

La pena de muerte según Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria defendió la licitud moral de la pena de muerte como castigo jurídico impuesto por la suprema autoridad del Estado contra determinados delincuentes, lo que plantea un problema serio desde el punto de vista de la defensa de los derechos fundamentales del hombre, entre los cuales hay que destacar el primero y más fundamental, cual es el derecho a la propia vida. El maestro de Salamanca sigue sin ninguna reserva la tesis de Santo Tomás, para cuya defensa añade algunos razonamientos apologéticos sobre los cuales me propongo hacer algunas reflexiones críticas.

Vitoria plantea el problema siguiendo el orden riguroso de la Suma Teológica, pero teniendo en cuenta el contexto sociológico, religioso y cultural de su tiempo, lo que le lleva a discutir directamente con protestantes y escotistas, frente a los cuales trata de justificar el pensamiento tomasiano sobre la pena capital por parte del estado ¹.

1. PENA DE MUERTE CONTRA HEREJES Y CISMÁTICOS

A la cuestión sobre si los herejes han de ser tolerados, Vitoria responde que, según Santo Tomás, los herejes merecen como tales la pena de muerte. No obstante, la Iglesia hace bien tolerándolos para evitar daños mayores contra la fe. Después sitúa la cuestión en el contexto histórico del siglo XVI y

¹ Los textos de Vitoria que estudiamos son los siguientes: In 2-2. *De Fide*, Q. 11, a. 3; In 2-2. *De Caritate*, q. 34, a. 4; In 2-2. *De Iustitia*, q. 64, a. 2; *Relecciones: De la Potestad civil y Del homicidio*. Para los *Comentarios* a la Suma Teológica seguimos el texto de la edición de Vicente BELTRÁN DE HEREDIA (O.P.), Francisco de Vitoria (O.P.), *Comentarios a la Secunda Secundae* vols. I, II y III, Salamanca, 1932 (Biblioteca de teólogos españoles). Para las *Relecciones* usamos la edición de Teófilo URDANOZ (O.P.), *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, 1960. En adelante citaremos abreviadamente así: *Comentarios*, vol. I, II o III y páginas correspondientes de la edición citada. *Relecciones*, página o páginas de la edición igualmente citada.

menciona explícitamente a los partidarios de Juan Wicklef y a los luteranos (no cita ninguna fuente escrita) como opuestos a la tesis tomasiana. Según ellos, los herejes —dice Vitoria— no deben ser castigados corporalmente o quemados. Por el contrario, deben ser verbalmente amonestados para que crean, si lo desean. Vitoria se apresura a decir que trabajan por su propia causa impulsados por el miedo a ser entregados a la hoguera².

En su favor aducen el texto de *Mateo*, 13, 39, en el que se nos habla de la cizaña, que hemos de dejar crecer junto con el trigo hasta el momento de la sementera, la cual tendrá lugar al final de los tiempos. Según la opinión de los Santos Padres, la cizaña se refiere a los herejes. Luego éstos, como aquella, han de ser tolerados hasta el final de los tiempos en lugar de ser eliminados mandándolos a la hoguera.

A esta razón bíblica añaden un argumento de razón, que puede formularse como sigue: Los infieles (como el propio Vitoria enseña) no han de ser forzados o coaccionados a abrazar la fe. El creer es un acto voluntario. Nadie puede creer contra su voluntad. Dios, además respeta la libertad del hombre en orden a que elija el bien o el mal libremente. Por la misma razón hay que respetar la libertad de los herejes, que no es negada a los infieles.

A esta doble argumentación, bíblica y racional, contrapone Vitoria toda la disposición del derecho penal vigente y del canónico. Incluso el derecho pontificio, dice, entregaba a los herejes al brazo secular. A las razones de derecho, aducidas por los opositores a la tesis tomasiana, contrapone Vitoria la praxis contraria de los hechos consumados por la jurisprudencia penal vigente.

2. S. AGUSTÍN Y LA SAGRADA ESCRITURA

Vitoria trata de justificar la práctica de la entrega de los herejes a la hoguera a manos del brazo secular aduciendo algunos textos agustinianos, así como del Antiguo y Nuevo Testamento.

Piensa Vitoria que San Agustín primero se opuso a que los herejes de su tiempo fuesen castigados, pero que después cambió de opinión, hasta el punto de admitir que conviene a la salud espiritual de los cristianos el que los herejes sean quitados del medio, incluso mediante el recurso a la pena capital. Para avalar este parecer Vitoria cita la carta *Contra Parmeniano*, en la cual, según el maestro salmantino, San Agustín enseña explícitamente que los here-

2 Juan Huss había sido quemado por hereje contumaz el 6 de julio de 1415. Once meses después se aplicó la misma pena a su discípulo Jerónimo de Praga. (Cfr. Bernardino LLORCA *Manual de Historia Eclesiástica*, Madrid, 1960, p. 426).

jes no han de ser quemados equivale a pensar como ellos y a favorecer su causa ⁴.

Seguidamente nos remite al capítulo 28 de las *Retractaciones* y a los capítulos 2, 10 y 14 de la carta 185 para concluir diciendo que los herejes, según San Agustín, han de ser eliminados mediante persecuciones, si es preciso ⁵.

La licitud moral de la pena de muerte contra los herejes se prueba también, según Vitoria, por la Sagrada Escritura. No en el sentido de que el derecho divino mande expresamente quemar a los herejes, sino en cuanto que hay leyes de inspiración bíblica en las que se establece que los herejes sean quitados del medio mediante la muerte corporal.

Como lugares bíblicos que podrían aducirse en favor de la pena de muerte contra los herejes cita Vitoria *Deut.* 13, 1-5; *Hechos*, 5, 1-11; *Gal.* 5,15 y *Rom.* 13, 3-4. Lugares bíblicos que Vitoria interpreta del modo siguiente. Según la cita veterotestamentaria, quienes inducen a la rebelión contra Dios deben ser quitados del medio. Ahora bien, esto es lo que hacen los herejes. Luego deben ser eliminados entregándolos a la hoguera. El ilustre burgalés califica de óptima la ley que prevee esa forma de castigo. Pensar lo contrario equivaldría a ponerse de parte de los herejes.

Vitoria nos lleva después al capítulo quinto de los Hechos de los Apóstoles. Ananias y Safira habrían sido entregados a la muerte por el propio San Pedro por haber intentado engañar al Espíritu Santo. Ahora bien, argumenta Vitoria, mayor crimen es resistir al Espíritu Santo con la herejía que mentir sobre el precio de unos terrenos. Si, pues, Ananias y Safira fueron entregados a la muerte por San Pedro, con mayor razón se ha de entregar a la muerte a los herejes. Por otra parte, San Pablo dice en algún lugar que *ojalá se mutilaran los que os perturban* (*Gal.* 5, 12). Ahora bien, los herejes nos perturban con sus doctrinas ¿Cómo podremos deshacernos de ellos si no es castigándolos con la muerte?. Más aún. Si, según San Pablo a los Romanos, todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, ya que no hay autoridad que no venga de Dios, y quienes resisten a la autoridad atraen sobre sí la condenación, pues los magistrados no son de temer para los que obran el bien, sino para los que obran el mal, síguese que corresponde a los príncipes castigar los males. En efecto, el que hace el mal teme con razón ya que no en vano los ministros de la autoridad llevan la espada. Si, pues, el príncipe puede castigar con la muerte a los ladrones, también a los herejes, los cuales representan un mal para la sociedad mucho mayor que los ladrones. Sería sorprendente el que

3 Cfr. *Contra Epist. Parmeniani*, III, 2, 13 PL 43, 91; *In Joannis Evangelium*, 11, 14 PL 35, 1483.

4 Cfr. *Comentarios*, I, p. 222.

5 Cfr. *Ibid.*

se castigara a los que blasfeman contra el rey y no a los herejes, que son blasfemos contra Dios. Y añade: «*Oppositum est haeresis*»⁶.

3. PENA DE MUERTE CONTRA LOS PERNICIOSOS SOCIALES

Según el orden de la *Suma Teológica*, la cuestión sobre la pena de muerte reaparece como en su lugar propio en el tratado sobre la justicia y en el contexto del derecho natural humano a la vida, cuya negación más radical es el homicidio.

Vitoria formula la tesis de Santo Tomás diciendo que, según el Aquinate, es lícito matar a los hombres perniciosos que constituyen un daño grave para la sociedad. Porque, así como cuando una mano, resulta dañina para todo el cuerpo, es lícito amputarla, así también es lícito amputar al hombre pernicioso y nocivo para la comunidad social. El maestro salmantino se apresura a decir inmediatamente que esta cuestión del homicidio es compleja. Así como, tratándose de los herejes, centró la atención en la defensa de la tesis tomasiana contra los seguidores de Wicklef y los luteranos, ahora fija toda su atención en responder a las dificultades provenientes del campo de Duns Escoto y de algunos escotistas, a los que alude sin mencionar nombres personales ni fuentes escritas.

Escoto y los escotistas rechazaban la tesis de Santo Tomás basados en su interpretación del precepto del Decálogo «No matarás» (*Ex. 20, 13*). El hombre pernicioso sigue siendo hombre, cuya vida debe ser respetada. Tal sería el sentido del precepto.

Vitoria advierte que no existe una interpretación unánime de ese grave precepto por parte de los doctores. ¿Se ha de interpretar en sentido universal y absoluto o admite excepciones en su significado más genuino?.

6 Siguiendo el orden riguroso de la *Suma* discute Vitoria a continuación sobre el alcance y efectos de la excomunión eclesiástica contra los herejes, como primera medida disciplinar, antes de entregarlos al juicio secular para ser ejecutados en los casos más extremos previstos por las leyes penales. «*Dubitatur modo circa verba sancti Thomae in isto articulo, quod primo Ecclesia excommunicat haereticos. Ista est prima poena ecclesiastica. Deinde, si adhuc non corriguntur, tradit eos iudicio saeculari exterminandos de mundo*» (*Ibid.* p. 222). Tratándose de los cismáticos Vitoria se limita a repetir el pensamiento de Santo Tomás, según el cual es justo que sean entregados al brazo secular una vez que se niegan a obedecer al Pontífice. Vitoria comenta diciendo que el Aquinate responde a más de lo que se propone averiguar en el artículo en cuestión. Así pues, tras enunciar la tesis favorable a la pena capital contra los cismáticos, se entretiene en comentar los efectos de la excomunión sin hablar más de la pena capital (Cfr. *Comentarios*, II, p. 275).

4. LA OPINIÓN DE JUAN DUNS ESCOTO

Según Escoto, el precepto del Decálogo «No matarás» (*Ex.* 20, 13) debe interpretarse en sentido estrictamente *absoluto*. Por lo tanto, prohíbe cualquier muerte de hombre por el hombre de forma deliberada, ya sea bueno o malo y sea cual fuere la presunta autoridad invocada, pública o privada. La prohibición del homicidio debe entenderse «ut jacet», es decir, literal y absolutamente, válida lo mismo tratándose de hombres inocentes como culpables.

Del principio general así establecido se infiere, según Escoto, que si en algún caso fuera lícito matar, lo sería sólo en virtud de alguna *excepción* hecha por Dios en la ley. La prohibición de matar es absoluta de tal manera que jamás sería lícito matar a un hombre, aunque sea pernicioso. Tendría que constar la correspondiente excepción en la Escritura. Lo que ocurría en la ley antigua con el adulterio, la blasfemia contra Dios y otros casos allí señalados expresamente. Por lo mismo, ni el simple robo ni el adulterio femenino pueden ser castigados en la nueva ley con la pena capital, contra la opinión de Vitoria. No el simple robo, decía Escoto, porque nunca la Sagrada Escritura lo penalizó con tan severo castigo. Tampoco el adulterio femenino, porque, según el relato de Juan, 8, 1-11, Jesucristo anuló expresamente ese castigo veterotestamentario. Por lo tanto, las leyes que castigan todavía a la adúltera con la pena capital son, según Escoto, iníquas⁷.

5. RESPUESTA DE VITORIA A LA OPINIÓN DE ESCOTO

Contra la opinión de Escoto, tal como queda descrita en sus rasgos esenciales, Vitoria hace una crítica bastante amplia. Le responde en primer lugar adaptando el argumento racional del propio Santo Tomás. El derecho divino, arguye el salmantino, no prohíbe lo que de por sí es bueno y laudable. Ahora bien, matar al hombre homicida y traidor es de por sí bueno y laudable. De donde se infiere que el precepto del Decálogo «No matarás» no prohíbe la muerte legal ni del homicida ni del traidor. Pensar lo contrario es pensar irracionalmente. Según Vitoria, el que un hombre pernicioso para toda la comunidad muera para evitar que toda ella perezca por su culpa es una exigencia del derecho natural. Es cierto que en la Sagrada Escritura no se ordena la aplicación de la pena capital contra tales personas perniciosas para la comunidad. Pero tal silencio no obsta para que la pena de muerte en tales casos sea considerada moralmente lícita. Es una cuestión de ley natural, la cual justifica todo lo que de suyo es bueno. El derecho divino sólo prohíbe lo que es malo.

⁷ Cfr. *In quartum Sententiarum*, d. 15, q. III, *Opera Omnia*, Paris, 1894, vol. 18, pp. 357-390.

Por otra parte, es admitido comunmente el derecho a rechazar la fuerza con la fuerza, lo cual lleva consigo muchas veces la muerte del invasor. Ahora bien, el precepto del Decálogo no prohíbe matar al invasor y, por lo mismo, la prohibición de matar allí preceptuada no tiene sentido absoluto. Vitoria reconoce que este razonamiento tiene escaso o ningún valor en relación con el tema de la pena de muerte ya que entra en juego la razón formal de legítima defensa, en la cual la intención de defenderse no implica necesariamente la de matar, como ocurre en el caso de la pena capital como castigo jurídico.

Otro argumento del salmantino contra el Sutil es el siguiente. Antes de la ley de Moises unas veces fue lícito matar y otras no. Sin embargo, no consta que Dios *excluyera* del precepto general de no matar ni a la adúltera ni al blasfemo. ¿Era lícito antes de la ley mosaica condenar a muerte al homicida y al traidor?. Si responde Escoto afirmativamente, tendrá que reconocer que será en virtud de alguna exclusión hecha por Dios, con lo cual queda desmentida la presunta validez de su criterio exegético, basado en la excepción o dispensa de la ley general que impone la prohibición de no matar en ningún caso, aunque se trate de hombres socialmente perniciosos. Vitoria insiste en que, si en algunos casos la pena de muerte estuvo permitida, la interpretación del precepto del Decálogo en sentido literal y absoluto resulta inaceptable. La pena de muerte, antes de la ley mosaica, fue moralmente lícita, no a título de excepción por parte de Dios, sino porque tal forma de homicidio no estaba prevista en la prohibición del precepto de «No matarás».

Hablando de la inmoralidad del homicidio Vitoria precisa su pensamiento contra la interpretación escotista del «No matarás» del modo siguiente: «Siendo este precepto de *No matar* absoluto, como nos consta por certeza que en algunas ocasiones puede matarse, con razón debe discutirse qué es lo que en él se prohíbe y cómo se prohíbe el homicidio.

«Por este precepto entienden algunos que se prohíbe en absoluto la muerte de cualquier hombre, sea por autoridad privada, sea por autoridad pública, sea culpable o sea inocente. Pero de este precepto, como de la ley general, se exceptúan por ley divina algunos casos en que se puede matar; por ejemplo, el de un magistrado que puede matar justamente a un homicida. Pero añaden que si esta facultad no le fuera concedida al magistrado por Dios en la Escritura, que manda que sea muerto el homicida, como se ve en el Levítico, 24, el magistrado faltaría al precepto de *No matar* si diera muerte al ladrón. Sin más precepto, pues, que éste, quedaba prohibido al rey la muerte hasta de cualquier malhechor, si la misma ley divina no hiciera una excepción del homicida y de otros criminales. Según ellos, nunca pueden los poderes públicos matar, salvo en los casos señalados por el derecho divino. De aquí ha nacido aquella opinión de que no es lícito matar a la mujer adúltera o a un simple ladrón, pues si bien la muerte de aquélla estaba mandada en el Antiguo Testamento, fue revocada por el Señor en aquellas palabras de Juan: *Nadie te ha condenado, mujer?. Pues yo tampoco te condenaré.*

En contra de esta opinión, replica Vitoria, arguyo así: No está prohibido en ningún precepto divino lo que de por sí es lícito y bueno; pero en algunos casos el matar a otro es lícito y bueno, como el hacerlo en defensa propia; luego en este caso no está prohibido por aquel precepto *No matarás*. Ni tampoco necesita que se le exceptúe de la ley lo que de ningún modo pudo caer dentro de ella. Luego si matar al injusto invasor no pudo caer dentro de la ley de *No matar*, no se hizo lícito porque la ley lo exceptúe; lo era ya anteriormente.

Además, continúa el salmantino, en la ley de Moisés, fue algunas veces lícito matar, y otras no; y, no obstante, no se había hecho tal excepción más del homicida que de la adúltera en el derecho divino. Por tanto, o será lícito matar a los dos o a ninguno. Ahora pregunto: ¿era o no lícito, antes de la ley mosaica, matar al blasfemo o al homicida?. Si no lo era entonces ahora tampoco lo es, porque lo que fue ilícito en la ley natural nunca fue lícito. Ni la ley vieja ni la evangélica dispensaron la ley natural, sino, al contrario, muchas cosas permitidas en ella fueron prohibidas por la ley de Moisés. Luego si estaba permitido en la ley natural matar a la adúltera, lo estaba también en la de Moisés, sin que hubiera de exceptuarlo ni ordenarlo el derecho divino.

Por eso dicen otros, continúa Vitoria, que por el precepto de *No matar* se prohíbe sólo la muerte del inocente, y que el mandamiento del capítulo 20 del Exodo se explica por el capítulo 23, donde se lee: *No matarás al inocente y al justo (Ex. 23, 6)*. Contra esto tenemos que si un particular mata a un pecador o a un criminal, atenta contra dicho precepto, pues si no pecara contra él, en ninguna otra parte del derecho se prohíbe la muerte del criminal. Por lo cual, teniendo por cierto que el particular que mata a un hombre, por criminal que sea, es reo de homicidio, es indudable que en el precepto de *No matar* lo mismo se prohíbe la muerte del inocente como la del culpable.

De aquí que algunos, acercándonos más a la verdad, dicen que se prohíbe dar la muerte por sólo la propia autoridad. Pero estos no penetraron bien toda la fuerza de este precepto. Porque si el Estado o el rey dieran muerte a uno inocente quebrantarían aquel precepto, como es claro; luego no es que en él se prohíba en absoluto matar al particular y se le permita a la pública autoridad. Ni vale decir que el que mata en defensa propia lo hace con pública autoridad, porque la tiene de Dios por medio del derecho natural. Pero esto es ridículo, porque así ni comer ni beber sería lícito si no lo permitiera la autoridad pública, pues no estaría permitido si no autorizase Dios»⁸.

Vitoria piensa que el precepto del Decálogo «No matarás» es de derecho natural. Ahora bien, si, como sostiene Escoto, ha de interpretarse en sentido absoluto, habrá que admitir que Dios ha hecho excepciones. Lo cual es falso, según Vitoria, ya que ni la ley de Moisés ni la ley de Cristo o evangélica dis-

8 *Relecciones*, pp. 1106-1109.

pensar jamás de la ley natural (Mat. 5, 17). E insiste en que es opinión común que dicho precepto no ha de interpretarse en sentido absoluto.

Hecha esta aclaración de principios contra la exégesis de Escoto, el maestro de Salamanca añade por su propia cuenta que es lícito incluso matar a algunos en particular, por ejemplo, al simple ladrón, a los homicidas y a las adúlteras. Y no a título de excepción, sino en razón de estricta justicia (*de se licitum est*). Por lo tanto, no es contra el derecho divino el matar a los ladrones. Después de hacer un excursus semántico sobre el «*fur*» y el «*latro*» y advertir sobre la confusión que pudo haber existido entre el concepto de «*fur*» o simple ladrón y el de «*latro*» o ladrón salteador y atracador a la hora de la práctica penal, Vitoria confiesa abiertamente que los simples ladrones son justamente condenados a muerte como medida legal para salir al paso del latrocinio de una manera eficaz cuando tiene lugar con grave detrimento del bien común (*Recte ergo faciunt iudices occidendo illos propter bonum commune*)⁹.

Dice Vitoria que en Castilla estaba establecida la pena de muerte contra las adúlteras. No así en Aragón, en Italia y en Francia, donde ese castigo estaba prohibido. Personalmente Vitoria se pronuncia a favor de tan grave castigo y afirma que los castellanos hacen bien cuando aplican esa ley penal.

Según Escoto, la pena de muerte por causa de adulterio ha sido abolida por Cristo en la nueva ley. Vitoria responde que, efectivamente, todos los preceptos de la ley antigua, que no son de ley natural, especialmente los judiciales, así como los ceremoniales, cesaron con la ley nueva. De esta suerte el delito de blasfemia quedó fuera del alcance de la pena de muerte.

Ahora bien, esos mismos preceptos judiciales pueden ser puestos de nuevo en vigor por las leyes humanas. El rey o el emperador pueden restaurar la pena de muerte, no como precepto de la ley antigua, pero sí en nombre de la justicia y del bien común.

En cuanto a la supresión de la pena de muerte por causa de adulterio en la ley nueva, según el testimonio de *Juan*, 8, piensa Vitoria que eso lo dijo Escoto irracionalmente, ya que el Señor sólo quiso significar que los acusadores de la mujer sorprendida en adulterio no eran dignos de condenarla y que, tal vez, no había testigos suficientes. Incluso sospecha Vitoria que Cristo mismo no tenía potestad para condenar a nadie pensando en el pasaje de *Lucas*, 12, 14. Hasta le parece como si al dirigirse a los acusantes invitándoles a tirar la primera piedra contra ella, si alguno se sentía inocente, Jesús hubiera reconocido implícitamente la licitud de condenar a la mujer.

⁹ *Comentarios*, III, p. 278.

6. RÉPLICA A LAS MATIZACIONES DE ALGUNOS ESCOTISTAS

Algunos escotistas sostenían que podría establecerse la pena de muerte para algunos casos no previstos en la ley antigua, lo que no estaría en contra de la interpretación en sentido absoluto del precepto del Decálogo. Este precepto podría interpretarse en sentido condicional, es decir, mientras no se permita otra cosa por derecho natural (*nisi aliter liceat iure naturali*). Dicen que Escoto no entiende que sea permitido matar solamente en cada caso exceptuando por Dios en la ley escrita, sino también en los casos exceptuados por la ley natural. Vitoria se permite dudar de que sea esa una interpretación correcta del pensamiento propio de Escoto. En todo caso ese modo de pensar favorece a la interpretación común, según la cual, el precepto de «No matar» veterotestamentario no ha de entenderse en sentido absoluto, como pretendía Escoto.

Por eso, otros decían que el «No matarás» se ha de entender referido a las personas *inocentes*, cuyas vidas han de ser incondicionalmente respetadas, tanto por las autoridades públicas como a título privado. Tal sería el sentido de *Ex. 23, 7*.

Vitoria no acepta tampoco esta matización del escotismo. Si fuese así, resultaría que si una persona privada matase a un hombre pernicioso para la sociedad, digno de la pena de muerte según la ley, pecaría mortalmente aún cuando no se tratase de la muerte de una persona inocente. Lo cual no parece razonable.

Según otra matización el precepto en cuestión prohíbe sólo el matar a título privado, pero no con la investidura de la autoridad pública. Tampoco acepta Vitoria esta interpretación. La razón es porque la autoridad pública podría matar al inocente sin incurrir en la prohibición del precepto del Decálogo, lo cual es a todas luces absurdo. Y no vale decir que con el precepto se prohíbe por una parte matar al inocente de forma taxativa, tanto por parte de la autoridad pública como privada, y, por otra, que prohíbe matar al malhechor a título privado sin la investidura de la autoridad pública. Esta interpretación podría dar lugar a grandes abusos como, por ejemplo, el que la autoridad pública pudiera condenar a muerte a una persona por delitos de escasa importancia, lo cual se aviene mal con la correcta interpretación del precepto bíblico. Por tanto, concluye Vitoria, no se lo puede interpretar como referido exclusivamente al inocente o al culpable, víctima de la justicia privada ¹⁰.

10 Cfr. *Ibid.*, pp. 279-280.

7. EXPOSICIÓN GRADUADA DEL PENSAMIENTO DEL PROPIO VITORIA

Concluida la discusión con Escoto y algunos escotistas, Vitoria articula su propia respuesta de forma graduada en dos momentos principales. En el primero establece el criterio exegético para interpretar correctamente la prohibición bíblica veterotestamentaria del homicidio. Después expone su propio pensamiento en una serie de proposiciones jalonadas.

Vitoria sostiene que el precepto «No matarás» veterotestamentario no es de derecho positivo (ni divino ni humano), sino *natural*. Dice que esto es claro porque todos los preceptos del Decálogo son de derecho natural. Así pues, lo que se prohíbe en dicho precepto de ley natural se mantiene prohibido tanto en la ley antigua como en la ley nueva. Lo que es de derecho natural es inmutable. Según el salmantino, no vale decir, como proponía Escoto, que la pena de muerte contra la adúltera quedó *excluída* de la prohibición general del homicidio en la antigua observancia, siendo después suprimida en la nueva ley. La prohibición del homicidio del viejo precepto es de ley natural y, por lo tanto, mantiene su vigor en todos los tiempos. Si en la ley nueva está prohibido condenar a muerte a la adúltera, debió haberlo estado también en la ley antigua, lo cual vemos que no es verdad. Tanto en la ley de la naturaleza como en la ley escrita, observa Vitoria, fue lícito condenar a muerte a la mujer adúltera y lo sigue siendo en la nueva economía. Al menos habrá que reconocer que tal condena no cae dentro del ámbito de la prohibición del homicidio formulada en el Decálogo ¹¹.

En la Relección sobre el homicidio Vitoria precisó su pensamiento definitivo en estos términos: «Por eso, dejando otras varias opiniones, en primer lugar digo que este precepto es de derecho natural, y no positivo, como lo son también los otros preceptos del Decálogo. Se ve esto, porque la luz natural nos dice siempre que el homicidio es pecado e ilícito. En segundo lugar se infiere también que ese precepto fue igual siempre, lo mismo antes de la ley, que durante la ley, que en tiempos de la ley evangélica. Es evidente, porque la ley natural no cambia nunca, ni se deroga, ni se limita, ni se amplía. Porque es la *luz grabada en nosotros desde el principio*. Se deduce, en tercer lugar, que si en tiempos de la ley de Moisés se podía matar al ladrón o a la adúltera, también fue lícito hacerlo antes de la ley y en tiempos de la ley evangélica» ¹².

Una vez determinado que el precepto «No matarás», aunque conste en la ley escrita, es de riguroso *derecho natural* y del *derecho natural* qué es lo que se prohíbe o no se prohíbe con aquel precepto. En el comentario a la

11 Cfr. *Ibid.*, pp. 280-281. Hablando del suicidio en las *Relecciones* Vitoria habla casi con las mismas palabras que en el *Comentario*, pero con mayor fuerza aún contra el criterio exegético de Escoto sobre el «No matarás» veterotestamentario (Cfr. *Relecciones*, p. 161).

12 *Relecciones*, p. 1109.

Suma resume su pensamiento en cuatro proposiciones, a las que sumaremos las matizaciones posteriores y definitivas, que se encuentran en las *Relecciones*.

Por el precepto «No matarás», dice el maestro de Salamanca, se prohíbe sólo el homicidio que es malo de por sí, tanto si se realiza con la investidura de la autoridad pública como a título privado. Absolutamente hablando se prohíbe tanto la muerte del inocente como la del culpable, lo mismo por parte de la autoridad pública como por iniciativa particular. La razón es porque el precepto no declara a quién sea permitido matar, sino a *quién* no se ha de matar. Se condena el homicidio que es malo por su propia naturaleza, o sea, por derecho natural.

En la relección sobre el homicidio escribe Vitoria textualmente: «Digo e infiero (...) que aquel precepto prohíbe todo homicidio que atendiendo a la ley natural es malo y contra toda razón, y que en esto sólo debemos fijarnos, y no en las excepciones o permisos que la ley conceda. Unas y otros no son más que preceptos judiciales que ya no rigen, o preceptos morales que explican el derecho natural, y, por tanto y en última instancia, a esto debemos atender para saber cuándo es lícito matar y cuándo no. Para ello ayuda mucho estudiar las Sagradas Escrituras, si bien esto no es (como suele decirse) explicar una cosa por sí misma o lo desconocido por algo más conocido. *No es el homicidio malo porque esté prohibido, sino que está prohibido porque es malo.* y Así, para saber qué prohíbe aquel precepto *No matarás*, es magnífica respuesta, porque se apoya en la causa decir que *prohíbe todo homicidio que no sea malo por derecho natural*. Digo, en quinto lugar, que este mandamiento prohíbe matar tanto por autoridad pública como por autoridad privada. Una cuestión es saber a quién y cuándo se puede matar y otra es saber a quién le es permitido matar, puesto que también a veces es un mal el que mate la autoridad pública¹³.

Distingue después dos formas de matar. Una intencionada de suerte que hay intención y voluntad expresa de matar. Es el caso, por ejemplo, del juez que dictamina la pena de muerte contra un ladrón. Hay deseo explícito de la voluntad de que el condenado muera. Otra forma de matar es la que tiene lugar de manera accidental e indirecta, con cuando uno trata de defenderse contra un injusto agresor y se sigue la muerte de éste a pesar de la intención contraria de aquél. En las *Relecciones* dice textualmente: «Digo (...) que se puede matar de dos maneras: una con intención y propósito, como cuando el juez sentencia a muerte a un malhechor; otra es sin intención directa de hacerlo (no me refiero aquí sólo al homicidio involuntario o por casualidad), y es cuando se busca otro fin distinto, que si se consiguiera sin el homicidio, no se

13 Cfr. *Comentarios*, III, p. 282; *Relecciones*, pp. 1109-1110.

mataría como cuando se mata al injusto agresor para defenderse a sí mismo o a la república, al cual no se mataría si pudiera proveerse a la defensa por otro medio»¹⁴.

Tratándose del homicidio intencionado, en el ámbito siempre del derecho natural, sólo es lícito matar al hombre que es pernicioso para la república. Esto lo declara Santo Tomás en el artículo 2 de la cuestión 64 sobre la justicia. Según el Aquinate, dice Vitoria, sólo es lícito matar a los pecadores que sean perjudiciales para la república. Pero jamás será lícito matar al inocente. Tampoco a los culpables o malhechores que no son perniciosos para la sociedad. Esta prohibición del homicidio no puede ser violada ni en nombre de la autoridad pública ni a título privado. En la *Relección* sobre el homicidio se expresa así: «Digo (...) que de intento y directamente, y atendiendo sólo al derecho divino y natural, es lícito matar al hombre nocivo a la república, porque siendo el hombre miembro de la comunidad y siendo lícito cortar un miembro corrompido y dañoso al cuerpo, también es lícito, por derecho divino y natural, matar a un hombre pernicioso y corruptor del bien común. Y aunque esto no esté escrito en el derecho divino, es bien sabido por la ley natural que el mayor bien debe preferirse al menor, y el bien común al bien particular»¹⁵.

Sólo la autoridad pública puede lícitamente matar al hombre pernicioso para la sociedad. La razón es porque la defensa de la sociedad contra los hombres perniciosos corresponde por su propia naturaleza a las personas investidas de autoridad pública y no a los simples particulares. Sólo este tipo de homicidio es lícito.

En las *Relecciones* precisa aún más este punto: «Digo (...) que tal muerte de un hombre por derecho divino y natural le pertenece sólo a la república, a los magistrados o a los príncipes que la gobiernan, como se ve por San Pablo a los romanos (*Rom*, 13, 4). No en vano lleva la espada. Pues es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal». Y a continuación: «Digo (...) que nunca es lícito a un particular matar directamente y con intención a otro hombre. Sólo es lícito en el caso dicho. El cuidado de defender el bien público está sólo encomendado a las personas y autoridades públicas; por consiguiente, a una persona privada no le es permitido matar»¹⁶.

Cualquier otra clase de homicidio intencionado, que no sea el que terminamos de describir, está prohibido por el precepto del Decálogo y es malo por derecho natural, lo mismo si es perpetrado por las personas particulares como por la suprema autoridad del Estado. «Finalmente —matiza en las *Relecciones*— digo que cualquiera otra muerte directa y con intención está prohibida en aquel precepto lo mismo a las personas particulares que a las

14 *Comentarios*, III, p. 282; *Relecciones*, p. 1110.

15 Cfr. *Comentarios*, III, pp. 282-283; *Relecciones*, p. 1110.

16 *Comentarios*, III, p. 283; *Relecciones*, p. 1111.

públicas; sólo es permitido matar, como ya se ha dicho, cuando la vida criminal de alguna persona es nociva a la república. Omito ahora tratar de la muerte dada indirectamente y sin intención, como es la que se da a otro por defenderse a sí mismo a la república, sobre lo cual hay amplia discusión. Lo que es lícito en esto ya puede saberse por el derecho natural, y, además, no hace a mi propósito».

En efecto, de lo que Vitoria está tratando ahora es de la ilicitud moral del *suicidio*. Pero eso concluye con estas palabras: «De todo lo dicho aparece claramente la fuerza que tiene aquel precepto para probar que el suicidio es ilícito. Nadie es juez de sí mismo ni tiene autoridad sobre sí mismo, y por eso nadie puede darse la muerte, aunque sea digno de ella y nocivo a la república»¹⁷.

8. EL ORIGEN DE LA AUTORIDAD PÚBLICA PARA DECRETAR LA PENA DE MUERTE

Según Vitoria, el Estado recibe ese poder de Dios. Para apoyar su tesis cita a *Rom. 13, 1-7*. «Por constitución de Dios tiene la república este poder. La causa material en la que reside dicho poder es, por derecho natural y divino, la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. Lo que se demuestra de este modo: Como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no hay razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse». Y poco después dice que «no hay razón alguna por la que la república no pueda obtener este poder (de defenderse rechazando la fuerza con la fuerza sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común». E inmediatamente añade: «Además, el matar a un hombre está prohibido por derecho divino, como consta en los preceptos del Decálogo. Por lo tanto, la autoridad para darle muerte tiene que estar concedida por derecho divino. Ahora bien, la república, *como consta por los usos y costumbres*, tiene la autoridad de condenar a muerte a un hombre. Luego la tiene por derecho divino.

Y no basta decir que el derecho divino no prohíbe en absoluto matar a un hombre, sin la occisión de un inocente; porque la conclusión de esto es que la persona privada no puede matar a un hombre, aunque sea un criminal. Luego la *república tiene otra autoridad sobre la vida del hombre que no tiene un particular*; y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo, síguese que la tiene por derecho divino». Al menos «*de iure*». Porque «*de facto*» nadie puede negar que hay reyes, caudillos y príncipes que son tiranos y opresores de la liber-

17 Cfr. *Comentarios*, III, p. 283; *Relecciones*, p. 1111.

tad humana. A pesar de todo la denuncia de las injusticias no debe llevar consigo el echar por tierra «de iure» a la autoridad civil. Lo contrario sólo serviría para estimular a los hombres facinerosos, corrompidos y ambiciosos para que promuevan sediciones ¹⁸.

9. OBSERVACIONES CRÍTICAS AL PENSAMIENTO DE VITORIA SOBRE LA PENA DE MUERTE

1) *Por relación al pensamiento de Santo Tomás.* Vitoria plantea el problema siguiendo el orden material de la *Suma* primero y en el contexto de los derechos humanos después en las *Relecciones*, haciéndose portavoz de los problemas morales y jurídicos que surgían con ocasión del feliz acontecimiento histórico del descubrimiento de América.

Frente a Santo Tomás Vitoria es un fiel seguidor en esta cuestión. Su posición es rigurosamente *apologética* y nada crítica. Reafirma la tesis tomasiana dando por supuesto y probado que es completamente válida, limitándose a contestar a los argumentos de sus opositores más importantes, que eran Escoto, algunos escotistas y seguidores del movimiento luterano. Al menos por entonces, ya que la práctica de la pena de muerte adquirió también carta de ciudadanía entre los protestantes. Vitoria no comenta el texto tomasiano exponiendo, analizando y criticando su contenido. Se limita a resumir en muy pocas palabras el contenido esencial de los artículos en cuestión, para ocuparse exclusivamente en contrarrestar los argumentos de sus opositores. Lo más que hace es añadir algunas citas de la Sagrada Escritura y de S. Agustín en favor de la tesis tomasiana al contestar a los opositores. Veamos a continuación cual es el valor real probativo de esas citas bíblicas y agustinianas.

2) *Valor de las citas agustinianas.* Según Vitoria, S. Agustín se opuso primero al castigo de los herejes y después evolucionó en su forma de pensar hasta pedir la pena de muerte para ellos. Creo haber demostrado en otra ocasión que esta forma de interpretar la mentalidad penalista de S. Agustín es completamente equivocada. El pensamiento de S. Agustín al respecto es el siguiente. Al comienzo de su ministerio episcopal el Hiponense fue partidario fervoroso del diálogo sin fronteras, de la discusión abierta y de la ausencia de toda intervención penal en relación con los terroristas de su tiempo, sobre todo el comando donatista de los *circunceliones*. Con el tiempo y la evolución de los desórdenes sociales llegó a la convicción de que el Estado debía reprimir a los delincuentes hasta el punto de urgir él mismo la aplicación humana de las leyes penales. En las *Retractaciones* confiesa sin ambages que su actitud inicial de absoluta tolerancia era fruto de su inexperiencia.

18 *Relecciones*, pp. 159-161.

Pero hasta qué punto pedía S. Agustín que se reprimiera a los delincuentes, que en su tiempo y en su región se confundían con los comandos donatistas?. La respuesta de S. Agustín es contundente: *jamás se ha de llegar a la pena de muerte*. En este punto no existe evolución ninguna en el pensamiento de S. Agustín. Hay evolución en cuanto a si los herejes y delincuentes han de ser penalizados o no. Pero en lo de si han de ser castigados con la pena de muerte, el Hiponense fue constante en su oposición total a tal forma de castigo jurídico. Sobre este segundo punto no conozco ningún comentarista agustiniano que lo ponga en duda. Vitoria, en cambio, no conoce estos dos aspectos de la cuestión y confunde la evolución del pensamiento agustiniano incluyendo la pena de muerte en el ámbito de las penas en general. A la hora de penalizar S. Agustín se opuso siempre de una manera sistemática y programada a la pena de muerte. Vitoria ha equivocado estos dos planos, el general y el particular sobre la pena de muerte, y parece desconocer los textos agustinianos en los que el Hiponense excluye constantemente la pena de muerte, ni contra herejes ni contra nadie, por muy delincuente que sea. Con la pena de muerte se destruye deliberadamente la *naturaleza* del hombre, que es obra exclusiva de Dios. Se ha de reprimir el pecado, que es obra del hombre, pero respetando la naturaleza, que es obra de Dios. Esa idea, que Vitoria parece desconocer, es constante en S. Agustín ¹⁹.

Tampoco me parece correcta la lectura que hace Vitoria de la carta *Contra Parmeniano*. De ella no se puede deducir que S. Agustín defendiera la pena de muerte, como pretende el ilustre maestro salmantino. La carta supone que la pena de muerte era una institución legal y que se aplicaba. Parmeniano acusa al obispo español Osio de haber sido el responsable moral de algunas muertes. S. Agustín rechaza esas acusaciones como difamatorias contra la ortodoxia de un obispo católico de la categoría moral de Osio. En uno de los momentos más fuertes de la discusión S. Agustín, el obispo de Hipona, está de acuerdo en que hay que arrancar la cizaña de la herejía para salvar el trigo de la ortodoxia, pero no mediante la pena de muerte, como supone Vitoria, sino mediante la *excomuni3n* y ésta aplicada con espíritu de correcci3n fraterna: «*non rabie inimica, sed coercitione fraterna*» ²⁰.

En la cita *In Joannis Evangelium* Vitoria parece no tener en cuenta el número 15 al final del tratado XI, que es donde se aclara el verdadero sentido de lo que S. Agustín ha dicho anteriormente. Los herejes son reprimidos por las autoridades seculares, pero no condenados a muerte, de acuerdo con las leyes en vigor del Estado. La represión debió ser fuerte, pero no hasta el punto de la pena capital. S. Agustín aprueba dicha represión como un signo de justicia histórica, pero se queja amargamente y hasta con ironía controlada de que

19 Véase mi obra *La pena de muerte según San Agustín*, Madrid, 1977, especialmente pp. 108-112 y la conclusión final.

20 Cfr. *ibid.*, pp. 200-201; *Contra Epist. Parmeniani*, III, 13 Pl 43, 91.

se imputen a las autoridades presuntas muertes, que hieren los sentimientos del obispo de Hipona. Vitoria, en cambio, deduce equivocadamente la presunta aprobación agustiniana de la pena capital. Lee el texto agustiniano con mentalidad de jurista y fuerza el significado implícito del mismo en beneficio propio ²¹.

La cita del capítulo 28 de las *Retractaciones* es irrelevante. Más interés tiene el recurso a la carta 185 a Bonifacio, o *De correctione Donatistarum*. En nuestra obra citada hemos analizado minuciosamente el sentido *providencialista* en que S. Agustín aduce el caso Nabucodonosor como promotor de una represión ejemplar, que podría ser imitado por los emperadores cristianos. De nuestro análisis se deduce, contra la opinión de Vitoria, que a pesar de los bienes que S. Agustín reconoce que se siguieron de la represión imperial, jamás aprueba la pena de muerte. Al oponerse a que se aplique, aduce razones de naturaleza *moral*, no legal, tales como la necesidad de poner a salvo la mansedumbre de la Iglesia respetando la vida del delincuente, que es obra de Dios, y poniendo en práctica el mandamiento nuevo del perdón al enemigo. Se trata de una razón metafísica y otra teológica que S. Agustín esgrime en todo momento para impedir la aplicación de la pena capital, reduciendo su existencia legal a un mero recurso intimidativo, el cual habida cuenta de la condición humana, pudiera resultar incluso provechosa. No me parece correcto deducir el modelo bíblico de Nabucodonosor, rey pagano, tal como lo menciona S. Agustín, que las autoridades supremas del Estado tengan poder *moral* para decretar la pena de muerte como castigo jurídico. De todos los males y hechos consumados se puede sacar indirectamente algún bien. Pero afirmar ésto no significa que se aprueben tales males ni tales hechos consumados por sí mismos ²².

3) *Valor de las citas bíblicas*. Me refiero a los textos que aduce Vitoria por cuenta propia para avalar la presunta licitud moral de la pena de muerte como castigo jurídico. La interpretación vitoriana de la parábola de la cizaña en favor de la pena de muerte es inaceptable. Atribuye a S. Agustín una exégesis falsa de la misma. El Hiponense pedía, en efecto, la extirpación de la cizaña de la herejía, pero no con la pena de muerte, sino mediante la *excomuni3n* can3nica. S. Agustín no dice en ninguna parte que, seg3n dicha parábola, cuando los herejes han sido bien identificados de suerte que no haya peligro de que paguen justos por pecadores, hayan de ser quemados como cizaña. Esto es lo que parece sugerir Vitoria, lo cual no est3 de acuerdo con la exégesis agustiniana. Menos aun con la explicaci3n dada por el propio Jes3s. La doctrina formal de la parábola es que, de la misma manera que el trigo coexiste con la cizaña hasta la hora de la cosecha en que se haga la selecci3n, de modo

21 Cfr. *La pena de muerte seg3n San Agustín*, pp. 190-194.

22 Cfr. *Ibid.*, pp. 189-194.

análogo, en el reino de Dios, en su etapa terrenal, habrá coexistencia de buenos y malos hasta la hora final. Sólo se habla de decisiones fuertes en el momento final y no en el histórico o intermedio. En la parábola se nos habla del fin del mundo y el juicio de Dios sobre justos e injustos y de ninguna manera de decisiones del Estado sobre los pecadores o delincuentes sociales. La cizaña son los hijos de la maldad, de la iniquidad, es decir, del diablo, que es el enemigo que siembra la cizaña. La siega es la consumación del tiempo. Así como el final de la temporada se recoge la cizaña separada del trigo y se quema, de modo análogo será la consumación del mundo. La cosecha debe crecer con el trigo hasta el final. Será sólo entonces cuando, no los poderes sociales, sino los ángeles o ministros de Dios, harán la siega y la separación oportuna para que Dios juzgue a unos y a otros. El tema central de la parábola es la coexistencia en el reino durante la etapa terrenal de trigo y cizaña, de justos y pecadores, de ortodoxos y herejes. Pretender deducir de esta parábola la licitud moral de la pena de muerte contra los herejes, como pretende Vitoria, equivale a deformar la enseñanza teológica formal de la misma ²³.

Por otra parte, el recurso a *Deuteronomio* 13,5 carece de valor probativo. Las citas del Antiguo Testamento para defender la pena de muerte en el Nuevo Testamento carecen teológicamente de autoridad o valor probativo, ya que esa práctica penal ha sido expresamente abolida en la economía de la ley nueva o Evangelio. El uso del Antiguo Testamento en este caso concreto equivale a un error de metodología teológica.

Tampoco vale el recurso al sorprendente pasaje del capítulo 5 de los *Hechos*. Nadie puede negar que Lucas ha querido resaltar la autoridad de Pedro sobre la iglesia. Pero el triste incidente referido se produce de una forma extraordinaria y singular quedando desbordados todos los esquemas normales del poder canónico de Pedro. Pienso que sólo a título de ingeniosidad se puede deducir de ese sombrío incidente aislado en la vida de la primera comunidad cristiana la presunta legitimidad moral de la pena de muerte contra los herejes por parte del Estado como medida de justicia social. Menos aún por parte de la Iglesia. En el contexto de *Hechos* se trata de un incidente sombrío y fuera de lo normal. De hecho no se vuelve a conocer otro caso parecido en toda la historia de la Iglesia. Lucas probablemente refirió el hecho con la única intención de destacar la autoridad real de Pedro sobre la comunidad eclesial.

La observación de Vitoria diciendo que es un mal mayor resistir al Espíritu Santo mediante la herejía que mentirle por unas tierras cambia el significado formal del texto, en el cual lo que se condena con impresionante severidad es justamente la acción moral de *intentar engañar* al Espíritu Santo por la codicia de unas tierras. Los elementos que forman parte del incidente en

²³ Cfr. Manuel DE TUYA (O.P.), *Biblia Comentada*, vol. V, Evangelios, Madrid, 1964, pp. 315-318.

cuestión nada tienen que ver con los procesos judiciales previstos por Vitoria contra los herejes.

La referencia de Vitoria a *Gálatas*, 5,12 resulta aún más sorprendente. Mientras estaba escribiendo le vino a la memoria aquello de «ojalá se castraran del todo los que os perturban!». Sin detenerse a leer el texto completo y percatarse del sentido de esa expresión del Apóstol, se atreve a decir que, puesto que los herejes nos perturban con sus dogmas, para librarnos de ellos la única manera eficaz es eliminarlos con la pena capital. Esta afirmación de Vitoria es metodológicamente frívola y teológicamente desconcertante. La expresión de Pablo no es más que un desahogo emocional lleno de ironía, muy propio de su temperamento, sin significado doctrinal ninguno. Cansado de tanto oír hablar de la circuncisión y pensando, tal vez, en la costumbre de mutilarse de los sacerdotes paganos de Cibele, termina su discurso con un desahogo irónico: si tanta importancia dan a la circuncisión, que se castren de una vez todos.

Por lo que se refiere a *Romanos*, 13,3-4, baste sólo recordar lo que ya he dicho a propósito de la cuestión sobre el «*ius gladii*». La alusión a la espada parece ser un recurso *retórico* para enfatizar la legitimidad del poder coercitivo del Estado, pero sin connotación ninguna a la pena de muerte tal como esta prevista en la disciplina penal romana del Estado. Me parece una temeridad pensar que Pablo tenga interés en defender la pena de muerte por parte del Estado cuando Cristo mismo se ha opuesto a esa práctica con su ejemplo personal y con su enseñanza explícita al proclamar la ley del perdón al enemigo aboliendo la ley vieja del Talió.

4) *La respuesta de Vitoria a biclecitas y luteranos*. Empieza respondiendo con un argumento «ad hominem». Trabajan por su causa y temen terminar en la hoguera (*Ipsi agunt causam suam. Timuerunt ne traderentur rogo*). Me parece que esta manera de responder de un teólogo no es seria. En lugar de responder con exactitud a las dos razones que alegaban contra la pena capital aplicada a los herejes, una bíblica y otra de razón, dice que la praxis del derecho penal vigente no les es favorable. Como si la fuente del derecho se encontrara en los hechos consumados. Coloca el «factum» en lugar del «ius». Pero del hecho consumado de la opresión humana, por ejemplo, no se puede concluir en la justificación moral de la misma. Es una forma de argumentar «ad hominem», comprensible hasta cierto punto desde la perspectiva del contexto polémico en que se encontraba Vitoria. De estos modos esa forma de argumentar a las razones del contrario, no son propias de una auténtica metodología científica. Dado que la pena de muerte estaba legalizada contra los herejes, estos argumentos contra esa situación de hecho con presuntas razones de derecho. Vitoria parece poner la fuerza de los hechos en lugar de las razones del derecho. Se dedica después a acumular testimonios de S. Agustín y de la Sagrada Escritura en favor de su propia posición de hecho, con la agravante de que, como ya

hemos visto, ni los testimonios de S. Agustín ni los de la Sagrada Escritura son debidamente interpretados. Además, el argumento de razón basado en la libertad para creer, admitida por el propio Vitoria, queda sin responder.

5) *Sobre la polémica con Escoto y algunos escotistas.* Escoto interpreta el precepto «No matarás» del Decálogo con mentalidad *voluntarista*, lo que le lleva a una interpretación inaceptable. Vitoria, en cambio, argumenta con mentalidad *iusnaturalista*. Lo cual es un gran acierto de principio. Ambos, sin embargo, están condicionados por una mentalidad demasiado *apologética* y anclados en el Antiguo Testamento con falta de perspectiva histórica en la comprensión de la historia de la revelación. Vitoria tiene razón contra Escoto al afirmar que el sentido del precepto del Decálogo no es absoluto, sino *legal*. La prohibición legal del homicidio no era incompatible en la Antigua Alianza con la pena de muerte de acuerdo con lo establecido por la ley. Vitoria afirma que la prohibición implica a la misma ley natural. Pero ambos están equivocados al querer sacar partido de un precepto del Antiguo Testamento, el cual, si bien supuso un gran progreso moral contemplado desde una perspectiva sociológica e histórica por relación a la moral de los pueblos extrabíblicos desde la óptica del Nuevo Testamento resulta todavía imperfecto. Escoto y Vitoria hacen tal vez demasiada *apologética* del Antiguo Testamento en este caso concreto y poca exégesis bíblica del progreso de la moral en la ley nueva o Evangelio. Vitoria afirma genialmente el derecho fundamental del hombre a la vida, pero, condicionado por ese defecto de óptica metodológica, sigue manteniendo la validez moral de la pena de muerte como perfectamente compatible con la moral perfeccionada del Nuevo Testamento. Algunos escotistas se percataron de esta dificultad y trataron de adaptar la tesis de Escoto a la teoría del derecho natural haciendo las distinciones que señalamos antes. Vitoria tiene razón cuando piensa que esas explicaciones sólo sirven para deformar el pensamiento original del Sutil.

6) *Sobre la aplicación del principio aristotélico del todo y las partes.* Vitoria hace suyo en favor de la pena de muerte contra los delincuentes sociales por parte del Estado el principio de totalidad esgrimido por Santo Tomás. Ya hice la crítica correspondiente a los razonamientos basados en dicho principio en otro lugar, al que remito al lector ²⁴.

²⁴ Cfr. Niceto Blázquez, *La pena de muerte, Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás*, en *Moralia* 25 (1985) 119-128.

CONCLUSIÓN

Vitoria no aporta nada nuevo a los argumentos de Santo Tomás. Como dije antes, más que un estudio del pensamiento tomasiano hace *apolo-gética* del mismo dando por supuesto que las razones de Santo Tomás son incuestionables. Creo haber desmentido esta suposición del maestro de Salamanca. Al menos creo haber demostrado que la tesis de Santo Tomás es más discutible de lo que supone Vitoria. Su posición frente a herejes y cismáticos es comprensible desde el punto de vista histórico y psicológico, como lo es la de Santo Tomás. Pienso, no obstante, que a la luz de los principios de la moral más rigurosamente cristiana es inaceptable. Vitoria tiene el mérito de haber afirmado solemnemente el carácter fundamental del derecho humano a la vida, como lo hiciera el Aquinate. Pero no saca todas las consecuencias prácticas de ese principio. Está condicionado por la excesiva fidelidad a la autoridad de Santo Tomás, por las circunstancias religiosas y sociales de su tiempo y por un defecto de perspectiva histórica. Sin olvidar el exceso de apolo-gética respecto de la moral del Antiguo Testamento por relación a la del Nuevo. No ha sacado el partido que fuera de desear del progreso moral que ha habido en la ley nueva respecto de la ley antigua.

Vitoria es un ejemplo de comentarista tolista sobre la cuestión incondicionalmente fiel a la letra del maestro. Hay que reconocer que Vitoria comentó a Santo Tomás en otras cuestiones con genialidad y originalidad, pero que en lo referente a la moral concreta de la pena de muerte no hizo ningún esfuerzo por aportar nada nuevo a lo que literalmente encontró en el Aquinate. Hay un intento de reforzar su tesis con la autoridad de la Sagrada Escritura y de S. Agustín, pero, como hemos visto a través de las observaciones críticas, sin ningún resultado positivo. A pesar de todo, es de justicia añadir que Vitoria, como Santo Tomás y todos los grandes maestros, aún cuando se equivoca se revela como un maestro que enseña y ayuda a esclarecer los problemas que somete a su estudio.

NICETO BLÁZQUEZ (O.P.)
Universidad Complutense, Madrid