

EL CONCEPTO DE LEY NATURAL
EN LA
RELECCIÓN DEL DERECHO DE GUERRA
DE FRANCISCO DE VITORIA

THE CONCEPT OF NATURAL LAW
IN FRANCISCO DE VITORIA'S
RELECTION OF THE LAW OF WAR

*Javier Fernández Sandoval**

Resumen

Muchas han sido las aproximaciones a la obra de Francisco de Vitoria. Desde multitud de prismas, se pretende interpretarlo (sea en el asunto que sea) como un precursor de la moderna ciencia jurídico-política, de inspiración racionalista. Sus aportaciones al campo del derecho natural no son una excepción. A partir del derecho de guerra, tema tratado específicamente por el autor, abordaremos las incorrecciones y abusos del asunto, que parten de asumir el derecho natural racionalista, renunciando, así, al derecho natural hispánico, clave de interpretación irrenunciable para nuestro estudio.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, derecho de guerra, derecho natural, racionalismo, pacifismo, Segunda Escolástica, tomismo, filosofía del derecho.

Abstract

There have been many approaches to the work of Francisco de Vitoria. From a variety of perspectives, Vitoria is often interpreted (regardless of the specific issue) as a precursor of modern juridical-political science, inspired by rationalism. His contributions to the field of natural law are no exception. By examining the law of war, a topic specifically addressed by the

* Magíster en Derecho, Universidad de Sevilla. Correo electrónico: jfdezs97@gmail.com.

Artículo recibido el 19 de abril de 2024 y aceptado para publicación el 10 de septiembre de 2024.

author, we will tackle the inaccuracies and abuses surrounding this issue, which arise from adopting rationalist natural law and thus abandoning Hispanic natural law, an indispensable interpretative key for our study.

Keywords: Francisco de Vitoria, law of war, natural law, rationalism, pacifism, Second Scholasticism, Thomism, philosophy of law.

Introducción

Muchos han sido los estudios en torno a la guerra justa. Ello ha favorecido un tratamiento multidisciplinar que, sin duda, ha animado la reflexión sobre el asunto. Nuestro estudio no pretende considerar la guerra justa desde todas sus perspectivas tal y como fue planteada por Francisco de Vitoria. Nos centraremos, más bien, en el enfoque iusnaturalista del autor a la hora de abordar el asunto.

Para ello, se hace precisa una primera consideración que contextualice al autor y su obra. El momento convulso en el que se desarrollan los acontecimientos implica una subdivisión ineludible, planteándose a este respecto una distinción entre los contextos religioso, filosófico e histórico. Esta modesta aproximación será operativa a una comprensión más completa del asunto.

Seguidamente, abordaremos el encuadramiento disciplinar del tema. La escolástica se caracterizó, frente al planteamiento ideológico, por una naturaleza acumulativa, que perfeccionaba el edificio de los saberes con las aportaciones sucesivas de diversos autores. Así, es preciso detenernos en el tratamiento que santo Tomás da a la ley natural y a la guerra justa. La selección del Aquinate no es baladí, como veremos, pues dos son las razones de peso que nos inclinan a su estudio. En primer lugar, su indiscutible lugar en la cima del pensamiento escolástico le hace merecedor de una mención. Dicha condición, por otro lado, es afirmada por el propio Francisco de Vitoria, gran continuador de su pensamiento y sobre el que él mismo planteará sus reflexiones.

El tratamiento del tema lo abordaremos siguiendo la distinción que realiza Francisco de Vitoria en torno a la naturaleza, las causas, la legitimidad y el objeto de la guerra justa, en la línea de su *Relectio*. Los temas serán tratados, además, en conexión con la ley natural y su contenido, esbozado en el encuadramiento disciplinar, con la finalidad de escudriñar la concepción de la ley natural y cómo esta opera en el tratamiento de la guerra justa.

Por último, nos las veremos con el desarrollo de la guerra justa a través de un análisis en prospectiva. Análisis, quede dicho, modesto que solo pretende apuntar a la naturaleza teórica del asunto, siéndonos imposible

detenernos en cada autor y su contribución sin evitar el riesgo de la dispersión. Esta parte tratará de sentar las bases para una aproximación contemporánea al pensamiento del maestro de Salamanca sobre el asunto.

I. Contexto histórico

Antes de entrar en el estudio de nuestro tema conviene realizar una contextualización del autor y su obra. Dicha contextualización versará en una estructura tripartita, referida a los órdenes religioso, filosófico y político.

I. CONTEXTO RELIGIOSO

La situación religiosa en la que nos encontramos es en extremo convulsa, siendo alumbrada por uno de los momentos históricos más relevantes para la historia de los hombres: la aparición de la Reforma. Las implicaciones que esta ha tenido en la configuración del mundo posterior a la misma han sido abordadas por muchos autores¹ e introducirnos en el tema nos excede.

Baste señalar que el protestantismo supuso un elemento de ruptura sobresaliente del orden de la cristiandad, sustituyendo el orden sobrenatural por uno subjetivo del creyente, la Iglesia visible por la yuxtaposición de creyentes invisibles. Es por ello que la naturaleza es concebida por Lutero y sus seguidores como una realidad corrupta, fuente del mal por el pecado. La ley natural, el orden de las cosas, etc., no son más que configuraciones de los sujetos que no se corresponden con la realidad. La razón, incluso, no se salva de las condenas protestantes, siendo calificada como una artimaña diabólica que nos engaña. La *res publica* no posee, pues, un fundamento natural, sino que es un dato efectivo cuyo único fundamento es el castigo del mal. De esta forma, no puede entenderse una reflexión en torno a realidades naturales iluminadas por la gracia, ya que la fe es contraria, según el protestantismo, a la naturaleza.

La religión precisa, de esta forma, una vivencia colectiva al margen de toda institución visible como la Iglesia, siendo las Iglesias reformadas la asociación de creyentes, sin entidad propia de bien común. La cristiandad carece, por tanto, de sentido, porque los príncipes tienen la finalidad de castigar a los malvados, asegurando así la conservación de los creyentes, regidos por la ley de Dios. Esta concepción diametralmente opuesta al pensamien-

¹ Pueden referirse a modo de ejemplo, Danilo CASTELLANO, *Martin Lutero. El canto del gallo de la Modernidad* y Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero, passim*.

to católico favorecerá, unida a los intereses nobiliarios y principescos de no pocos señores deseosos de autonomía, el hundimiento del orden de cristiandad medieval. La guerra de los Treinta Años, finalizada con la Paz de Westfalia (1648) –con antecedentes como la Paz de Augsburgo (1555)– supondrá el triunfo de la Reforma, la libertad religiosa según el criterio del príncipe y la desaparición de la *auctoritas* romana sobre el orbe cristiano.

2. CONTEXTO FILOSÓFICO

El contexto filosófico en el que se desenvuelve Francisco de Vitoria no es menos convulso que el religioso. En primer lugar, señalaremos la irrupción del humanismo como fenómeno filosófico y teológico. Durante su formación en el colegio Coqueret, Francisco de Vitoria conoce de primera mano el movimiento humanista, con figuras notables como Guillermo Budé o Francisco Tissar de Amboise, incluso es probable que conociera a Luis Vives². Del humanismo tomó el maestro dominico la revitalización de los clásicos, así como el manejo de un latín más depurado. También la necesidad de replantear la metodología y el enfoque teológico. No obstante, no era ajeno a los riesgos antropocentristas que la corriente humanista implicaba³, siendo precisos notables esfuerzos para no verse contaminado de tales errores.

Por otro lado, es menester señalar el peso del nominalismo filosófico. Si bien es cierto que el conocimiento que Francisco de Vitoria recogió de dicha escuela fue eminentemente práctico, es claro que el nominalismo tardío que conoció influyó mucho en sus reservas respecto del mismo. De hecho, puede señalarse al respecto el interés por los estudios morales y jurídicos de Juan Mair como nexos principales y, en menor medida, Jacabo Almain, con quien no tuvo buena relación⁴.

El peso sustantivo de los aportes filosóficos y teológicos lo tuvo, sin lugar a dudas, del tomismo⁵. Teniendo por maestros a Juan Fenario y Pedro Crockaert, se familiarizó con la lectura asidua y directa de Tomás de Aquino, viendo en su *corpus* teórico el camino de renovación que la teología precisaba. Sustituyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo como manual base de los estudios teológicos por la *Summa* de santo Tomás. Purgó la disciplina de cuestiones menores que habían enzarzado a la baja escolástica en debates carentes de sentido y huyó de los conflictos terminológicos propios del nominalismo⁶. Consiguió, así, un auténtico reavivamiento escolástico de ma-

² Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía española*, p. 333.

³ *Ibid.*

⁴ FRAILE, *op. cit.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Op. cit.*, p. 334.

triz tomista en el mundo hispánico, siendo denominado, no sin razón, como la Segunda Escolástica, al quedar corporeizada en figuras provenientes del magisterio de santo Tomás, a través de Francisco de Vitoria, tales como Melchor Cano o Domingo de Soto.

3. CONTEXTO POLÍTICO

Por último, pero no menos importante, encontramos el contexto político. Como ya hemos apuntado con anterioridad, se trató de un momento revolucionario para la cristiandad occidental, favorecido por la inmersión en la herejía de notables príncipes europeos. Además, la monarquía hispánica se encuentra en un periodo de extensión de sus dominios, integrando como nuevas provincias los territorios de allende los mares. Estos dos hitos van a marcar profundamente la labor pedagógica de Francisco de Vitoria.

Consideremos el avance del protestantismo, con las guerras de religión como corolario, precisa de una respuesta teórica fundada y razonada. A su vez, tengamos en cuenta que la Reforma había surgido acusando a Roma de una corrupción institucional, siendo precisa, pues, una reforma de la Iglesia no rupturista. En este contexto, la influencia del tomismo por la mano de Francisco de Vitoria no tendrá consecuencias solo académicas. Las legiones de teólogos españoles que acudirán a Trento lo harán con una filosofía y teología depuradas y actualizadas, ajenas a debates estériles y renovadas en su hermenéutica. Los cánones tridentinos reflejarán, de esta forma, muchos contenidos de naturaleza dogmáticos que serán empleados contra las monarquías protestantes centroeuropeas, inspirándose en el magisterio de la teología clásica tomista. Con ello, el combate secular entre católicos y protestantes, finalizado en el siglo XVII, no será ajeno a las consideraciones vitorianas. Más bien estas tendrán un papel sobresaliente en la actualización de la teología católica a la luz de la escolástica medieval⁷.

También, nos referiremos a la colonización y evangelización de América. La monarquía se encontraba, como hemos apuntado con anterioridad, en un momento de expansión. Expansión que tendrá sus costos e implicaciones notables no solo para España, sino para todo el mundo. Factores como la circulación de los metales preciosos influyeron en los cambios económicos operados en el momento de manera decisiva, así como permitieron nutrir las empresas hispánicas de medios sin los cuales hubieran perecido. En lo tocante a nuestro tema, la evangelización tiene una importancia capital, pues las reflexiones en torno a la guerra justa no pueden separarse de los conflictos con los pueblos indígenas. De hecho, multitud de cuestiones

⁷ Francisco ELÍAS DE TEJADA, "El derecho natural en 1972", p. 942 y ss.

que versan sobre el objeto de la guerra justa tienen referencia explícita a los indios, como luego veremos. Se trata, entonces, de un ejercicio auténticamente prudencial por parte de Francisco de Vitoria, ya que no se limita a la consideración académica de una serie de principios, sino que entiende que estos precisan alumbrar el obrar cotidiano de los hombres de su tiempo. Es por ello que las críticas que ha recibido la escuela de Salamanca⁸, identificadas con un excesivo apego al enjuiciamiento de las circunstancias son desproporcionadas⁹.

II. Encuadramiento disciplinar

El análisis de nuestro tema precisa, como anuncia el epígrafe, un encuadramiento disciplinar. Dos son los elementos que se desprenden sustancialmente del título: la ley natural y el derecho de guerra, así como una especificación accidental referida a la lectura vitoriana del asunto. En este punto, abordaremos las fuentes principales que nutren el pensamiento de Francisco de Vitoria antes de considerar, más adelante, en específico su pensamiento.

Como decíamos, dos son los elementos esenciales que es preciso tratar, aunque con modestia, para una correcta interpretación del asunto. Primero, la ley natural en tanto que ley moral universal; nos referiremos, a continuación, al derecho de guerra. La hermenéutica que emplearemos en el asunto puede parecer algo reductiva, porque los puntos que siguen tienen por protagonista exclusivo –en apariencia– a santo Tomás. La exposición, no obstante, se ha realizado con una intención acumulativa. Y es que basta aproximarse a sus páginas para avizorar una síntesis lograda, única mejor dicho, de todo el pensamiento precedente. Santo Tomás representa, así, no un autor más en la historia de la filosofía, sino la culminación del pensamiento escolástico en tanto que incorpora y sistematiza los aportes anteriores, tanto clásicos como cristianos. Por ello, el estudio de la filosofía y teología tomistas introducen al lector en la historia del pensamiento clásico y cristiano con la profundidad y naturalidad que caracteriza al Aquinate. Estos apuntes no son objeto de nuestra opinión, como es lógico, sino que reproducen la impresión que el estudio de santo Tomás produjo en Francisco de Vitoria,

⁸ Es el caso de Michel Villey. El autor llega a sostener que la segunda escolástica ha ideologizado a santo Tomás, Michel VILLEY, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, p. 170. O, incluso, que los autores no tienen nada de tomismo, Michel VILLEY, *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*, p. 103.

⁹ Cf. Félix Adolfo LAMAS, “Fecundidad de la escuela española de derecho natural y de gentes”, p. 79. También puede verse una crítica en Antonio Enrique PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, pp. 68-69.

instituyendo como obra de referencia en los estudios teológicos salmantinos la *Summa* de santo Tomás, expresión de la impronta que el autor dejó en el maestro de Salamanca. Veamos, pues, el tratamiento tomista de las cuestiones mencionadas.

1. I-II, Q. 94:

LA LEY NATURAL

En primer término, es de obligado cumplimiento detenernos en la ley natural¹⁰ no solo para comprender el tema que en concreto abordamos, sino para dotarnos de unos fundamentos precisos para enjuiciar la realidad jurídica de modo correcto. Ya en Aristóteles, encontramos referencias a la presencia de una ley que existe, pero que difiere de la ley positiva¹¹. Esta divergencia la aprecia por medio de la observación de una heterogeneidad jurídica:

“la natural tiene la misma validez en todas partes, y ello no porque parezca bien o no, mientras que es legal la que, en principio, no importa si es así o de otra manera”¹².

La consideración de Aristóteles le empuja a descubrir que existe una realidad común a todos los hombres que establece un criterio operativo. En efecto, la ley natural no puede asimilarse a las leyes humanas dado que estas, en la medida en que tienen por causa ejemplar a la primera, poseen concreciones contingentes en orden a la realidad social –y, por ello, compleja– en la que se desenvuelven. Esta divergencia entre ley natural y ley humana puede ser recta o desordenada; esto es, evidentemente, la ley humana no puede plasmar de forma idéntica la ley natural, de lo contrario, la distinción entre ambas ya implicaría un desorden. La ley natural inspira y legitima a la ley humana, pero no la absorbe en sí misma. Sin embargo, obviando este hecho, no podemos pasar por alto el hecho de que la ley humana puede llegar a casos en los cuales atente contra la propia ley natural¹³. Esta situación es diferente, dado que, fundándose la legitimidad de la ley humana en la adecuación con la ley natural, su transgresión la ilegítima.

Santo Tomás, por su parte, abunda en la caracterización de la ley natural esbozando una serie de rasgos que estimamos necesarios para comprender la cuestión. En primer lugar, es preciso referirnos a la definición de ley, si queremos comprender con rectitud el concepto. La ley es una

¹⁰ Javier F. SANDOVAL, “De la ley natural a los derechos humanos”, pp. 61-67, que transcribimos a continuación.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1134b.

¹² *Ibid.*

¹³ *Op. cit.*, 1282b.

ordenación racional de la autoridad legítima encaminada al bien común de la comunidad objeto de la misma¹⁴, de lo que se extrae que la ley natural es una ordenación racional del Señor de la naturaleza –pues la naturaleza es la realidad que se ordena– encaminada al bien de la misma. En este caso, la autoridad creadora coincide con Dios como autor de la naturaleza y el bien con la tendencia de las criaturas al Creador como fin. Hecha esta consideración, conviene ahora exponer los rasgos que santo Tomás atribuye a la ley natural.

La ley natural es una ordenación objetiva al bien común fundada en la naturaleza creada, es decir, tiene una dimensión objetiva. La dimensión objetiva dota a la ley natural de un carácter anterior a la consideración subjetiva del hombre. Esto llega a tal punto que el mismo Aquinate rechaza calificar la ley natural como hábito¹⁵, ya que este nace de la voluntad humana, es decir, el hombre crea el hábito mediante el concurso de la voluntad, cosa que no ocurre con el concepto de ley natural, creado por Dios y no por la voluntad humana. La razón humana conoce la ley natural y, a través de la voluntad, obra conforme a la misma y solo en ese sentido cabe hablar de una dimensión subjetiva. Pero esa dimensión no puede atribuirse a la ley natural, dado que, de lo contrario, sería una realidad inmanente, cosa que contradice la misma naturaleza que nos es dada. La referencia a ley natural como hábito es, por ello, solo posible cuando se identifica –con abuso del lenguaje– con su contenido, poniendo santo Tomás el ejemplo de la fe¹⁶, término utilizado para referirse tanto a la virtud como a su contenido. Pero en las coordenadas reflexivas en las que nos estamos desarrollando conviene ser rigurosos y destacar la dimensión objetiva. En la consideración de la objetividad ha surgido la cuestión del contenido de la ley natural, que el mismo santo Tomás condensa en tres inclinaciones fundadas en la naturaleza creada y, a la vez, en la diversidad jerárquica de la propia naturaleza. Así, considerado de forma absoluta, se puede entender que el fin de la ley natural es el obrar adecuado a la naturaleza, y esto es verdad, pero dentro de ella no podemos identificar en su totalidad la naturaleza del hombre con la naturaleza del animal. En el caso del hombre, su naturaleza racional le permite conocer el bien, de lo que se deduce que las inclinaciones naturales confluyen en el principio esencial de la ley natural: hacer el bien y evitar el mal; esto no es óbice para que podamos señalar, como hemos indicado, una serie

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 90. Los respectivos artículos conforman los eslabones de la definición: racionalidad (a. 1), bien común como fin (a. 2) y autoridad legítima (a. 3).

¹⁵ *S. Th.* I-II, q. 94, a. 1, resp.

¹⁶ *Ibid.*

de inclinaciones fundamentales en el ejercicio de caracterización de la ley natural. Es por ello que, realizando una consideración gradual y compleja de la naturaleza, el contenido de la ley natural en los hombres descansa en:

- a) La conservación del propio ser¹⁷, común a todas las sustancias y principio, por ello, compartido con aquellas. Tanto un hombre como una planta tienen por ley natural tendencia a su propia autoconservación.
- b) Inclinación a bienes más concretos, que en este caso son compartidos por los seres vivientes y sintientes –animales–: la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes¹⁸. Evidentemente, la materialización que estas inclinaciones de la naturaleza encuentran en el hombre no tiene la misma dimensión cualitativa que en las bestias. La educación de un niño integra una cantidad de realidades mucho mayor que las nociones de supervivencia de un animal a sus crías.
- c) "En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto"¹⁹.

Conteniendo la ley natural estas inclinaciones, cognoscibles por medio de la razón, encontramos que este atributo del hombre le permite desarrollar los de forma más perfecta que en aquellos casos en que los comparte con otras criaturas. La razón, por dotarnos de la capacidad para conocer el bien, nos introduce en el orden moral, de tal modo que el cumplimiento de la ley natural posee para el hombre una dimensión moral. Esto implica que el perfeccionamiento moral del hombre, su obrar tendente al bien²⁰, configura el núcleo del contenido de la ley natural, apreciable por una doble vía: una primera, común a las demás criaturas, pero cualitativamente superior en el caso humano y, una segunda, en lo referido a las inclinaciones nacidas en exclusiva de la racionalidad humana. Es por ello que la ley natural cubre el ejercicio de perfección del hombre, identificado con los hábitos operativos perfectivos²¹, esto es, las virtudes. Las virtudes tienen por fin el bien, en la medida en que los actos virtuosos son aquellos que per-

¹⁷ *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2, resp.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Op. cit.*, I-II, q. 2.

²¹ *Op. cit.*, q. 55, aa. 1-5.

feccionan al hombre. Pero si la perfección implica la adecuación del obrar con la forma, y siendo la forma del hombre el alma racional, lo perfectivo es lo que nos hace obrar según nuestra razón. A esto debemos añadir que la ley natural contiene las inclinaciones que nos orientan a obrar conforme a la naturaleza, y siendo la forma creada por Dios, identificada con el alma racional, los actos virtuosos se integran a las inclinaciones de ley natural²².

Un último aspecto de la ley natural que quisiéramos abordar antes de proseguir con nuestra aproximación al tema, y que tiene una enorme importancia para el mismo, como luego veremos, es la dimensión mutable o inmutable de la ley natural. Aquí debemos extremar la precaución, dado que no es difícil caer en incorrecciones que puedan enturbiar la cuestión. Consideremos la distinción entre el contenido de la ley y su concreción material. Esta realidad induce a muchos a la confusión, dado que presuponen que la heterogeneidad implica mutabilidad. Las inclinaciones de ley natural no pueden cambiar, puesto que, si ello ocurriera, implicaría que lo que perfecciona al hombre cambia, de lo que se deduce que la naturaleza humana es cambiante o que el bien es cambiante. Ambas conclusiones son erróneas evidentemente. Sin embargo, encontramos que la inspiración de la ley natural no obsta para que su concreción en la ley humana sea heterogénea. Así, por ejemplo, siendo un precepto de ley natural no quitar la vida a un inocente, las penas que impone la ley humana a los asesinos pueden cambiar según el lugar. Pero ello no afecta al precepto natural como tal, que se mantiene inmutable. Una segunda consideración viene dada por las adiciones a la ley natural²³. En este sentido, podemos decir que existen realidades que, con el paso del tiempo, acaban demostrándose perfectivas para el hombre –o, al contrario–, y como tales adquieren dimensión natural. No obstante, esta asunción debe ser rigurosa. Lo anterior, porque no existiría cambio de ley natural negativo, esto es, los principios de la misma se mantienen y ven su campo de concreción ampliado. Además, y esto es fundamental, más que la cuestión axiomática nos inclinamos más por la divergencia práctica. Es decir, siendo inmutable la ley natural, la complejidad social puede descubrir nuevas realidades conectadas a esos principios, que quedan integradas en los mismos; pero estos no cambian, sino que concluimos que su concreción es mayor de lo que se concebía.

A propósito de la mutabilidad, es conveniente abordar un tema cuya importancia será capital en nuestra reflexión. Tomando la ley positiva a la ley natural como causa ejemplar, la cuestión que se plantea es la siguiente:

²² *S. Th.* q. 94, a. 3, resp.

²³ *Op. cit.*, q. 94, a. 5, resp.

¿es más perfecta la ley positiva cuanto más se asemeja a la ley natural? La respuesta es compleja, pues depende de la acepción del término 'asemejar', que señala la relación entre ambas. Si la relación entre ambas es tendente a la identidad, es incorrecta la reflexión sobre el vínculo entre ley natural y ley positiva. La incorrección descansa en que la ley positiva, lo justo por conveniencia²⁴, persigue el bien común temporal, pero el bien común temporal es objeto de la prudencia. Así las cosas, la ley natural inspira la ley positiva –y esta no puede contradecir a la primera–, pero no pretende transformar la ley positiva en ley natural, distinción querida por la providencia de Dios y que sería desordenado difuminar.

En resumen, podemos decir, con el padre Santiago Ramírez, que consiste de manera formal en el contenido de:

“los primeros principios de orden moral, verdaderos y evidentes por sí mismos a todo hombre que tenga uso de razón, o sea en los enunciados o proposiciones de la *syndéresis* por los cuales se manda seguir lo intrínseca y manifiestamente bueno, y se prohíbe apetecer y ejecutar lo intrínsecamente malo”²⁵.

2. II-II, Q. 40:

LA GUERRA JUSTA

La guerra justa, tal y como es tratada por Tomás de Aquino, precisa detenernos según el objeto que abordemos. El primer artículo será el que más nos interese en nuestro trabajo, ya que las otras –a las que también nos referiremos, pero en menor medida– se vinculan a consideraciones de índole sobrenatural, tales como la condición clerical o la obligación dominical. En estas últimas, es cierto que la ley natural, aunque subsistente y no anulada²⁶, no encuentra un protagonismo tan significativo como en el artículo primero.

Santo Tomás señala la primera condición que se precisa para la legitimidad de la guerra, o sea, para que podamos hablar de una guerra movida por la justicia o justa.

²⁴ ARISTÓTELES, *op. cit.*, v, 1135b. La dimensión prudencial se deduce del criterio enjuiciador de la conveniencia. Así, la ética no pretende absorber al derecho en sus aguas, sino que lo inspira y orienta en la prosecución de lo justo. La distinción es fundamental. Ejemplo de ello es que, en ocasiones, podemos atender a casos en los que la prudencia señala una permisión de la injusticia para evitar un mal mayor. Sobre las relaciones ética-derecho, véanse Juan VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*, pp. 19-20, y 65 y ss.; Juan VALLET DE GOYTISOLO, “Justicia moral y justicia jurídica”, pp. 161-193 y Michel VILLEY, *Definiciones y fines del derecho*, p. 73 y ss.

²⁵ Santiago RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, p. 64 y ss. Citado en Juan VALLET DE GOYTISOLO, “La ley natural según santo Tomás de Aquino”, p. 657.

²⁶ *S. Th.* I, q. 1, a. 8, ad. 1.

“No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede haber valer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad”²⁷.

La guerra no es, por ende, una contienda particular, sino colectiva. El agente de la comunidad no es otro que el príncipe, por lo que solo él puede legítimamente llamar a la guerra. No estableceremos en esta parte de nuestro trabajo las conexiones con la ley natural, cosa que ocupará el epígrafe siguiente, pero ya en este punto podemos avizorar el *hummmus* que impregna la concepción que luego nutrirá a Francisco de Vitoria. La modernidad²⁸ política y jurídica introdujo una concepción inorgánica de la sociedad, haciendo descansar a esta última en la voluntad de los individuos y no en el orden de las cosas. El príncipe, por el contrario, encarna en el pensamiento tomista la suprema *potestas*, el agente que mueve al cuerpo de la comunidad a su fin, el bien común. Su legitimidad en el inicio de la guerra descansa en su finalidad particular, esto es, el fin de la política es el bien común, bien de todo hombre en cuanto hombre y, por ello, común a todos los hombres²⁹, de ahí que la guerra no provocada por la autoridad política³⁰ sea injusta y desordenada.

“Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa”³¹. La causa justa aporta el segundo de los ingredientes que se precisan para calificar como justa la contienda³². La justicia para el Aquinate no es tanto la adecuación con el ordenamiento, reducción acaecida a partir del pensamiento moderno, sino la rectitud tomando como patrón el orden de las cosas. Con ello, no nos referimos a que la ley positiva no tenga un papel significativo en la individualización de lo justo; más bien que la ley positiva o convencional, en términos aristotélicos, lo es en tanto reflejo de su participación en la ley natural, participación, a su vez, de la ley eterna de las criaturas. Por ello, la justa causa será otro

²⁷ *S. Th.* II-II, q. 40, a. 1, resp.

²⁸ Nos referimos a la modernidad entendida en su sentido teorético o axiológico, no cronológico.

²⁹ Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, p. 64.

³⁰ El término no es el más adecuado, debido a que en santo Tomás el poder político no es tanto *auctoritas*, sino *potestas*, pero lo hemos formulado de esa manera para evitar que las aclaraciones se multipliquen. Véase CASTELLANO, *Política...*, *op. cit.*, pp. 43-42.

³¹ *S. Th.* II-II, q. 40, a. 1, resp.

³² Puede verse una aplicación de la doctrina de la causa justa en el derecho de guerra en Álvaro D'ORS, “Nueva guerra y nuevo orden mundial”, p. 582 y ss.

de los elementos esenciales que observaremos en nuestro análisis del tema en cuestión. Dado que el tema será abordado más adelante, nos limitaremos en este punto a considerar la justicia³³, tomada en el sentido tomista para dilucidar el enjuiciamiento de la causa como justa. Afirma Miguel Quesada Vázquez:

“Santo Tomás hereda el legado aristotélico e incluye aportaciones relativas al bien común reseñables. El Aquinate define la justicia como ‘es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho’³⁴,

glosando la definición en función de la voluntad –entendida en sentido aristotélico o consciente al ser virtud–, la determinación y el derecho, siguiendo a san Isidoro, el cual concibe la justicia imprescindible de la concreción del derecho. La justicia es por ello virtud³⁵, hallada en la voluntad³⁶ y referida a otro³⁷. Como decíamos, el Aquinate asume la división de la justicia de Aristóteles, dividiendo a la justicia en particular³⁸ y general³⁹. Sin embargo, santo Tomás también sostiene las dimensiones conmutativa y distributiva dentro de la justicia particular:

“la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa⁴⁰.

La justicia no solo se enmarca en la dimensión moral personal, sino que su actualización precisa de ser aplicada ejecutivamente en la comunidad política⁴¹. El juicio es por ello una consecuencia de la persecución de la

³³ Seguimos en este punto a Miguel QUESADA VÁZQUEZ, *Iglesia, sociedad y modernidad. Fundamentos del orden social cristiano*, pp. 230-233.

³⁴ *S. Th.* II-II, q. 58, a. 1.

³⁵ *Op. cit.*, q. 58, a. 3.

³⁶ *Op. cit.*, q. 58, a. 4.

³⁷ *Op. cit.*, q. 58, a. 2.

³⁸ *Op. cit.*, q. 58, aa. 7-8.

³⁹ *Op. cit.*, q. 58, aa. 5-6.

⁴⁰ *Op. cit.*, q. 61, a. 1.

⁴¹ *Op. cit.*, q. 58, a. 5: “Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al

justicia. Ahora bien, no cualquier tipo de juicio se considera legítimo, sino el que cumple las condiciones delineadas por santo Tomás:

“primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad del que preside; y tercera, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en primer lugar, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio vicioso o injusto. En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio usurpado. Y tercero, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio suspicaz o temerario”⁴².

“Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal”⁴³.

Esta condición señalada por santo Tomás parece aportar un elemento subjetivo, frente a la objetividad causal a la que nos hemos referido. De nuevo, se trata de un tema cuya conexión con el derecho natural veremos que es profunda, pero en este momento nos limitaremos a esbozar de manera preliminar. Se trata, como apuntábamos, de una dimensión subjetiva –no subjetivista⁴⁴– de las condiciones de la guerra justa. El gobernante no solo ha de mover en función de una justa causa objetiva, sino que se precisa de una intención recta. Dicha rectitud, que mediatamente se enjuicia en tanto se ordena al bien común, encuentra mediaciones cercanas, más próximas y

bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (I-II, q. 90, a. 2), de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre conculca con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien”.

⁴² *S. Th.* II-II, q. 60, a. 2.

⁴³ *Op. cit.*, I, q. 40, a. 1, resp. Puede verse un desarrollo del asunto en Paul AUPHAN, “La guerra y el derecho natural”, p. 741 y ss.

⁴⁴ El matiz no es baladí. La condición de la intención es la rectitud, por lo que la dimensión subjetiva de este requisito lo es tanto que se predica del sujeto. No nos referimos, por ello, a las corrientes filosóficas subjetivistas deudoras del racionalismo moderno, a causa de que –en lo que a nuestro asunto compete– entienden el orden moral como el orden subjetivo, el que el propio sujeto se concede a sí mismo. La intención para santo Tomás ha de ser recta, esto es, presupone un patrón previo a sí misma sobre el que proceder al enjuiciamiento; patrón que no es otro, de nuevo, que el orden de las cosas. Véase sobre el subjetivismo Danilo CASTELLANO, “¿Es divisible la modernidad?”, p. 446, y, monográficamente, Juan Fernando SEGOVIA, *De la modernidad a la posmodernidad*. Sobre el orden natural como criterio de rectitud, Estanislao CANTERO, “Derecho, guerra y justicia”, pp. 592-597.

concretas, ligadas a las circunstancias del momento. Además, la rectitud de la intención es una condición que puede torcerse con el tiempo, no poseyendo una caracterización estática, sino dinámica. De esta forma, una guerra puede ser declarada justa en su origen y tornarse injusta en su ejercicio a medida que transcurre el tiempo.

III. La guerra justa en Francisco de Vitoria. La impronta de la ley natural

Llegamos al punto nodal de nuestro estudio. Como venimos haciendo, esbozaremos la metodología empleada para facilitar la comprensión. La exposición sigue la caracterización de Francisco de Vitoria sobre el asunto. Así, abordaremos en primer término la licitud de la guerra, para continuar con la autoridad legítima para declarar la guerra justa, así como sus causas y objeto en una parte posterior, previa a la recapitulación del asunto. En el estudio, trataremos de conectar los temas con las exposiciones sobre la caracterización de la ley natural antes señalada.

1. CUESTIÓN 1:

LA LICITUD DE LA GUERRA

La primera de las consideraciones que realiza Francisco de Vitoria en torno a la cuestión bélica es su licitud. Hemos de recordar que tenemos por objetivo de nuestro estudio no solo la guerra justa en el autor salmantino, sino la conexión de la cuestión con la ley natural. Es por ello que asumiremos la cuestión siguiendo las reflexiones de Francisco de Vitoria, conectándolas con el iusnaturalismo clásico cristiano.

En primer lugar, se cuestiona si los argumentos de autoridad que cita en contra del uso de la fuerza ("No defendiéndoo a vosotros mismos, carísimos, si no dad Lugar a la ira" (Rm., XII, 19); "Si alguien te hiriese en la mejilla derecha, le das la izquierda. Mas yo os digo que no resistáis al mal" (Mt., v, 39); "Todos los que echan mano de la espada, a espada perecerán" (Mt., XXVI, 52) pudieran ser tomados como absolutos, pero circunscritos al plano de los consejos evangélicos⁴⁵. Los consejos, siguiendo a santo Tomás⁴⁶, no encontrarían una exigibilidad común, propia de los preceptos;

⁴⁵ FRANCISCO DE VITORIA., *Relección del derecho de guerra* en *Relecciones teológicas*, pp.90-91.

⁴⁶ S. *Th.* II-II, q. 184, a. 3, resp.: "Se dice que la perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundariamente. En sí misma y esencialmente, la per-

por ello, el autor plantea si la contradicción entre el uso de la guerra por cristianos y los argumentos contrarios presentados pueden explicarse sobre la dimensión consejera y no preceptiva. El maestro descarta esta conclusión, dado que parece insólito pensar que el consejo evangélico ha sido sistemáticamente incumplido desde los tiempos de la Revelación. Argumenta en contra con la invocación de una serie de autoridades que señalan lo opuesto.

La legitimidad de guerrear descansa, en primera instancia, en la autoridad legítima⁴⁷. Siguiendo a santo Tomás⁴⁸, señala la autoridad del príncipe como elemento necesario en el ejercicio de la fuerza legítimo. Y es que, en conexión con la ley natural, el hombre por naturaleza precisa de la dimensión social. La naturaleza, entendida como principio de movimiento, nos inclina a nuestro fin, que es nuestro bien para el catedrático. La ley natural, por ello, nos inclina a la vida en sociedad, que precisa de una causa formal que ordene el presupuesto material de la multiplicidad de elementos que conforman la *res publica*. Esa formalidad ha de ser determinada por un agen-

fección de la vida cristiana consiste en la caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal de los preceptos de la ley divina, según dijimos antes (s. c.; 1-2 q. 100 a.3 ad 1; a.2). Ahora bien: el amor a Dios y al prójimo no están mandados con limitación alguna, de modo que lo que es más caiga bajo consejo, como da a entender la misma forma del precepto, que exige perfección al igual que cuando se dice: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón; en efecto, todo y perfecto significan lo mismo, según el Filósofo en *III Physic.*; y cuando dice: ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo, puesto que cada uno se ama a sí mismo con todas sus fuerzas’. Ello es así porque el fin del precepto es la caridad, como dice el Apóstol en I Tim 1, 15. Ahora bien: no se pone medida al fin, sino a los medios, como dice el Filósofo en I *Polit.*, del mismo modo que el médico no pone medida a la salud, sino sólo a la medicina o dieta que ha de usar para curar. Así es evidente que la perfección consiste esencialmente en los mandamientos. Por eso dice San Agustín, en *De Perfectione Iustitiae*: ¿Por qué, pues, no ha de exigirse al hombre esta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida? De manera secundaria e instrumental, la perfección consiste en los consejos. Tanto unos como otros se ordenan a la caridad, pero de modo distinto. Los mandamientos tienen como fin apartar lo que es contrario al acto de caridad que la hace incompatible con ellos, mientras que los consejos se ordenan a apartar los obstáculos al acto de caridad que, sin embargo, no se oponen a la misma, como son el matrimonio, la dedicación a negocios temporales, etc. Por eso dice San Agustín en *Enchirid*: ‘Todo cuanto manda Dios, como: No fornicarás, y todo lo que aconseja, como: Es bueno para el hombre no tocar a una mujer, se hace rectamente cuando se relaciona con el amor a Dios y al prójimo por Dios, tanto en esta vida como en la futura’. Por eso, en las Colaciones de los Padres, dice el abad Moisés: ‘Los ayunos, las vigiliias, la meditación de las Escrituras, la pobreza y la privación de todos los bienes, no son perfección, sino instrumentos de la misma, porque no consiste en ellas el fin de esa forma de vida, sino que se llega al fin a través de ellas. Y previamente había dicho: Trabajamos por llegar a la perfección de la caridad a través de estos grados’.

⁴⁷ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁸ S. *Th.* II-II, q. 40, a. 1, resp.

te que mueve el todo hacia su fin. El fin del príncipe, el bien común, fin de la política, consiste en la consecución del bien común. Dentro de las amenazas posibles al bien común encontramos, claro está, la violencia física contra los miembros de la comunidad por parte de una fuerza externa. Como hemos recordado, los principios de la ley natural –autoconservación, procreación y educación, y perfección moral– en el hombre se dan en tanto que hombre, siendo errado considerar la autoconservación al margen del orden moral. Por ello, una agresión externa, aunque atente contra la totalidad de fines individualmente considerados, permite un enjuiciamiento moral mientras afecta a la comunidad de los hombres. Enjuiciamiento, entonces, dependiente del fin de dicha comunidad, bien común, objeto de la política y, por ello, del príncipe. Como podemos apreciar, la consideración al príncipe que el escritor, siguiendo al Aquinate, realiza encuentra su fundamento en la ley natural, toda vez que es por naturaleza que los hombres son sociales.

Con posterioridad aborda la legitimidad de la guerra desde el prisma iusnaturalista *formaliter loquendo*:

“Durante la vigencia de sola la ley natural fue lícito esto, como se ve en Abrahán que peleó contra cuatro reyes (Gn., XIV, 15). También lo fue en la Ley escrita, como es claro por la historia de David y de los Macabeos”⁴⁹.

Parece ilógico que Dios, autor de la naturaleza, señalase la licitud de la guerra no solo antes de la Ley mosaica, sino, incluso, antes de la propia Revelación. El fraile argumenta afirmando:

“la ley evangélica nada vino a prohibir de lo que era lícito por derecho natural, como elegantemente defiende Santo Tomás⁵⁰, de donde es llamada también ley de libertad de Jacob; luego lo que era lícito en la ley natural y escrita, no menos lo es en la ley evangélica”⁵¹.

La argumentación vitoriana de este punto nos aporta una nota característica de la ley natural y su trascendencia en el análisis del teólogo. Ya nos hemos referido antes a que este argumento considera la ley natural en un sentido formal; no se detiene, por ende, en las concreciones materiales de la ley natural como elemento de juicio de la guerra justa, sino que considera la ley natural en sí misma y razona sobre la licitud de la guerra durante su vigencia. Vemos que en la reflexión este pensador, se señala la ley natural, la ley divina positiva y la ley evangélica. Si atendemos a la definición de

⁴⁹ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁰ S. Th. I-II, q. 107, a. 4.

⁵¹ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 92.

ley como ordenación racional tendente al bien común promulgada por la autoridad legítima, las leyes referidas encuentran una relación de participación sustantiva⁵². La ley eterna, sabiduría de Dios, rige el universo, participando a las criaturas en dicha ley por su naturaleza, y a esta participación le llamamos ley natural. Surge, por otro lado, la importancia de la positivización de la ley, bien de la ley natural en la ley escrita divina bien en la ley positiva humana. Pero la relación jerárquica y participativa entre los órdenes se predica de las leyes, siendo lógico pensar que los órdenes no se anulan entre ellos; la ley evangélica o ley de la gracia, no puede implicar la anulación de la ley natural, ya que esta última es la participación de las criaturas en la ley eterna. Además, está lo ya afirmado: “*gratia praesupponit naturam*”⁵³.

Siguiendo con la legitimidad de la guerra, Francisco de Vitoria aborda, en primer término, la guerra defensiva, esto es, aquella que nace de la respuesta a una agresión externa. El maestro no se detiene mucho en el asunto, remitiendo al texto del *Digesto*⁵⁴ que afirma “*vim vi repellere licet*”, o sea, que es lícito repeler la fuerza con fuerza. Aunque salta rápidamente al punto siguiente, este aspecto merece una consideración desde el prisma de la ley natural. El uso de la fuerza puede leerse desde dos perspectivas. Así, existe una *vis* física, o fuerza física, y una *vis* moral, o fuerza moral. El uso de la fuerza, en esta sede, se refiere al ejercicio de la misma cualificado de forma intrínseca con una nota transgresora. No es, por tanto, el mero ejercicio de la fuerza, sino su empleo como medio instrumental en la transgresión del orden. Por ello, no se puede afirmar que el pensador asienta, por ejemplo, la respuesta de un hijo ante la corrección de su padre, sino la respuesta ante una agresión de naturaleza ilegítima. Por seguir con el ejemplo anterior, no sería lícito el ejercicio de la fuerza cuando esta tiene una finalidad correctiva, o sea, que persigue el bien del corregido. Sí sería susceptible de respuesta cuando esa corrección es extralimitada, evidenciando su contraposición con el bien del agredido.

Pero el razonamiento de Francisco de Vitoria no se detiene en la guerra defensiva, sino que aborda la llamada guerra ofensiva, es decir, aquella en la cual no solo se defienden o se persiguen las cosas a las que se tiene derecho, sino, también, aquella donde se vengán injurias recibidas⁵⁵. Debemos hacer notar que el término ‘injuria’ debe leerse en este punto en sentido amplio. No se refiere el autor al mero insulto o agresión en sentido personal

⁵² FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, pp. 88-89.

⁵³ *S. Th.* I-II, q. 109, a. 2.

⁵⁴ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁵ *Ibid.*

o subjetivo. Injuria, del latín *iniuria*, se refiere a la transgresión del orden justo. En nuestro mundo contemporáneo, es fácil reducir el orden justo al ordenamiento jurídico, pero el pensamiento clásico no lo emplea solo en esa acepción. El orden justo queda así, delimitado por la disposición de la realidad con el criterio de ordenamiento de la virtud de la justicia, a la que previamente nos hemos referido según sus diversas acepciones. Realizamos este matiz porque es necesario antes de abordar la legitimidad de la guerra ofensiva y sus argumentaciones, así como para mostrar su conexión *ab origine* con la ley natural.

Comencemos apuntando del autor, un argumento efectivo, esto es, referido a la efectividad del objeto. Señala que la guerra defensiva sería:

“ineficaz si no se tomara venganza de los enemigos que injuriaron o intentaron injuriar, pues se harían éstos más audaces para acometer nuevamente, sino fueran contenidos por el temor al castigo”⁵⁶.

El castigo, en conexión con el orden justo, descansa en un fundamento restituido del mal ocasionado; mal que ha de leerse en relación con la naturaleza de las cosas, directa o indirectamente, esto es, ya por concreción o por determinación de la ley natural. Aunque la intención del argumento es efectiva, no de inmediato teleológica, conviene apuntarlo.

Por otro lado, Francisco de Vitoria expone un argumento de naturaleza teleológica, o sea, referido a la finalidad perseguida:

“El fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república, como dice San Agustín; mas no puede haber seguridad en la república si los enemigos no son contenidos por el miedo a las armas, y fuera inicua condición de la guerra que fuera sólo lícito rechazar a los invasores de la patria sin que pudieran ser perseguidos más allá de las fronteras”⁵⁷.

En este argumento, el catedrático se mantiene en el razonamiento efectivo, pero percibimos una apertura a la dimensión teleológica; así, la guerra ofensiva como medio eficaz de consolidar la defensa responde a un principio final: la paz y la seguridad. Ambos descansan en axiomas de la comunidad natural, no ajeno, sino informados por la ley natural. La paz, lo afirma Tomás de Aquino⁵⁸ siguiendo a san Agustín, es la tranquilidad del orden. Esta dimensión objetiva de la paz, enriquecida con la dimensión subjetiva –en sentido clásico– que la define como la “quietud y unión del apetito”⁵⁹, im-

⁵⁶ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *S.Th.* II-II, q. 29, a. 2, resp.

⁵⁹ *Op. cit.*, q. 29, a. 2, ad. 3.

plica, de nuevo, el concepto de orden⁶⁰. Del orden que configura la disposición de las criaturas según el criterio del bien común como finalidad última se toma tanto la tranquilidad en sentido objetivo como la quietud en sentido subjetivo. La paz, entonces, es inescindible de la concepción ordenada natural, debido a que solo de esta el hombre conoce lo bueno por naturaleza. La seguridad, por su lado, responde a los principios necesarios de toda comunidad política. Y seguridad, debemos señalar, es entendida por Francisco de Vitoria en línea con el pensamiento aristotélico-tomista, que dota al término de una concepción extensiva. Así, no se reduce a la mera protección física, sino que esta es condición de la seguridad derivada de la concordia política como causa eficiente de la *res publica*⁶¹. De esta forma, se encuentra en la línea del estagirita al entender la seguridad como un orden dentro de la *homónoia*, cuyo contenido objetivo incluye al menos tres órdenes⁶²:

- 1.º En primer lugar, repito, un ámbito cultural. Es decir, un mínimo cultural común. Se trata de un mínimo que permita entenderse y comunicarse, por ejemplo: una lengua común. Pero no solo esto, sino, también, un mínimo de estimaciones y juicios de preferencia en común, sin los cuales sería imposible lo ulterior: el intercambio, la moneda, la seguridad, etcétera.
- 2.º En segundo lugar, el aseguramiento de la vida biológica de los individuos y de las familias. Esto requiere un mínimo de economía, es decir, un mínimo sistema de distribución de recursos y de aprovechamiento de bienes escasos, y también una cierta seguridad que haga posible no solo que los hombres no se maten, sino que exista un mínimo de asistencia recíproca.
- 3.º En tercer lugar, la concordia política o *homónoia* supone –como decía Platón y vuelve a enseñar Aristóteles cuando se refiere a la reciprocidad en los cambios– un mínimo de justicia. Sin el cual mínimo de justicia desaparece el interés común. En efecto, no existe el interés en hacer algo en común con el otro o intercambiar algo con él si no hay un mínimo de reciprocidad en la relación de ambos entre sí.

Esta concepción aristotélica de la comunidad es entendida por los escolásticos españoles, por la escuela de santo Tomás, de la mano de las notas características que les imprime Cicerón⁶³. La *homónoia*, en la que se incluye la

⁶⁰ VITORIA., *Relección...*, *op. cit.*, p. 96.

⁶¹ Félix A. LAMAS, “Ley natural y pluralismo cultural”, p. 165.

⁶² Félix A. LAMAS, “La concordia política. Causa eficiente del Estado”.

⁶³ La conexión es señalada por Álvaro D’ORS, “Introducción”, p. 21.

seguridad física, se encuentra sustantivamente vinculada al *consensus iuris* y a la *communio utilitatis*⁶⁴. Términos, por su parte, que han de ser leídos con la precaución de no incurrir en abusos lingüísticos al calor de la similitud terminológica⁶⁵. De esta forma, el *consensus iuris* no es la condición privatista del contrato, en línea con las doctrinas constructivistas, sino el reconocimiento previo y necesario por parte de cada uno, y, por ello, de todos, de lo que es auténticamente jurídico, o sea, de la justicia. La *communio utilitatis* no es el cálculo que de modo utilitario conlleva la vida en sociedad, sino la necesidad de la *res publica* como elemento irrenunciable en la vida humana.

El último de los argumentos en defensa de la legitimidad de la guerra justa, antes de cerrar con argumentos de autoridad, se refiere al fin y al bien del mundo:

“fuera imposible la felicidad en ninguna parte y la situación del mundo fuera pésima, si los tiranos y los ladrones y los raptos pudiesen impunemente cometer sus atropellos y oprimir a los buenos y a los inocentes, y recíprocamente defender y vengar a éstos no les fuera lícito a la gente de orden”⁶⁶.

Francisco de Vitoria argumenta, al parecer en clave negativa, o sea, en función del castigo del mal. Un análisis algo más detenido nos lleva a sostener lo contrario, debido a que comienza la reflexión en torno a la finalidad, y esta no puede ser, por definición, negación. Además, argumenta, a través de la cualificación del poder que supone el orden de las cosas –y la política, como ciencia y arte del bien común, del orden natural–, en el sentido de que el poder, para el pensamiento clásico cristiano, es herramienta de la política, pero no es asimilable con la política, en contra de las tesis voluntaristas que arrancan con el nominalismo y tiñen toda la filosofía política moderna.

Esta última idea nos conecta con la concepción de los clásicos españoles del *ius communicationis*, esto es, la concepción del mundo como una comunidad de todos los hombres y pueblos de la tierra, cuyo orden normativo era el derecho de gentes, a su vez, fundado en el derecho natural⁶⁷. Dicha concepción legitima la acción común en la comunidad de los hombres, reconociendo plena personalidad jurídico-política a los pueblos de los hombres, sean o no cristianos⁶⁸. Siendo así, en opinión de Antonio

⁶⁴ Marco T. CICERÓN, *De re publica*, I, 25-39 y I, 26, 41-42.

⁶⁵ Seguimos en este punto a CASTELLANO, *Política...*, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁶ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁷ PÉREZ, *La polémica...*, *op. cit.*, p. 78 y ss. También Antonio Enrique PÉREZ LUÑO, *La filosofía del derecho en perspectiva histórica*, p. 68 y ss.

⁶⁸ PÉREZ, *La polémica...*, *op. cit.*, p. 80 y ss.

Pérez Luño, es el *ius communicationis* el fundamento sustancial de la presencia, y guerra, de los españoles en América⁶⁹.

2. CUESTIÓN 2:

LA AUTORIDAD PARA DECLARAR LA GUERRA

En la segunda cuestión, reflexiona sobre la legitimidad activa en la declaración de guerra. Para ello, divide el asunto de manera tripartita: el hombre sujeto, la comunidad política y el príncipe.

En la primera de las partes, el maestro se pregunta sobre la licitud de la guerra entendida de manera particular, subjetivamente hablando. Nótese que se refiere a la resistencia a la *iniuria*, a la transgresión del orden justo de las cosas; por ello, la legitimidad del sujeto para el uso de la fuerza solo se circunscribe a la agresión ilegítima externa a modo de resistencia. La *iniuria*, en este caso, tendría una dimensión particular, no colectiva, porque atenta contra los bienes –o fines– particulares del hombre, de forma directa o indirecta a través de las causas eficientes mediales, por ejemplo, la propiedad⁷⁰. La *iniuria*, por ello, siendo referida a su dimensión particular se entiende como concepto amplio que integra la violación del orden justo; de hecho, el pensador razona que la *iniuria* como causa de la agresión merece una doble respuesta: la primera reacción es la resistencia –con la fuerza– de manera proporcional y prudente –en sentido clásico– a la agresión. Mientras que, una segunda reacción, dentro de la resistencia, de naturaleza activa, consiste en poner los medios para custodiar bienes de diversa naturaleza. En tal situación, la huida no es *simpliciter* la vía de salvaguarda del bien particular, sino que existen supuestos en los que la huida puede ser desordenada, siendo precisa una respuesta activa al transgresor, mediada por la razón. De esta forma, el hombre encuentra en el orden de las cosas la naturaleza de estas que les permite determinar el objeto de la justicia, el *ius*, a la vez de, por ello, la legitimidad para actuar en su defensa, siempre que nos reframos a la dimensión particular del orden. Esto último es especialmente importante, en tanto cualifica el acto según su finalidad. Así, un hombre puede responder con la fuerza frente a la agresión, pero solo si persigue la resistencia al mal, en virtud de que la restitución no es competencia particular sino pública⁷¹.

La segunda de las proposiciones trata de la legitimidad activa de la comunidad política en el ejercicio de la guerra. Para ello, hemos de hacer

⁶⁹ PÉREZ, *La polémica...*, op. cit., p. 87.

⁷⁰ VITORIA, *Relección...*, op. cit., p. 95.

⁷¹ *Ibid.*

una aclaración terminológica. Francisco de Vitoria funda la legitimidad de la restitución de la transgresión por la fuerza en la finalidad de la comunidad política, citando el libro III de la *Política* de Aristóteles⁷². Sin embargo, encontramos una terminología no presente en la obra del estagirita, que se refiere al “bien público” en lugar del “bien común”⁷³. Este cambio terminológico estimamos que debe atribuirse al manejo de los textos latinos romanos de filosofía de la política, los cuales emplean el término *res publica*. Así, bajo estas condiciones, el “bien público” que Francisco de Vitoria atribuye a Aristóteles sería el bien común, ya que es el bien de la *res publica*, esto es, su finalidad⁷⁴. Esta finalidad de la política, el bien común, se entiende en cuanto que esta es ciencia y arte de dicho bien común, exigencia de la naturaleza humana por su sociabilidad.

El pensador entiende, entonces, la *res publica* como legitimada para la defensa de sí misma, así como para el sometimiento a la verdad práctica –adecuación del obrar al bien–. Por ello, la transgresión del orden justo, en tanto que afecte al bien común, no solo ha de ser resistida, sino rechazada con miras a la restitución. Francisco de Vitoria afirma que solo la comunidad política tiene la legitimación para la *vindicatio*⁷⁵, la reclamación de la restitución del orden. Esta concepción teleológica no queda reñida con una dimensión eficiente que torne en efectiva la finalidad perseguida. Afirma:

“la república debe bastarse a sí misma, y no podría suficientemente conservar el bien público y la seguridad propia si no pudiese vengar la injuria y lanzarse en armas sobre el enemigo; pues se harían los malos más listos y audaces en injuriar, si pudiesen hacerlo impunemente; por lo mismo es necesario para la cómoda administración de las cosas de este mundo, que se conceda esta potestad a las naciones”⁷⁶.

⁷² VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 96.

⁷³ Nótese que para tal afirmación hemos consultado la versión original, curada por Luciano Pereña, “Elaboración”, p. 116. Como afirmaba en el texto, Francisco de Vitoria escribe “*bonum publicum*”.

⁷⁴ Los matices no son en vano, considerando que la irrupción del Estado a partir de las guerras de religión originadas en el siglo XVI hasta la culminación de la lógica estatal a mediados del siglo XVII, han asimilado el término ‘público’ a ‘estatal’, por lo que el bien público sería, para dichos autores, el bien del Estado, operándose una suerte de privatización estatal de la finalidad de la política, o sea, una confusión de lo político con la *persona civitatis*. Cf. CASTELLANO, *Política, op. cit.*, p. 55 y ss.

⁷⁵ La edición castellana que manejamos emplea el término ‘venganza’. Es correcto su uso siempre que entendamos al modo clásico el término, esto es, la pena impuesta al pecador. Cf. *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1, resp, siendo, así, no solo no mala, sino virtuosa, *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 2, s. c. Dicha imposición conlleva la restitución, como hemos dicho; y conviene recordarlo, pues Francisco de Vitoria emplea en el original el término ‘*vindicare*’, más próximo a la reclamación en nuestro lenguaje contemporáneo.

⁷⁶ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 96.

La tercera proposición que aborda se refiere al agente que mueve a la comunidad política, esto es, al príncipe⁷⁷, y su legitimidad activa en el uso de la guerra justa. Para ello, desarrolla las características de la *res publica*, aquellas que nos permitan entender la naturaleza del gobierno del príncipe. Por ejemplo, la comunidad política se dice tal en tanto que sociedad perfecta, o sea:

“hay que notar que perfecto es lo mismo que completo; pues llámase imperfecto aquello a lo que falta algo, y por el contrario, perfecto aquello a lo que nada falta. Será, pues, república perfecta o perfecta comunidad aquella que es de suyo un todo completo, es decir, que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio y propios magistrados, como son los Reinos de Castilla y de Aragón, el Principado de Venecia y otros semejantes”⁷⁸.

Dicha perfección lo es de la comunidad como tal, no siendo ello obstáculo para ser movidas por un agente común, pues la perfección requiere movimiento al fin propio, no identidad de agentes. Dicha distinción es fundamental para entender nuestro tema, en el sentido de que el bien de la comunidad, bien común, es su finalidad y, por ello, ha de ser movida por la acción política del gobernante. Y, en virtud de que es agente, este encuentra la legitimación de la defensa de la comunidad; legitimación, de nuevo, cifrada en el orden natural, que hallamos en los contenidos de la ley natural las tres inclinaciones que se persiguen: autoconservación, procreación y alcance del bien, que trasladados a la comunidad se refieren a la seguridad, el desarrollo y la vida buena en común. El príncipe no anula su bien particular, pues en tanto que hombre encuentra una finalidad propia; por su parte, el bien común, por ser superior –o sea, más difusivo– integra el bien del gobernante de manera especial, debido a que no lo hace de la misma forma que el bien del ciudadano. Por ello, el príncipe es agente que, por el hecho de que mueve

⁷⁷ De nuevo, es obligado un matiz terminológico. En la edición castellana la traducción es problemática, ya que emplea el término ‘soberano’. Cf. *op. cit.*, p. 98. Sin embargo, este término es impropio del autor, porque en la versión original latina utiliza ‘*princeps*’. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de iure belli*, p. 118. La cuestión no es baladí, puesto que la soberanía como atributo del soberano nace de la secularización de las concepciones occamistas de la *potestas* divina, que en santo Tomás son rechazadas tomadas en sentido absoluto, siendo el poder de Dios una *potestas ordinata*. Cf. *S. Th.*, I, q. 25, a. 3, resp. El desarrollo de la soberanía como elemento medular del pensamiento moderno, con Jean Bodin como artífice, se refiere al poder no cualificado en sí mismo, superior y dependiente de la propia espada, atributo que en el absolutismo se atribuye a los reyes y, posteriormente, al Estado. Estos términos son extraños al pensamiento político-jurídico clásico cristiano hispánico, donde el poder regio es *suprema potestas*, pero no soberanía. Puede verse sobre todo ello, Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, p. 59 y ss.

⁷⁸ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 96.

a la comunidad, encuentra una relación más estrecha con el bien común, fin de la comunidad y, a la vez, de la política. La perfección de la comunidad legitima al gobernante para la consecución del bien superior. Así:

“los príncipes que no gobiernan una comunidad perfecta, sino regiones que son parte de otra república, no pueden declarar y sostener la guerra, como el duque de Alba y el conde de Benavente, cuyos señoríos son partes del reino de Castilla, mas no comunidades perfectas”⁷⁹.

La razón estriba en que el bien común de dicha comunidad se integra en el bien común de otra superior, cuyo acabamiento la convierte en más perfecta, en el sentido de que podría darse la situación de que la guerra fuese positiva para el duque de Alba (Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel) y no para Castilla, lo cual prueba la ilegitimidad de aquel para declarar la guerra, en la medida en que contraviniendo el bien común contraviene el bien propio, que participa del superior.

Nótese que, sobre esto último, hemos realizado, siguiendo a Francisco de Vitoria, un análisis final del asunto. El maestro, no obstante, es consciente de que la concreción que precisa el derecho natural por el derecho positivo puede legitimar materialmente al príncipe menor, pero la legitimidad precisa, también, de una legitimidad formal, de ahí la importancia de las consideraciones que coloca como incipit al asunto. Por ello, como decimos:

“como esta facultad depende en gran parte del derecho de gentes o del derecho positivo humano, la costumbre puede otorgarla. De donde, si alguna ciudad o algún príncipe obtuvo por antigua costumbre el derecho de declarar por sí mismo la guerra, no se le debe negar este poder, aunque no se trate de sociedad perfecta. Más todavía: la necesidad puede conceder esta licencia y autoridad, pues si en un mismo reino una ciudad atacase a otra, o uno de los generales a otro general, y el rey se mostrase remiso y no se atreviese a vengar las injurias, podrían la ciudad o el general injuriado, no sólo defenderse, sino declarar la guerra y arrojarse sobre los enemigos y matar a los malhechores, porque de otra suerte ni defenderse cómodamente podrían; los enemigos no cesarían de atacar si los atacados se contentasen con sola una defensa pasiva”⁸⁰.

La legitimidad activa del derecho de guerra se reduce, como observamos, a las esferas comunitarias, entendiendo que la contestación individual va referida más bien a la resistencia del mal de la *iniuria* que a la *vindicatio* o restitución del orden de cosas. Dicha legitimidad lo es en función de dicho orden, que tiene su fundamento en la naturaleza del hombre, que precisa

⁷⁹ VITORIA, *Reelección...*, op. cit., p. 97.

⁸⁰ *Ibid.*

de la comunidad política para alcanzar su fin propio. Es en dicha medida en la que podemos calificar la *iniuria* como merecedora de *vindicatio*, al momento en que se constituye como un obstáculo para la finalidad social, el bien común. Ello no obsta, lo hemos apuntado, para despreciar el derecho positivo o convencional. El error de la razón y la debilidad de voluntad favorecen un oscurecimiento de las inclinaciones que integran la naturaleza, dificultando en ocasiones determinar el objeto de la ley natural como ley moral universal. Además, dichas inclinaciones conocidas por la *sindéresis* o hábito de los primeros principios precisan de una determinación prudencial, que atienda a la experiencia política y jurídica de la sociedad concreta, exigencia de toda ciencia práctica como lo es la política. Así, la *res publica* no es una entidad ideal en el pensamiento del autor, sino la sustancia –no primera sino moral– que precisa de una determinación accidental, la forma que informa una materia que la acoge. De este modo, el derecho positivo, bien por concreción bien por determinación, refleja la ley natural⁸¹, o sea, lee el orden de las cosas⁸² y lo determina o concreta en una situación determinada, dando pie a la determinación de la justicia.

3. CUESTIÓN 3:

LAS CAUSAS DE LA GUERRA JUSTA

Analizada la legitimidad de la guerra justa, así como la referida a sus declarantes, el estudioso considera las causas que legitiman la guerra, o sea, aquello por lo que podemos definir como justa, referida a su causa, una guerra.

La primera de las posibles causas sobre las que reflexiona es la resistencia al reconocimiento de la verdad religiosa. El maestro apunta a su *relectio* previa, en la que refuta como justo título la imposición de la fe para hacer la guerra⁸³. Además, invoca para la argumentación al Aquinate como autoridad que ya ha abordado el asunto⁸⁴. El asunto puede resumirse, sustancialmente, en la distinción –no separación– de los órdenes natural y sobrenatural. Así, los indios gozan de autoridad natural sobre el dominio de sus territorios, no siendo su paganismo título legítimo para arrebatarles el poder político; ello no obsta, por otra parte, para que estos se encuentren legitimados para resistir la conversión de los pueblos, realidad que contraría la subordinación del orden natural al sobrenatural. Por tanto, en el supuesto de que el poder político fuese empleado contra la divulgación de la fe, sí

⁸¹ VALLET DE GOYTISOLO, *En torno...*, *op. cit.*, p. 17.

⁸² Juan VALLET DE GOYTISOLO, “Del legislar como ‘legere’ al legislar como ‘facere’”, p. 507 y ss.

⁸³ FRANCISCO DE VITORIA, *Relección de los indios recientemente hallados*, p. 48 y ss.

⁸⁴ *S. Th.* II-II, q. 66, a. 8, resp.

existe una transgresión que ilegitima dicha decisión, pero por el mero hecho de ser paganos no desaparece la legitimidad natural de su poder político.

La segunda causa negada como legítima para determinar la guerra como justa se refiere al ensanchamiento del imperio. El catedrático argumenta contra ella señalando que, pese a su obviedad, una muestra de la ilegitimidad sería la determinación como bueno de los actos violentos que implica la ampliación territorial⁸⁵. Además, siguiendo el razonamiento anterior, el ensanchamiento de los límites de la comunidad política no es, ni siquiera, bueno *per se*. La razón de ello estriba en que las fronteras físicas no son condición sustancial para la existencia de una comunidad política, aunque muy a menudo forman parte de ella de modo especial. Pero no se puede, por el contrario, afirmar que los límites territoriales configuran parte de la sustancia de la comunidad política, pues ello implicaría que toda comunidad –siguiendo la noción de sustancia– ha de tener una frontera física. Contra esto puede presentarse la existencia de comunidades políticas nómadas a lo largo de la historia, cuya condición itinerante era tan sustancial como la frontera a nuestros ojos. Por ello, una condición que es neutra moralmente, o sea, que precisa de un juicio prudencial concreta para determinar su bondad o maldad, que además precisa medios que constituyen males, no puede considerarse de ningún modo título legítimo *per se*.

Tampoco puede afirmarse que la gloria del príncipe sea motivo de guerra justa. La razón estriba, de nuevo, en el concepto de bien común, que no es el bien del príncipe particular, sino que constituye una entidad superior al resto de bienes, no ajena a estos. Por ello, la riqueza, fuerza, honor, etc., del príncipe son buenas en tanto que operativas al bien común del reino, pero si constituyen un elemento de subordinación al bien particular del gobernante se convierten en causas que fundan no solo la política, sino el poder del tirano. De hecho, él señala que la misión del Rey, regir, implica la ordenación, o sea, la legislación⁸⁶. Pero la ley entendida como ordenación se predica de una comunidad que persigue el bien común de esta última como su propio criterio de cualificación; finalidad, además, impresa en la naturaleza humana y no en la consideración subjetiva del hombre, en este caso del gobernante⁸⁷.

Concluye el maestro con que la única causa justa para declarar la guerra es la *iniuria*, argumentando:

⁸⁵ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 99.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 104. Pertenece a la cuestión cuarta dicha consideración, pero es operativa para conectar nuestro tema con el orden natural.

“la guerra ofensiva es para vengar una injuria y castigar a los enemigos, como se ha dicho. Mas, no puede haber venganza, donde no hubo culpa e injuria. Luego [...] Otra razón. No tiene el príncipe mayor autoridad sobre los extraños que sobre los suyos; pero contra los suyos no puede usar la espada si no cometieren injurias; luego ni contra los extraños”⁸⁸.

Sobre esto no hay mucho que añadir, por lo que remitimos a lo dicho *supra* sobre el concepto de *iniuria*. Sí es menester dirigirnos a que no toda *iniuria* es motivo de guerra justa. Francisco de Vitoria afirma a este respecto:

“No por cualquier culpa es lícito infligir penas graves a los propios ciudadanos y súbditos, como la pena de muerte, la de destierro, la de confiscación de bienes [...] Comoquiera, pues, que todos los efectos de la guerra son graves y atroces, como asesinatos, incendios, devastaciones, no es lícito por leves injurias perseguir con la guerra a los injuriadores, pues la dureza de la pena debe medirla la magnitud del delito”⁸⁹.

Por ello, puede decirse que la justicia a la que responde la guerra no es una concepción deletérea. El filósofo argumenta sobre la existencia del orden natural del que toma lo que el hombre es para entender la rectitud de su obrar, individual y político. De esta forma, las posibles causas que son desechadas lo son por no estar ordenadas con la jerarquía de bienes que constituye el orden natural, orden óntico, entendido como manifestación armónica de cada una de las naturalezas en mutua relación⁹⁰, siendo este, por su parte, el criterio enjuiciador de la acción política, que integra el uso legítimo de la fuerza.

4. CUESTIÓN 4:

EL OBJETO DE LA GUERRA JUSTA.

APROXIMACIÓN PRELIMINAR

Comienza la cuestión cuarta preguntándose el autor qué es lícito hacer en la guerra justa, *rectius* qué acciones que comprenden el uso de la fuerza de la comunidad político son justas. Una primera respuesta queda, de nuevo, cifrada por el bien común de la sociedad política, entendiendo que todo aquello que se acoja a ello es lícito. Tras una respuesta escueta y teorética, señala algunas acciones concretas que son lícitas en la guerra justa, tales como recuperar las cosas perdidas y su precio –vinculado esto a la dimensión restauradora de la *vindicatio*–, resarcir los daños ocasionados por la guerra a costa

⁸⁸ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Raimundo PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, p. 244.

de los bienes del enemigo –fundándose en la ilegitimidad de la *iniuria*–, asegurar la inocuización del enemigo a través de la destrucción de sus fortalezas y elementos armados⁹¹. Incluso, es legítimo tomar venganza, en el sentido clásico, esto es, retribuir con el castigo la transgresión ilegítima del orden político cometido por la *iniuria*, dado que:

“los príncipes no sólo tienen autoridad sobre los suyos, sino también sobre los extraños para forzarles a que cesen de injuriar, y esto por derecho de gentes y por consentimiento universal; y aun parece también que por derecho natural, porque no podría subsistir el orden en el mundo si no hubiese en alguien fuerza y autoridad para contener y cohibir a los delincuentes, a fin de que no hagan mal a los buenos y a los inocentes; mas, todo aquello que es necesario para la gobernación y conservación del orden es de derecho natural; ni es otra la razón en que se apoya la facultad de toda sociedad perfecta de castigar con la muerte y con otras penas a los ciudadanos que le son perjudiciales. Y si una república puede; esto contra los suyos, está fuera de toda duda que el género humano lo puede también contra los hombres perniciosos, aunque sólo mediante los príncipes; luego ciertamente pueden los príncipes castigar a los enemigos que injurian a la república, y estando en guerra racional y justamente emprendida, los enemigos quedan sometidos al príncipe como a juez propio”⁹².

Establecidas estas premisas, Francisco de Vitoria señala el objeto medial de la guerra, esto es, aquellas circunstancias que han de examinarse en el marco de la guerra justa para que dicha denominación sea recta. Así las cosas, siendo el bien común –en sus facetas de paz y seguridad ya descritas– la finalidad perseguida por la política, y perteneciendo esta al orden práctico, se requiere el empleo de la prudencia para escudriñar la auténtica naturaleza del contenido de la guerra justa. A este respecto, señala:

⁹¹ La fundamentación es algo más extensa y optamos por referirnos a ella en una aclaración para evitar perder el hilo de la argumentación. La legitimidad de dicha acción descansa en los bienes naturales que implica la comunidad política. La preservación de la paz y la seguridad como exigencias de derecho natural precisan, pues “la tranquilidad y la paz se cuentan entre los bienes humanos, y ni el sumo bien da felicidad sin seguridad de él; de donde si los enemigos acometen y turban la tranquilidad de la República, es lícito buscarla a costa de ellos por todos los medios que sean convenientes”. VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 102. Ello se extiende, análogamente, a los enemigos internos: “Contra los enemigos interiores, es decir, contra los malos ciudadanos, es lícito hacer todo esto; luego también contra los enemigos exteriores. El antecedente es claro: si un ciudadano injurió a otro ciudadano, el magistrado no sólo obliga al injuriador a satisfacer al ofendido, sino también, si se desconfía de él, se le obliga a dejar garantías o a salir de la ciudad para evitar todo peligro por su parte. De lo cual se desprende que, conseguida la victoria y recuperadas las cosas propias, es lícito exigir de los enemigos prendas, sus naves, sus armas, y cuanto, sin fraude y sin dolo, es menester para obligar al enemigo al cumplimiento de su deber y evitar todo peligro de su parte”. *Ibid.*

⁹² VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 103.

“el sabio debe arreglarlo todo antes con las palabras que con las armas. Débese consultar a los sabios y virtuosos, a los que con libertad, sin ira y sin odio y sin ambiciones exponen su parecer, pues no se ve fácilmente la verdad allí donde estas pasiones dejan sentir su influencia. Muy claro es todo esto. Pues, como en las cosas morales es muy difícil hallar la verdad y la justicia; si son tratadas negligentemente, con facilidad se errará, y este error no excusará a los autores, principalmente en cosa de tan grande importancia y donde se expone a peligros grandes y a calamidades numerosas a muchos que son nuestros semejantes, y a los cuales tenemos obligación de amar como a nosotros mismos”⁹³.

Ahora bien, este obrar prudencial, ¿tiene parte con los súbditos o es exclusivo monopolio del gobernante? Aquí se plantea un punto de interés, debido a que el autor afirmaba en las cuestiones previas la legitimidad activa del príncipe, y no del súbdito –nos referimos a la llamada guerra ofensiva–, en el ejercicio de la guerra. Parecería, así carente de sentido razonar en torno a la reflexión prudencial de las condiciones de la guerra en el súbdito si este carece de legitimidad activa bélica. En este punto, Francisco de Vitoria razona en la línea del Aquinate en lo tocante a la prudencia y, más en concreto, a la prudencia política. El bien común como criterio de finalidad de orden natural cualificador de la acción política tiene en el gobernante, así como en sus consejeros, la causa agente de su consecución, por lo que estos no pueden obviar la reflexión prudencial en torno a la justicia de la guerra. Así, príncipe y gobernantes son obligados por derecho natural a cuestionarse la licitud de la guerra y su adecuación con el orden justo⁹⁴. Sin embargo, la prudencia política no es monopolio del gobernante, siendo participación en la misma, por su propia dimensión de virtud política, posible y necesaria de todos los miembros de la comunidad. La obediencia, al formar parte de la prudencia política de los gobernados, no recayendo sobre estos el deber de escudriñar la finalidad común de la acción política⁹⁵.

Dicho lo cual, se plantea qué ocurre en el supuesto de que el gobernado sí tuviera constancia de la ilegitimidad del mandato, en nuestro caso del mandato bélico. Aquí vemos la importancia del bien común como finalidad de la comunidad política, así como la perenne vigencia efectiva de la ley natural en la propia comunidad de los hombres, afirma:

“Si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no le es lícito pelear aunque lo mande el Príncipe. La razón es clara. No es lícito matar al inocente por ninguna autoridad; pero en el caso de la injusticia de la guerra los enemigos son inocentes; luego no se les puede matar. Además. En tal caso peca el Soberano

⁹³ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 106.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 107.

declarando la guerra; pero no sólo los que obran mal, sino los que cooperan a él son dignos de muerte. Luego los militares que pelean de mala fe no se excusan de pecado. Por fin. No es lícito matar a los ciudadanos inocentes por mandato del príncipe; luego tampoco a los extranjeros. De lo cual se sigue un corolario, a saber: que si los súbditos están convencidos de la injusticia de la guerra, no les es lícito pelear, se equivoquen o no se equivoquen⁹⁶.

Si analizamos este razonamiento, encontramos varios puntos de interés para nuestro estudio. En primer lugar, lo bueno o lo justo no es artificio de la voluntad del gobernante, sino que se encuentra en la naturaleza de las cosas, siendo no solo indisponible para la voluntad –sea cual fuere–, sino cognoscible por la razón. El súbdito puede, por ende, conocer la ilicitud de la orden, no quedando vinculado moralmente a su obediencia. Este corolario nos conecta con la segunda característica, cifrada en la dimensión arquitectónica de la prudencia política. La prudencia política, entendida como virtud nodal del buen gobierno, ordena las acciones de las partes al todo; esta ordenación, a través de la ley, no puede contrariar el orden justo, en el que participan todas las partes. Tampoco el bien común, que, pese a su entidad superior, no es ajeno al bien de las partes; más bien al contrario, al fundar su superioridad en su mayor comunicabilidad, o sea, es el bien de todo hombre en cuanto hombre y, por ello, bien común a todos los hombres. De ahí que un mandato injusto, cuyo juicio se realiza sobre el orden de las cosas, no solo contraviene el bien común, sino que, en cuanto lo contraviene, es contrario al bien de las partes, y a nadie le es lícito obrar contra su bien, esto es, su fin, aquello a lo que tiende por naturaleza. Si atendemos, pues, a este razonamiento, Francisco de Vitoria apunta a la participación del orden político positivo o convencional en el orden político natural, tomando en cuenta que la finalidad se deriva de la naturaleza del hombre, siendo indisponible su contenido, o sea, el bien del hombre mismo, criterio enjuiciador de la acción individual y política.

La siguiente consideración que hilvana varias de las proposiciones tiene que ver con la duda acerca de la certeza de la justa causa, esto es, los supuestos en los que la causa ordenada no es clara y cómo proceder. En ella, se refiere primero al gobernante:

“Parece que si uno de ellos está en legítima posesión, mientras no se resuelva la duda, no puede otro Príncipe intentar arrebatarle por medio de las armas lo que legítimamente posea [...] Si se ventilase una cuestión ante juez, nunca el juez despojaría al poseedor mientras permaneciese dudosa la cuestión; luego, como el Príncipe derecho sea juez en la causa del mismo, no puede legítimamente despojar al poseedor, mientras subsista la du-

⁹⁶ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

da del derecho. En las cosas y en las causas de las personas privadas no es lícito en la duda despojar al legítimo poseedor; pues tampoco en las causas de los Príncipes, y las leyes son de los Príncipes; si, pues, según las leyes humanas no es lícito en la duda despojar al legítimo poseedor, luego con razón puede objetarse a los Príncipes: aguanta la ley que tú mismo diste; quien puso ley sobre los demás, él mismo debe sujetarse a esa ley. Por fin. Por ambas partes fuera la guerra justa, y no sería posible llegar a la paz, pues si en la duda a uno le es lícito intentar arrebatar algo, con mayor razón le será al otro lícito defenderlo, y después que el atacante hubiese logrado su objeto podría el atacado intentar nuevamente recuperarlo, y así indefinidamente con gran quebranto y calamidad de los pueblos”⁹⁷.

Según analizamos, la duda en el supuesto de la causa justa de la guerra opera a favor del defensor y no del atacante, la razón estriba en que siendo los medios de la guerra en sí graves para la consecución del fin, una causa dudosa puede con facilidad aumentar los riesgos de la ilegitimidad de la contienda, siendo imprudente dicho proceder. De esta forma, puede darse la situación en la que una causa en sí buena, pero dudosa pueda no legitimar una guerra, siendo que la condición de dudosa torna en imprudente obrar por tal fin. La voluntad, y en esto sigue Francisco de Vitoria al Aquinate⁹⁸, no encuentra por sí misma capacidad para determinar la bondad de la acción, al ser este un apetito racional. Corresponde, entonces, a la razón elaborar el juicio que califica como buena o mala la acción; por ello, una acción, aunque erróneamente vista como mala por la razón, pero en sí no lo sea, no puede ser buena para la voluntad, ya que esta última ejecuta lo que se le presenta como malo.

En el caso de los súbditos, el juicio prudencial en lo tocante a la guerra justa corresponde, como hemos apuntado, al gobernante, por lo que:

“el que duda, dijimos, y sigue a su Príncipe, pelea lícitamente y de buena fe. Fuera verdad lo de Silvestre, si el súbdito dudase de si le es lícito ir a la guerra, porque entonces obraría con conciencia dudosa, lo que no es lícito”⁹⁹.

Hemos razonado *supra* el asunto, por lo que no dilataremos esta parte.

EL OBJETO DE LA GUERRA JUSTA Y SU CONTENIDO

Por último, Francisco de Vitoria aborda una serie de actos preguntándose sobre su licitud en el marco de la guerra justa. Estos, al ser ordenados en la

⁹⁷ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁹⁸ *S. Th.* I-II, q. 19, a. 5, resp.

⁹⁹ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 116.

medida en que puedan ser integrados en el objeto de la guerra justa. Aunque el autor los trata de manera dispersa, podemos agruparlos en cuatro grandes bloques: el homicidio, la desposesión, el cautiverio y el sometimiento del enemigo. Analicemos, pues, cada uno de ellos.

En primer lugar, el maestro aborda la cuestión del "homicidio". Sin embargo, empleamos las comillas porque en puridad el término es incorrecto, dado que el homicidio es en sí mismo desordenado al ser, por ejemplo, dar muerte al inocente, principio que por derecho natural es malo en sí mismo¹⁰⁰. Ahora bien, las muertes que integran el objeto de la guerra justa participan de la legitimidad del fin, por lo que no pueden ser calificadas, *formaliter loquendo*, como homicidios. Distinguimos, de esta forma dos momentos en los que nos referimos a acabar con la vida de los enemigos: el combate y la victoria.

En el primero de ellos, la muerte tiene la calificación de legítima en tanto que resistencia a la agresión ilegítima externa.

"En el acto del combate, sea ofensivo, sea defensivo, es lícito matar indistintamente a todos los que frente a nosotros armados están; y cuanto antes, mientras haya peligro. De otra suerte se verían los beligerantes embarazados para conseguir su fin, si no pudiesen quitarse de delante rápidamente a cuantos les estorban. Lo dificultoso está en saber si, una vez lograda la victoria y ahuyentado el peligro por parte de los enemigos, es lícito matar a cuantos hicieron armas contra nosotros. Y parece claro que sí, porque, como arriba se dijo, entre los preceptos militares que dio el Señor en el Deuteronomio uno es que, tomada una ciudad enemiga, fueran pasados a cuchillo todos sus habitantes"¹⁰¹.

¹⁰⁰ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 118. Hemos de añadir un matiz. Francisco de Vitoria apunta a que la muerte del inocente se cualifica formalmente por el juicio de la razón. Por ello, puede ser que a nivel accidental –no sustancial– no sea ilícito cuando falla el juicio de la razón o cuando dicho juicio es efectivamente indeterminable: "cuando es combatida justamente una fortaleza o una ciudad, en la cual consta que hay muchos inocentes, y no pueden dirigirse las máquinas de guerra ni incendiarse los edificios de tal suerte que juntamente no sean heridos culpables e inocentes. Y es clara la proposición. Pues de otra suerte no podría hacerse la guerra ni contra los mismos culpables, frustrándose la justicia de los beligerantes; como también, por el contrario, si es sitiada una ciudad injustamente y justamente se defiende, pueden dirigirse las máquinas de guerra contra los sitiadores y los campamentos enemigos, aun supuesto que entre ellos haya niños y gente inofensiva. Mas es preciso tener en cuenta lo que más arriba hemos dicho; a saber: que es menester procurar que no se sigan mayores males de la guerra que los que por ella se pretenden evitar; pues si para el logro de la victoria final poco influye atacar una fortaleza o una ciudad donde hay guarnición enemiga y a la vez muchos inocentes, no parece que sea lícito para batir a unos pocos armados matar a muchos inocentes, aplicando fuego u obrando de manera que lo mismo sean castigados delincuentes e inocentes". *Op. cit.*, p. 119.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 125.

La legitimación, como apuntamos, se fundamenta en el primer principio y contenido de la ley natural, o sea, el principio de autoconservación, no solo particular, sino político. Por otro lado, también los otros dos principios superiores legitiman la cuestión, al obrar como causa eficiente para la procreación y educación, así como para la consecución del bien, en sus vertientes particular y políticas de nuevo. En esta línea, Francisco de Vitoria afirma:

“Alguna vez no sólo es lícito sino conveniente matar a todo el ejército enemigo. Otro de los fines de la guerra es proporcionarse paz y seguridad; mas, alguna vez no es posible lograrlas, sino quitando de en medio a todos los hombres de armas enemigos; y esto tiene casi siempre lugar contra los infieles, de los cuales no es posible conseguir la paz con ninguna condición; y así, el mejor remedio es acabar con todos los que pueden tomar armas contra nosotros, principalmente, si las tomaron ya. Y así debe entenderse el último pasaje citado del Deuteronomio. Mas en guerra contra cristianos no creo que sea lícito obrar así. Comoquiera que es inevitable el que haya crímenes y que se hagan la guerra príncipes cristianos, si el vencedor pudiese siempre exterminar a todos los adversarios, fuera una catástrofe para el género humano y para la religión cristiana, y pronto el mundo quedaría despoblado. Las guerras no se ordenarían entonces al bien público, sino a causar universal calamidad. Es menester que el castigo sea acomodado a la medida del delito, y la venganza no debe pasar más allá; y debe hacer mucha fuerza la consideración de que los súbditos, como dijimos, no tienen obligación de examinar, ni es conveniente que examinen, las causas de la guerra, sino que pueden seguir a su Príncipe, tranquilos con el parecer de él y el del Consejo público; de donde las más de las veces, aunque injustamente nos haga el adversario la guerra, las tropas son inocentes, y así, lograda la victoria y ahuyentado todo peligro, creo que no es lícito matarlas, no sólo a todas ellas, pero ni a un solo militar, si se presume que fueron a la guerra de buena fe”¹⁰².

El bien común, es su faceta de paz y seguridad, opera como cualificación de la acción, en sus fines y medios. De hecho, he ahí la razón por la que el pensador no estima legítimo aplicar los medios justificados a las guerras entre príncipes cristianos, en el entendido de que existe un bien común superior a las comunidades particulares, a saber: el bien de la cristiandad.

Por otro lado, encontramos los supuestos de dar muerte en la victoria. El segundo supuesto que hemos de abordar es la muerte del enemigo una vez producida la victoria. Al igual que en el caso anterior, razona de manera dispersa en la cuarta cuestión, por lo que hilvanaremos los argumentos concernientes al asunto en esta parte. Afirma de entrada:

¹⁰² VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, pp. 127-128.

“lograda la victoria y puesto todo a salvo, es lícito matar a los culpables. Porque, como se dijo, no sólo se ordena la guerra a recuperar las cosas quitadas, sino también a vengar la injuria; luego por una injuria pasada es lícito matar al autor de la injuria. Además, lícito es matar al ciudadano malhechor en las circunstancias de la cuestión; luego también a los extraños, porque [...] el Príncipe propio es por derecho de guerra juez legítimo del enemigo y tiene autoridad sobre él, ni más ni menos que su soberano. Además, si en la actualidad ha cesado el peligro de parte de los enemigos, no hay seguridad para el tiempo futuro”¹⁰³.

El fundamento de la ejecución del enemigo en la victoria es, de este modo, triple. Uno de ellos, el bien común exige la restitución del orden de cosas trastornado por la injuria; otro, que el príncipe adquiere por derecho de guerra la autoridad sobre los enemigos –tema que desarrollaremos más adelante–. Por último, un ejercicio de prudencia política conduce, según Francisco de Vitoria, a una legitimación de la ejecución como causa instrumental del mantenimiento de la paz y la seguridad. Esta condición no es absoluta, al surgir la duda de si es lícito matar a todos los enemigos, el escritor argumenta que dentro de los rehenes solo aquellos que tomaron las armas contra el vencedor pueden en justicia ser ejecutados –excluyéndose a las mujeres y a los niños–¹⁰⁴. Tampoco la venganza de la injuria es un título absoluto, sino que ha de procederse con la prudencia requerida:

“entre los propios ciudadanos no siempre es lícito, aunque se tratara de un delito colectivo de toda una ciudad o provincia, matar a todos los delinquentes, ni por causa de una rebelión pública se podría pasar a cuchillo y exterminar a todo un pueblo. Por un hecho así fue Teodoro el Grande excomulgado por San Ambrosio. Fuera esto contra el bien común, que es precisamente el fin de la guerra y de la paz. Así, pues, tampoco es lícito matar a todos los culpables de entre los enemigos; es menester antes pesar la magnitud de la injuria y del daño recibido y de los otros delitos, y en consideración a ella proceder a la venganza y al castigo, sin impulsos de barbarie o inhumanidad”¹⁰⁵.

Por último, se pregunta sobre la posibilidad de ejecución de los prisioneros entregados, pero culpables; en la misma línea, afirma:

“Respondo que no hay duda que pueden ser ejecutados los prisioneros o entregados en guerra justa, si fueran culpables, guardando la debida equidad. Mas, hay muchas leyes de guerra impuestas por derecho de gentes y otras por la costumbre y uso corriente, que es menester guardar al modo

¹⁰³ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 126.

como las guardan los varones rectos. Entre ellas está la que prohíbe matar a los prisioneros, una vez conseguida la victoria y ahuyentado el peligro, a no ser que fuesen culpables de fuga. En cuanto a los que se entregan, no sé que haya tal costumbre establecida; lo que ocurre es que en la entrega de las fortalezas los que se rinden suelen guardarse con las condiciones de que sean respetadas sus vidas y sean luego libertados, y de tal manera que los que se entregan, miedosos, a las primeras propuestas y sin condiciones, sean acuchillados, como ha ocurrido alguna vez. Por lo cual no es injusto que, cuando se entrega una ciudad sin condiciones, sean pasados por las armas los más culpables, por ordenación del príncipe o del juez”¹⁰⁶.

En el razonamiento observamos varios elementos propios del derecho natural. Lo primero, la seguridad derivada del pacto. Una rendición condicionada convencionalmente –o por derecho de gentes– no puede ser socavada en sus términos sin incurrir en injusticia. Sin embargo, él sostiene que la rendición sin condiciones, por definición, no puede exigir el cumplimiento de ninguna prerrogativa, pues estas no se han establecido. Pueden no haberse establecido por convencimiento de su cumplimiento –bien por costumbre o por derecho de gentes– o porque se asume la totalidad del castigo. En este último caso, sí es lícita la ejecución de los prisioneros, leyéndose dicha afirmación en una misma línea con los juicios prudentiales que hemos apuntado *supra*.

El siguiente de los actos objeto de la reflexión es la desposesión. Es claro que en el curso de la guerra se producen numerosas alteraciones sobre la propiedad, siendo preciso delimitar la justicia de estas o, al menos, esbozar qué actos ligados a la propiedad son lícitos en la guerra justa. Para ello, distingue dependiendo de quiénes sean los desposeídos, encontrando a los inocentes o no beligerantes por un lado; a los enemigos, por el otro. En cuanto a los primeros, discrimina de nuevo, dependiendo del objeto de la desposesión y su incidencia en el mantenimiento del bien común como fin último de la guerra. Así, afirma:

“pueden ser los inocentes despojados de aquellos bienes que han de usar los enemigos contra nosotros, como armas, naves, máquinas. Es evidente. De otra suerte no podríamos conseguir la victoria, que es el fin de la guerra, y para lograrla es lícito también quitar el dinero de los inocentes, quemar e inutilizar los víveres, matar los caballos, etc. De lo cual se sigue un corolario, que si la guerra es perpetua es lícito despojar indiferentemente a todos, a dañosos y a inocentes, porque de las riquezas de los suyos alimentan los enemigos la guerra injusta, y, por el contrario, son éstos debilitados si todos sus ciudadanos son despojados de sus bienes”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 121.

El fundamento de la tesis parte del bien común de la *res publica*, ya que, una vez perdido este el conjunto de bienes quedan desvirtuados, o sea, la preservación del bien particular a costa del bien común priva, incluso, de la caracterización de bien propio. Es por ello que, según la amenaza, el objeto de la desposesión aumenta o disminuye proporcionalmente.

Asimismo, encontramos a los campesinos como grupo no beligerante sobre el que hemos de cuestionarnos la licitud de la desposesión. A este respecto, él sostiene:

“si la guerra puede llevarse bien sin la necesidad de despojar a los agricultores y a otros inocentes, parece que no es lícito despojarlos. La guerra tiene fundamento en la injuria; luego no es lícito usar del derecho de guerra contra los inocentes, si por otro lado puede vengarse la injuria. Y aún añade Silvestre, que si hubo razón para despojar a los inocentes, terminada la guerra se les debe restituir lo quitado. Yo no creo necesaria esta restitución, porque [...], si el despojo se llevó a cabo per derecho de guerra, debe ceder en favor del beligerante; de donde, si lícitamente se hizo el despojo, no están sujetos los bienes a restitución; mas la opinión de Silvestre es piadosa y no improbable. Lo que no es lícito es despojar a los extranjeros y a los huéspedes que habiten con los enemigos, a no ser que nos conste de su culpabilidad; pues ellos no se pueden contar de ninguna manera entre el número de los enemigos”¹⁰⁸.

El fundamento de la disensión con la tesis de Silvestre, mencionada en el extracto recién leído, se refiere a la autoridad por derecho de guerra, que desarrollaremos a continuación.

Cabe preguntarse, además, sobre si los enemigos toman los bienes y no los restituyen. Tema que, además, vincula con la acción que asume el gobernante a este respecto. La exposición de Francisco de Vitoria es clara:

“Si los enemigos no quieren restituir las cosas injustamente quitadas, y el que ha sido perjudicado no puede cómodamente recuperarlas de otro modo, le es lícito tomarse de todas maneras una justa satisfacción, lo mismo de los culpables que de los inocentes. Si los ladrones franceses, por ejemplo, saqueasen los campos españoles, y el rey de Francia no quisiese, pudiendo, obligarles a restituir, podrían los españoles, mediante la autorización de su soberano, despojar a los mercaderes y agricultores franceses, aunque inocentes. La razón es clara: aun cuando, por ventura, en un principio Francia y su rey fueran inocentes, desde el momento que se niegan, pudiendo, a reparar el mal, se hacen culpables, como dijo San Agustín definiendo la guerra justa, el mal hecho por los propios. Por lo mismo, el príncipe lesionado puede tomarse satisfacción de cualquier parte o miembro del pueblo agresor. Consiguientemente, los edictos de violación de fronteras o de represalias

¹⁰⁸ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, pp. 121-122.

que en tales casos son expedidos por los príncipes, no son de suyo injustos, pues, por la injuria del soberano del agresor, ha concedido licencia a su súbdito agredido el soberano propio para que recupere sus bienes, aun de los inocentes; no obstante, son peligrosas esas licencias, pues dan ocasión a muchas rapiñas”¹⁰⁹.

De nuevo, encontramos inclinaciones naturales que animan la acción de restitución, pues el gobernante posee la legitimidad de mover la acción de los súbditos para el fin de la comunidad. Si la acción versa sobre un acto malo –desposesión ilegítima– que no es corregido, el gobernante se hace culpable de dicho mal, siendo merecedor de la *vindicatio*. La restitución, por ello, en este caso abarca también a los inocentes, al encontrarse estos, bajo el mando del gobernante que consiente el mal, no pudiendo argüir título legítimo de resistencia por una transgresión del orden anterior.

En lo tocante a los bienes y a su naturaleza, nuestro autor distingue de nuevo:

“No hay duda alguna que todo lo cogido en guerra justa, hasta equiparar lo robado, con gastos, daños y perjuicios, es del que lo ocupa. No hace falta demostración alguna, pues tal es el fin de la guerra; pero, excluida la consideración de la restitución y de la satisfacción, sólo atendiendo al derecho de guerra, hay que distinguir: o lo cogido en la guerra son bienes muebles, como dinero, vestidos, plata y oro, o son inmuebles, como campos, fortalezas, poblados”¹¹⁰.

Encontraríamos, de hecho, la división entre bienes muebles y bienes inmuebles. En cuanto a los primeros, no son ajenos a la determinación prudencial del acto moral, cifrada en la equidad y la medida; por ello, sostiene:

“Los bienes muebles, por derecho de gentes, son ciertamente del que los ocupa, aun cuando excedan la compensación de los daños. Esto es claro por las leyes *Hostes* y *Si quid in bello*, por el capítulo *Ius gentium* de la primera Distinción, y más expresamente todavía por el párrafo ítem *ea quae ab hostibus* de la institución *De rerum divisione*. Allí se dice que, por derecho de gentes, lo que es cogido a los enemigos, inmediatamente es hecho nuestro, de tal suerte que aun los hombres libres sean reducidos a servidumbre en beneficio nuestro. San Ambrosio en el libro de los patriarcas afirma que habiendo matado Abraham a cuatro reyes, el botín a ellos tomado fue de Abraham vencedor, aun cuando no quiso aceptarlo. Confirmase esto por la autoridad del Señor en el Deuteronomio, donde se dice, hablando de la ciudad que ha de ser tomada: *Repartirás todo el botín entre el ejército y comerás de los despojos de tus enemigos*. Del mismo parecer es Adriano, refiriéndose a la

¹⁰⁹ VITORIA, *Relección...*, op. cit., pp. 122-123.

¹¹⁰ Op. cit., p. 129.

particular cuestión de la guerra, en su tratado de la restitución Silvestre enseña que quien hizo justamente la guerra no tiene obligación de restituir el botín; de lo cual se sigue que el botín de guerra justa no tiene que ver nada con la deuda principal del agresor. San Antonino piensa lo mismo Baronio es de igual parecer, y añade que esto es verdad, aun cuando esté el enemigo dispuesto a reparar el mal y a dar satisfacción de la injuria por otros medios. A lo cual pone límites Silvestre, y muy acertadamente, diciendo que el botín no debe exceder a obtener una equitativa reparación del mal causado y una conveniente satisfacción por la injuria inferida. Pues no debe entenderse que si los franceses, por ejemplo, devastasen una aldea o un misérrimo caserío en territorio español, que sea lícito a los españoles, si pudieran, saquear a toda Francia. El saqueo ha de ser con moderación y a la medida de la injuria, a juicio de un hombre recto y de buenos sentimientos¹¹¹.

En cuanto a los bienes inmuebles, de nuevo hemos de distinguir. Francisco de Vitoria señala que, en el curso de la guerra, el ejercicio de la misma impone necesidades que es lícito resarcir con los bienes del enemigo, siendo justo el saqueo de una ciudad, por ejemplo¹¹². No obstante, la prudencia exige la ponderación de las circunstancias, no siendo lícito, el incendio de una ciudad¹¹³, al no guardar la proporción con la necesidad del mantenimiento. En cuanto a la ocupación de los bienes, es legítima aquella ocupación que obedece a la *vindicatio*¹¹⁴, siendo precisa para restituir daños. La ocupación siempre tiene una finalidad bien sea la restitución, bien la causalidad instrumental en el ejercicio de la acción moral que persigue un bien superior¹¹⁵. En cuanto a lo primero, el maestro afirma la fundamentación, incluso, de la modificación territorial tras la guerra:

“Aun por la injuria recibida y con carácter de pena, es decir, en venganza, es lícito imponer al enemigo cesiones territoriales, y ocupar campos, fuertes y ciudades, a la medida de la injuria. Mas esto, como se dijo, debe hacerse con moderación, sin tomar por medida la potencia y fuerza de las armas. Y si la necesidad y razón bélicas exigen que se ocupe mayor extensión territorial y mayor número de ciudades, es menester que, arregladas las cosas y terminada la guerra, se restituyan, reteniendo solamente lo que corresponda a los daños recibidos, a los gastos hechos y a la satisfacción por la injuria, siempre con equidad y humanidad; porque la pena ha de ser proporcionada a la culpa, y fuera intolerable que si los franceses, por ejemplo, saqueasen unos rebaños o incendiasen una aldea españoles se

¹¹¹ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

¹¹² *Op. cit.*, p. 130.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 131.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

nos permitiese a nosotros apoderarnos de todo el reino de Francia. Que sea lícito por este título ocupar o parte del campo o alguna ciudad de los enemigos, es evidente por el cap. 20 del Deuteronomio, donde se da licencia para ocupar en la guerra ciudad que no quiso aceptar la paz. Además. A los ciudadanos malhechores es lícito castigarlos de este modo, a saber: privándolos de casa, de campos, de quintas, según la magnitud del delito; luego también a los extraños. También. El juez superior puede multar al autor de una injuria, quitándole una ciudad, un fuerte; luego el Príncipe que fue lesionado, también lo puede hacer, pues por derecho de guerra ha sido constituido juez de los enemigos”¹¹⁶.

Si analizamos el razonamiento, observamos que el territorio encuentra una finalidad superior a la que se refiere la mera restitución cuantitativa. El enemigo cuenta con una realidad territorial que opera como causa medial de su finalidad. Dicha finalidad, la conquista ilegítima, contraviene el orden de la *res publica*, al precisar su eliminación o sometimiento. Es por ello que el bien común de la comunidad legítima no solo la contiene, sino la privación de los medios para la puesta en riesgo de la seguridad y la paz.

La referencia al cautiverio como justo dentro de la guerra no ocupa mucho espacio en la reflexión del maestro. La razón estriba en que se entiende como forma de castigo, siendo el castigo principal la ejecución. Sin embargo, existen supuestos en los que la pena de muerte puede no responder a la equidad, siendo precisa la imposición de otro tipo de pena. De hecho, la reflexión en torno a la licitud del cautiverio deriva de la ilegitimidad de la ejecución de niños e inocentes. La justificación dada por Francisco de Vitoria es la siguiente:

“Es lícito reducir a cautiverio y a servidumbre a los inocentes, como lo es despojarlos de sus bienes. La libertad y la propiedad material son consideradas entre los bienes de fortuna. Luego, cuando la guerra es de tal condición que es lícito en ella despojar indistintamente a todos los enemigos y ocupar sus bienes, también lo es reducirlos a todos a cautiverio, lo mismo a los inocentes que a los culpables. Y como la guerra contra los paganos es de esta naturaleza, por ser perpetua, y nunca pueden satisfacer por las injurias inferidas y los daños causados, es indudable que es lícito reducir a cautiverio y a servidumbre a mujeres y niños musulmanes. Mas, como entre cristianos se ha admitido por derecho de gentes que los cristianos prisioneros no sean hechos esclavos, será lícito entre ellos llevar prisioneros a mujeres y niños, si las necesidades de la guerra lo exigen; mas no reducir a esclavitud; a cambio de lo cual será también lícito recibir dinero por su libertad. Y aun eso no podrá extenderse más allá de lo que las necesidades de la guerra exijan y de la forma como sea costumbre”¹¹⁷.

¹¹⁶ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 132.

¹¹⁷ *Op. cit.*, pp. 123-124.

La afirmación tiene varios puntos de interés. El primero es que la formulación en torno a la licitud del cautiverio no es absoluta, sino relativa. Por tanto, solo en las guerras que legitima el despojo de la población de manera indistinta, fundada en la condición permanente de la guerra. Lo segundo, entonces es que nos encontramos ante la posibilidad de un cautiverio justo. Un tercer elemento apunta a la distinción entre paganos y cristianos; no en función del sustrato natural –ambos son hombres–, sino en lo relativo al derecho de gentes, esto es, al derecho natural referido en exclusiva a los hombres¹¹⁸.

Por último, trataremos del gobierno del enemigo como consecuencia derivada de la victoria bélica y su licitud, esto es, su pertenencia o no al objeto de la guerra justa. La caracterización no es propia del autor, sino que ha sido formulada por nosotros a efectos de ordenar las reflexiones vitorianas sobre el asunto. Francisco de Vitoria se refiere a la legitimidad sobre la imposición de tributos al enemigo vencido. La cuestión es resuelta de manera afirmativa:

“Indudablemente es lícito imponer tributos a los vencidos, no sólo en compensación de daños, sino con carácter de pena y de venganza. Esto es suficientemente claro por lo dicho arriba y por el citado cap. 20 del Deuteronomio, donde se dice que si con justa causa se llegase (el pueblo israelita) a sitiar una ciudad y ésta le recibiera y abriera sus puertas, sean salvos todos sus moradores y le sirvan pagándole tributos; lo cual ha sido aceptado por el derecho y los usos de la guerra”¹¹⁹.

En puridad, si atendemos a los asuntos previamente tratados es fácil deducir la legitimidad de la imposición tributaria sobre el vencido, pues si queda legitimada la ejecución de este, se afirma de modo indirecto la autoridad sobre el mismo, ya que la pena de muerte solo puede ser legítima cuando es ordenada por la autoridad legítima¹²⁰. De dicha autoridad se deduce, entonces, la legitimidad tributaria del vencedor.

Sumado a lo anterior, encontramos el asunto de la deposición de las autoridades enemigas. Este tema es más complejo que el anterior, al entender que la sociabilidad del hombre es una realidad natural que implica la institución del gobierno como exigencia de la naturaleza humana. Es por

¹¹⁸ Las distinciones entre derecho natural y derecho de gentes, así como las diversas nociones que en la Antigüedad y en el Medioevo se le dieron al concepto de derecho natural evidencian en este punto su importancia. Abordar esta cuestión, debatida secularmente, excede sobremedida el objeto de nuestro estudio. Remitimos, pues, a Juan Fernando SEGOVIA, “El derecho natural clásico”, pp. 439-498.

¹¹⁹ VITORIA, *Relección...*, *op. cit.*, p. 133.

¹²⁰ *S. Th.* II-II, q. 64, a. 2, ad. 3. Véanse, a su vez, los comentarios al pasaje de José Miguel GAMBRA, “El concepto de dignidad humana”, p. 163 y ss.

ello que hemos de seguir al filósofo en los matices que introduce al asunto. Un elemento importante a destacar es la causa de la guerra justa y a la proporción que guarda esta con la deposición –medida grave por su naturaleza–, por lo que afirma:

“No es lícito hacer esto por una causa cualquiera de guerra justa. Es evidente. La pena no debe exceder a la magnitud de la injuria, antes bien las penas deben restringirse y los favores deben ampliarse, lo cual no sólo es regla del derecho humano, sino del natural y del divino; luego, aun supuesto que la injuria hecha por el enemigo autorice a declararle la guerra, no siempre será suficiente para arrebatarle la independencia o para deponer a sus naturales y legítimos soberanos, pues fuera esto extremadamente cruel e inhumano”¹²¹.

No obstante, sí existen causas que son proporcionales a la deposición del gobernante:

“No se puede negar que puede haber causas suficientes para deponer a los príncipes de los enemigos o para quitar a éstos su independencia nacional. Lo cual puede ocurrir, o por la enormidad de los males causados por el enemigo o de las injurias hechas, o, principalmente, cuando de otra manera no es posible la paz y la seguridad y estuviese la nación en constante e inminente peligro de gran perturbación. Lo cual es claro, porque si es lícito con causa suficiente quitar una ciudad y por lo mismo deponer a sus autoridades, lo es, cuando haya causa mayor, quitar una provincia y un reino y deponer a sus gobiernos y soberanos”¹²².

Detengámonos sobre esto último para analizar un momento a la luz de la concepción clásica y tomista de la ley natural que Francisco de Vitoria emplea en su obra.

El fundamento de la argumentación previa no es ajeno al orden natural, más bien es la compilación de la implicación del orden natural, más acabada al descansar sobre ella muchas de las afirmaciones vitorianas sobre el tema. La comunidad política encuentra en sí multitud de causas que la explican: causa final (bien común), causa eficiente (gobierno), causa ejemplar (sociabilidad natural), causa formal (la ley) y causa material (el pueblo)¹²³. Este esquema, inspirado en la filosofía aristotélico-tomista, implica la imbricación indisoluble de la comunidad política con el orden natural, porque el bien lo es en tanto que finalidad –inscrita en la naturaleza–, la ley ordena hacia el bien –luego de donde de la naturaleza– y los hombres se unen por su propia naturaleza. La comisión de la *inuria* por parte de una comunidad no queda aje-

¹²¹ VITORIA, *Relección...*, op. cit., pp. 133-134.

¹²² Op. cit., p. 134.

¹²³ Juan Antonio WIDOW, *El hombre, animal político*, p. 113 y ss.

na a su agente eficiente, el gobernante, en el entendido de que, para que sea atribuible a la comunidad, bien ha sido obra del gobernante si este no la ha sofocado. La *iniuria*, por otra parte, dependiendo de su gravedad, legitima la respuesta a la misma, pero siempre es una transgresión del orden natural y, por tanto, social. La deposición, argumenta Francisco de Vitoria, puede llegar a legitimarse en los supuestos en los que la gravedad es tal que el agente ha perdido su capacidad para cumplir su finalidad, y ya no es posible que mueva al bien común. Esa incapacidad, en el caso de que sea grave, puede llegar a poner fin a su legitimidad como gobernante. De ahí que, habida cuenta de la condición natural de la sociabilidad, los hombres no pueden permanecer ajenos a la *res publica*, siendo precisa una causa eficiente que opere auténticamente como tal. En estos casos, la deposición no solo es fruto de la *vindicatio*, sino exigencia del derecho natural.

5. RECAPITULACIÓN

Quisiéramos finalizar este epígrafe resumiendo la guerra justa en las reglas conclusivas que aporta el propio autor, al finalizar su *Relectio*, considerando que pocas síntesis podrían ser más completas que las del propio autor:

“Primera regla: Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero que debe procurar es no buscar ocasión de pelear, sino vivir en paz con todos los hombres, como mandó San Pablo en el capítulo 12 de su carta a los Romanos; considerando que todos los hombres son prójimos nuestros, a los que debemos amar como a nosotros mismos, y que todos tenemos un Dios común ante cuyo tribunal hemos de dar cuenta. Es un extremo de salvajismo buscar ocasiones y alegrarse que las haya de matar y exterminar a los hombres que Dios crió y por los cuales murió Jesucristo. A la guerra hay que ir siempre forzado y como arrastrado.

Segunda regla. Declarada con justa causa la guerra, no debe hacerse para exterminio del pueblo contra el cual se pelea, sino para lograr el fin de la guerra, la realización del derecho, la defensa de la patria, la paz y la seguridad.

Tercera regla. Lograda la victoria y terminada la guerra, es menester usar del triunfo con modestia cristiana y que el vencedor se constituya juez entre ambas partes, la vencedora y la vencida, no acusador, para que pueda dictar sentencia que satisfaga a la parte perjudicada; pero, en cuanto pueda ser, con el mínimo detrimento del pueblo agresor, si bien castigando debidamente a los culpables; máxime entre cristianos, entre los cuales la culpa de las guerras está casi siempre en los príncipes: no es justo que a los súbditos, que luchan de buena fe por sus soberanos, se les pueda aplicar aquello del poeta: “Las locuras de los reyes las lloran los súbditos”¹²⁴.

¹²⁴ VITORIA, *Relección...*, op. cit., pp. 135-136.

IV. *Prospectiva*

El título del epígrafe puede parecer algo pretencioso. Es lógico que no pretendemos desarrollar monográficamente el desarrollo de la guerra justa tras las aportaciones de Francisco de Vitoria, cosa que dilataría de forma incorrecta nuestro estudio. Se trata, más bien, de señalar algunas consideraciones prácticas a efectos de leer en hoy la doctrina vitoriana de la guerra justa, señalando para ello algunos puntos de interés en lo que a su desarrollo histórico se refiere. Dos son los elementos principales que trataremos o, mejor, uno sustancial y otro derivado del primero.

El primero se refiere a las dificultades ocasionadas por la supuesta vigencia, aunque sea latente, de los presupuestos del teólogo en los fenómenos contemporáneos. El profesor Antonio Pérez Luño nos advierte de la problemática que implica la lectura ahistórica de un autor¹²⁵, así como su aplicación con demasiada ligereza a nuestros días. Siendo así, tratar de defender realidades como los “derechos humanos” desde Francisco de Vitoria, apunta el autor, no queda exento de dificultades derivadas de la contextualización de los derechos humanos como categoría político-jurídica respecto del pensamiento de aquel. De manera análoga, podemos señalar lo mismo en torno a la guerra justa. La mentalidad clásica y cristiana con la que habla y razona nuestro pensador no puede ser obviada en el análisis, habida cuenta de la transformación en la historia de las ideas que ha supuesto el viraje de la modernidad teórica. Esta, alumbrada por el racionalismo, entiende la realidad como proyección del conocimiento, es decir, la realidad lo es en tanto que pensada. Así, categorías como el bien, lo justo, etc., aparecen teñidas de una concepción cuya subjetividad e inmanencia es eminente y que, aunque emplee términos similares a los del maestro salmantino, no se refieren a las mismas realidades. Puede ejemplificarse lo dicho con multitud de cuestiones. Cuando Francisco de Vitoria emplea el término príncipe hoy es fácil incurrir en el abuso de atribuir a los Estados lo apuntado por el maestro. Pero el Estado es un fenómeno histórico, nacido de las guerras de religión, que implica la inmanencia del poder y su monopolio, así como la soberanía entendida como supremacía, que reduce la política al poder puro. El Estado, desde esta perspectiva, es ajeno al orden moral, al nacer para paliar los enfrentamientos entre las diversas concepciones religiosas y morales; por otro lado, la jurisdicción nace del Estado, según el pensamiento moderno, no teniendo fuente ajena a este. De hecho, los llamados límites del poder del Estado de derecho lo son en virtud de que constitucionalizados, favoreciendo, en la práctica, un límite procedimental y no cualificado. Carecen, por ende, de sentido las re-

¹²⁵ PÉREZ, *La polémica...*, *op. cit.*, p. 63 y ss.

flexiones de Francisco de Vitoria sobre el príncipe injusto si es negada una fuente de moralidad ajena al poder mismo.

De esta dificultad nace la segunda cuestión que pretendemos esbozar. El pensamiento posterior a Francisco de Vitoria abordó la guerra justa, pero con una hermenéutica de difícil compatibilidad con las bases del pensamiento vitoriano. Así, por ejemplo, Hugo Grocio trata el tema de la guerra justa, pero su concepción naturalista de la ley natural no entiende el orden natural como participación del orden sobrenatural, sino eminentemente autónomo en sus corolarios, al existir aún en ausencia del último. Se trataría, por tanto, de una secularización refinada del pensamiento del autor sobre la guerra justa¹²⁶. John Locke, por su parte, ahondando en la concepción naturalista de la ley natural, refuerza la dimensión subjetiva de esta, descartando como título justo el error teológico y su resistencia¹²⁷, cifrando el acto de fe en la autodeterminación de la conciencia individual, tornada ahora en facultad. Georg Hegel, como cabeza del idealismo alemán, apunta a la ya mencionada dificultad estatista, porque la guerra es o no justa mientras coopera en el bienestar del Estado¹²⁸. El marxismo-leninismo justifica la contienda, por su parte, en la medida en que esta es exigida por la modificación del mundo exterior con la lucha de clases como motor histórico¹²⁹. En nuestros días, los órganos internacionales han tratado de exponer algunos elementos propios del derecho de guerra a escala internacional, pero cuyo fundamento no traspasa de las cartas de derechos humanos, categoría compleja y problemática, cambiante y voluble, cuya dimensión subjetivista hipotecada con el Occidente históricamente liberal ha manifestado sus limitaciones en situaciones como el principio de autodeterminación de los pueblos¹³⁰ o, incluso, su empleo por parte de las potencias hegemónicas.

Lejos queda, a nuestro juicio, esta deriva del contenido de la guerra justa expresado por Francisco de Vitoria, dependiente de la existencia del orden natural al cual la razón del hombre tiene acceso para su conocimiento y que imprime la finalidad de los seres tendentes a su perfección. Es lógico que la pervivencia pétreo de cualquier realidad a lo largo de los tiempos es una pretensión osada, pero no es menos cierto que el empleo ligero de los términos despojados de su contenido, origina no pocos errores y problemas que es menester considerar.

¹²⁶ Alberto José FERRARI PUERTA, "El concepto de guerra justa a través de los tiempos", p. 103.

¹²⁷ John LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, p. 35.

¹²⁸ FERRARI, *op. cit.*, p. 104.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 104 y ss.

¹³⁰ Miguel AYUSO, *¿El pueblo contra el Estado? Las tensiones entre las formas de gobierno y el Estado*, p. 95 y ss.

Conclusión

Llegamos al final de nuestro estudio, pero no por ello debemos obviar la importancia de las conclusiones que se hayan podido ir desgajando de la reflexión. Tres son los principales corolarios que podemos extraer del asunto.

En primer lugar, se destaca la importancia del concepto de orden natural en el tratamiento de la guerra justa. El orden en tanto que disposición de los seres creados según su principio de movimiento a lo que llamamos naturaleza, constituye el criterio enjuiciador de la acción moral humana, al disponerse este en función del principio de finalidad que imprime cada naturaleza. Por ello, la acción en común no es ajena al orden moral, sino que, por el contrario, podría afirmarse que la política tiene, por su naturaleza arquitectónica, una dimensión de acabamiento de la ética, que es necesario destacar. Es claro que la Revelación muestra que la finalidad del hombre trasciende de este mundo, y no puede sin abuso afirmarse que el hombre tiende al bien común inmanente en lo que a lo creado se refiere. Pero, recordamos, la gracia no suprime la naturaleza, por lo que la perfección sobrenatural no elimina la disposición del orden natural, manteniendo su vigencia como criterio de juicio de los actos del hombre.

En segundo lugar, merece una mención la importancia dada por Francisco de Vitoria a la prudencia política. La *sindéresis*, o hábito de los primeros principios, no es suficiente para la perfección moral, al precisar esta un enjuiciamiento de las circunstancias que permita adecuar dichos principios a la situación concreta; no para desvirtuarlos, sino para enderezar la acción según el fin que se precisa. Es significativo, por ello, cómo no basta el conocimiento del orden natural perfeccionado por la gracia, sino que se precisa un ejercicio de prudencia política, del gobernante y los gobernados, para determinar lo justo en cada situación, cuándo una acción es recta o desordenada, según criterios de proporción, de convención, de determinación, etc. La política, en contra de los tecnicismos contemporáneos, se presenta en la guerra justa de este teólogo como un obrar moral prudencial irrenunciable en la consecución del bien común.

Por último, cabe especial mención la importancia de los términos que el autor desarrolla a efectos de su traslación contemporánea. Las distinciones que introduce a cada parte de su obra no tienen por finalidad dilatar en exceso sus reflexiones, sino delimitar escrupulosamente los marcos de argumentación, evitando abusos que dándose al inicio desemboquen en problemas severos al final. Es por ello preciso destacar la cautela que se precisa al conectarlo con realidades contemporáneas, con la identidad semántica como argumento, pues en no pocas ocasiones nos encontramos

ante concepciones filosóficas y teológicas antitéticas que emplean términos similares con significados opuestos. Es significativo, entonces, el esmero de los escolásticos en la corrección semántica, cosa que en muchas ocasiones implica distinciones extensas y algo áridas, pero, como apreciamos, no exentas de importancia y gravedad, dado que *parvus error in principio magnus est in fine*.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1986.
- AUPHAN, Paul, "La guerra y el derecho natural", en *Verbo*, n.º 60, 1960.
- AYUSO, Miguel, *¿El pueblo contra el Estado? Las tensiones entre las formas de gobierno y el Estado*, Madrid, Marcial Pons, 2022.
- AYUSO, Miguel (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- CANTERO, Estanislao, "Derecho, guerra y justicia", en *Verbo*, n.º 377-378, 1999.
- CASTELLANO, Danilo, "¿Es divisible la modernidad?", en *Verbo*, n.º 515-516, 2013.
- CASTELLANO, Danilo, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006.
- CASTELLANO, Danilo, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- CASTELLANO, Danilo, *Política. Claves de lectura*, Madrid, Dykinson, 2020.
- CICERÓN, Marco T., *De re publica* (Sobre la República), Madrid, Gredos, 1991.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, "El derecho natural en 1972", en *Verbo*, n.º 109-110, 1972.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, Escelicer, 1946, vol. II.
- D'ORS, Álvaro, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, Escelicer, 1946, vol. II.
- D'ORS, Álvaro, "Introducción", en Marco T. CICERÓN, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1991.
- D'ORS, Álvaro, "Nueva guerra y nuevo orden mundial", en *Verbo*, n.º 427-428, 2008.
- FERNÁNDEZ SANDOVAL, Javier, "De la ley natural a los derechos humanos" en *Verbo*, n.º 611-612, 2023.
- FERRARI PUERTA, Alberto José, "El concepto de guerra justa a través de los tiempos", en *Novum Jus*, vol. 15, n.º 1, 2021.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1971, tomo I: Desde la época romana hasta finales del siglo XVII.
- GAMBRA, José Miguel, "El concepto de dignidad humana", en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO, y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013.

- LAMAS, Félix Adolfo, *El derecho natural hispánico: pasado y presente*, Córdoba, Caja Sur, 2001.
- LAMAS, Félix Adolfo, “Fecundidad de la escuela española de derecho natural y de gentes”, en Miguel AYUSO, *El derecho natural hispánico: pasado y presente*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural-Cajasur, 2001.
- LAMAS, Félix Adolfo, “La concordia política. Causa eficiente del Estado”. Disponible en www.viadialectica.com/material_didactico/concordia_politica.pdf [fecha de consulta: 14 de junio de 2024].
- LAMAS, Félix Adolfo, “Ley natural y pluralismo cultural”, en *Prudentia iuris*, n.º 62-63 2007.
- LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, versión castellana de Pedro BRAVO GALA, Madrid, Tecnos, 1998.
- PANIKKAR, Raimundo, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, CSIC, 1972.
- PEREÑA, Luciano, “Elaboración”, en Francisco de VITORIA, *Relectio de iure belli*, Madrid, CSIC, 1981.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La filosofía del derecho en perspectiva histórica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid, Trotta, 1995.
- RAMÍREZ, Santiago, *El derecho de gentes*, Madrid, Studium, 1955.
- SANDOVAL, Javier F., “De la ley natural a los derechos humanos”, en *Verbo*, n.º 611-612, 2023.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* (Suma Teológica), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vols I-X, 2010-2016.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “El derecho natural clásico”, en *Verbo*, n.º 615-616, 2023.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *De la modernidad a la posmodernidad*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2021.
- QUESADA VÁZQUEZ, Miguel, *Iglesia, sociedad y modernidad. Fundamentos del orden social cristiano*, Sevilla, Campomanes, 2022.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, “Del legislar como ‘legere’ al legislar como ‘facere’”, en *Verbo*, n.º 115-116, 1973.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, *En torno al derecho natural*, Madrid, Sala, 1973.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, “Justicia moral y justicia jurídica”, en *Verbo*, n.º 443-444, 2006.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, “La ley natural según santo Tomás de Aquino”, en *Verbo*, n.º 135-136, 1975.
- VILLEY, Michel, *Definiciones y fines del derecho*, Santiago, Olejnik, 2022.
- VILLEY, Michel, *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*, Buenos Aires, Ghersi Editor, 1987.
- VILLEY, Michel, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris, PUF, 1978.

- VITORIA, Francisco de, *Relectio de iure belli*, edición de Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1981.
- VITORIA, F. DE *Relección del derecho de guerra* en *Relecciones teológicas*, versión castellana de Torrubiano RIPOLL, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, tomo I.
- VITORIA, Francisco de, *Relección de los indios recientemente hallados* en Francisco de VITORIA, *Relecciones teológicas*, versión castellana de Jaime TORRUBIANO RIPOLL, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, tomo I.
- WIDOW, Juan Antonio, *El hombre, animal político*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001.

Siglas y abreviaturas

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Cf.	<i>confer</i>
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
ed.	editor
eds.	editores
etc.	etcétera
Gn.	Génesis
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
Mt.	Mateo
n.º	número
<i>op. cit.</i>	<i>opere citato</i>
p.	página
pp.	páginas
PUF	Presses Universitaires de France
q.	Cuestión (Questio)
resp.	Respuesta
Rm.	Romanos
<i>S. Th.</i>	Santo Tomás de Aquino, <i>Summa Theologiae</i>
ss.	siguientes
vol.	volumen
www	World Wide Web

