit legis adversum seipsum, quod natura non fert, verum et iudicem constituis. Nempe, ut ipse perpendat an delictum summu tantam mereatur poenam. Fac, exempli gratiae, hominem scientem ac prudentem levem haeresim secum, tum mente cocepisse, tum etiam protulisse ore, in qua diem tantum vel praecisam horam privatim duravit. Utrum, statim eum in conscientia cogere debes ut amplissimam suam substantiam, etiam dum ditissimus est, fisco offerat, quanvis in mentem redactus firmus sit iam in fide".

Ibid., p. 61, 2^a col. b: "Re vera atrocissima esset censura, neque ullus neu saecularis, neu ecclesiasticus iudex talem pronuntiasset sententiam. Tantum abest ut esset privatim in conscientia cogendus".

(15) Ibid., l. III, q. 4, a. 2, p. 226, 2^a col. d: "Ut unumquolibet iudicium rectum sit tria exiguntur. Nempe, ut procedat et ex iudicis autoritate et ex iustitiae affectione et ex prudentia rectitudine. Quorum quolibet deficiente iudicium erit vitiosum, ac subinde illicitum".

(16) Ibid., a. 6, p. 239, 1^a col. d: "Iudicium usurpatum, hoc est, absque legitima auctoritate super eum in quem fertur prolatum, non solum perversum est, verum et nullum".

(17) Ibid., a. 3, p. 203, 2^a col. a: "Bonum hominis est operari secundum rationis regulam. Nam, cum homo natura sua sit rationalis, secundum rationem actiones nostrae probae iudicantur. Iustitiae, autem, hoc ipsum munus incumbit ut secundum rationis lineam aequitatem constituat inter duos, fit ergo ut sit virtus".

Sobre este tema, en general, vid. en el capítulo tercero, pp. 118 y ss.

(18) De Iustitia et Iure, l. III, q. 4, a. 1, p. 226, 1^a col. d: "Etsi omnibus sit virtutibus commune affectum parare ad rectum iudicium circa sua propria obiecta, est, tamen, differentia quod cum reliquae virtutes, ut crebro dictum est, hominem ordinant ad seipsum, iustitia, vero, ad alium. Et unusquisque sit suorum dominus, non, autem, eorum quae sunt ad alterum, fit ut in caeteris virtutibus non sit requisitum iudicium nisi par-

ticulare ipsius studiosi. In materia, autem, iustitiae necessarium sit praeterea superioris, qui inter duos litigatores dilucidet. Quapropter iudicium peculiaris virtuti iustitiae adscribitur, quam aliarum cuipiam".

(19) De Iustitia et Iure, l. III, q. 4, a. 2, p. 227, 1^a col. a: "Propria, enim, iustitiae vis est coactiva. Cogere, autem, nemo potest alterum nisi illi sit subditus. Quod naturalium exemplum constat. Agens, nanque, passum non vincit nisi sit sibi intra suae activitatis periodum subiectum. Requiritur, ergo, principis iudicisque autoritas".

(20) Ibid., p. 226, 2^a col. a: "Etsi privatim iudicare conveniat subditis iustitia pollentibus. Tamen, quia haec virtus architectonice in principe praesidet in suisque ministris, eis proprie congruit eiusdem virtutis potissimus actus, qui est iudicare iusque dicere".

(21) Ibid., p. 227, 2^a col. a: "Assertum enim illud quod iudicium debet ex affectione et inclinatione iustitiae procedere amphibolum est, trinumque potest exhibere sensum. Primus est ut non fiat contra iustitiam. Atque hic est legitimus, ut scilicet, univique syncere tribuatur quod suum est. Cuius, idcirco, defectus reddit iudicium iniquum".

(22) Ibid., p. 227, 2^a col. b: "Secundum est ut iudicium procedat ex affectu iustitiae. Atqui huius defectus nunquam est peccatum mortale. Enimvero, si iudex iustam ferat sententiam, licet hoc non faciat ex habitu, vel amore iustitiae, quia improbus homo est, non peccat mortaliter sed esset veniale delictum. Nam, iudex cum sit iustitiae custos, eius affectus debet semper iudicare".

(23) Ibid.: "Tertius denique sensus est ut iudicium non feratur ex alio pravo affectu, scilicet, odio, amore vel cupiditate. Atque huius defectus peccatum erit secundum affectum ex quo procedit. Exempli gratia. Si iudex eum qui vere latro est ac legitime talis comprobatus patibulo affligit ex odio, non quidem peccat contra iustitiam, sed tamen contra charitatem. Et si cupiditate pecuniae id faciat non quidem iniquus, sed avarus erit. Et si cupidine inanis gloriae, tunc erit vanus et venialiter peccabit. Quocirca, licet ex odio occidat non censebitur homicida, sicuti si esset privata persona, quandoquidem ius habet occidendi".

(24) Ibid., p. 227, 2^a col. c-d: "Defectus etiam tertiae conditione erit peccatum mortale. Ut si regulas et circumstantias iuris praetermittat, et dum persona privat leviter ac temere de occultis iudicat.

Potest, autem, fieri veniale ex levitate materiae. Ut, si iudex leves aliquos terminos iuris missos faciat aut si quis quempiam de re leviter iudicet".

(25) De Iustitia et Iure, l. III, q. 6, a. 4, p. 267, 2^a col. b-c: "Nemo qui improbis est moribus, quacumque vel scientia vel prudentia, quae potius in viro pravo erit astutia praepolleat ad huiusmodi provincias est promovendus. Enimvero, artis quae solo intellectu considerent potest quidem vir nequam probe exercere. Ut fidibus dulciter canere, pulchre pingere, adfabre sculpere. Illam, vero, practicam quae in iustitiae administratione posita est, nemo, nisi virtutum universitae praeditus exequi valet iuste. Cuius ratio in promptu est quod (ut liber sextus Ethicorum, Aristoteles autor (sic) existit) regere atque imperare prudentiae munus est. Prudentia, autem, secum habet cunctas virtutes connexas et potissimum prudentia iudicis".

(26) Ibid., a. 2, p. 228, 2^a col. b-c: "Iudici qui occulto irretitus est scelere, quantumcumque gravissimo, nisi excommunicatus sit, vel suspensa subditos condemnare, sive de eodem crimine, sive de alio dissimili, licet. Ratio est, quod nihilo minus eiusmodi iudex habet iudicandi titulum".

(27) Vid. en el capítulo segundo, pp. 41 y ss.

(28) De Iustitia et Iure, l. III, q. 4, a. 2, p. 228, 2^a col. d: "Facere iustum non ex habitu iustitiae non est peccatum, si fiat ex affectione eiusdem virtutis perque eius actum. Et peccator quavis careat iustitia infusa, potest, tamen, habere acquisitam".

(29) Ibid., p. 228, 2^a col. b-c: "Est, enim, haeresis id negare item potest habere prudentiam et animum servandi unicuique ius suum. Nihil, ergo, illi deest quo minus potestate iudicandi utatur. Secus, si esset haereticus, qui ratione excommunicatione iudex sedere non potest".

(30) Ibid., p. 226, 2^a col. d: "Iudicium ut dictum est eatenus est rectum ac perinde licitum, quatenus actus est iustitiae. Ad hoc, autem, ut sit actus iustitiae tria haec commemorata requiruntur. Ergo, eadem omnino sunt ad rectum iudicium necessaria".

(31) Ibid., l. V, q. 4, a. 1, p. 432, 2^a col. c-d: "Iniustitiae quae facto seu in personam, seu in res committitur, proxima est species illa quae verbis fit. Huius, autem, generis illa est iniquior, quae in iudicis versari consuevit, videlicet, tam iudicium culpa, quam testium, reliquorumque iustitiae ministrorum".

(32) De Iustitia et Iure, l. III, q. 4, a. 6, p. 239, 1^a col. d: "Eiusdem est legem condere atque eam interpretari et declarare. Sed, applicatio legis ad personas est quaedam eius interpretatio, id est, declaratio quod talem personam in tali casu ligat. Ergo, sicut Lex ab illo solo condi potest qui publica pollet autoritate (sic) ad cogendum cives, ita et eius solius est habentisque eius auctoritatem ius dicere".

(33) Ibid., l. V, q. 4, a. 1, p. 433, 1^a col. c: "Sententia iudicis est qua si quaedam lex particularis de singulari re probata. Lex, autem (ut supra monstratum est) vim debet habere coactivam, ergo et sententia. Alias frustranea esset nulliusque efficaciae. Hanc, autem, vim habere non potest nisi vel princeps, vel reipublica eiusque ministri, quibus cives veluti partes toti subduntur. Ergo, illum quisque solum legitime iudicare potest, qui sibi suicitur, quippe in quem vices gerit reipublicae. Idem, enim, prudentiae genus quod ferendis legibus necessarium est, scilicet, praeceptorum necessarium quoque est ut secundum illas ius dicatur. Nec quicquam siquidem vis legibus inesset coerciva, nisi in earum applicatione persisteret".

(34) Ibid., q. 3, a. 3, p. 422, 1^a col. b: "Si princeps praecipere aulico aut bonis aut vita quempiam privatim expoliare, utrum teneretur ille exequi. Responderetur quod si dicta causa lataque condemnationis sententia id faciat, citra dubium parendum ei est, quoniam expedit quandoque eiusmodi executiones secretas esse. Et, tunc illud non esset furtum, sed executio poenae. Quod, autem, citra iudicii formam et ordinem id imperet nefas est, neque parendum est illi. Quoniam et princeps tenetur iudicario ordine procedere. Siquidem non est Deus qui errare non potest".

(35) Ibid., q. 4, a. 2, p. 437, 1^a col. d: "Idem est nanque iudicare secundum iura et iudicare secundum allegata et probata. Id enim iura persancta praecipiunt ut nemo praeiudicio, hoc est, incognita condemnetur sed per legitimos testes praecognita".

(36) Ibid., l. III, q. 4, a. 3, p. 232, 1^a col. d: "Iudex non debet rei evidentiam expectare, sed humanam certitudinem quae habetur per idoneos testes. Citra quam, tamen, neutiquam debet praecipitare sententiam. Nihilo minus, citra talia testimonia potest quisque tam iudex quam privatus excusari a culpa, etiam dum mente apud se certum fert iudicium".

(37) Ibid., l. V, q. 5, a. 2, p. 447, 2^a col. d: "Iure quicquid idoneis testibus vel instrumentis innotesceri nequit falsum reputatur".

(38) Ibid., q. 4, a. 2, p. 437, 1^a col. a: "Iudex in ultimas conclusus angustias debet in omni cau-

sa, tam criminali quam civili, contra veritatem sibi notam, secundum allegata et probata sententia pronuntiare".

(39) De Iustitia et Iure, l. III, q. 6, a. 5, p. 273, 2^a col. b: "In primis necessarium semper est secundum probabiliorem opinionem subscribere, etiam si altera sit probabilis. In speculabilius nanque scholarum disputationibus nullum inde conflatur periculum, quod quispiam minus probabilia ingenii gratia defendat. In practicis, vero, quae aliena iura respiciunt nefas est iudici infirmorem opinionem sectari. Sicuti et medico in practica ex qua salus pendet infirmi, ac multo magis Theologo in his quae sunt fidei".

(40) Ibid., l. V, q. 4, a. 2, p. 437, 2^a col. b-c: "Nemo ius habet quempiam condemnandi autoritate privata, sed in quantum publica fungitur. Ad iudicium, autem, requiritur et scientia iuris et facti, ergo, et utraque debet uti publica non privata. Nempe, ut sicut in scientia iuris non debet sequi suam opinionem, licet reputet esse scientiam sed stare tenetur testium publicae fidei quam leges probant".

(41) Ibid., p. 436, 1^a col. b-c: "Iudicem non privata sed publica auctoritate fungi dum iudicat. Ex quo fit non suo privato iudicio, sed communi et publico debere informari. Huic, autem, subnectitur documentum alterum, videlicet, duplici ipsum scientia uti. Ut puta, universali iuris et particulari facti, quae quidem scientia via ordinaria a testimoniis petenda est. Habet, enim, iudicii quaestio duo membra. Alterum, utrum fecit, alterum, quid ergo iuris. Est, ergo, prima conclusio scientiam universalem iuris tenetur iudex sic sancte sequi, ut neque suum proprium arbitrium. Si contrarium est audire possit neque ullus in contrarium probationes admittere. Et ratio est quia ipse non est legum iudex sed custos, non enim ad ipsum attinet iudicare an lex bona sit, sed quid iubeat. Et ideo, si vel actor vel reus contendunt probare legem non esse iustam non sunt audiendi. Neque, vero, in foro conscientiae dum lex edicto principis promulgata est potes quispiam tuto illam transgredi, causatus non esse iustam. Quia, nemo est illius iudex, nisi forte intolerabilem eandemque manifestissimam iniquitatem prae se ferret".

(42) Ibid., p. 437, 2^a col. c.

(43) Ibid., p. 437, 2^a col. d.

(44) Ibid., p. 437, 2^a col. c: "Per suam scientiam iudex neminem condemnare potest, ut supra dictum est, quantumlibet eum evidenter noverit esse reum. Ergo, neque potest quempiam absolvere".

(45) De Iustitia et Iure, l. V, q. 4, a. 2, p. 435, 2^a col. d: "Forum exterius non extenditur ad crimina occulta, et occulta illa iure censentur quae secundum regulas iuris legitime non constant. Scientia, autem, iudicis non reputatur iure sufficiens testimonium".

(46) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 341, 1^a col. b: "Iudex ante cuius tribunal ille legitime probatur nocens, quem ipse novit esse innocentem, tenetur ipsum supplicio addicere".

(47) Ibid., l. III, q. 6, a. 5, p. 273, 1^a col. a: "Gratuita, nanque, appellamus illa quae iudici iure licet. Sunt, autem, huiusmodi nonnulla, nempe, quae cum lege non sint determinata suo arbitrio relinquuntur".

(48) Ibid., p. 273, 1^a col. b: "Re dubia an accusatus innocens sit non licet iudici in eius favorem contra tenorem iuris propendere. Tum quod alias periculo se errandi exponeret, tum etiam quod esset ansam iudicibus prorrigere ad libitum suum arbitrandi, ac subinde callide innectendi fraudem. Ubi, vero, rei innocentia in propatulo illi sit, non solum poterit, sed, enim, decēbit in gratuitis quae iure non sunt cohibita innocentī quam fieri maxime poterit citra scandalum favere. Non tamen liberum illi erit legis necessaria praetermittere aut dissimulare. Propterea, quod cum sit legum custos debet secundum allegata et probata iudicium ferre".

(49) Ibid., p. 273, 1^a col. c: "Ubi iustitia utrinque dubia sit, tunc non est apertum vitium in his quae mere sunt gratuita alteram partium alteri anteferre. Dummodo citra scandalum fiat, et citra alterius damnum. Nam, si in favorem amici tempus probationis, aut alios terminos prorogaverit, ut alter expensas maiores faciat aut temporis diuturnitate lassatus lite abeat iniuria est. Quod, si gratuitum huiusmodi beneficium pecunia vendat, hoc quidem, praeterquam quod semper est iniquum insigniter foedum est".

(50) Ibid., l. V, q. 4, a. 3, p. 440, 2^a col. d.

(51) Ibid., q. 1, a. 3, p. 391, 1^a col. c-d: "Peccator, autem, quia non est per naturam pecus, non debet nisi publico illius iudicio cui id incumbit damnavus interfici".

(52) Ibid., l. III, q. 4, a. 4, p. 234, 2^a col. b: "Unusquisque ius habet ut bona de se ubique habeatur existimatio, quousque sua delicta eum legitime probant".

(53) Cfr. De Iustitia et Iure, l. V, q. 4, a. 3, p. 440, 1^a col. c.

(54) Ibid., p. 440, 2^a col. a-b: "Licet in omni iudicio praeter iudicem necessariae sint duae personae. In causa, tamen, civili, ubi non petitur delinquentis supplicium sed rerum restitutio, patentissimum erat iudicium iniri non posse sine parte res suas petente. Quae quidem accusator non dicitur sed actor".

(55) Ibid., p. 440, 2^a col. d: "Satis, enim, reipublicae pax custoditur et quies, si qui accusatione aut proclamatione delati fuerint in iudicium, in conspectu populi afficiuntur supplicio. Nam, si iudex accusatoris simul et vindicis personam gereret, via calumniis sterneretur. Debet, ergo, iudex tertius esse inter duas alias personas arbiter".

(56) Ibid., q. 5, a. 1, p. 443, 2^a col. b-c: "Accusatio, vero, ad hoc initur ut reus puniatur, idque praesertim in bonum publicum ut quies reipublicae conservetur, neque eius decor sordescat (...). Ubi quis scelus noverit in reipublicae perniciem ire, quod idoneis testibus probare potuerit tenetur noxium accusare".

(57) Ibid., q. 4, a. 3, p. 441, 1^a col. d: "Praeter hominem cuius proprium est accusandi munus quatuor existere alias causas, quarum quaelibet locum sibi vindicat accusatoris. Prima est manifestarium crimen quod notorium appellant, puta ubi quis in conspectu populi vel iudicis, cum legitimis testibus delinquit. Tunc, enim, non alius praestolandus est accusator".

(58) Ibid., p. 441, 2^a col. a: "Secunda causa est infamia, vel indicia, vel clamorosa insinuatio. Haec enim vicem habent quodammodo accusatoris. Non quidem ut iusta sint causa reum supplicium rapiendi, sed via inquisitionis re prius explorata et discussa".

(59) Ibid., p. 441, 2^a col. b: "Tertia causa est quando quis iudici denuntiatione iuridica denuntiat. Quae ad vindictam tendit, qualis sit inquisitoribus haereticae pravitatis. Tunc, enim, via inquisitionis proceditur ad cognitionem causae et ultionem criminis. Est, enim, illa denuntiatio hoc tantum ab accusatione differens, quod qui denuntiat non tenetur probare. Alias nemo denuntiari audeat".

(60) Ibid., a. 4, p. 442, 1^a col. a-b-c: "Antequam pars laesa iniuriam remittat, nullus iudicum, sive summus, sive infimus, remittere potest poenam. Probatur. Duplici, enim, nomine tenetur iudex scelerosum supplicio tradere. Priori, quia causam definire debet inter ipsum et accusatorem. Posteriori, quia minister est reipubli-

cae qui non privata sed publica potestate vindex est iniuriam, quae in ipsam fiunt. Nam, qui civi iniuriam infert reipublicae, subinde eandem impingit. Igitur, iudici duplex obstat impedimentum ne valeat a noxa absolvere reum. Alterum parte accusatoris. Atque alterum ex parte reipublicae. Quocirca, quando qui iniuria affectus est in accusatione persistit non fit iudicium liberum reum indemnem servare. Ob id, quod ceu iusti custos tenetur unicuique ius persequendi suum reddere. Et si contrarium faceret, perinde atque ille delinqueret qui de alieno misericors est tenereturque subinde ad restitutionem tan iniuriae quam damni".

(61) De Iustitia et Iure, l. V, q. 5, a. 4, p. 442, 1^a col. c-d: "Princeps non tantum est legum custos verum dispensator. Non, inquam, absolutus ut potesset illas pro arbitrio suo, veluti, pallium suum dispensare ac dissipare. Sed tamen potest ubi decere videbit aut bono publico expedire in legibus dispensare. Quo sit, ut accusatore desistente et veniam et quem accusabat deprecante, non subinde obligatur princeps poenam condonare. Sed, etiam, est in arbitrio suo illam infligere".

(62) Ibid., l. V, q. 5, a. 4, p. 442, 2^a col. a-b: "Posset esse ille tam sceleratus ut debeat supplicium addicere. Quod, si non faceret iniurius esset reipublicae. Ut puta, quando publicus esset sicarius aut latro vel studio scelerosus. Secus, quando unum prae humana fragilitate commisit crimen".

(63) Ibid., p. 442, 2^a col. b: "Nihilominus, usu venire posse ut deceret principem (...) accusationem obolare et accusatorem compellere ut prudentum arbitrio alia satisfactione gerendum, vel ad alia munera egregie commoda servaretur".

(64) Ibid., a. 3, p. 447, 1^a col. b: "Quod, autem, caveatur ne reus absens accusetur non sit stricte intelligendum est, ut non liceat in eius absentia accusationem iudici exhiberi. Sed, quod non est sententia condemnandus, antequam ipse praesens audiatur. Inque potissimum maxime capitali".

(65) Ibid., q. 6, a. 1, p. 450, 1^a col. b-c: "Quicumque legitime de proprio crimine interrogatur, tenetur sub reatu mortalis culpa crimen suum patefacere. Etiam si, merito eiusdem confessionis sit in mortem rapiendus".

(66) Ibid., p. 450, 2^a col. c: "Quando ordine iuris et merito interrogatur non ipse se, sed infamia, vel testes, vel accusator eum prodatur, quibus resistere non licet (...). Quis iure rogatus culpam suam mendacio se contegit, iniurius facit. Tum iudici cui obedientiam

debet, tum accusatori et parti laesae".

(67) De Iustitia et Iure, l. V, q. 6, a. 1, p. 450, 1^a col. c: "Cum aio legitime intelligo a legitimo iudice et secundum idoneam formam iuris".

(68) Ibid., a. 2, p. 456, 2^a col. c: "Ubi primum reo notum fuerit secundum iuris ordinem interrogari, sub poena peccati mortalis detegere veritatem. Etiam iniuratus tenetur, multa tamen sanctius si iuratus interrogetur".

(69) Ibid., l. IV, q. 6, a. 3, p. 342, 1^a col. b: "Qui suo utitur iure nemini iniurius est, atque adeo, rigore iustitiae non cogitur illi cuippiam restituere. Ille, autem, qui tali casu suum celat crimen suo utitur iure".

(70) Ibid., l. V, q. 8, a. 2, p. 475, 1^a col. c: "In praesentiarum animadvertendum est, quanta in advocato requisita sit dignitas, quae certe paulo minor desideratur quam in iudice. Unde, cum in aliis cunctis actibus atque officijs prae scientiae copia requiratur morum probitas, in oratore potissimum atque in avvocato, etiam philosophi, id singulariter exigunt".

(71) Ibid., a. 3, p. 476, 1^a col. d - 2^a col. a: "In hisce casibus potissimum causa capitis, nisi reus perniciosissimus haberetur, pium esset eius suscipere patrocinium. Etiam si eius causa minoris esset probabilitatis, dummodo nulli fraudi paderetur locus. In causis, autem, minoris momenti tametsi vix absque periculo possit infirmior causa defendi ac debillior. Tamen si ad rigorem conscientiae loquamur, non est cur omnino condemnetur, dummodo patronatus clientem in primis suum admonitum curet, iustitiam non tam ei quam alteri parti arridere. Deinde, nulla prorsus utatur falsitate leges, scilicet, aut commentitias allegando, aut false interpretando, sed illis semper utatur quae causae suae suffragantur, reliqua vero subtticeat argumenta quae a parte contraria militant".

(72) Ibid., a. 1, p. 473, 1^a col. a-b: "Praeceptum misericordiae, ut modo dicebamus, est affirmativum. Obligat, ergo, non pro semper, sed miseria id inopis exigente. Igitur, ubi in promptu est ut possit aliter pauperi succurri, non te praeceptum constringit, sed consilium admonet. Eo potissimum quod ad impossibile nemo obligatur et nemo potest omnibus opem ferre. Licet sit consilium dum potes alium benefaciendo praevenire. At vero, ubi non est in promptu per viam aliam subventio, tunc extrema censetur necessitas atque adeo obligaris".

(73) Ibid., l. III, q. 4, a. 3, p. 232, 1^a

col. d.

(74) De Iustitia et Iure, l. V, q. 7, a. 3, p. 469, 2^a col. c-d: "Iure et merito homines a testificandi munere, tam ob alias causas quam ob culpam repelluntur. Conclusio haec praeterquam iure humano ratione, etiam naturali, clarescit. Enimvero, cum certitudo humana testimonii (ut proxime dictum est) non sit prorsus infallibilis, sed fallentis multis pervia consentaneum est ut quicquid testimonii fidem infirmat refutetur. Infirmitas, autem, huiusmodi fidem cum primis culpa, cuius causa infideles atque infames non admittuntur in testes. Praeterea et qui publici criminis rei fuere. Praeter culpam, autem, sunt et alii defectus probabilitatem testimonii debilitantes ut rationis inopia ob quam pueri et amentes recusantur. Atque, etiam mulieres nisi in certis casibus. Secundo, et causae quae plenae libertatis obstant ut inimici et amici, atque adeo domestici. Tertio et humilium conditio, ut pauperes qui causa levandae famis corrupti possent. Praeterea et viles ut servi".

(75) Ibid., a. 1, p. 465, 2^a col. c: "Extra casum necessitatis liberandi miserum ab iniuria, vel rem publicam a periculo, nemo tenetur sua sponte offerre se in testem. Nisi iuridice compulsus secundum ordinem iuris".

(76) Ibid., 465, 1^a col. d: "Quicumque a legitimo iudice secundum formam iuris in testem adsciscitur tenetur testimonium ferre. Conclusio inde patet quod illud est obedientiae munus et obedire quicumque subditus tenetur maioribus suis iusta praecipienda".

(77) Ibid., a. 4, p. 471, 2^a col. a-b: "Nemo debet in iudicio asserendo testifari, nisi id de quo per vigilantem considerationem certam habet scientiam. Sed quo sub dubio habet, sub dubio debet proferre".

(78) Ibid., p. 471, 1^a col. b: "Omne periculum sive in iudicio, sive extra, quantum vis de re sit minima peccatum mortale est. Nec potest ulla ex causa alleviari vi sit veniale, qui adducere Deum in testem cuiusvis falsitas sacrilega impietas est (...). Mentiri in iudicio violando iustitiam, etiam citra iusiurandum, genere suo est mortale".

(79) Ibid., q. 6, a. 3, p. 459, 2^a col. b: "Licitum est reo quando iustitiae confidit qui iudicis forte gravamine premitur appellare, dum modo legitimum appellet iudicem. Conclusio est manifesta etiam naturali iure, quoniam, ut se suaque quisque defendat, tutela beneficio uti potest quod ratio naturalis ei non denegat".

(80) Ibid., p. 459, 2^a col. b: "Quod, autem,

nulla ratio naturalis vetet patet quia ea maxime obedientia. Haec, tamen, non obstat qui nemo obedire tenetur inferiori, nisi quatenus ille superiori subalternus est. Est, enim, iudicio ordo sicut causarum naturalium, quarum in suis influxibus alia est aliis subdita".

(81) De Iustitia et Iure, l. V, q. 6, a. 3, p. 460, 1^a col. c-d: "Esse peccatum genere suo mortale ubi quis certissimus est merito esse condemnatus, etiam ad mortem, per appellationem iudicium eludere. Nam est contra iustitiam et in reipublicae detrimentum, nam saepissime illis prolationis iudices et ministri vel lassantur vel corrumpuntur, et restant scelera impunita. Secus, si aliquo pacto de aequitate sententiae dubitaretur".

(82) Ibid., p. 460, 2^a col. c: "Cum appellare officium sit virtutis constringi debet ab utroque extremo. Nempe, ut ita hoc beneficium reo concedatur, ut tamen non cedat in accusatoris iniuriam. Ob idque, antiquitus biduum aut triduum concedebatur reo ut posset appellare, post vero, indultum est tempus decem dierum. Nam si quantocunque elapso tempore appellare liberum esset, nulla arbitrio rei pendens. Atque eandem ob causam interdictum est supereodem articulo tertio appellare".

VII. EL DERECHO A LA PAZ.

VII. EL DERECHO A LA PAZ.

La vida en paz y en sana armonía dentro de la respublica, como exigencia primaria de la naturaleza del hombre, es una idea que se repite con asiduidad en diferentes pasajes de la obra sotiana. Es consecuencia directa del carácter racional del ser humano, que le inclina a vivir en sociedad de acuerdo con los postulados de la razón (1). La vocación trascendente del hombre y su fin último sobrenatural no son obstáculo, sino, al contrario, un acicate para la obtención del bien común natural, que pertenece a la vida temporal y que consiste en la vida social pacífica y ordenada, quietus tranquillisque et pacificus reipublicae status (2). Vivir en paz es, pues, un derecho que brota de la misma naturaleza humana.

No resulta sorprendente que Soto trate el tema de la guerra, a excepción de cuando la misma se suscita por razones de fe, como una cuestión que supone una alteración de la vida social. En definitiva, la guerra implica una conculcación del orden y de la convivencia sociales: es la negación misma de ese derecho natural a vivir en paz.

El material sotiano se concentra fundamentalmente en dos artículos del tratado De Iustitia et Iure y del comentario In IV Sententiarum, respectivamente, que recogen, según Jaime Brufau, alguna de las ideas fundamentales de la relección An liceat civitates infidelium expugnare ob idololatriam, que acaso fue incorporada más

tarde al libro De ratione promulgandi Evangelium, al que Soto se refiere en diferentes lugares a lo largo de De Iustitia et Iure y que no ha llegado a nuestras manos. El maestro salmantino lo tuvo preparado, pero seguramente no se llegó a editar (3). La falta de esta obra es el origen, según Venancio Carro, de la escasa sistemática con que Soto aborda estas cuestiones (4).

La preocupación principal de Soto, a lo largo de estos textos con relación al tema de la guerra, ha de cifrarse en la reflexión sobre las condiciones para que la misma pueda entablarse legítimamente.

Las guerras entre los hombres comenzaron a raíz del pecado original, ex peccato originali subsequuta est egestas et bellorum turba (5). Se trata de una consecuencia, pues, de la degradación de la naturaleza que siguió a dicho pecado. Con ello, el tema cobra una dimensión histórica, que sujeta la legitimidad de la guerra al cumplimiento de tres requisitos.

La prerrogativa de declarar la guerra corresponde tan sólo a la suprema autoridad de la respublica, o sea, al príncipe, soli principes habentes merum imperium ius habent bellum aut indicendi aut ferendi (6). Precisamente, la figura del príncipe estaba justificada de forma originaria por la necesidad de que la respublica tuviera a su alcance los medios adecuados para dar respuesta a los ataques de los hipotéticos enemigos exteriores (7). Soto compara la facultad de declarar la guerra, con la que tienen los poderes públicos de perseguir y castigar

a los malhechores. Dar intencionadamente muerte a otra persona corresponde sólo a la autoridad pública en orden al bien común, tanto si esa muerte intencionada se debe a la aplicación de la pena capital, como si se produce a consecuencia de un conflicto bélico (8).

Mientras que cualquier juez puede decidir legítimamente la muerte de un delincuente, a ninguna autoridad inferior al príncipe le está permitido emprender acciones armadas contra extranjeros, reliqui vero magnates et potentatus regibus subditi non item. Quien hiciera esto, podría ser considerado como un particular que cometiera un acto de rapiña (9).

El segundo requisito para la guerra justa es que se entable por un motivo de la suficiente entidad, requiritur causa non qualiscumque sed digna (10). La tradición cristiana sobre este punto defendía desde San Agustín, que el único fin que podía legitimar la guerra era la obtención de la paz. Para el Obispo de Hipona unde pacem constat belli esse optabilem finem (11). Soto sigue, en sus líneas generales, esta misma orientación, prestando particular atención a la problemática socio-política que la guerra planteaba en su tiempo en el ámbito americano, europeo e interior de España. Hace hincapié en el grave peligro y en los ingentes daños que para la convivencia social la misma trae consigo, a lo que se une la cuestión básica de su justicia o injusticia, tanto a nivel teórico como a nivel práctico. Para Soto, la guerra tiene un dimensión temporal que incide en la vo

cación humana vista desde la perspectiva del fin sobrenatural del hombre (12).

Esta actitud prudente del maestro salmantino no es nueva en él. Se refleja en todos los supuestos en que sale a colación el uso legítimo de la violencia. Ya se vio al tratar el derecho de resistencia al tirano, admitiendo la posibilidad de que la respublica tome las armas contra el opresor, aunque teniendo siempre bien presente los graves peligros y riesgos que dicha acción y la consiguiente muerte del tirano podían traer consigo, huiusmodi interfectionis non solent prosperos habere sucesus. Sobre todo, el peligro de que, como consecuencia de la muerte del príncipe tiránico se instaurase un régimen más odioso aún que el que se pretendía derrocar (13). De ahí sus advertencias en el caso de leyes atentatorias al bien común humano, de que para evitar mayores males, ratione scandalali, se prestara obediencia a tales leyes. Sólo si se oponían al bien divino existiría la obligación de rechazarlas abiertamente, aperte est illis obviandum (14).

Otra de las exigencias sotianas para que la acción bélica pueda ser justa radica en el intento porfiado hasta el extremo por agotar todas las vías posibles de solución pacífica, nisi cunctis pacis rationibus prius oblatiis non indicatur. Se requiere además, que la guerra no se prolongue más allá del tiempo preciso, quam fert aequitas, para el logro del fin que inicialmente la justificaba (15).

La importancia de los requisitos indicados y que Soto exige en todo conflicto armado, para que se le pueda considerar justo se pone de manifiesto cuando habla del tratamiento que merecen los combatientes. En principio, sólo en el caso de la guerra justa cabe legítimamente inferir la muerte al enemigo. Aunque corresponde al príncipe la valoración de la justicia o injusticia de la guerra, principi cura praecipue incumbat merita perpendendi iustitiae belli, esto no obsta para que, si sus soldados tuvieran evidencia de lo contrario o de que la guerra ha llegado a ser claramente injusta, les fuese lícito pelear, siendo responsables de su actuación si lo hicieran así (16).

De todos modos, la dificultad que todo este tipo de consideraciones traería consigo en la práctica, hace que Soto opte por una posición flexible al respecto. Así, por ejemplo, si un soldado es consciente de que el que le acomete lo hace convencido de que actúa en guerra justa, sabiendo que la guerra no puede ser legítima para ambos bandos y estando convencido de la justicia de la postura que él defiende, puede con todo responder al ataque. Porque es posible que ambos, por ignorancia invencible, estimen que la guerra es justa, iuste ambo pugnare possumus ex ignorantia. También puede suceder que el agredido sea consciente de que la guerra es injusta para su bando, pero haga uso de su legítimo derecho a defender la vida (17).

Otra cosa es la cuestión de la licitud o illici-

tud de la acción ordenada a acometer al enemigo. Este tema suscita mayores dudas en Soto. El maestro salmantino se ciñe a los casos en que en el soldado exista la convicción moral de que actúa justamente, sin necesidad de acudir a las normas de la legítima defensa. De la misma manera que se reconoce la facultad del príncipe para hacer la guerra justa, es preciso también reconocer a los soldados la facultad para agredir, en guerra justa, al enemigo, porque si creen que la guerra es injusta, entonces no les es lícito lanzarse al ataque, quí miles crederet bellum se gerere iniustum aggredi non posset (18).

De cualquier forma debe tenerse bien presente que en toda intervención armada hay que partir del supuesto de que la misma ocasionará irremisiblemente la muerte a personas injustas, permixti sunt innocentes cum nocentibus. La guerra debe incluir este particular en su bagaje de desgracias e inconvenientes. Soto es claro: es lícito atacar al enemigo aunque corra peligro gente inocente (19).

La reflexión sotiana sobre la guerra justa tiene un punto neurálgico que se centra en los motivos concretos que pueden justificar la realización de una intervención armada. En particular, con la mirada puesta en la empresa española de ultramar, recoge la temática que se sigue del derecho de evangelización. Soto cuestiona el pretendido derecho de los príncipes cristianos a realizar intervenciones armadas en territorios de infieles. Basándose, frente a lo que proponían Wycliffe o Fitz-

Ralph, en que el dominium iurisdictionis o poder político no se fundamenta en la fe, sino en la propia naturaleza social del hombre, que le inclina a vivir en relación con los demás (20), independientemente de su condición de cristiano. La infidelidad no supone la pérdida de las facultades naturales inherentes a la persona. El infiel sigue siendo legítimamente dominus de sus territorios, e incluso puede ejercer su poder político sobre los ciudadanos cristianos que vivan bajo su jurisdicción (21).

Por ello, la infidelidad no es causa que justifique en sí misma la intervención de los príncipes cristianos en territorios extranjeros, ni puede servir como fundamento para la guerra justa (22). El ius gentium llevó a cabo la división del mundo en regiones, regiones iure gentium divisae sunt, y cada respublica es dueña de los bienes que se encuentran en sus territorios (23).

Este derecho de cada respublica a su autodeterminación no exige haber alcanzado un determinado nivel de madurez cultural y política. El hecho de que haya pueblos muy atrasados culturalmente no sirve para justificar, sobre la base de una hipotética servidumbre natural, su posible sometimiento a otros pueblos de cultura superior, nullum enim ius contra eos acquirimus vi illos subiugandi. Como ya se vio en otro lugar, la diferencia socio-cultural no le priva al hombre de su libertad, que es el fundamento del dominium. De tal modo, que incluso los pueblos más primitivos siguen siendo legítimos soberanos de sí mismos, aunque se declare que son naturalmente

siervos (24).

Además, la existencia de tal superioridad impli-
ca, en todo caso, que se procure una tutela en beneficio
de los menos dotados por la naturaleza (25). Pretender
el bien de los pueblos más rudos, sojuzgándolos cuando
no aceptan de buen grado la tutela de otros pueblos supe-
riores es contrario a la razón natural (26).

La justificación del ejercicio de la fuerza
contra los infieles hay que buscarla, más allá del hecho
mismo de la infidelidad. Podría ser justificada la vio-
lencia por la necesidad de impedir que se siguieran perpé-
trando sistemáticamente crímenes iníquos por los prínci-
pes infieles. No hay duda, dice Soto, de que cualquier
respublica cristiana castigaría con penas de la máxima
gravedad al que cometiera delitos de esa naturaleza en
el interior de su territorio. Pero, cuando esta tesis
quiere extenderse más allá de las fronteras de una respu-
blica, no es fácil probar que subsiste dicha facultad
punitiva, aliunde ergo demonstrandum est si verum habet
nos talis facultate pollere (27).

Hay que descartar el hecho de que un príncipe pueda
ser juez o legislador fuera de su respublica, y que exis-
ta un titular cuyo dominio se extienda sobre todo el or-
be, con facultad para perseguir crímenes a lo largo y
ancho de todo el planeta (28). Para Soto ni el Papa
(29), ni el Emperador gozan de tales capacidades.

La remisión que hace Soto a su opúsculo De ra-
tione promulgandi Evangelium no nos aclara nada porque

tal obra, que sin duda hubiera arrojado datos importantes para nuestro objeto de estudio, no llegó a ver la luz (30).

La guerra justa contra los infieles se restringe a uno de los dos supuestos siguientes. Primero, para reconquistar los territorios arrebatados injustamente por los infieles, como es el caso de la ocupación turca de Grecia, en la que ejercen tiránicamente su poder (31). Y, segundo, cuando dichos infieles atentasen contra el legítimo derecho de todo cristiano de predicar el Evangelio en todo el mundo (32).

En el primer caso, el Emperador juega un papel de primer orden. Su función principal, dice Soto, consiste precisamente en coordinar la acción de los príncipes cristianos para recuperar los territorios que fueron cristianos y que están ocupados por infieles (33). De análoga manera a como tiene la misión de erradicar los movimientos cismáticos y heréticos en el seno de la cristianidad (34).

El ius praedicandi et promulgandi fidem se convierte en un argumento de primer orden para justificar, en determinados casos, la guerra de los cristianos en territorios no cristianos. Si un príncipe, dice Soto, impidiera propalar la fe cristiana en los territorios de su jurisdicción, con la amenaza de medidas violentas, sería lícito que los cristianos recurran a la fuerza, iure possemus eius violentiam etiam armis propulsare, para defender tal ius praedicandi. Siempre que, cuida

de advertir Soto, tal respaldo de violencia no fuera obstáculo a la evangelización (35).

El poder indirecto de la Iglesia puede dar lugar a intervenciones armadas, pero en este caso tales acciones deben ajustarse a las condiciones de la guerra justa.

N O T A S

N O T A S

(1) De Natura et Gratia, l. I, c. 3, p. 7, 2ª col.: "Cum homo sit rationale animal, finis eius naturalissimus est operari semper secundum rationem. Id est, omnia agere propter honestum quando et ubi oportet, secundum prudentiae regulas a ratione praescriptas. Suorum, autem, finis officiorum in hac vita est pax tranquillisque status Reipublicae. Est, enim, homo politicum animal natum in societate vivere. Ob idque, suapte natura in hoc propensum, ut ea se ratione gerat".

(2) De Iustitia et Iure, l. I, q. 1, a. 2, p. 11, 1ª col. a: "Commune bonum aut pro naturali foelicitate usurpatur, quam hoc saeculo adipiscimur quae est quietus tranquillisque reipublicae status, aut pro illa supranaturali, quae in altero saeculo veluti supremus finis noster nos manet, in quem et saeculare omne bonum suapte natura refertur".

(3) Cfr. Jaime BRUFAU PRATS: El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca. 1960. Pp. 14 y ss.

(4) Cfr. Venancio CARRO: La Teología y los teólogos-juristas españoles en la Conquista de América. Salamanca. 1951. Pp. 462 y ss.

(5) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 290, 2ª col. c: "Ex peccato originali subsequuta est egestas et bellorum turba, quae homines in servitutem adiungunt".

(6) Ibid., l. V, q. 3, a. 5, p. 430, 1ª col.

b.

(7) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 1, p. 302, 1^a col. b-c: "Hanc, autem, homines facultatem cum exequi commode dispersi nequirent adiecit eis instinctum gregatim vivendi, ut adunati alii aliis sufficerent. Congregata, vero, respublica neutiquam se poterat gubernare hostesque propulsare malefactorumque audaciam cohibere, nisi magistratus deligeret quibus suam tribueret facultatem; nam, alias, tota congregatio sine ordine et capite, neque unum corpus repraesentaret, neque ea providere posset quae expedirent".

(8) Ibid., l. V, q. 1, a. 8, p. 401, 2^a col. d - 402, 1^a col. a: "Nemini privata auctoritate ex intentione hominem occidere, ut propriam vitam servet, sed illum tantum munus est publicae potestatis, quae talem occasionem in publicum bonum refert. Ut patet in principe edicente alteri bellum et in ministro malefactorem capiente".

(9) Ibid., q. 3, a. 5, p. 430, 1^a col. b: "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 extraneos armorum vi impetant, ceu privatae personae censendae sunt et rapinam committunt, quanvis alioquin iustam haberent causam".

(10) Ibid., p. 430, 1^a col. c-d.

(11) De Civitate Dei, l. XIX, c. 12, en "Obras de San Agustín", tomo XVII. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1965. Pp. 481.

(12) De Iustitia et Iure, l. V, q. 3, a. 5, p. 430, 1^a col. c-d: "Mox ad belli aequitatem requiritur causa non qualiscumque sed digna, pro qua tam ingentia pericula subeantur tamque calamitosae atque exitiosae reipublicae perturbaciones concitentur. Bellorum tumultibus non solum prophana omnia, verum et spiritalis reipublicae salus et sacra omnia et fides ipsa periclitantur".

(13) Ibid., q. 1, a. 3, p. 389, 2^a col. d: "Etsi forsam summo rigore iuris hoc liceat, non tamen consilium est semper, nisi ubi respublica nulla alia patiente via. Tum in extrema necessitate, tum praecipue in promptu habet ut illo extincto liberetur. Quia alias huiusmodi interfectiones non solent prosperos habere successus. Imo interfectores quando id privata auctoritate exequuntur, peius pestilentiusque in rempublicam debaccari solent, quam prior faciebat tyrannus".

(14) De Iustitia et Iure, 1. I, q. 6, a. 4, p. 51, 1^a col. b: "Leges illae humano tantum bono adversantur, licet in conscientia de se non obligent, ligant tamen quandoque ratione scandalii. Quae, vero, divino bono impie repugnant nullatenus, sed aperte est illis obviandum".

(15) Ibid., 1. V, q. 3, a. 5, p. 430, 1^a col. d: "Tertio requiritur forma iuris eademque tanto exactius quam in privatis iudiciis quanto periculosius de summa boni publici agitur. Nempe, ut nisi cunctis pacis rationibus prius oblati non indicatur, neque ulterius proferatur quam fert aequitas".

(16) Ibid., p. 430, 2^a col. a: "Quavis principii cura praecipue incumbat merita perpendendi iustitiae belli, qua utique ratione licet ipse iniustum bellum consitet milites nonnunquam excusantur. Tamen, si aperte esse potest iniustitia, ut etiam ipsos subditos excussatione nudaret".

(17) Ibid., q. 1, a. 7, p. 400, 2^a col. a-b: "Dubium est in singulari certamine. Video militem in me irruentem quem scio innocentem esse, puta, qui certo credit bellum iustum contra me gerere. Videtur ratio suadere quod tunc non possim illum occidere. Nam, bellum non potest esse iustum ex utraque parte. Si, ergo, ille iuste contra me pugnat non possum ego iuste me defendere. Respondetur, nihilo minus licere. Primum, quia iuste ambo pugnare possumus ex ignorantia, quando uterque putat se iustam defendere causam. Praeterea, licet tunc in conflictum uni militum constaret iustitiam ab alterius parte stare potest se defendere, quia non tenetur illam pati mortem".

(18) Ibid., p. 400, 2^a col. b-c: "Non solum tunc ex falsa praesumptione (ut quidam aiunt) nempe, quia uterque putat alterum esse nocentem, sed etiam si sciat esse innocentem licite tunc pugnat. Non posset autem alterum occidere nisi in suam defensam. Sed rogas, utrum miles possit alterum aggredi quem scit esse innocentem. Respondetur, quod si bona fide credat iustum se gerere, etiam si alium putet esse innocentem. Puta, quia vel idem ipse credit, vel invitus in exercitu retinetur, postest illum aggredi. Tum, quod aggressus ipse bello est defensio, tum etiam quod unus princeps ius habet aggrediendi alterum. Qui, autem, miles crederet bellum se gerere iniustum aggredi non posset".

(19) Ibid., p. 400, 2^a col. a: "In communi aggressu, ubi permixti sunt innocentes cum nocentibus non est dubium quin liceat hostes invadere, cum innocentum periculo".

(20) Ibid., 1. IV, q. 4, a. 1, p. 303, 1^a col.

a: "Etsi homines naturaliter liberi creati fuerint, eiusdem tamen naturae instinctu, ceu civilia animalia, quosē pro naturali appetitu conservent Reges ac Principes sibi praeficiunt, quibus obtemperantes tutius foeliciusque vivant".

(21) In IV Sententiarum, d. XXV, q. 2, a. 1, II, p. 67, 1^a col. d - 2^a col. a.

(22) Cfr. De Iustitia et Iure, l. V, q. 3, a. 5, p. 431, 1^a col.

Asimismo, vid. Venancio CARRO: La Teología y los teólogos-juristas españoles en la Conquista de América. Salamanca. 1951. Pp. 405 y ss., y también pp. 460 y ss.

(23) De Iustitia et Iure, l. V, q. 3, a. 3, p. 423, 2^a col. b: "Dubitare hic tamen quis posset propter nostrates qui ad Occidentalem continentem (sic) auri gratia advolant, an liceat cuicunque unius nationis ad aliam quaesitum aurum peregrinari. Apparet enim id unicuique eadem ratione licere postquam iure gentium non fuerint res istae divisae. Respondetur tamen hoc duntaxat iure non esse omnino licitum, nisi incolae ipsi consentirent, aut pro derelictis eosdem thesauros haberent. Nam, regiones iure gentium divisae sunt, et ideo licet gentibus illius regionis sint res illae communes, tamen non possunt advenae incolis invitis easdem res usurpare. Neque enim valent Galli hac de causa ad nos penetrare, neque nos ad illos ipsi invitis, sed hoc alius est loci disputare".

(24) Ibid., l. IV, q. 2, a. 2, p. 290, 1^a col. c-d: "Et per haec satisfieri illis debet qui sciscitantur utrum iure naturalis dominii possimus Christiani infrales armis infestare, qui pro suorū morū ruditate naturales videntur esse servi. Nullum, enim, inde ius contra eos acquirimus vi illo subiugandi, eo quod servitus illa libertatem non tollit, veluti illorum conditio, qui vel se venderunt, vel bello capti sunt. Et cum fundamentum domini sit libertas nullum amittunt suarū rerū ius. Aristoteles enim non solum constituēbat illam servitutem inter unam nationem et aliam, verum inter personas eiusdem urbis et eiusdem domus. Sunt, enim, in eadem Christianorum urbe natura servi, qui tamen non subinde possunt suis expoliari, etsi parere natura dominis renuant".

(25) De Dominio, līns. 637-641: "Est ergo differentia inter istas servitutes quod in prima dominus utitur servo non ad utilitatem ipsius domini, sed servi et propter bonum ipsius; et ita esset in statu naturae integræ, et talis debet esse dominatio regum et principum, scilicet, propter bonum subditorum. Sed, dominus legalis non utitur servo ad utilitatem servi, sed ipsius

domini sicut pecude".

(26) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 2, a. 2, p. 290, 1^a col. d.

(27) Ibid., l. V, q. 3, a. 5, p. 431, 2^a col. b-c: "At vero, quaestionis punctum, utrum nobis liceat infideles tertii ordinis qui nihil contra nos moluntur bello petere, non in hoc consistit quod impietas idololatriae aliorumque suorum scelerum immanitas digna sit morte. Hoc, enim, nemini potest non esse confessum, quando quidem Christiana respublica meritissimo eadem crimina morte ulciscitur. Quare incassum sese discruciant qui de hoc concertant. Veruntamen, cum ut lib. 3 dicebamus, ad rectum iudicium duo sunt requisita, nempe et iusta causa in crimine et legitima facultas in iudice ex hoc tota disputatio pendet, utrum nos legitimi simus eorum iudices suorumque criminum vindices. Nam ex hoc quod Deus totius orbis Dominus quaecumque voluerit fuerit, unquam ultus crimina, arguere quod nos idipsum (sic) in omnibus infidelibus possimus, perinde est acsi (sic) arguas quod, cum rex possit in toto suo regno universos maleficos extirpare, possit pariter unusquilibet magnatum qui sub illo iurisdictionem habent territorium alterius ingredi ad id exercendum munus. Aliunde, ergo, demonstrandum est si verum habet nos talis facultas poliere. Attamen, ut praecedenti libro sub titulo de domi. diximus ab hac disputatione in hoc opere bona causa duximus super sedendum. Si nobis, forsan, divino favore licuerit libellum de ratione promulgandi Evangelium aedere, illic disputatio haec pro captu nostro suis numeris absolvetur".

(28) Ibid., l. I, q. 6, a. 7, p. 69, 1^a col. b-c: "Universi qui subditi sunt potestati legibus subinde ipsius (...). Res est clara, nam alteri subdi idem et quod parere eius mandatis, ac subinde legibus. Diximus universi subditi, quoniam nullius lege illi comprehenduntur qui ab eo extranei sunt. Lex quippe Gallorum, nihil ad Hispanos".

Asimismo, cfr. ibid., l. V, q. 3, a. 5, p. 431, 2^a col. b-c.

(29) In IV Sententiarum, d. V, q. única, a. 10, I, p. 272, 1^a col. a-b.

(30) Vid. Vicente BELTRAN DE HEREDIA: Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado. Salamanca. 1960. Pp. 262 y ss.

(31) De Iustitia et Iure, l. V, q. 3, a. 5, p. 430, 2^a col. d - p. 431, 1^a col. a: "Alii sunt infideles qui licet non de facto, tamen de iure Christianis principibus subduntur, saltem quantum ad regnorum suorum

possessione. Nempē, qui terras vi possident quae olim sub ditione nostra fuerant, ut sunt Afri, Sarraceni ac Turcae, Graeciam tyrannide possidentes. Et de istis certum etiam est posse bello a nobis laccessiri, atque adeo eisdem regionibus expoliari".

(32) In IV Sententiarum, d. V, q. unica, a. 10 I, p. 266, 2^a col. c: "Ecclesia Christi ac perinde unusquisque mortalium ius habet tam divinum quam naturale, promulgandi Evangelium ubique terrarum".

(33) De Dominio, l^{ns}. 918-924: "Imperator ad terras infidelium nullum ius habet nec dominium, nisi ad illas quae antea fuerant nostrae sicut dicitur de Africa, vel nisi iure belli si nos invadunt sicut Turcae. Sed in istis insularis qui modo reperiuntur haec duo cessant; ex eo enim quod sunt infideles non amittunt bona sua nec dominium quod habent iurisdictionis, sicut non amittitur ob maiora peccata".

(34) De Iustitia et Iure, l. IV, q. 4, a. 2, p. 305, 1^a col. c: "Haud quidem negaverim Imperatorem Christianis regibus esse superiorem. Est, enim, fidei protector ac propugnator per Pontificem ad hoc coronatus. Et ideo in causis fidei, scilicet, tam ad inimicos crucis arcendos et abigendos, quam ad restringenda schismata potest Christianos Reges (sic) convocare".

(35) Cfr. In IV Sententiarum, d. V, q. unica, a. 10, I, p. 267, 1^a col. a: "Si quis eandem praedicationem nobis impediret et cohiberet, iure possemus eius violentiam, etiam armis, propulsare, nisi ubi experimento comperiremus scandalum inde oboriri in injuriam fidei".

C O N C L U S I O N E S

1. Domingo de Soto penetra en el ámbito de la amplia problemática de los derechos humanos, sin perder nunca su condición de teólogo y sin detrimento de la visión eminentemente jurídica que merece tal tema. Esto le permite ir más a la raíz de las cuestiones y ofrecer una explicación más profunda y penetrante de las mismas.

La noción sotiana del ser del hombre se inscribe en el contexto de un humanismo cristiano que no desdén los elementos teológicos. Esto se pone de manifiesto al analizar las relaciones entre naturaleza y gracia. Está siempre presente la idea clave de que la fe no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, aumentando las posibilidades intrínsecas del ser humano de obrar el bien.

Dicha dimensión teológica no es excluyente. El concepto sotiano de persona se extiende a todo hombre por ser tal. Soto evita dos exageraciones: la de los que tendían a restringir las facultades naturales del hombre y la de los que negaban a los infieles la posibilidad de hacer el bien moral.

2. La doctrina sotiana acerca de los derechos

fundamentales gira en torno al concepto de hombre. Fiel a la línea intelectual aristotélico-tomista, Soto concibe a la persona como un ser racional y libre, de tal manera que racionalidad y libertad se erigen como las dos coordenadas que enmarcan el ámbito de la actuación moral. Sin libertad no hay acción digna de encomio o de censura. Y, sin la razón, careceríamos de un criterio ético claro para discernir la bondad o la malicia de las acciones humanas.

3. La tendencia humana a vivir en sociedad se presenta en Soto como una continuación natural de las dimensiones de racionalidad y de libertad. Lejos de ser la consecuencia de una elección fría y calculada de los hombres, la sociabilidad aparece como una exigencia de la misma naturaleza humana.

La vida en sociedad no supone una negación de las facultades del ser del hombre, sino un medio para alcanzar la perfección propia de la persona. La teleología de la vida socio-política está en función -y cobra sentido en ella- de los fines trascendentes de la persona.

4. La noción analógica del dominio, en la línea de la analogía tomista, es un ejemplo de la sutil penetración del elemento teológico en la teoría sotiana del poder político.

El poder de unos ciudadanos para gobernar sobre el resto de la comunidad es un trasunto del supremo domi-

nio divino sobre todos los seres de la creación. Se trata de una facultad que el hombre ostenta por su condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios. De ahí que también los príncipes infieles sean verdaderos príncipes. Así, el poder político, no se reduce a ser una normalización de la fuerza, sino que es una consecuencia directa de la condición humana.

5. La concepción sotiana de la obligatoriedad y exigibilidad de la ley está imbuida de un profundo sentido moral. La ley para ser tal ha de obligar en conciencia, independientemente de que, en algunos casos, se le añada, en orden a su eficacia, una pena compulsoria.

Lejos de ser una manifestación de fuerza, la ley positiva es una concreción no necesaria del plan divino en cada momento histórico, que se encomienda al legislador humano.

La actividad de éste, pues, debe contemplarse desde esta óptica eminentemente iusnaturalista, que permite sujetar con más firmeza lo jurídico a las exigencias fundamentales de la persona.

6. En su reflexión sobre la justicia Soto deja sentir su condición de teólogo moral. Se fija en el Derecho en cuanto objeto de la justicia. La atención de Soto se centra en el análisis de dicha virtud, que se cuenta entre las cuatro virtudes cardinales. No en vano, la principal preocupación de Soto respecto a los temas jurídicos gira en torno a la consideración del Derecho

como elemento eficacísimo en orden al desarrollo y perfección de la persona. Porque, en definitiva, esta virtud del Derecho es un presupuesto de su legitimidad.

7. La concepción sotiana del ius gentium es fruto de la realidad social de su tiempo, que adquiere nuevo lustre con la problemática indiana. El descubrimiento de pueblos con costumbres tan diferentes a las del Viejo Continente contribuye a que Soto abrace las tesis vitorianas acerca del ius gentium. Tesis que lo presentan como un orden flexible, permeable a los cambios históricos.

De cualquier forma, Soto al hablar del ius gentium manifiesta su intención de traducir con exactitud el pensamiento de Santo Tomás. Como es sabido, en éste el ius gentium se halla a medio camino entre el derecho natural y el derecho positivo; mientras, en Soto, aparece con un mayor contenido positivo e histórico.

En este punto no hay ruptura ni solución de continuidad. Cuando Soto abraza las tesis de Vitoria acerca del ius gentium, lo que hace es profundizar en una de las posibles soluciones que podían desprenderse de los textos tomistas que no carecen de ambigüedad, ni presentan la claridad que puede descubrirse en otros lugares de la obra del Aquinate.

El ius gentium sotiano se perfila -lo mismo que en Vitoria- como un derecho no necesariamente deducido de los primeros principios del derecho natural, es

decir, no como un derecho natural secundario, sino como aquél que se deduce de los principios inmutables de éste como máxime conveniens, como pene necessarium. Con lo cual, si lo hacía más flexible a las diversas situaciones reales de los diversos grupos humanos, también perdía estabilidad por la introducción de la conveniencia en su aplicación. Nada tiene de extraño que, proyectado a las relaciones entre las gentes, diera lugar a una serie de conclusiones básicas en las respublicae que, juntas, forman lo que certeramente Francisco de Vitoria llamó respublica orbis, en un sistema de pensamiento íntimamente compartido por Domingo de Soto.

8. Soto sigue sustancialmente la doctrina tomista en torno a la justicia. Es una temática por la que muestra particular interés. A ella dedica una de sus más conocidas obras: el tratado De Iustitia et Iure, que ha sido fuente de inspiración para tratados análogos hasta el Concilio Vaticano II.

Insiste en el carácter de alteridad que presenta la justicia y en el medium rei, significando que lo justo -que es el objeto de la justicia- es sustantivamente el derecho. Es el analogado principal del que participan otras formas de derecho. En esta misma línea sostiene que el suum cuique está siempre vinculado de alguna manera a la promoción del bonum commune.

9. El carácter de persona referido al hombre tiene su proyección en el derecho a la vida. Aunque en Soto no se encuentra la afirmación de la dignidad de la persona humana como fundamento de sus derechos -como tam- poco se halla en Santo Tomás o en Vitoria-, no obstante se halla implícita. El término persona tiene todavía un carácter metafísico, muy distante del sentido que ha alcanzado entre nosotros.

10. El dominio que el hombre tiene sobre su vida, no es absoluto. Es administrador de la misma. Por tanto, el suicidio nunca será lícito. Su razonamien- to gira en torno al supremo y absoluto dominio de Dios que se ha reservado la disposición de la vida humana y en la tendencia natural a la conservación del propio ser. Señala también que el suicidio es un atentado a la socie- dad a la que se priva de uno de sus miembros.

Así mismo, ningún hombre tiene derecho a dispo- ner de la vida ajena fuera del caso de legítima defensa y de la pena de muerte infligida por la autoridad social. Más todavía, el hombre debe cuidar de su cuerpo, suae vitae custos.

Con todo, este deber de conservar la vida no es ilimitado: no está el hombre obligado a conservarla en cualquier caso y circunstancia. Obervación que tiene especial vigencia en nuestro tiempo con los avances en el terreno biológico y médico.

Además de la obligación de sufrir la muerte antes de apostatar de la fe, Soto admite que el gobernante puede, por razones de bien común, exigir a los súbditos que expongan su vida. Lo cual tiene su proyección en la objeción de conciencia y en el ámbito de la llamada hoy defensa civil.

11. La legítima defensa es uno de los casos en los que Soto admite la disponibilidad de la vida ajena. Pero con condiciones: injusta agresión, imposibilidad de hallar otro medio apto, proporcionalidad entre el daño que se inflige y el que se quiere evitar y rectitud de intención.

La justificación de la legítima defensa hay que buscarla en el derecho a la propia vida. Sin que haya obligación de preferir la muerte del injusto agresor para salvar la propia.

Soto, hijo de su tiempo, admite para los miembros del estamento nobiliario el que puedan matar en defensa de su propio honor, como una forma de legítima defensa. Tal facultad la niega a los plebeyos y a los eclesiásticos.

También se percibe el ambiente de la época cuando exige a las personas de alta representación social que defiendan su vida, aduciendo que están obligadas a ello por razón de bien común.

12. La persona tiene obligaciones para con el cuerpo social, sin que la respublica pueda disponer caprichosamente de la vida y de los bienes de sus ciudadanos. Con todo, como ha quedado dicho antes, la comunidad política está al servicio de la persona; y sólo cuando haya un peligro para aquélla o la convivencia se vea seriamente amenazada, la respublica puede compeler, dentro de ciertos límites, a sus ciudadanos a poner en peligro su vida.

13. Soto admite la licitud de la pena capital, pero la restringe a los supuestos en que se produzca una amenaza muy grave contra el mantenimiento adecuado del orden social o contra la existencia del mismo. Como quiera que la vida en sociedad sea una exigencia del ser del hombre, arguye Soto, es necesario admitir el recurso a medidas que permitan aislar a los elementos antisociales. Sólo así la respublica puede cumplir el fin que tiene encomendado.

En general, el recurso a sanciones penales, además del aspecto retributivo, tiene también, en Soto, carácter utilitario. No es una mera venganza social. Su justificación se apoya también en el grado de perturbación social que el delincuente acarrea con su acción delictiva. No está ausente, en Soto, el aspecto de prevención social y la referencia al carácter medicinal de ciertas penas.

14. Soto parte de una distinción referente a la mutilación: si ésta es una medida quirúrgico-sanitaria o si es una sanción penal.

En el primer caso, la acepta plenamente basándose en la ordenación de la parte al todo. Teniendo en cuenta el estado de la cirugía en su tiempo es del todo explicable que se pueda optar por la muerte antes de ponerse en manos de los cirujanos.

Admite la mutilación penal. Si para él es lícita la pena de muerte, con mayor razón lo será la amputación de un miembro. Y establece también el criterio de proporcionalidad.

Toda otra forma de mutilación es ilícita.

15. Proclama el deber de rendir individual y socialmente culto a Dios. Para Soto la fe es esencialmente libre. No puede forzarse al acto de fe. Consciente de sus repercusiones en la legitimación de la empresa ultramarina de la Corona, niega que puedan ser sometidos a esclavitud los paganos.

Con todo, no llega al genuino concepto de libertad religiosa. Los condicionamientos socio-culturales le impedirían llegar a las últimas consecuencias de su punto de partida.

Perfila una limitada tolerancia religiosa.

Así, según él, los pueblos que no pertenecen al ámbito

geográfico de la Cristiandad o perteneciendo a él tienen un status especial -como era el caso de los judíos- no pueden ser forzados a abrazar la fe cristiana. Esta tole- rancia no llega hasta los herejes. La herejía además de su carácter de defeción religiosa tiene en Soto una connotación socio-política, en cuanto la considera atentá- toria a los fundamentos de la respublica cristiana, pose- yendo una carácter delictivo que sobrepasa la esfera es- trictamente religiosa.

16. La Iglesia tiene el ius praeddicandi Evan- lium ubique terrarum. Esto no quiere decir que se pueda forzar a abrazar la fe, ni siquiera a oír la predicación. Esta no puede ser impedida. Más todavía, cabe la defen- sa, aun con las armas, del ejercicio del derecho de predi- cación, siempre que tal defensa no perjudique la tarea de evangelización.

No es admisible, según Soto, la tesis escotista de que cabe la conversión violenta porque se evitaban así prácticas idolátricas y se seguía la conversión sincé- ra en la tercera o cuarta generación. Soto proclama la libertad del acto de fe.

No cabe por esta misma razón la tesis de que la fe es un bien más alto que la libertad y, por tanto, que para dar aquélla podía privarse de ésta.

Es en esta perspectiva misionera como Soto in- terpreta la Bula Inter caetera, de Alejandro VI.

17. La cuestión de los justos títulos para la conquista de América fue abordada por Soto antes de las célebres selecciones victorianas De Indis y De Iure Belli. Soto mantiene que la donación alejandrina respondía a la necesidad de una mayor eficacia evangelizadora. El Papa no podía dar lo que no tenía, y, por tanto, no estaba en su mano conceder a los reyes de Castilla el dominio sobre los territorios occidentales descubiertos o por descubrir. Lo que significa, para Soto, la Bula Inter Caetera es la asignación de zonas para su evangelización, que implicaba no sólo el ius praedecandi, sino también el ius defendendi nos.

18. La importancia de la libertad en el concepto sotiano de persona tiene su traducción en el campo de la libertad de pensamiento. El problema de la evangelización de América y la Reforma protestante van ligado al ánimo del maestro salmantino la convicción de que había que abandonar un irenismo que, a sus ojos, se había convertido en inoperante. Su actitud se endurece en este campo y con el correr del tiempo adopta progresivamente posturas en las que se descubre un creciente talante restrictivo. Con todo no llega, como otros hicieron en su tiempo, a posturas cerradas e intransigentes.

Es cierto que su participación en la redacción del Interim de Augsburgo contrasta claramente con su enseñanza en la relección De Haeresi. Pero, del análisis

detenido de sus opiniones se desprende la existencia de un intento serio y constante por perfilar, desde el punto de vista doctrinal, un ámbito para la tolerancia religiosa.

19. La esclavitud aparece justificada en determinados casos y con ciertas condiciones. El razonamiento que sigue Soto para justificarla recurre a varios argumentos entonces en boga, a la vez que rechaza otros. Así, la servitus naturalis de tipo aristotélico, invocada por los defensores de los encomenderos indianos, es rechazada de plano. En cambio, admite la cautividad en guerra justa como causa de esclavitud, sin alcanzar a ver que tal cautividad no permite una prolongación indefinida y que sólo es lícita en tanto en cuanto es necesaria para la victoria justa. Tampoco percibe que la cautividad por venta de sí mismo sea una manifiesta injusticia social que nunca puede ser justificada y que debe ser rechazada.

20. El enfoque eminentemente moral vuelve a dejarse sentir en el tema del derecho al honor y a la fama, encuadrándolo en un ámbito de más amplias perspectivas. Para Soto todo atentado contra el honor y la fama implica una trasgresión del orden de la justicia.

El hecho de disfrutar de una naturaleza racional y libre confiere al hombre una dignidad esencial que

le distancia del resto de los seres de la creación. Aunque el honor y la fama se contemplan por Soto como bienes propios de la persona, la dignidad de ésta no se confina al ámbito de aquéllos. La fama y el honor pueden variar positiva o negativamente, pero siempre han de asentarse en la condición de persona propia de todo hombre.

21. Soto no establece conexión expresa entre la materia del juramento y la del honor y de la fama. Realza la importancia que para la vida social y el dominio de la justicia tiene la fidelidad a la palabra dada.

El juramento lo define como afirmación que se afianza por el testimonio divino. La justificación de la práctica del juramento la halla en el hecho del pecado original que dejó vulnerada a la naturaleza humana. El valor del juramento yace en el respeto que los hombres tienen a Dios; y constituye un modo de reconocimiento del supremo dominio divino. Implica un acto de fe.

Es necesario que el juramento sea verdadero, justo y necesario. Y que, además, se invoque al verdadero Dios. En este sentido, el juramento del idólatra no puede considerarse auténtico juramento.

Es, pues, un derecho natural propio de todo hombre el poner a Dios por testigo de lo que se proclama como verdadero. De ahí dos limitaciones: la justa necesidades y la pia utilitas que justifican el juramento.

22. El dominium rerum que supone el disponer de los bienes de la creación es, según Soto, una exigencia de la naturaleza humana racional y libre. Ahora bien, la apropiación privada de los bienes creados se considera lícita y aparece ligada a una situación real que pudo no darse y que, habiéndose dado, como consecuencia del pecado original, es irreversible.

La divisio rerum es, en Soto, una institución del ius gentium. Dada la flexibilidad con que Soto concibe este ámbito del derecho de gentes, se explica que aporte soluciones de eviten posiciones extremistas.

Para el maestro salmantino el régimen de la propiedad privada es el más adecuado en la situación histórica real de la humanidad. No se trata de un derecho natural primario y, por tanto, carece del carácter universal e inmutable de éste. Con ello, el perfil y, sobre todo, la extensión y la estabilidad del dominium rerum se hacen flexibles y quedan dotados de cierta dosis de relativismo que no puede darse en el ámbito de los principios primarios del derecho natural.

De esta suerte, ni la propiedad privada es la consagración formal del egoísmo humano, ni tiene carácter absoluto. Se asienta en la adecuación de la sociabilidad natural a la realidad del hombre caído y redimido. Constituye una exigencia de la dimensión de historicidad propia de la naturaleza libre del hombre, en orden a garantizar la convivencia pacífica

de la humanidad.

23. Soto es sumamente sensible a los problemas socio-económicos que afectaban a la sociedad de su época. Su talante moderado y realista se manifiesta en el tema del pauperismo. La organización pública que Soto conoce era incapaz de asumir por sí sola con plenas garantías la solución de este problema que alcanzaba entonces una magnitud desmesurada.

La dinámica económica del tiempo habida cuenta de los graves problemas creados por la afluencia de metales preciosos procedentes del Nuevo Mundo, de las angustias del erario público por las guerras que sostenía la Corona, etc. no halló adecuada solución, empleándose a menudo medios e instrumentos contraproducentes. El pauperismo fue una de estas consecuencias negativas.

Ante el aumento del número de mendigos se recurrió por las autoridades de la época a limitar drásticamente la mendicidad. Soto se opone a tal medida. Su argumentación es contundente: si la autoridad pública prohíbe mendigar, carga sobre la comunidad política la obligación estricta de subvenir las necesidades de todos los afectados por dicha medida, que no puedan subsistir por otros medios.

Según Soto, no existe una estricta obligación de justicia de dar limosna. Según él, el problema ha de situarse en el campo de la caridad, donde sí se da una obligación estricta de dar limosna.

24. Fiel a Santo Tomás, Soto huye de la sacralización del poder del príncipe. Dicho poder no deriva directamente de Dios, sino que toma su asiento en la sociabilidad natural, que es donde halla también su límite y su configuración histórica.

Todo poder tiene su fuente última y radical en Dios. Al ser creado, el hombre es llamado a perfeccionarse. Para ello ha de vivir en sociedad, puesto que sólo así halla en ella una porción de medios que aisladamente no puede alcanzar. Como sea que la vida social requiere un orden y éste una autoridad, el poder político reside inmediatamente en la respublica, que es quien la transmite al gobernante. Así, el poder social proviene de Dios y adviene al gobernante por la comunidad política.

La consecuencia directa de este planteamiento es una visión democrática del poder político, que implica la responsabilidad de los gobernantes ante los ciudadanos en lo referente a la buena marcha de la respublica. Los miembros de la respublica son titulares de derechos fundamentales que no proceden de una concesión graciosa del poder del príncipe, sino que son una exigencia de la naturaleza humana.

25. La participación de los ciudadanos en la buena marcha de la respublica tiene también su vertiente económica, que consiste en su contribución al bien común,

materializada, en la visión sotiana, en la obligación de pagar tributos. En un periodo en que los gastos públicos experimentan un crecimiento palpable, con el consiguiente aumento en la presión fiscal sobre los ciudadanos, Soto no puede dejar de hacerse eco del malestar social que este fenómeno traía consigo. Mantiene que hay obligación en conciencia de pagar tributos, siempre que sean justos, pues, las leyes tributarias son verdaderas leyes. Pero, al mismo tiempo, critica los abusos e irregularidades más frecuentes en las prácticas fiscales de la época.

Concretamente descalifica la práctica de vender los cargos de recaudadores de tributos. Tal práctica hacía más dura e intolerable la presión fiscal, tanto por la intransigencia y posibles abusos del recaudador, como porque hacía que los tributos fueran más elevados de lo necesario, pues el erario público sólo recibía una parte de las exacciones. Con este planteamiento, Soto pone al descubierto la anomalía de que, alegando razones de bien común, se obligue a unos ciudadanos a enriquecer a su costa a otros, por el simple hecho de que éstos a causa de la penuria de las arcas públicas hayan podido adquirir el derecho de recaudar impuestos y a percibir una parte de los haberes recaudados.

Tratándose de la respublica ecclesiastica, los cristianos, por su condición de miembros de la misma, están obligados al sostenimiento de los ministros de la Iglesia y a otras cargas en favor de dicha respublica, que ha de atender a múltiples servicios en favor de la comunidad de fieles.

26. Soto admite el derecho de resistencia cuando el príncipe que ha adquirido el poder legítimamente obra como un tirano, o cuando ha usurpado este poder. En este último caso, tal ius resistentiae adquiere mayor cuerpo.

Es cierto, para Soto, que, por el ejercicio correcto del poder y por razones de bien común, puede llegar a legitimarse un poder que originariamente nació tiránico y razones de bien común pueden obligar también al cumplimiento de leyes tiránicas. En casos extremos, Soto admite que la resistencia al tirano pueda llegar hasta el tiranicidio.

El derecho de resistencia se presenta, en Soto, como una facultad legítima del cuerpo social. El maestro salmantino no quiere tratarlo como mera disquisición teórica. No le pasaron desapercibidas muchas de las dificultades que, en la práctica, presenta el ejercicio del ius resistentiae, pero no alcanzó a ver otras que la tras formación socio-política de su tiempo iba creando y que después de él cobraron mayor entidad.

27. La actividad jurisdiccional se configura, según Soto, como una concreción del precepto general y abstracto contenido en la ley. No es de extrañar que la labor del juez aparezca a sus ojos como una labor completiva de la del legislador.

La concepción sotiana del poder judicial se inspira en el principio de que nadie puede ser condenado

sin ser oído previamente. La función del juez es resolver los litigios que surjan entre las partes, aplicando coactivamente, si es preciso, el contenido de la ley. En el campo de las leyes penales, la función del juez tiene un peculiar efecto, en cuanto que nadie está obligado en conciencia a sufrir la pena hasta que el juez dicte la sentencia condenatoria.

Soto analiza detenidamente el conjunto de requisitos objetivos que deben darse en todo juicio justo. El juez, dice Soto, debe estar investido de potestad jurisdiccional, legítima auctoritas, y dar sentencias de acuerdo con lo alegado y probado por las partes. A la condena debe preceder necesariamente la acusación. En la visión sotiana no se percibe la figura del ministerio fiscal. El juicio civil requiere siempre la parte actora.

Soto, a lo largo de su exposición sobre este tema, muestra constantemente su preocupación por evitar la arbitrariedad en el juez, aunque reconozca la necesidad de un margen de arbitrio judicial para atender a la singularidad de cada caso.

En el ámbito penal, Soto eleva a principio fundamental el que nadie puede ser condenado sin ser oído en forma.

28. Proclamado por Soto el derecho de la persona a vivir en paz en el seno de la comunidad política, como exigencia de la propia naturaleza humana, entra

en la posibilidad del ejercicio de la violencia para la defensa de este derecho. Las dos características del enfoque sotiano del tema de la guerra y la paz son la prudencia y la cautela.

La guerra viene justificada por razones de justicia y de bien común. De ahí que rechace todo tipo de guerra ofensiva. No obstante, hay casos en que puede oponerse la fuerza a la fuerza de la injusticia.

La rectitud de intención, la bondad o al menos la indiferencia moral de los medios empleados y la proporcionalidad entre el resultado justo buscado y el daño ocasionado son requisitos que Soto exige para la justicia de la acción bélica.

No admite las guerras de religión propiamente dichas, aunque como hemos visto acepta el empleo de la fuerza para la represión de la herejía.

La temática de la evangelización, puesta al rojo vivo con el descubrimiento del Nuevo Mundo, dio un nuevo color a la doctrina sotiana. El ius praedicatori evangelium da lugar al ius defendendi nos cuando aquél es violado. Puede usarse la fuerza para defender aquel derecho si no nos es reconocido, pero tal defensa tiene un límite: la finalidad de la evangelización. Si se obstaculiza ésta por el ejercicio de aquél, ha de cesarse en la acción defensiva.

La infidelidad no es, pues, nunca justificante de una acción bélica para someter a los infieles al prin-

cipe cristiano. Como no lo es tampoco la servidumbre natural, tal como la esgrimía Aristóteles y era reavivada por Juan Ginés de Sepúlveda y otros en el siglo XVI.

Soto, pues, lejos de ser belicista, cree sinceramente en la paz y proclama que ésta es obra de la justicia. Pero huye del pacifismo. Cabe en casos extremos y dentro de las debidas condiciones el ejercicio de la fuerza al servicio de la paz, vim vi repellere licet. Negar esta posibilidad sería para Soto dejar inermes esta misma paz y abrir el camino para el establecimiento de la injusticia y de la tiranía.

B I B L I O G R A F I A

BIBLIOGRAFIA

- ABELLAN, J. L.: La edad de oro, en "Historia crítica del pensamiento español", vol. II. Madrid. 1979.
- El erasmismo español. Madrid. 1982.
- AGUSTIN, San: De civitate Dei, en "Obras de San Agustín" vols. XVI-XVII. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1965.
- De libero arbitrio, en "Obras de San Agustín", vol. III. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1971.
- Epístola a Bonifacio, 189 (año 418), en "Obras de San Agustín", vol. Xib. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1972.
- ALONSO CORTES, N.: Fray Bartolomé de Las Casas en Valladolid, "Revista de Indias", I, 2 (1940). Madrid. Pp. 105-111.
- ALONSO GETINO, L.: El maestro Fray Francisco de Vitoria,

su doctrina y su influencia. Madrid. Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria. 1930.

ALLEVI, I.: Francesco de Vitoria e il rinnovamento della scolastica nel secolo XVI, "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 19 (1927). Pp. 401-441.

ANDRES MARCOS, T.: Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana (2ª ed.). Salamanca. 1946.

— Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Democrates alter". Madrid. 1947.

ANTONIO, Nicolás: Bibliotheca Hispana Nova, tomo I. Madrid. 1788.

ARISTOTELES: Política. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1951.

AUBERT, J.: Le Droit Romain dans l'oeuvre de saint Thomas. París. 1955.

AUBREY, F. G. Bell: Juan Ginés de Sepúlveda. Oxford. 1925.

AA. VV.: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América, en "Corpus Hispanicorum de Pace", vol. XXV. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1984.

AA. VV.: Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema. Sevilla. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1979.

AA. VV.: Estudios en honor del doctor Luis Recasens Si-

ches. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1980.

BARCIA TRELLES, C.: Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional. Valladolid. 1928.

— Interpretación del hecho americano por la España Universitaria del siglo XVI. La Escuela Internacional española del siglo XVI. Montevideo. 1949.

BARRIENTOS GARCIA, J.: El tratado "De Iustitia et Iure" (1590) de Pedro de Aragón. Salamanca. Ediciones de la Universidad de Salamanca. 1978.

— Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629) I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Salamanca. Ediciones de la Universidad de Salamanca. 1985.

BAUMGARTNER, Ch.: La gracia de Cristo (3ª ed.). Barcelona. 1982.

BATAILLON, M.: Estudios sobre Bartolomé de Las Casas. Barcelona. 1976. Traducción de la edición francesa Etudes sur Bartolomé de Las Casas. París. Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques. 1965.

— El padre Las Casas y la defensa de los indios. Barcelona. 1976. Traducción de la edición francesa, Las Casas et la defense des indiens. París. 1971.

BELTRAN DE HEREDIA, V.: Francisco de Vitoria. Madrid. 1939.

— Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de

- Castilla durante la primera mitad del siglo XVI.
Salamanca. Biblioteca de teólogos españoles.
1941.
- El antiguo Capítulo Conventual de San Esteban de Salamanca. Salamanca. 1951.
- Domingo de Soto. Salamanca. Biblioteca de Teólogos españoles. 1960. Incluye una serie de artículos publicados en "La Ciencia Tomista".
- BENEYTO PEREZ, J.: Historia de las Doctrinas Políticas (2ª ed.). Madrid. 1950.
- BEUVE-MERY, H.: La theorie des Pouvoirs Publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain. París. 1928.
- BRAUDEL, F.: El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. México. 1953.
- *BRUFAU PRATS, J.: La noción analógica del "dominium" en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, "Salmanticensis", 4 (1957). Pp. 96-136.
- El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. Salamanca. Ediciones de la Universidad de Salamanca. 1960.
- Humanismo y Derecho en Domingo de Soto, "Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 2 (1962). Pp. 333-347.
Está incluido en Hombre, vida social y Derecho. Barcelona. 1979. Pp. 37-51.
- Prólogo al libro: DOMINGO DE SOTO: Relección "De Domi-

nio". "Ediciones críticas de textos clásicos, 1.^o Universidad de Granada. 1964.

- La aportación de Domingo de Soto a la doctrina de los derechos del hombre y las posiciones de Bartolomé de Las Casas, en AA. VV.: "Las Casas et la politique des droits de l'homme". Jornadas celebradas en Aix-en-Provence, 12-13-14 de Octubre de 1974. Institutet d'Etudes Politiques d'Aix. Pp. 188-203.
- Hombre, vida social y Derecho. Barcelona. 1975.
- Revisión a la primera generación de la Escuela, en AA. VV.: "La Etica en la conquista de América". "Corpus Hispanorum de Pace", vol. 25. Madrid. Centro Superior de Investigaciones Científicas. 1984.
- Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana, "Ciencia tomista", 111 (1984). Pp. 84-107.
- BULLON FERNANDEZ, E.: El problema jurídico de la dominación española en América antes de las Relecciones de Francisco de Vitoria. Madrid. 1933.
- El concepto de soberanía en la Escuela jurídica española del siglo XVI. Madrid. 1935.
- CAMILO, Ottavio di: El humanismo castellano del siglo XV. Valencia. 1976.
- CARANDE THOVAR, Ramón: Carlos V y su época. Exposición bibliográfica y documental. Junta del IV centenario del Emperador. Dirección General de Archivos y Bibliotecas. Barcelona. 1958.

- Carlos V y sus banqueros (dos vols.). Barcelona. 1977.
- CARRASCO GALLEGO, E.: La didáctica del Derecho en Francia de Vitoria. Universidad de Valladolid. 1949.
- CARRERAS ARTAU, T. y J.: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, en "Historia de la Filosofía Española", vol. II. Madrid. 1943.
- CARRO, V. D.: Estudio sobre la aportación de Domingo de Soto en la génesis del Derecho de Gentes. Madrid. 1930.
- Domingo de Soto y su doctrina (2ª ed.). Madrid. 1943.
- Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria, "La Ciencia Tomista", 72 (1947). Pp. 95-122.
- Estudios sobre el pensamiento social de los teólogos juristas españoles, "Estudios de Historia social de España", I (1949). Pp. 567-608.
- Los dominicos y el Concilio de Trento, "La Ciencia Tomista", 86 (1949). Pp. 177-257 y 367-455.
- La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América. Salamanca. 1951.
- Derechos y deberes del hombre. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid. 1954.
- La "communitas orbis" y las rutas del Derecho Internacional según Francisco de Vitoria. Palencia. 1962.

- Introducción general a la edición facsimilar del tratado De Iustitia et Iure de DOMINGO DE SOTO. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1967.
- CASTAN TOBEÑAS, J.: Los derechos del hombre. Madrid. 1969.
- COLMENARES, Diego de: Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las Historias de Castilla, en "Vida y escritos de escritores segovianos", vol. III. Reedición por la Academia de Historia y Arte de San Quirce. Segovia. 1974.
- COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL: Dignidad y derechos de la persona humana, "Ecclesia", 45 (1985). Pp. 8-17.
- COPELSTON, F.: De Ockham a Suárez, en "Historia de la Filosofía", vol. III. Barcelona. 1971.
- CORPUS IURIS CIVILIS. Edición MOMMSEN, KRUEGER, SCHOEL y KROLL. Tres vols.: I (15 ed., 1928); II (10 ed., 1929) y III (5ª ed., 1928).
- CORTS GRAU, J.: Los juristas clásicos españoles. Madrid. 1948.
- Historia de la Filosofía del Derecho. Madrid. 1960.
- CUELLO CALON, E.: Penología: las penas y las medidas de seguridad. Su ejecución. Barcelona. Reus. 1920.
- CUERVO, J.: Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca. Tres volúmenes. Salamanca. 1914.

- DELOS, J. T.: La Societe Internationale et les Principes du Droit Public (2ème edition). Paris. 1950.
- DEMPE, A.: Christliche Staatsphilosophie in Spanien. Salzburg. 1937.
- DIEFENAN, B.: El concepto de derecho y justicia en los clásicos españoles del siglo XVI. Madrid. s.a.
- DOMINGUEZ ORTIZ, A.: Instituciones y sociedad en la España de los Austrias. Barcelona. 1985.
- Autos de la Inquisición de Sevilla. Ayuntamiento de Sevilla. 1981.
- DUNS SCOTI, J.: Reportata parisiensia, en "Opera omnia", vol. XI, part. II. Lugduni. Sumptibus Laurentii Durand. 1639.
- ESPERABE Y ARTEAGA, E.: La Universidad de Salamanca. Maestros y alumnos más distinguidos, en "Historia pragmática interna de la Universidad de Salamanca." Salamanca. 1917.
- ELLIOTT, Jhon H.: La España Imperial, 1469-1716. Barcelona. 1972. Traducción de la edición inglesa, Imperial Spain, 1469-1716. London. 1963.
- FABIE, A.M.: Vida y escritos de F. Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa. Madrid. 1879.
- FASSO, G.: La Edad Moderna, en "Historia de la Filosofía del Derecho". Madrid. 1979. Traducción de la edición italiana, Storia della Filosofia del Diritto. Bolonia. 1970.

- FERNANDEZ, E.: El problema del fundamento de los derechos humanos, "Anuario de Derechos Humanos", 1 (1981). Madrid. Instituto de Derechos Humanos. 1982. Pp. 73-112.
- FERNANDEZ-ALVAR, C.: Notas explicativas a la edición y a la traducción del tratado de La Ley, de SANTO TOMAS DE AQUINO. Barcelona. 1936.
- FERNANDEZ-ESCALANTE, M. F.: Concentración de poder y voluntarismo en la implantación del Estado moderno. Anales de la Universidad Hispalense. 1966.
- Libertad natural y poder político en el Estado perfecto de Tomás Campanella. Universidad de Sevilla. 1969.
- Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España. Barcelona. 1975.
- Justicia, Derecho, Derecho Natural, Opción revolucionaria, "Anuario de estudios sociales y jurídicos" 7 (1978). Pp. 191-225.
- Del Derecho Natural de los héroes al de los hombres. Universidad de Granada. 1981.
- FITZ-RALPH, Richard: De Pauperie Salvatoris. Los cuatro primeros libros se recogen en apéndice en la obra de JHON WYCLIFFE, De Dominio Divino Libri Tres, Londres. 1890.
- FRAILE, G.: Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro,

- GALMES MAS, L.: Bartolomé de Las Casas Defensor de los Derechos Humanos. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1982.
- GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: El hombre y el mundo de los teólogos españoles del siglo de oro. México. 1946.
- GARCIA LOPEZ, J.: Los derechos humanos en Santo Tomás. Pamplona. Ediciones de la Universidad de Navarra. 1979.
- GARIN, J.A.: El precepto de la limosna en un comentario inédito del Maestro Fray Francisco de Soto sobre la cuestión 32 de la II-II de Santo Tomás. Santiago de Chile. 1949.
- GIL FERNANDEZ, L.: Panorama social del humanismo español (1500-1800). Madrid. 1981.
- GIMENEZ FERNANDEZ, M.: La bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias. Sevilla. 1944.
- Algo más sobre las bulas alejandrinas, "Anales de la Universidad Hispalense", 8 (1945).
- GONZALEZ, R. C.: Francisco de Vitoria. Estudio biográfico. Buenos Aires. 1946.
- GONZALEZ NOVALIN, J. L.: El Inquisidor general Don Fernando Valdés, en J. PEREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET: "Historia de la Inquisición de España y América, I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)". Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1984.

- La Inquisición española, en "Historia de la Iglesia en España, III. La Iglesia en los siglos XV y XVI". Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1980.
- GRICE-HUTCHINSON, M.: The school of Salamanca. Reading in spanish monetary theory 1544-1605. Oxford. 1952.
- GUTIERREZ, C.: Espanoles en Trento. Valladolid. 1951.
- HANKE, L.: El Papa Paulo III y los indios de América, "Revista de la Universidad Católica Bolivariana" (1940). Pp. 355-384.
- La controversia entre Las Casas y Sepúlveda, "Revista de la Universidad Católica Bolivariana" (1942).
- The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. Boston. 1965.
- Cuerpo de Documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas (1ª reimpre- sión, la 1ª ed. es de 1943). México. Fondo de Cultura Económica. 1977.
- HERNANDEZ, R.: Un español en la O.N.U. Francisco de Vitoria. Biblioteca de Autores Cristianos. 1977.
- Fray Francisco de Vitoria. Burgos. 1983.
- Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Salamanca. 1984.
- HINOJOSA NAVARRO, E.: Influencia que ejercieron en el derecho público de su patria y singularmente en el Derecho Penal, los Filósofos y Teólogos español-

- les. Madrid. 1890.
- HOFFNER, J.: La ética colonial española del siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana. Madrid. 1957. Traducción de edición alemana, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Tréveris. 1947.
- JUDERIAS, J.: La leyenda negra (3ª ed.). Madrid. 1957.
- KAGAN, R. L.: Universidad y Sociedad en la España Moderna. Madrid. 1981. Traducción de la edición inglesa, Students and Society in Early Modern Spain. The Johns Hopkins University Press. 1974.
- KONETZKE, R.: La esclavitud de los indios como elemento de la estructuración social de Hispanoamérica. "Estudios de Historia social de España", I (1949). Madrid. Pp. 441-479.
- LABROUSSE, R.: Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne. París. 1938.
- LACHANCE, L.: L'humanisme politique de saint Thomas. Dos vols. París-Ottawa. 1939.
- Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas. Ottawa-Montreal. 1948.
- LALINDE ABADIA, J.: Anotaciones historicistas al iusprivatismo de la segunda escolástica, en AA. VV., "La segunda scolastica nella formazione del diritto privato moderno". Incontro di studio Firenze, 16-19, ottobre 1972. Milano. 1973. Pp. 303-375.

- LARRAZ, J.: La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700). 2ª ed. Madrid. 1943.
- LASALA, M.: El concepto y los principios fundamentales del Derecho de Gentes según la doctrina del P. Vitoria. Zaragoza. 1928.
- LISARRUGUE, S.: La teoría del Poder en Francisco de Vitoria. Madrid. 1947.
- LOPEZ HERNANDEZ, C.: Ley, Evangelio y Derecho Canónico en Francisco de Vitoria. Universidad Pontificia de Salamanca. 1981.
- LYNCH, J.: España bajo los austrias. 2 vols. Barcelona. 1970-1972. Traducción de la edición inglesa, Spain under the Habsburgs. Oxford. 1964-1969.
- LLORCA, B.: La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667). Universidad Pontificia de Salamanca. 1980.
- MACIA MANSO, R.: Investigaciones filosófico-jurídicas. I. El fenómeno jurídico. 2ª ed. Universidad de Oviedo. 1978.
- Reflexiones sobre la validez jurídica. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1967.
- Derecho y Justicia en Suárez. Universidad de Granada. 1968.
- Juridicidad y moralidad en Suárez. Oviedo. Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos. 1967.
- MADARIAGA, S. de: El auge del Imperio Español en Améri-

- ca. Buenos Aires. 1955.
- MARAVALL, J. A.: Utopía y reformismo en la España de los Austrias. Madrid. 1982.
- MARCANO BUENAGA, E.: Una visión renacentista del derecho a la vida: Domingo de Soto, "Ciencia Tomista", 113 (1986). Pp. 65-84.
- MARCOS, T. A.: Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana. Salamanca. 1946.
- MARQUEZ, A.: Los alumbrados. Orígenes y Filosofía, 1525-1559. Madrid. 1972.
- MARTIN FRAILE, J.: Las ideas filosófico-jurídicas de Jhon Wycliffe y su actitud reformista en el contexto sociopolítico de su época. Tesis doctoral dirigida por J. Brufau Prats. Inédita. Valladolid, noviembre de 1979.
- MENENDEZ PELAYO, M.: Historia de los heterodoxos españoles. Vol. II. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1956.
- MENENDEZ PIDAL, R.: Idea imperial de Carlos V. Madrid. 1941.
- MENENDEZ-REIGADA, A.: El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes. Salamanca. 1929.
- MERCADO, Tomás de: Suma de tratos y contratos de mercaderes. Sevilla. 1570.
- MESA, Roberto: La idea colonial en España. Valencia. 1976.

- MESNARD, P.: L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle. París. 1936.
- MONICA, Sor M.: La gran controversia del siglo XVI acerca del dominio español en América. Madrid. 1952.
- MURRAY, Alexander: Razón y sociedad en la Edad Media. Madrid. 1983. Traducción de la edición inglesa, Reason and Society in the Middle Ages. Oxford University Press. 1978.
- NASZALYI, E.: El Estado, según Francisco de Vitoria. Madrid. 1948.
- NYS, E.: Introducción a la edición de las reelecciones De Indis y De Iure belli. En "The classics of International law". Washington. 1913.
- OCKHAM, W.: Breviloquium de Potestate Papae. Vol. XXIV de la colección "Etudes de Philosophie Medievale". París. 1937.
- OSUNA FERNANDEZ-LARGO, A.: Los fines del derecho. Un tema de axiología jurídica, "Ciencia Tomista", 106 (1979). Pp. 231-261.
- El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez, "Cuadernos salmantinos de Filosofía", 7 (1981). Pp. 81-106.
- El derecho a la paz en la escuela española del derecho natural, "Anuario de Filosofía del Derecho", 2 (1985). Nueva Epoca. Pp. 195-205.
- OTS CAPDEQUI, J. M.: El régimen de la tierra en la Amé-

- rica Española durante el periodo colonial. Ciudad Trujillo. 1946.
- OTTE, G.: Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria. Colonia. 1964.
- PECES-BARBA, G.: Textos básicos sobre Derechos Humanos. Madrid. Sección de Intercambio y Publicaciones de la Universidad Complutense. 1973.
- Los derechos fundamentales en la cultura jurídica española, "Anuario de Derechos Humanos", 1 (1981). Pp. 169-253.
- Nuevas reflexiones sobre la teoría democrática de la justicia. Los derechos fundamentales entre la moral y la política, "Anuario de Derechos Humanos", 2 (1983). Pp. 331-345.
- Tránsito a la modernidad y Derechos Fundamentales. Madrid. 1982.
- Derechos fundamentales. Madrid. Universidad Complutense. 1983.
- Introducción a la Filosofía del Derecho. Madrid. 1983.
- Los valores superiores. Madrid. 1984.
- PEREÑA VICENTE, L.: La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en siglo XVI. Salamanca. 1954.
- PEREZ LUÑO, A. E.: Delimitación conceptual de los derechos humanos, en "Los derechos humanos." Significa

- ción, Estatuto jurídico y Sistema". Sevilla. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1979.
- Los Derechos Fundamentales. Madrid. 1984.
- La filosofía jurídico-política de Juan Ginés de Sepúlveda, en AA. VV.: "Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia jurídica, en Memoria y Homenaje al Catedrático Don Luis Legaz Lacambra (1906-1980)", vol. II. Madrid. 1985. Pp. 233-249.
- PEREZ VILLANUEVA, J. et al.: La Inquisición española. Nueva Visión, nuevos horizontes. Madrid. 1980.
- PFEIFFER, N.: Doctrinae Juris Internationalis juxta Franciscum de Vitoria, O.P., celeberrimum studiorum D. Thomae saeculo XVI Restauratorem. Roma. "Xenia Thomista" (1925).
- PUY, F. y NUÑEZ, L.: Estudio Introductorio a la edición de De Legibus, I, Comentarios al Tratado de la Ley, I. Tratado de la ley en general, de DOMINGO DE SOTO. Ediciones críticas de textos clásicos, 2. Universidad de Granada. 1965.
- RAHAIM, S.: El valor moral-vital del "De Iustitia et Iure" de Fray Domingo de Soto, O.P. Granada. 1954.
- RAMIREZ, S.: Doctrina política de Santo Tomás. Madrid. s. a.
- El Derecho de Gentes. Madrid. 1955.
- Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal. Edición actualizada por Víctor

- rino Rodríguez. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1975.
- RAMOS LISSON, D.: La ley natural en Soto, "Persona y Derecho", 2 (1975). Pamplona. Universidad de Navarra. Pp. 205-265.
- La ley según Domingo de Soto. Estudio teológico-jurídico. Pamplona. Ediciones de la Universidad de Navarra. 1976.
- RASHDALL, H.: The Universities of the Europe in the Middle Ages. 2 vols. Oxford. 1936.
- REALE, M.: Introducción al Derecho. 5ª ed. Traducción y adaptación de J. Brufau. Madrid. 1983.
- RECASENS SICHES, L.: Las Teorías políticas de Francisco de Vitoria. Madrid. 1931.
- Introducción al estudio del Derecho. México. 1970.
- Tratado general de Filosofía del Derecho. 6ª ed. México. 1978.
- REGLA, J.: La época de los tres primeros austrias, en AA. VV.: "Historia de España y América", vol. II. Barcelona. 1974.
- RIOS, F. de los: Religión y Estado en la España del Siglo XVI. New York. 1927.
- RODRIGUEZ PANIAGUA, J. M.: Ley y Derecho. Interpretación e integración de la ley. Madrid. 1976.
- RUIZ GIMENEZ, J.: Derecho y vida humana. Madrid. 1944.

- SANCHEZ AGESTA, L.: El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid. 1959.
- SANCHO, H.: Las ideas penales del maestro Domingo de Soto, O.P., "La Ciencia Tomista", 20 (1919), pp. 318-336 y 21 (1920), pp. 306-317.
- Domingo de Soto y Alfonso de Castro, "La Ciencia Tomista", 22 (1920). Pp. 142-160.
- SCOTT, J. BROWN: El origen español del derecho internacional moderno. Valladolid. 1928.
- The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations. Oxford. 1934.
- SIERRA, V. D.: El sentido misional de la conquista de América. Madrid. 1944
- SOLANA, M.: Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía. Madrid. 1928.
- THIEME, H.: El significado de los grandes juristas y teólogos españoles del siglo XVI para el desenvolvimiento del derecho natural, "Revista de Derecho privado", 448 (1954). Pp. 597-617.
- TOMAS DE AQUINO, Sto.: Summa Theologica. 16 vols. Madrid. Biblioteca de Autores cristianos. 1954-1964. Reproduce el texto de la edición leonina.
- Summa contra Gentiles. Roma. Editio leonina manualis.

Roma. 1934.

- De Regimine Principum ad regem Cypri et De Regimine Ju-
daeorum ad ducissam Brabantiae politica opuscula
duo. Editio II revisa. Ed. Marietti. Turín. 1948.
- In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Ex-
positio. Editio II. Ed. Marietti. Turín. 1949.
- TOMAS Y VALIENTE, F.: La tortura en España. Barcelona. 1973.
- TORRES AGUILAR-AMAT, S.: El Concepto de Derecho según
los escritores españoles de los siglos XVI-XVII.
Madrid. 1891.
- TRUYOL SERRA, A.: Los principios del Derecho Público
en Francisco de Vitoria. Madrid. 1946.
- Santo Tomás y algunas cuestiones económico-mercantiles,
"Revista de Derecho Mercantil", II, 4 (1946).
- Doctrina vitoriana del orden internacional, "La Ciencia
Tomista", 72 (1947). Pp. 123-138.
- Los derechos humanos. Madrid. 1971.
- Del Renacimiento a Kant, en "Historia de la Filosofía
del Derecho y del Estado", 2. 2ª ed. revisada y aumen-
tada. Madrid. 1982.
- URDANOZ, T.: Vitoria y el concepto de Derecho Natural,
"La Ciencia Tomista", 72 (1947). Pp. 229-288.
- Vitoria y la concepción democrática del poder público
y del Estado, "La Ciencia Tomista", 73 (1947).

Pp. 234-285.

VAN OVERBEKE, P. M.: La loi naturelle et le droit naturelle selon S. Thomas, "Revue Thomiste", 57 (1957). Pp. 53-78, 450-495.

VANDERPOL, A.: La doctrine scholastique du droit de guerre. París. 1919.

VIEL, A.: Dominique Soto (1494-1560), "Revue Thomiste", 13 (1905).

VILLEY, M.: Compendio de Filosofía del Derecho. Pamplona. Ediciones de la Universidad de Navarra. 1979. Traducción de la edición francesa, Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. S.l. Jurisprudence generale Dalloz. 1975.

VIÑAS MEY, C.: El problema de la tierra en la España del siglo XVI y XVII. Madrid. 1953.

VITORIA, F. de: Relectio De Indis, en "Corpus Hispanorum de pace", vol. V. Madrid. 1967.

— Relectio De Iure Belli, en "Corpus Hispanorum de pace", vol. VI. Madrid. 1981.

VIVES, J. L.: De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus, en "Opera Omnia", vol. IV. Valentiae. In Officina Benedicti Monfort. 1783. Reproduce la edición de Lyon de 1532: Prout praefixae inveniuntur editioni huius opusculi apud Melchiorem et Gasparem Threshsel fratres. Lugduni. 1532.

WYCLIFFE, J.: Tractatus De Officio Regis. Londres.

A. W. Pollard y Ch. Sayle. 1887. Publicadas por la Wyclif Society. Reimpresión de Johnson Reprint Co. New York-London y Minerva, G. m. b. H., Frankfurt a. M.

— Tractatus De Civili Dominio. 4 vols. En el vol. I (Liber I). Londres. Ed. R. L. Poole. 1885. Vol. II (Liber II) y los vols. III y IV (Liber III). Londres. Ed. J. Loserth. 1900, 1903 y 1904. Publicados por la Wyclif Society. Reimpresión de Johnson Reprint Co. New York-London y Minerva, G. m. b. H., Frankfurt a. M.

XIRAU, R.: Prólogo y notas al libro, AA. VV.: Idea y querella de la Nueva España. Madrid. 1973.

ZAHAR VERGARA, A.: La Filosofía de la Ley según Domingo de Soto. México. 1946.

ZAVALA, S.: La filosofía política en la Conquista de América. México. 1947.

— Las instituciones jurídicas en la conquista de América. Madrid. 1935.

— Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. Buenos Aires. 1944.

I N D I C E

I N D I C E

	<u>Pags.</u>
PREAMBULO	2
CAPITULO PRIMERO: <u>LA NATURALEZA HUMANA</u>	9
CAPITULO SEGUNDO: <u>EL FUNDAMENTO DEL DERECHO</u>	39
I. LA NOCION ANALOGICA DEL DOMINIO	40
II. LA LEY NATURAL Y LA LEY NATURAL	56
1. La ley en general. Sus elementos esenciales	57
A. Carácter racional de la ley	58
B. Ordenación al bien común	60
C. Promulgación	61
2. La ley natural	63
A. Su naturaleza	63
B. Su contenido	66
C. Presupuestos	68
3. Relaciones entre ley natural y ley positiva	70
4. El <u>ius gentium</u>	81
CAPITULO TERCERO: <u>DERECHO Y JUSTICIA</u>	112
I. LA JUSTICIA	117

Págs.

1. Concepto de justicia	118
2. Clases de justicia	123

CAPITULO CUARTO: LOS DERECHOS FUNDAMENTALES 140

I. EL DERECHO NATURAL A LA PROPIA VIDA Y A LA INTEGRIDAD CORPORAL	143
1. El derecho a la vida	144
2. La legítima defensa	154
3. La pena de muerte	162
4. La mutilación	174

II. EL DERECHO A LA LIBERTAD	197
1. Libertad religiosa y libertad de pensamiento	201
A. Exigencia natural del culto	201
B. El derecho de libertad reli- giosa	205
2. La herejía como defección reli- giosa y como crimen político	212
A. Concepto de herejía	214
B. Represión de la herejía	222
3. El ejercicio exterior de la li- bertad	230
A. Penas privativas de liber- tad	230
B. La esclavitud	233

III. EL DERECHO A LA DIGNIDAD PERSONAL	264
1. El derecho al honor y a la propia imagen	265

	<u>págs.</u>
A. Los principios	265
B. El honor. Agresiones contra el honor.	
C. La fama. Atentados contra la buena fama	271
2. El juramento y la fidelidad a la palabra dada	276
A. Justificación	276
B. Perspectivas iusnaturalistas ...	278
3. Las penas infamantes	284
IV. EL DERECHO DE PROPIEDAD PRIVADA	302
1. El <u>dominium rerum</u> y la propiedad privada	303
A. Origen de la propiedad pri- vada	303
B. Estabilidad del derecho de propiedad	313
C. Traslación del dominio	318
2. El pauperismo y la beneficen- cia	323
V. Poder político y libertades po- líticas	347
1. El poder político	350
A. Origen y formas	350
B. La <u>respublica civilis</u> y la <u>respublica ecclesiastica</u>	352
C. Participación de los ciudada- nos en la vida política	356

2. La contribución económica de los ciudadanos al bien común	359
3. La tiranía y el derecho de resistencia	367
A. Concepto y clases de tiranía	367
B. El <u>ius resistentiae</u> y sus condicionantes	373
VI. EL PODER JUDICIAL Y LAS GARANTIAS PROCESALES	
1. Función judicial	388
A. El juez y la autoridad judicial	390
B. La actividad judicial y las exigencias de la justicia	394
2. Garantías procesales	400
A. Con relación al juez	401
B. Con relación a las partes	406
a. Referentes al acusador	406
b. Referentes al acusado	410
c. Referentes a los abogados ...	412
d. Referentes a los testigos ...	413
C. La apelación	414
VII. EL DERECHO A LA PAZ	431
CONCLUSIONES	449
BIBLIOGRAFIA	472

págs.

INDICE GENERAL 495