

CAPÍTULO XV

EL MAESTRO FRANCISCO DE VITORIA

1. Ideas sobre el poder indirecto	424
A. El poder del papa en lo temporal	425
B. Relaciones con el poder civil	428
C. Extensión del poder indirecto	429
2. Principios fundamentales	433
A. Principios aquinianos	434
B. Principios del padre Vitoria	436
1) Distinción entre el orden natural y el sobrenatural	436
2) Derechos naturales	437
3) La sociabilidad	438
4) Potestad civil	439
5) La comunidad universal	440
6) La guerra justa	442
3. Su aplicación al problema de los justos títulos	443
A. Derechos de los indios prehispánicos	444
B. Abandono de antiguas concepciones	445
1) Los títulos fundados en la teocracia	445
2) Otros títulos ilegítimos	452
C. Abriendo nuevos derroteros	453
1) De natural sociedad y comunicación	454
2) Títulos de origen sobrenatural	457
3) Otros títulos de derecho natural	458

CAPÍTULO XV

EL MAESTRO FRANCISCO DE VITORIA

La tesis de la donación pontificia, en su concepción rígida de donación temporal, recibió ya algunos impactos a partir del sermón de Montesino. Pero fue el maestro Vitoria quien echó por tierra este título, y fijó los términos exactos en que debía plantearse y resolverse tan ardua cuestión.

Sobre su vida y su obra, tan sólo unas pinceladas.¹²²⁰ Estudió en París (1507-1513) y allí se orientó definitivamente hacia el tomismo; su maestro, el flamenco Pedro Crockaert, le inculcó su amor al santo y su doctrina.¹²²¹ Explicó artes (1513-1516) y teología (1516-1523) en el convento dominico de San Jacobo, y regresó a España; profesor de teología en San Gregorio de Valladolid (1523-1526) y catedrático en Salamanca —centro de gravedad espiritual de España— hasta su muerte (12 de agosto de 1546). Sobre su obra, el más diligente estudio es sin duda el del padre Beltrán de Heredia.¹²²² De sus lecciones, una consecuencia clara: Vitoria prefiere las cuestiones de teología moral.

Sus relecciones fueron un gran acontecimiento científico: *De potestate civili* (1528); *De potestate ecclesiae prior* (1532); *De potestate ecclesiae secunda* (1534). Sólo impulsado por su conciencia cristiana se acercó al problema de Indias, y lo hizo con respeto y cautela. En sus lecciones sobre la 2.2 (1534 y 1537) apenas roza el tema, y había ocasiones para hacerlo; pero rara vez menciona a los indios.¹²²³ En

1220 Véase Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, 1995.

1221 García Villoslada, R., *Pedro Crockaert, O. P., maestro de Francisco de Vitoria*, Estudios eclesiásticos, XIV, 1935, pp. 174 y ss. Sabemos que en 1512 Vitoria colaboró con su maestro en la edición del texto de la *Secunda secundae*.

1222 Beltrán de Heredia, Vicente, *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria, O. P.*, Madrid-Valencia, 1928, pp. 109 y ss. Entre 1526-1529 explicó la 2.2 de Santo Tomás; del 29 al 31, el libro IV de las Sentencias; del 31-34, la 1, y 1.2 del Aquino; de 1534-1537, de nuevo la 2.2; y del 38-39, otra vez el libro IV de las Sentencias.

1223 *In 2.2, q. 62, a. 1, n. 28* dice: *Sicut de istis indis*; y en q. 66, a. 8, n. 6, escribe: *Quales sunt isti insulani*. Utilizamos la edición de Beltrán de Heredia, Vicente, *Comentarios del maestro Francisco de Vitoria a la Secunda secundae*, Salamanca, 1934, III, pp. 82 y 345.

1536 regresó de Perú su antiguo discípulo el padre Valverde que, como testigo ocular, pudo trazar un cuadro certero de la conquista e infundir el estímulo suficiente a su maestro para afrontar la cuestión en profundidad. En la reelección *De temperantia* discurre sobre la antropofagia, los sacrificios humanos... y la licitud de una guerra promovida por esta causa. Era el preámbulo, denso y fuerte, a las reelecciones sobre los indios, que vendrían pronto, en las que no dejaría ya ningún cabo suelto. Son dos: *De indis recenter inventis, relectio prior* (1538-1539), y *De indis, sive de iure belli... relectio posterior* (1539). A ellas, a las reelecciones sobre todo, debe su fama Francisco de Vitoria, y justifican por sí solas el título de fundador del derecho internacional.¹²²⁴

Tres partes va a comprender nuestro estudio sobre la doctrina del maestro de Salamanca: en la primera recapitulamos sus ideas sobre el llamado poder indirecto; en la segunda, formulamos los principios fundamentales —de Santo Tomás y de Vitoria—, y en la tercera, su aplicación al problema de los justos títulos de la conquista americana.

1. Ideas sobre el poder indirecto

Distingue Vitoria las dos potestades: la espiritual y la temporal; o, dentro de la comunidad cristiana, la eclesiástica y la civil. Son distintas, pues son el fin y el origen de cada una de ellas: la potestad eclesiástica dimana del derecho divino positivo, ya que Cristo se la confirió a la Iglesia;¹²²⁵ la potestad civil, del *derecho natural*, como natural es también el origen de la misma sociedad. Y si las Repúblicas y sociedades, arguye, son constituidas por el derecho divino o natural, también lo son las potestades, sin las cuales no pueden las Repúblicas subsistir.¹²²⁶

He aquí la concepción *ius naturalista* del Estado que ya encontramos antes en Santo Tomás. Y como una consecuencia necesaria

1224 Vamos a utilizar la edición del padre T. Urdanoz, *Francisco de Vitoria, obras de... Relecciones teológicas*, ed. crítica del texto latino, versión española, introducción del padre T. Urdanoz (O. P.), Madrid, BAC, 1960. Es la última edición de conjunto. En la edición del *Índice de libros prohibidos* que se preparaba para 1590, aparecían las Relecciones de Vitoria. Sixto V, comenta R. Hernández, autoritario y poseído de su potestad, se disgustó ante las valientes formulaciones de Vitoria, que de algún modo venían a condicionar la posible voluntad caprichosa de los jefes de la Iglesia (*Francisco de Vitoria...*, cit., p. 125).

1225 *De potestate ecclesiae prior*, Ed. Urdanoz, pp. 248-250, 255 y 278.

1226 *Relectio de potestate civili*, Ed. Urdanoz, pp. 158, 162.

del *ius naturalismo*, no deja de advertir, de acuerdo con Santo Tomás,¹²²⁷ que ni la infidelidad ni mucho menos el pecado mortal son obstáculo para la justa y legítima posesión del poder o del dominio. De aquí que “no se puede poner en duda que entre los paganos hay legítimos príncipes y señores”. Para ello alega muchas razones, pero hay una que no deja lugar a dudas y le va a servir para calificar de herética la doctrina contraria: la Biblia llama reyes en sentido propio a Senaquerib, a Faraón, etcétera, que ciertamente eran infieles. “Ni siquiera los príncipes cristianos, seculares o eclesiásticos, pueden privar de ese poder a los príncipes infieles si no han recibido de ellos ninguna injuria.”¹²²⁸ Lógico. El poder viene de Dios, que lo ha colocado en la naturaleza; la fe, la gracia o el pecado son accidentes que no modifican la naturaleza íntima de las cosas.¹²²⁹

A. *El poder del papa en lo temporal*

Pero ¿cuál de estas dos potestades reside en el romano pontífice?, ¿cuáles son las relaciones entre ambas, si es que existe alguna relación? Vitoria no trata de discutir cuál de las dos es más noble y perfecta; considera evidente que la espiritual,¹²³⁰ como lo es el fin sobrenatural respecto a los fines del bien temporal. No es ésta, pues, la cuestión; se pregunta cuál es, en concreto, el poder del papa en

1227 2.2., q. 10, a. 12. Ya en 1535, noviembre-diciembre, según Beltrán de Heredia, en un comentario a la cuestión 60 de II-IIa. hay un pasaje que bien pudiera ser un esbozo de las reacciones *De Indis*. Dice así: “De lo que se sigue en conclusión que los cristianos no pueden ocupar las tierras de los, infieles, si éstos son los verdaderos dueños de aquéllas y no son de los cristianos. Otra cosa es si los adquirieron por la fuerza; entonces los cristianos pueden volverlos a tomar, como sucede en África que fue arrebatada a los cristianos por los sarracenos. La conclusión es evidente, pues hecha la división de las cosas, esas tierras pertenecían a los infieles y ni ellos ni ninguno de sus soberanos quisieron concederlas. Así, pues, siendo ellos los verdaderos propietarios si no nos las quisieron entregar, se deduce que no podemos ocuparlas ni retenerlas. Por tanto, en lo referente a estos indios, nadie puede despojarlos de sus tierras, pues además ningún príncipe cristiano es superior a ellos y tampoco es el papa superior a ellos en lo temporal si no están bautizados, ya que el papa sólo está sobre aquellos que son cristianos o lo fueron como los herejes. Verdades que podemos predicarles y si impiden que les difundamos la doctrina de Cristo, podremos reducirles por derecho de guerra para propagar el evangelio...” (In 2.2., q. 62, a. 1, n. 28, Ed. Beltrán de Heredia, III, pp. 81-82).

1228 *De potestate ecclesiae prior, cit.*, p. 165.

1229 Cita a R. Mediavilla, que “asegura que no sólo la infidelidad, sino cualquier pecado mortal impide el poder, el dominio y la jurisdicción, tanto público como privado, y que el título y fundamento de cualquier potestad es la gracia”. Lo despacha así. Omite sus razones, porque son tan débiles que no necesitan aclaración.

1230 *De potestate ecclesiae prior, cit.*, p. 297.

lo temporal. Conoce Vitoria las dos corrientes doctrinales extremas, pero se ocupa en refutar la tesis teocrática, en las siguientes proposiciones:

1) Papa non est orbis dominus

No hay fundamento bíblico, dice, para defender esta teoría; el papa no es señor del mundo. Ni tiene potestad en las tierras de los infieles, porque su autoridad no excede los límites de la Iglesia. Así el apóstol, en la primera a los Corintios, 5, 12: *De his qui foris sunt...*, y San Bernardo en el libro *De consideratione*. De ahí el “error” de muchos jurisconsultos que lo afirman.¹²³¹ Es falso: *merum commentum in adulationem et asentationem pontificum*. A estos juristas se oponían otros “más sensatos”, y por supuesto Santo Tomás, *studiosissimus auctoritatis pontificiae*. Falso, y “digno de burla”, lo que opinan de la donación de Constantino, *si qua fit*. Ni tienen razón cuando dicen que si el papa no administra el mundo cristiano, no es porque no tenga autoridad, sino para robustecer entre sus hijos los lazos de la unidad y de la paz. No es cierto. No hay fundamento bíblico; ni el papa reconoció nunca tal señorío, sino que Inocencio III dijo: “en cosas temporales no tenemos potestad alguna sobre el rey de Francia”. He aquí un texto-resumen de todo lo dicho: *Certe hoc nullum habet fundamentum in scripturis, nec usquam legimus hanc potestatem datam Apostolis a Christo, nec ipsos ea usos, nec docuisse se habere aliquod tale dominium: nec ipse papa unquam agnovit hanc potestatem, immo oppositum testatur in multis locis, ex quibus aliqua adducta sunt, et aperte dostissimus Innocentius in cap. Per venerabilem (Qui filii sint legitimi), dicit, se non habere potestatem in temporalibus supra Regem Franciae.*¹²³²

2) La potestad temporal no depende del sumo pontífice, como dependen otras autoridades espirituales: obispos y sacerdotes

Naturalmente, es distinto: éstos reciben la jurisdicción del papa, y de él dependen; no así la potestad temporal: el papa no posee dominio directo sobre lo temporal. Por otra razón: ya existía la autoridad civil cuando la Iglesia fue instituida. Luego, el poder civil no

1231 Guido, Tudeschis, Silvestre..., y otros muchos, que dicen *quod papa est dominus orbis proprie dominio temporali et quod habet auctoritatem et iurisdictionem temporalem in toto orbe supra omnes principes*.

1232 *De potestate ecclesiae prior, cit.*, p. 295.

emana de la potestad eclesiástica, ni le está subordinado. El papa no puede instituir ni nombrar reyes u otros poderes seculares; es “pura ficción la pretendida institución de Constantino por el papa Silvestre; no hay fundamentos bíblicos, ni patrísticos, ni teológicos”. Fueron “los glosadores del derecho los que dieron este dominio al papa, cuando ellos eran pobres de bienes y de doctrina”.¹²³³

3) La potestad civil no está sometida a la potestad temporal del papa

Sí está sometida en virtud de la potestad espiritual, pero no lo está en cuanto señor temporal. Es la independencia del poder civil respecto de la potestad eclesiástica en lo temporal: son dos sociedades, soberanas e independendientes cada una en su esfera. En consecuencia, no puede el papa: a) juzgar las causas de los príncipes, al menos por vía ordinaria; en casos extraordinarios, puede intervenir en virtud del poder espiritual; b) ni deponer a los príncipes o gobernantes civiles, aun con causa justa; c) ni confirmar o anular las leyes civiles.¹²³⁴

4) El papa no posee potestad alguna *mere temporalis*

Formulación acertada; ni Torquemada ni Cayetano lo dijeron mejor.¹²³⁵ Lástima que más adelante continúe hablando de “la potestad temporal de la Iglesia”.

5) La potestad temporal no depende enteramente de la espiritual, como dependen un arte o facultad inferiores de otra superior

Era una de las afirmaciones de los teólogos pontificios. Vitoria lo rechaza, como lo hizo Torquemada, y con ello niega la subordinación directa o esencial del Estado a la Iglesia: porque es anterior y tiene

¹²³³ *Ibidem*, p. 297.

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 298. *Papa non habet iudicare saltem via ordinaria de causis principum, aut iurisdictionum, et regnorum titulis, nec potest ad eum appellari in causis civilibus... Et dico papam non habere hanc potestatem non solum quantum ad usum et executionem, sed nec quantum ad auctoritatem... Nec habet potestatem deponendi principem saecularem, etiam ex iuxta causa, eo modo quo potest deponere episcopum. Hoc semper intelligo, ratione auctoritatis temporalis: quia per potestatem spiritualem, et in casu, secus est... Nec habet confirmare, nec potest infirmari leges civiles...*

¹²³⁵ Cayetano no lo dice de manera expresa (*Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, c. 11, ad 8 arg., Roma, 1936, p. 270).

su propio fin, que no es sólo medio para los fines de la sociedad espiritual.¹²³⁶

B. *Relaciones con el poder civil*

Sin embargo, en modo alguno quería significar que la Iglesia y el Estado deberían coexistir sin relación alguna entre sí; y pasa a exponer las relaciones entre ambos, la naturaleza del poder del papa en lo temporal, con proposiciones que, al menos, entorpecen la consonancia con las anteriores. Dice así:

- 6) A pesar de ello, la potestad civil está sometida de algún modo, no a la temporal del papa, sino a la espiritual

Pues el Estado sirve sólo al bien terrenal, y la Iglesia a la salvación eterna; ahora bien, lo terrenal se subordina a lo celestial, luego... Distinción sí, pero no separación total; armonía entre ambos, porque se trata de los mismos súbditos. Y por tanto sería erróneo pensar “las potestades civil y espiritual como dos Repúblicas opuestas y diferentes, como son la República francesa e inglesa”.¹²³⁷

Esto supone una relación de dependencia entre ambas potestades; ni bastaría una mayor dignidad de la una sobre la otra; una mera dignidad sin dependencia no implicaría en el poder civil obligación alguna de conservar el bien espiritual, aun con detrimento del temporal, como el particular no está obligado a perjudicarse en sus bienes para conservar una República extraña, a pesar de la mayor dignidad del bien público en relación con el privado. A este fin sienta la antedicha proposición.¹²³⁸

Confirma esta idea con el argumento de la unidad de la Iglesia: es un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo; “porque la Iglesia es un cuerpo, y no se divide en dos porque haya república civil y espiritual, sino que sigue siendo uno solo”. Pero así como en un cuerpo todo está

¹²³⁶ *Ibidem*, p. 71.

¹²³⁷ *Itaque non oportet imaginari quod potestas civilis et spiritualis sint sicut sunt quae respublicae disparatae et differentes, ut gallorum et anglorum (De potestate ecclesiae prior, cit., p. 302).*

¹²³⁸ *His non obstantibus, potestas civilis aliquo modo subiecta est, non potestati temporalis summi pontificis, sed potestati spirituali. Quia si finis alicuius facultatis dependet a fine alterius facultatis: ergo etiam facultas dependet a facultate... Sed finis temporalis potestatis dependet a fine spirituali aliquo modo: ergo etiam potestas civilis a spirituali. (Ibidem, p. 302).*

subordinado y las partes más innobles del mismo están sujetas a las más nobles, lo mismo ha de suceder en la República cristiana; ahora bien, sería absurdo decir que lo espiritual está subordinado y dependiente de lo temporal...¹²³⁹

Para expresar la subordinación y dependencia entre ambas potestades se había hecho célebre, en los autores anteriores, el ejemplo de la dependencia que las artes inferiores guardan con respecto a las artes superiores, siendo clásica la comparación entre el arte militar en relación con la ecuestre y *frenofactiva*. Vitoria (y en esto se adelanta a los demás autores) hace ver los peligros, a par de la falsedad, de tal comparación que destruye la soberanía y el carácter de sociedad perfecta de la civil; porque toda la razón de ser de las artes inferiores es servir a las superiores; si no hubiera arte militar, no habría arte de las armas, y si no hubiera arte ecuestre, tampoco existiría la *frenofactiva*. Quiere decir Vitoria que las artes inferiores tienen razón de órganos e instrumentos en relación con las superiores. Pero no es ésta la relación de subordinación y dependencia entre las potestades: la potestad civil no existe por la espiritual; dado caso que no se diera ésta, ni hubiera un fin sobrenatural, existiría el poder civil, que no es un mero instrumento del espiritual; la potestad temporal con un fin inmediato propio, no está absorbida en la espiritual de modo que sea una parte de ésta, como está absorbida la potestad del gobernador civil en la del príncipe. Por eso niega Vitoria este clásico ejemplo de las artes que no expresaba bien la subordinación entre ambas potestades, ya que destruía el carácter de sociedad soberana y perfecta de la civil.¹²⁴⁰

C. *Extensión del poder indirecto*

Vitoria negó toda potestad meramente temporal en el romano pontífice; afirmó una dependencia y subordinación entre ambas potes-

1239 *Ibidem*, p. 304. *Quia tota Ecclesia est unum corpus nec ex publica civili et spirituali fiunt duo corpora, sed unum tantum...*, *sed in uno corpore omnia sunt connexa invicem et subordinata... Ergo etiam in republica Christiana... Et nullo modo est dicendum quod spiritualia sunt propter temporalia...* Para Vitoria, Iglesia es el *Corpus* formado por la Iglesia, en sentido estricto, y todos los Estados cristianos.

1240 *Ibidem*, p. 71. *Temporalis potestas non dependet a spirituali omnino, eo modo quo ars, sive facultas inferior dependet a superiori, ut frenorum ars inservit aequestri, fabrilis nautica armorum militi... Quia potestas civilis non est praecise propter spiritualem, sed ars inferior est praecise propter superiorem... Nam si non esset armorum ars, non esset militaris, nec fraenorum, si non esset aequestris. Dato enim quod non esset aliqua potestas spiritualis, esset aliquis ordo in temporalis Republica, et esset aliqua potestas...*

tades, indicando a la vez cómo no puede entenderse dicha subordinación; pero, ¿cómo debe entenderse? Para contestar a esta pregunta sentó la siguiente proposición:

7) La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo

Desconcertante. Ha dicho antes que el papa no tiene potestad alguna puramente temporal; y ahora... que sí. ¿No es una contradicción? Puede explicarse: distingue perfectamente el maestro entre poder temporal en sentido estricto, que es aquel que se ordena al fin temporal, y poder temporal ordenado a un fin espiritual. En rigor este segundo poder es el mismo poder espiritual del papa que se extiende también, en ciertas circunstancias, a las cosas temporales. Pues bien, de este segundo hablaría Vitoria en esta proposición. Sin embargo, hubiese sido de desear mayor precisión: hablar no de un poder temporal del papa que antes ha negado, sino de un poder del romano pontífice en las cosas temporales. *Hoc est*, escribe Naszalyi, *unicum punctum quo doctrina F. de Vitoria perfectam elaborationem doctrinae potestatis indirectae papae non attingebat*.¹²⁴¹

Porque, lo cierto es que Vitoria aquí habla de un poder temporal, distinto de su potestad espiritual, y universal en todo el orbe. Caben las distinciones antedichas; pero creemos que hay que contar con el peso de la tradición teocrática; significativos sin duda, los textos canónicos invocados;¹²⁴² y la cita de San Bernardo, *De consideratione*, con el texto famoso de las dos espadas —espiritual y temporal—: que el papa poseería en su plenitud; porque “era necesario para el acertado gobierno de la Iglesia y para su fin espiritual, que ella tuviera poder temporal”.¹²⁴³ No era fácil esquivar el peso de la tradición; la

1241 *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid, 1948, p. 93. Así lo explica Beltrán de Heredia: distingue Vitoria entre potestad temporal ordenada al fin temporal —que no tiene la Iglesia—, y potestad temporal ordenada al fin espiritual, en el sentido de potestad indirecta sobre lo temporal, aquí afirmada “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado”, *Ciencia Tomista*, 56, 1937, pp. 22-29.

1242 C.I.C., c. 1, D. 22, y su glosa: *argumentum, quod papa habet utrumque gladium, scilicet, spiritualem et temporalem (Decretum Gratiani... una cum glossis*, Lugduni, 1606, col. 100); c. 4, C. 15, q. 7, en el que Gregorio VII absuelve a los súbditos del juramento de fidelidad; c. 5, C. 15, q. 7.

1243 *De potestate ecclesiae prior*, *cit.*, p. 305. También Torquemada habla de la potestad o jurisdicción temporal del papa sobre las naciones, y “en forma más excelente que los príncipes seculares, aunque, como dice Urdanoz, añade cláusulas restrictivas: no es tan plena o directa como la espiritual; es temporal *ex consequenti adiunctam spirituali*, equivalente a potestad *in temporalibus*, de la que sólo se puede usar en caso de necesidad

imagen clásica de las llaves —*potestas clavium*— espiritual y terrena, simbolizando la plenitud del poder dado a Pedro, todavía destaca vigorosa.

8) En orden al fin temporal, el papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores¹²⁴⁴

Es la formulación de la doctrina del poder indirecto de la Iglesia en su forma más clásica.¹²⁴⁵ La razón de la proposición es clara: las cosas temporales son de algún modo necesarias al fin espiritual y están ordenadas a él; Cristo no hubiera previsto suficientemente a las cosas espirituales si no hubiera dejado alguna potestad a la cual correspondiera, cuando fuere necesario, ordenar las cosas temporales y usar de ellas convenientemente, cuando lo requiera el fin espiritual. Si así no fuese, la potestad de la Iglesia *esset manca et non sufficienter constituta ad suum finem*.¹²⁴⁶ Cristo que hace las cosas ordenadamente, no pudo privar al papa de un poder en las cosas temporales en la medida que éste sea necesario para el debido gobierno espiritual. A este fin, el poder que Vitoria concede al papa, no puede ser más amplio: cuando sea necesario para el fin espiritual. Dada esta necesidad, “puede el papa cuanto pueden los príncipes temporales, y además quitar y poner a estos príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas”. Pensamiento que repite en la reelección *De Indis*.¹²⁴⁷

(*Summa de ecclesia*, 1. 2, c. 114, Salmanticae, 1560, pp. 399-403. Urdanoz, T., *Introducción a la reelección De potestate ecclesiae* prior, p. 229).

1244 *In ordine ad finem spiritualem papa habet amplissimam potestatem temporalem super omnes principes et reges et imperatores... Dico ergo quod habet amplissimam potestatem, quia quantum et quando necesse est ad finem spiritualem, potest non solum omnia quae principes saeculares possunt, sed et facere novos principes et tollere alios et imperia dividere, et pleraque alia*. *Op. cit.*, n. 12, pp. 305-306.

1245 Vitoria no usa los términos potestad *directa* o *indirecta*, pero utiliza otros equivalentes. Torquemada habla de potestad *directa* o *plena* en lo temporal y de *potestad ex consequenti* en asuntos temporales, cuando lo exija el bien espiritual (*Summa...*, p. 2, c. 114, p. 399). Y Cayetano, de potestad *directa* o *plena* en lo temporal, y potestad *in ordine ad spiritualia* (*Apología...*, c. 10, ad 8 arg., p. 256).

1246 *Relectio prior De potestate ecclesiae, cit.*, n. 13, p. 308.

1247 *De indis recenter inventis Relectio prior*, Ed. Urdanoz, *cit.*, p. 681. *Et hac ratione potest papa infringere leges civiles, quae sunt nutritivae peccatorum... Et hac ratione potest aliquando reges deponere et etiam novos constituere... Certe nullus legitime christianus deberet negare hanc potestatem papae...* Suárez y Belarmino llegan más lejos; el primero considera dogma de fe esta autoridad del papa para deponer a reyes heréticos o perniciosos al bien espiritual del reino. Belarmino considera a la opinión contraria como “próxima a la herejía” (Suárez, F., *Defensio fidei*, 1. 3, c. 23; *idem, De legibus*, 1. 4, c. 19; Glez, Belarmino, en *D. T. C.*, col. 2758).

A esta doctrina se opone una gran dificultad: si por el hecho de que una cosa temporal, o un acto del poder civil, digan relación al fin sobrenatural, caen ya bajo el poder del romano pontífice, este poder sería universal; apenas habría acto humano que se escapase a su ámbito, porque apenas hay cosas temporales que no digan alguna relación con el fin sobrenatural del hombre. En este caso, la potestad civil ¿sería de verdad independiente y soberana? Al resolver esta dificultad matiza Vitoria el alcance de su doctrina: para que la potestad espiritual del papa extienda su radio de acción a un asunto temporal, se requiere: 1) Una verdadera razón de orden sobrenatural, de tal modo que, si la administración negligente de un príncipe temporal no daña asuntos espirituales, el papa no tendría ningún poder.¹²⁴⁸ 2) Ni es suficiente una relación de simple utilidad y conveniencia; se requiere una relación de verdadera *necesidad u oposición* al fin sobrenatural.¹²⁴⁹ 3) A más de esta relación de oposición o necesidad, ha de ser *in casu necessitatis*, es decir, cuando cesa la potestad civil y no pueda ejercer su oficio.¹²⁵⁰

Así, el ejercicio del poder del papa sobre las cosas temporales tendría un cierto carácter supletorio, que Vitoria explica con dos ejemplos que repetirán frecuentemente los autores: no ha de usar siempre de este poder, pues “ejercería todo el poder civil y cesaría el oficio de los príncipes”; ha de proceder ordenadamente, sin ocupar sin necesidad los puestos de los poderes seculares: primero, conminar y mandar con su potestad espiritual a los príncipes seculares, que suspendan las guerras entre ellos, o —en ejemplo “más familiar”— que corrijan las leyes perniciosas a la religión, o que declaren la guerra a los infieles cuando sea necesario para el bien de la fe. Si desobedecen, podrá el papa intervenir con su jurisdicción temporal, y podrá anular leyes de los gobernantes civiles, sentenciar conflictos bélicos

1248 *De potestate ecclesiae prior*, p. 307. *Quantumcumque potestas temporalis sit negligens in administratione republicae si hoc non vergit in detrimentum rerum spirituum, Pontifex nihil potest.*

1249 *Ibidem*, p. 309. En cuanto algo temporal deje de ser contrario a la salvación de las almas o pierda el carácter de necesidad en relación con este fin, cesa el poder espiritual del papa sobre ello para quedar exclusivamente dentro de la esfera de la autoridad civil, advirtiendo, añade atinadamente Vitoria, y en orden a dictaminar el carácter de necesidad u oposición, que ni los príncipes ni los pueblos están obligados a la perfección de la vida cristiana, ni pueden ser forzados a ella, sino sólo a guardar la ley de Dios dentro de ciertos límites.

1250 *Ibidem*, p. 307. *Non ergo sufficit ut aliquid sit necessarium ad finem spiritualem ad hoc quod spectet ad papam, sed oportet ut illud sit in casu necessitatis, id est, ubi cessat potestas civilis, et non ubi facere potest officium suum.*

perniciosos al bien espiritual, y deponer reyes y poner otros nuevos, prohibir guerras entre príncipes cristianos, o imponerlas contra los pueblos infieles. Estos actos tendrían validez civil si el bien espiritual así lo reclamara.¹²⁵¹

El fundamento teórico de la extensión de este poder, es el hecho de una Iglesia sociedad perfecta, que Vitoria presenta de manera un tanto desmedida.¹²⁵² Una “República temporal” es perfecta, cuando es “suficiente por sí misma”, es decir, cuando dispone de medios —jurídicos y físicos— para hacer valer su autoridad soberana, y exigir sus derechos hasta las últimas consecuencias. Pues también la Iglesia, sociedad perfecta, ha de ser suficiente por sí misma en lo espiritual y en lo civil; con autoridad temporal y fuerza suficiente para hacer valer sus derechos espirituales, también en el plano civil. Es decir, tendría no sólo la autoridad espiritual universal, sino también un poder estatal sobre todas las naciones.¹²⁵³

Un último interrogante: ¿quién decide cuándo una cosa temporal tiene relación —de necesidad u oposición— con el fin sobrenatural? La respuesta del maestro salmantino es terminante: el papa decide en última instancia, porque los príncipes seculares no pueden fallar rectamente de lo espiritual. Y si el conocimiento de las cosas espirituales pertenece a la Iglesia, también el juicio y comparación de sus relaciones con las cosas temporales.¹²⁵⁴

2. Principios fundamentales

Cuando Vitoria analizara decididamente el tema americano, recurriría a las doctrinas de Tomás de Aquino; en realidad, le bastaría recoger los principios del Santo para desmontar las teorías contrarias y perfilar los fundamentos del nuevo orden internacional. Así, pues, vamos a rememorar y completar los principios tomistas, y su reflejo en Vitoria.

1251 *De potestate ecclesiae prior, cit.*, pp. 306-307.

1252 *Ibidem*, pp. 307 y ss.

1253 *Ibidem*, p. 308. La idea vitoriana es, sin duda, desorbitada: en este paralelismo, la Iglesia sería sociedad perfecta espiritual y temporalmente, con las prerrogativas de las dos sociedades perfectas. Sabemos que sólo el Estado es sociedad temporal perfecta; la Iglesia es una sociedad espiritual perfecta, pero no a la vez un estado perfecto (Urdanoz, *Introducción...*, p. 236).

1254 *Ibidem*, pp. 309-310.

A. Principios aquinianos

Distinguía el Angélico lo natural y lo sobrenatural; también los dos órdenes jurídicos. Natural es lo que fluye de la naturaleza, en una relación causa-efecto;¹²⁵⁵ tratándose del hombre, todo aquello que le conviene según su naturaleza.¹²⁵⁶ Pero ¿qué es lo que, en efecto, “le conviene”? He aquí un somero recuento:

1) El dominio o derecho de propiedad, que, por natural, es común a todos los hombres; que no se extiende ni a la vida, ni a sus miembros propios, y mucho menos a la vida y a los miembros de los demás.¹²⁵⁷ La libertad; el hombre es naturalmente libre,¹²⁵⁸ tanto en su fuero interno, como en lo que atañe a la conservación de la vida y de la especie; la esclavitud es de derecho de gentes.¹²⁵⁹ La libertad —y en esto es terminante— se extiende al pensamiento y a las creencias.¹²⁶⁰

2) La sociabilidad es consustancial a la naturaleza, y común a todos los hombres sin distinción de razas y pueblos,¹²⁶¹ porque el hombre no se basta a sí mismo;¹²⁶² y porque es naturalmente social, exige una autoridad con derechos naturales, sin la cual la sociedad no podría subsistir;¹²⁶³ luego, la autoridad de cualquier pueblo o nación tiene un origen natural, y es legítima aunque se encarne en un príncipe infiel;¹²⁶⁴ *ea quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum.*¹²⁶⁵ Lo natural no es absorbido por lo sobrenatural (recordemos su distinción), y lo pone de manifiesto en sus

1255 2.2., q. 164, a. 1, ad 1: *naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.*

1256 1, q. 2 y q. 10, a. 1: *alio modo dicitur... esse naturale rei quod convenit ei secundum suam sustancia.*

1257 2.2, q. 64, a. 6; 2.2., q. 65, a. 1.

1258 2.2, q. 6, a. 2, ad 3; q. 57, a. 3. La esclavitud se presenta como un hecho, no como un derecho. El Aquino explica el hecho: lo considera un mal menor, fruto del pecado y de la perversidad humana. Dice: “por naturaleza ningún hombre es esclavo de otro, pero atendiendo a ciertas conveniencias, impuso el hombre la esclavitud”.

1259 2.2., q. 57, a. 3., ad 2.

1260 2.2, q. 68, a. 10: *credere voluntatis est, dirá más tarde.*

1261 *Expositio ethicorum*, I, lect. 1, c. 1.

1262 *De regimine principum*, lib. 1, c. 1: *Nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a societate.*

1263 *Ibidem*: *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens... Nam unus homo per se sufficiente vitam transigere non posset... Est igitur homini naturale quod societate multorum vivat, necesse est hominibus esse per quod multitudo regatur.*

1264 2.2, q. 104, a. 1.

1265 1, q. 98, a. 2.

famosos principios: *gratia non tollit naturam...*; y aquel otro: *ius divinum quod est ex gratia...*,¹²⁶⁶ que serían la base de la doctrina de Vitoria. También es necesaria una autoridad espiritual, sobrenatural, porque son dos las sociedades, las potestades y los fines; el fin sobrenatural exige una autoridad distinta de la humana y civil; una autoridad que está en el sacerdocio y particularmente en el papa.¹²⁶⁷

3) La propiedad y la autoridad civil no se pierden por la infidelidad:¹²⁶⁸ los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles, porque los príncipes infieles son tan legítimos como los cristianos, sin que la fe acreciente o anule estos derechos; son de raíz natural en cuyo campo todos los hombres son iguales; y ante el cual se detiene el divino positivo. Pero la infidelidad, que no quita derechos en lo natural, tampoco crea privilegios; y puede la Iglesia, en ocasiones, privar a los príncipes infieles de su autoridad sobre los fieles, no porque tenga autoridad sobre aquellos infieles, sino porque puede y debe defender a los fieles; si bien, advertía el Santo, esto ha de hacerse *per sententiam*.¹²⁶⁹ ¿Cómo se entiende esto? Pues fácilmente: el príncipe infiel no pierde ninguno de sus derechos, ni por el hecho de ser infiel, ni porque sus súbditos se conviertan a la fe cristiana. Pero con la conversión nace un nuevo derecho: el del papa sobre los fieles, en cuanto fieles; cierto que es espiritual, pero en virtud de él puede privar al príncipe infiel del poder sobre sus fieles, que son súbditos espirituales, cuando viese en peligro grave la fe de aquellos cristianos.

4) Trata también el Angélico sobre la guerra justa.¹²⁷⁰ Incorpora la doctrina de San Agustín, que conoce a través del “Decreto de Graciano”, la recopilación más completa e influyente del *ius belli* cristiano-medieval,¹²⁷¹ y en el que se percibe con toda claridad la influencia de San Agustín sobre el derecho de guerra en la Edad Media. El decreto, copiando a San Agustín, define la guerra como “el castigo de la injusticia”; sólo admite una causa capaz de justificar la guerra:

1266 1, q. 1, a. 8, ad 2; y 2.2, q. 10, a. 10. Adelantemos mentalmente las controversias sobre el valor de las bulas, los derechos naturales de los indios, la legitimidad de los príncipes, los pecados *contra naturam*... Y cómo, a la luz de estos principios vio el maestro que es posible una infidelidad sin culpa, que no despoja al hombre de sus derechos naturales, que no es malo todo lo que hacen los infieles, que no se les puede coaccionar a creer...

1267 *De regimine principum*, lib. I, c. 14 y 15.

1268 2.2, q. 20, y q. 11 y 12.

1269 2.2, q. 10, a. 10.

1270 2.2, q. 40, a. 1.

1271 2.2, q. 40, a. 1.

la injusticia de los enemigos.¹²⁷² Pues bien, Santo Tomás mantiene la misma doctrina, estructurada en un sistema armónico.¹²⁷³ Tres condiciones exige para la justicia de la guerra: autoridad competente, causa justa, y recta intención.¹²⁷⁴ Principios que hizo suyos la Escolástica posterior, lo que evidencia la indiscutible autoridad del Aquino.¹²⁷⁵ Ni los tratadistas españoles introdujeron grandes innovaciones en la ética escolástica de la guerra.¹²⁷⁶ El propio Vitoria, como veremos, tan sólo aporta en esta materia novedades de matiz y minuciosidad en los problemas.¹²⁷⁷

B. Principios del padre Vitoria

He aquí algunos de los más interesantes para el problema americano.

1) *Distinción entre el orden natural y el sobrenatural*

La teocracia se caracterizaba por la absorción de lo natural por lo sobrenatural. La otra corriente extrema, cesarista y laica, representada por Marsilio de Padua, significaba la absorción de lo sobrenatural por lo natural. De aquí venía la confusión de lo divino y de lo humano, de lo eclesiástico y de lo civil, con mutuas interferencias y luchas. Para deslindar campos había que distinguir órdenes. Ya lo había indicado Santo Tomás y planteado Torquemada; pero Vitoria lo formula con exactitud: natural, lo propio de la naturaleza hu-

¹²⁷² *Quaestionum in Pentateuchum libri septem*, 9, X (P. L., 34, 781). Y el Decreto, c. 2, C. 23, q. 1. "Son justas, dicen ambos textos, las guerras que vindican la injusticia, cuando un pueblo o una ciudad contra los cuales haya de guerrear, han omitido reparar un crimen cometido por los suyos o restituir aquello de que injustamente se apoderaron".

¹²⁷³ 2.2, q. 40, a. 1. Cita repetidamente a San Agustín; distintos textos que pueden localizarse fácilmente en P. L., 33, 531; 42, 448; 34, 781; 42, 444.

¹²⁷⁴ 2.2, q. 40, art. 1.

¹²⁷⁵ He aquí algunos ejemplos: San Antonino de Florencia, *Summa Theologica*, pars. III, tit. IV, cap. 1, par. 9, col 212 (Verona, 1740); S. Pierías, *Summa*, verbo: *bellum*; Cayetano, *Summula*, verbo: *bellum*, p. 30 (Antuerpiae, 1574). Son clásicos ya los trabajos de Vanderpor, A., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, París, 1949; Brière, J. de la, *Le droit de juste guerre*, París, 1938; Murray, J. C., "Remarks on the Moral Problem of War", *Theological Studies*, 20, 1959, pp. 40-61; Ortega, J. F., "La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano", *Revista Española de Derecho Canónico*, 20, 1965, pp. 5-35.

¹²⁷⁶ Höffner, *La ética colonial española...*, p. 432.

¹²⁷⁷ Torres López, E., "La doctrina de Santo Tomás sobre la guerra justa y sus influencias en Francisco de Vitoria", *Anales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada*, 4-5, 1929, pp. 5 y ss.

mana; sobrenatural, lo propio del hombre en cuanto elevado por la gracia al orden sobrenatural; es decir, para la filosofía cristiana hay dos vidas —natural y sobrenatural—, dos sociedades —civil y eclesiástica— y dos órdenes jurídicos —derecho natural y sobrenatural—. ¹²⁷⁸ Es una distinción clarificadora, como veremos.

2) *Derechos naturales*

Vitoria tiene un alto concepto del hombre: ser racional, libre, moral, inmortal. De aquí deduce una serie de derechos y deberes que, en cuanto determinados por la naturaleza, llama derechos naturales.

En los *Comentarios a la Secunda secundae* habla Vitoria del dominio. Dice que es lo mismo que el derecho, referido sobre todo a sí mismo; tener dominio es fundamentalmente ser *sui iuris*, libre y dueño de sus actos. ¹²⁷⁹ El análisis de este dominio nos revela los derechos que Vitoria aplicará a los indios: derecho a la vida y a la integridad, física y moral; *nullo modo licet innocentem occidere, nec invitum, nec volentem*; ¹²⁸⁰ derecho a la fama y el honor; ¹²⁸¹ derecho a la propiedad de bienes materiales, de modo que el hurto es una injusticia que obliga a la restitución; ¹²⁸² derecho a la libertad, porque los hombres no nacen siervos, sino libres; ¹²⁸³ libertad de conciencia o interior, por la que es capaz de autodeterminación, y exige como derechos una serie de libertades políticas, civiles y religiosas que hacen posible su cumplimiento; ¹²⁸⁴ libertad religiosa, en la que Vitoria se detiene sosega-

¹²⁷⁸ *De potestate civili, cit.*, p. 165; *De potestate ecclesiae prior, cit.*, pp. 249, 255, 292. Destaca el padre Carro la importancia de esta distinción, “que tuvo una trascendencia teológica y jurídica insospechada”, “La *Communitas orbis* y las rutas del derecho internacional según F. de Vitoria”, *Estudios filosóficos*, 1962, p. 34. Con esto Tomás y Vitoria defienden lo natural con todas sus consecuencias, como lo hicieron con lo sobrenatural en el campo teológico.

¹²⁷⁹ In 2.2, q. 62, a. 1, ns. 51-53. *Op. cit.*, nota 1223, III, pp. 108-110.

¹²⁸⁰ In 2.2, q. 64, a. 6, n. 2. *Ibidem*, III, p. 299. Como Dios dio al hombre la facultad de usar de sus miembros, es dueño de ellos, de modo que *si quis amputet manum alterius tenetur restituere* (q. 62, a. 1, n. 2, p. 109; a. 2, pp. 115-116).

¹²⁸¹ *Fama enim est mea et honor est meus, quia alias, si ego non essem dominus, sequeretur quod qui auferret a me famam meam non teneretur mihi ad restitutionem; sed hoc non est dicendum, ergo...* In 2.2. *De iustitia*, q. 62, a. 1, n. 53, en *op. cit.*, nota 1223, III, p. 110. En art. 2, n. 19 y ss., *tra de restitutione famae*, III, pp. 126 y ss.

¹²⁸² In 2.2, q. 66, a. 1 y 2, q. 62, a. 1. *Op. cit.*, nota 1223, III, pp. 63 y ss., y pp. 324 y ss.

¹²⁸³ In 2.2, q. 63, a. 1, n. 12. *Ibidem*, III, p. 228: *quia homines non nascuntur servi, sed liberi*.

¹²⁸⁴ 1. 2, q. 2, a. 4, ad 3. Como sólo él es dueño de su conciencia, este terreno es inviolable: “el hombre total y con todas sus cosas no depende de la comunidad política

damente: no se debe obligar a nadie a convertirse a la fuerza; el hombre ha de creer voluntariamente, y para ello ha de tener todas las razones.¹²⁸⁵

3) *La sociabilidad*

El hombre es social por naturaleza. Ya lo había dicho Tomás de Aquino.¹²⁸⁶ La sociabilidad es un hecho natural, brota de la naturaleza misma del hombre, y por tanto es universal. Y tiende a su agrupación en sociedad, naturalmente, empujado por una tendencia intrínseca a la perfección que no puede conseguir por sí solo. La raíz de esta sociabilidad humana, está: 1) en la identidad de nuestra naturaleza en cuanto hombres, y 2) en la exigencia de perfección impuesta por nuestras indigencias (materiales, espirituales, intelectuales y morales) que “nos empujan a buscar la comunidad y ayuda de los demás”. El hombre no puede satisfacer estas necesidades en solitario; y aunque pudiera, su vida, “desplegada en la soledad”, sería *iniocunda et inamabilis*, es decir, triste y desagradable.¹²⁸⁷ “Nada en la naturaleza ama lo solitario, y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación.” Tampoco la familia, aun reconociendo la necesidad de esta institución, es suficiente para su defensa ni para lograr el pleno desarrollo de su personalidad;¹²⁸⁸ es la sociedad política la única que puede satisfacer sus necesidades y colmar sus exigencias de perfección. Por eso afirma Vitoria que la sociedad política es de derecho natural,¹²⁸⁹ brota de manera natural y espontánea, y no como algo ficticio o artificial, y menos aún antinatural. Este concepto *ius naturalista* de la sociedad preside el desarrollo de la teoría

sino que ha de ordenarse sólo a Dios, con todo lo que es, tiene y puede”, como decía Santo Tomás.

1285 In 2.2, *De fide*, q. 10, a. 8, donde pregunta: *Utrum infideles compellendi sint ad fidem*. *Op. cit.*, nota 1223, I, pp. 116 y 137.

1286 2.2, q. 101, a. 1; “El hombre es por naturaleza un animal político, es una parte de la república y es más de la república que de sí mismo”.

1287 *De potestate civili, cit.*, n. 4, p. 156. *Et si constaret humana vita et sibi sufficeret, tamen in solitudine non nisi iniocunda et inamabilis esse posset*.

1288 Es acertada la idea apuntada por Vitoria: el Estado no surge como una prolongación de la familia, sino que muchas veces nace de la necesidad de convivir y agruparse individuos y comunidades heterogéneas (Recaséns y Siches, L., “Las teorías políticas de Francisco de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 2, 1929-1930, pp. 175-222).

1289 *De potestate civili, cit.*, n. 5, p. 157: *Non inventum esse hominum, neque inter artificia numerandum, sed tanquam a natura profectum*.

política de Vitoria; que en su entusiasmo llegó a afirmar, no sin cierta exageración, que el hombre, en cuanto persona y, por consiguiente, en cuanto a sus cosas y bienes, es más de la República que de sí mismo: *patet ex iure naturali*.¹²⁹⁰

4) *Potestad civil*

Es una exigencia de la sociabilidad, y como ella, de derecho natural.¹²⁹¹ El razonamiento es lógico: la sociedad es necesaria para la vida humana; ahora bien, esta sociedad no puede conservarse sin el poder público, luego es también necesario y natural. Su origen es, *immediate*, de derecho natural; *remote*, de derecho divino, en cuanto que Dios es autor de la naturaleza. Para Vitoria no hay reyes o emperadores de derecho divino; los gobernantes reciben la autoridad de la sociedad —sujeto natural de la potestad o el poder—¹²⁹² que elige libremente a su representante, es decir, la persona que ha de gobernarla en orden a conseguir más fácilmente el bien común.¹²⁹³ No otorga al gobernante la potestad o poder radical, pues este permanece en la comunidad; le entrega la potestad o el poder natural, es decir, el ejercicio del poder, cuya propiedad radical sigue descansando en la misma República. En esta cesión de la autoridad, no hay pactos ni contratos —a la manera de Padua, Hobbes, Rousseau—¹²⁹⁴ ni la sociedad renuncia, ni pierde, definitivamente, su condición de sujeto de la autoridad.¹²⁹⁵ De tal manera que si el gobernante elegido se

1290 In 2.2, q. 62, a. 1, y q. 64, a. 6. *Op. cit.*, nota 1223, III, p. 299. Cita a Aristóteles, *Política*, lib. 2, Ed. Didot, 1, pp. 496 y ss.

1291 *De potestate civili*, *cit.*, n. 6, p. 158; q. 62, a. 1, n. 33. *Op. cit.*, nota 1223, III, p. 86. *Patet ex iure naturali et ex Aristotele (Política, cit., nota anterior, pp. 496 y ss.: et si respublicae societatesque iure divino seu naturali sunt constitutae, potestates etiam sine quibus respublicae stare non possent.*

1292 No entramos a aquilatar conceptos; subrayamos la equivalencia, en Vitoria, de “potestad secular” y “autoridad”; usa indistintamente ambos vocablos (Urdanoz, T., *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, 1960, p. 123).

1293 *Causa vero materialis, in qua huiusmodi potestas residet iure naturali et divino, est ipsa respublica, cui de se competit gubernare et administrare, et omnes potestates suos in commune bonum dirigere (De potestate civili, cit., n. 7, p. 159).* El padre T. Urdanoz asegura que los teólogos clásicos seguirán esta teoría (*Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria*, Salamanca, 1947, pp. 65 y ss).

1294 Se equivoca H. Beuve-Méry cuando reprocha a la escolástica española la teoría del contrato social. *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria*, París, 1928, p. 43.

1295 *De potestate civili, cit.*, n. 8, p. 164: “aunque el rey sea instituido por la misma República, ya que ella crea al rey, no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; y no existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad. Por lo tanto, así

olvida de su misión —dirigir la sociedad a la consecución del bien común— o ejerce el poder en perjuicio de la comunidad, ésta puede recuperar la autoridad, deponer al gobernante y elegir otro.

Vitoria construye un sistema político que excluye por igual la anarquía —predominio de los derechos del individuo hasta hacer imposible la sociedad y el Estado—, y el absolutismo —cuando el poder del Estado anula los derechos individuales—.

5) *La comunidad universal*

Vitoria rechaza los universalismos del papa y del emperador; ninguno de los dos son dueños del mundo; los sustituye por la idea de comunidad universal a la que pertenecen todos los hombres en virtud de su naturaleza social, regida por el derecho natural y de gentes.

Habla Vitoria de una verdadera comunidad universal de los pueblos y de los hombres, con potestad de legislar. La proclamó en dos textos de gran alcance jurídico: se advierte en el primero que cada República “es parte de todo el orbe”;¹²⁹⁶ señala en el segundo que “en todo el orbe tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes”, que obliga a todas las naciones “porque está dado por autoridad de todo el orbe”.¹²⁹⁷ Subrayemos las dos afirmaciones: 1) la “autoridad de todo el orbe” como órgano legislativo, y 2) la obligatoriedad de sus normas para todas las naciones.

Se ocupa de ella también en los comentarios a la *Secunda secundae*; insiste en el carácter obligatorio de sus normas legales, introducidas “por común consentimiento de todo el orbe..., por lo que están en uso entre todas las gentes”.¹²⁹⁸ Es, pues, el derecho que “todas las gentes y naciones” establecen por un “común consentimiento”, virtual o tácito, expresado por el uso común. Como ejemplo —aparte la propiedad— aduce normas del derecho internacional, como es la misión de los legados.

como decimos que la potestad de la República está constituida por Dios y por derecho natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia”.

¹²⁹⁶ *De potestate civili, cit.*, n. 13, p. 168.

¹²⁹⁷ *Ibidem*, p. 191.

¹²⁹⁸ In 2.2, q. 57, a. 3, n. 2, 5. *Op. cit.*, nota 1223, n. 3, III, p. 15. He aquí el texto: *ita de iure gentium dicimus, quod quoddam factum est ex communi consensu omnium gentium et nationum. Et isto modo legati admissi sunt de iure gentium, et apud omnes nationes sunt inviolabiles.*

De lo cual se deducen tres consecuencias: 1) la obligatoriedad universal; porque sus normas han sido establecidas por la autoridad de todo el orbe, que es instancia superior a cualquier nación;¹²⁹⁹ 2) no puede ser anulado totalmente, porque de hecho nunca todas las naciones convendrán en su anulación;¹³⁰⁰ 3) pero puede ser parcialmente anulado, porque es *ius positivum*; y de hecho lo fue la ley que hacía esclavos a los prisioneros de guerra, y puesto que es fundamentalmente un derecho positivo, el régimen de propiedad puede cambiar y ser abolido. He aquí el texto: *illa quae sunt de iure gentium dicuntur aliquando de iure naturali et aliquando de iure positivo, et ideo S. Thomas dicit supra esse de iure naturali, et modo de iure positivo. Ex quo patet... quod ius gentium licet participet de iure naturali et positivo, potius spectat ad positivum. Et... si est positivum, mutari posse ius gentium.*¹³⁰¹

Se afianza la figura jurídica del *totus orbis* en la relección *De iure belli*, como sociedad mundial a la que concede el maestro una autoridad no sólo legislativa sino también ejecutiva y coercitiva; ya que todo el derecho de guerra justa es ejercido por la nación ofendida, “por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe..., y aun parece que por derecho natural”, pues de otro modo el mundo no podría subsistir. Y “todas aquellas acciones necesarias para el gobierno y conservación del mundo se incluyen en el derecho natural”.¹³⁰² En realidad, como solución a la autoridad supraestatal de la comunidad universal, hay que reconocer que es a todas luces insuficiente. Cuando Vitoria expone el origen del poder político, sus causas y formas, se está refiriendo al de los Estados, no al de la comunidad de los pueblos; tema central y, al decir del profesor Osu-

¹²⁹⁹ *Semper est illicitum violare ius gentium, quia est contra communem consensum* (In 2.2. n. 3. *op. cit.*, nota 1223, III, pp. 14-15).

¹³⁰⁰ Se trata, pues, de una imposibilidad práctica: *impossibile est quod consensus totius orbis conceniat in abrogatione iuris gentium* (In 2.2. q. 57, a. 3, n. 5, *op. cit.*, nota 1223, III, pp. 16-17).

¹³⁰¹ In 2.2, q. 62, a. 2, n. 18-20. Naturalmente, no entramos aquí en el problema de la naturaleza del derecho internacional en F. de Vitoria. Tan sólo, las posturas de los autores en cuanto a la interpretación vitoriana del pensamiento tomista (citado en el último texto) sobre la índole prevalentemente positiva del *ius gentium*; la sigue unánimemente la Escuela de Salamanca; los modernos, discrepan: S. Ramírez lo considera una “desviación” (*El derecho de gentes*, Salamanca, 1955, pp. 136, 185); V. D. Carro, “justa y acertada” (*Introducción a D. de Soto, De iustitia et iure*, II, Madrid, 1968, pp. XVIII y ss.); T. Urdanoz advierte una rectificación en *De indis* (*Obras...*, *cit.*, p. 564); y M. Villey, la considera “poco ortodoxa” (*La formation de la pensée juridique moderne*, París, 1975, p. 362).

¹³⁰² *De iure belli*, n. 19, ed. Urdanoz, pp. 828-829.

na, tan complicado que aun hoy no tenemos “fórmulas definitivas al respecto”. La falta de esta autoridad suprema se nota más en la reelección *De iure belli*, pues sería recurso obligado y arbitraje definitivo.¹³⁰³

6) *La guerra justa*

Vitoria no es belicista, pero tampoco es pacifista a ultranza: la guerra puede ser un derecho, el derecho a la legítima defensa. Su doctrina sobre la causa justa de la guerra la expone en varias de sus obras.¹³⁰⁴ En un corolario de la reelección *De potestate civili* habla de la guerra defensiva, y por tanto justa; pero dice: si se prevén mayores males, hay que pactar, pues si “más se pierde y se arruina que se acrecienta, la guerra será injusta”. Más aún, “siendo una República parte de todo el orbe”, si una guerra justa, incluso favorable, es dañosa para la humanidad, “pienso que por eso mismo sería injusta”. Naturalmente, le preocupaban las guerras entre príncipes cristianos —“españoles y franceses”— aun teniendo motivos justos y aun siendo “ventajosa para España”, si deviene “en mayor daño y fractura de la cristiandad” deberá desistir de la guerra.¹³⁰⁵ En la reelección *De temperantia*, en el fragmento rescatado, trata de las consecuencias jurídicas de la intervención y guerra contra los bárbaros por la antropofagia y los sacrificios humanos.¹³⁰⁶

1303 Osuna, A., “De la idea del Sacro Imperio al derecho internacional. El pensamiento político de F. de Vitoria”, *La Ciencia Tomista*, 111, 1984, p. 56. Sobre los antecedentes de esta idea, escribe A. Osuna: considerar a la totalidad de los hombres formando una unidad social y humana y construir sobre ello un organismo político, con sus consecuentes exigencias morales y jurídicas, es una idea que ha dejado huella desde antiguo. Está, ante todo, el pensamiento estoico acerca de la naturaleza común y de una sociedad cosmopolita fundada en la razón universal. Vitoria conoció indudablemente alguno de esos textos estoicos. A ella hay que añadir determinados extremos de la dogmática cristiana, entendidos como presupuestos teológicos de la filosofía cristiana bien conocidos por Vitoria, como son el orden de la creación y su consecuencia en el orden de la redención, la universalidad del pecado original, la redención universal de Cristo por asumir la naturaleza humana íntegra, la llamada universal a la salvación y, en el caso del pensamiento tomista, la concepción acerca del orden de la gracia como un orden que no recorta nada de la integridad de la naturaleza cuando ésta es elevada (*ibidem*, p. 38).

1304 *De potestate civili*, *cit.*, pp. 167-168; *Comentarios a la Secunda secundae*, q. 10, a. 8; q. 64, a. 6, y q. 66, a. 8; *De temperantia*, ed. Urdanoz, *Obras...*, *cit.*, pp. 1039 y ss.; *De iure belli*, *cit.*, pp. 811-858.

1305 Ed. Urdanoz, pp. 167-168.

1306 Ed. Urdanoz, pp. 1039 y ss.

Su reelección *De iure belli*¹³⁰⁷ constituye un tratado magistral sobre la guerra en sí misma, en la que expone cuatro puntos principales: 1) fundamento de la licitud de la guerra; 2) autoridad competente para declararla; 3) causa justa; 4) limitaciones del derecho de guerra. En cuanto al primero, responde afirmativamente, y lo prueba con los argumentos tradicionales, y “por el fin y el bien de todo el orbe”, pues sería imposible la vida de los ciudadanos normales si no pudiesen repeler a los que injurian; en cuanto a la autoridad, dice que “cualquiera, aunque sea un simple particular, puede tomar a su cargo y hacer la guerra defensiva”, en virtud del derecho de legítima defensa, que no autoriza la venganza, pero permite guerrear “a cualquiera República o príncipe que tiene autoridad, no sólo para defenderse, sino también para... exigir reparación de las injurias”. El tercer problema consiste en determinar las causas justas de la guerra; para Vitoria la guerra tiene carácter jurídico de sanción, y sólo una causa puede hacerla justa: la reparación de una injuria grave. O más bien, gravísima, pues la sanción debe ser proporcional al delito, y la guerra es una sanción gravísima que requiere una injuria de la misma calidad. No señala Vitoria ejemplos concretos de injuria, pero rechaza tres causas por insuficientes: la diversidad de religión (rechaza las guerras religiosas), la ampliación del territorio (detesta las guerras imperialistas), o la gloria y provecho del príncipe: el rey es para la nación y no viceversa.¹³⁰⁸ En cuanto a las limitaciones al derecho de guerra justa, dice: es lícito lo que sea necesario para el bien público, recobrar las cosas perdidas y sus intereses, resarcirse de los bienes del enemigo, y todo aquello que sea indispensable para asegurar la paz...

3. Su aplicación al problema de los justos títulos

A la luz de estos principios, Vitoria plantea el problema americano. Lo hace en la reelección *De indis*. La exposición es compleja. Para mayor claridad, distinguimos tres partes:

1307 Vitoria dictó esta reelección al finalizar el curso 1539, y la presentó como una aclaración sobre el derecho con que los españoles podían hacer la guerra a los indios. En un orden lógico, debería haber precedido a la *De indis*, pues estudia el *ius belli* en general, y la *De indis* examina una serie de injurias concretas que podrían justificar la guerra.

1308 Ed. Urdanoz, *Obras...*, *cit.*, pp. 815-826.

A. Derechos de los indios prehispánicos

Arranca Vitoria de una pregunta que va directamente al fondo de la cuestión: ¿antes de la llegada de los españoles, eran los indios dueños de sus posesiones?, ¿había entre ellos verdaderos príncipes y señores?¹³⁰⁹ La pregunta es seria y necesaria; seria, porque equivalía a plantear directamente la cuestión de la capacidad jurídica de los indios, como escribe Urdanoz, el principio de su libertad e igualdad de derechos con los demás hombres y pueblos.¹³¹⁰ Era un planteamiento necesario; Vitoria tenía presente dos clases de opositores: 1) los defensores de la esclavitud, según la teoría aristotélica, en cuyo esquema algunos habían incluido a los indios; 2) los que negaban a los indios el dominio de propiedad y del poder político, basados en argumentos teológicos. Cita expresamente a Waldenses y Wiclefitas para quienes, por el pecado mortal, se pierde el dominio y la autoidad, tanto civil como eclesiástica.¹³¹¹

Vitoria refuta estas doctrinas con tres proposiciones apodícticas: 1) el pecado mortal no impide el dominio natural sobre los bienes, ni el dominio político y autoridad;¹³¹² 2) por la infidelidad tampoco se pierde el dominio ni la legítima autoridad;¹³¹³ 3) la condición salvaje de los indios, su imbecilidad o aparente demencia no les impide tener verdadero y legítimo dominio, tanto privado como público o político.¹³¹⁴ Así, el maestro salmantino proclama la libertad, la capacidad jurídica y, en definitiva, la igualdad de derechos de los indios con los españoles. Sencillamente, porque eran hombres; la racionalidad es el fundamento formal que hace al hombre capaz de dominio y de derechos.

Supuesta la legítima posesión de los naturales, para que la nueva dominación sea justa, hace falta un cambio o traslación de derechos; para lo cual hay que buscar nuevos títulos que legitimen la ocupación

1309 *De indis*, 1a. parte, n. 4. Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., p. 650.

1310 *Introducción a la relección primera*, *Obras...*, cit., p. 518.

1311 Fueron condenados (D. 595, 598). Vitoria ya había refutado estos errores: "el dominio no se adquiere por el estado de gracia, ni se pierde por el pecado, por ello los paganos tienen legítimo dominio" (*De potestate civili*, cit., p. 165). O este otro texto: "el dominio lo mantiene el gobernante incluso sobre los cristianos, que están obligados a obedecerle" (In 2.2, q. 10, a. 8).

1312 *De indis*, cit., p. 653: el dominio es natural; y la gracia no destruye la naturaleza...

1313 *Ibidem*, ns. 7-18. Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., p. 660. El poder político es de derecho natural, independiente de la fe y de la gracia...

1314 *Ibidem*, ns. 19-23. Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 660-664.

y el gobierno hispánico. Vitoria lo hace en dos apartados: primero rechaza los títulos ilegítimos; después, marcará los caminos por donde puede justificarse la conquista.

B. *Abandono de antiguas concepciones*

Es la segunda parte; se reduce al examen de los títulos alegados que en opinión del maestro “no son idóneos ni legítimos”. Vimos que el nuevo problema colonial indujo a muchos a recurrir a las doctrinas del papa *dominus orbis* y del *Imperator dominus orbis*. Pues bien, Vitoria, y la escolástica española del Siglo de Oro, opusieron a estas tendencias teocráticas el derecho natural; y al *Sacrum Imperium*, la soberanía de los Estados. Así rechaza los títulos con los que, hasta entonces, se pretendía justificar la guerra indiana: 1) los fundados en la teocracia pontifical, a saber, la donación pontificia, la infidelidad de los indios, los pecados *contra naturam*, y en cierto modo una posible cesión providencialista; 2) y como la soberanía nace por derecho natural de la comunidad, niega también con lógica intachable, el *Imperator dominus orbis*, el descubrimiento como título, o una hipotética cesión de soberanía.

A nosotros, naturalmente, aquí nos corresponde estudiar sobre todo, los fundados en la teocracia pontifical; si bien, completaremos el estudio con un apunte sobre los demás títulos.

1) *Los títulos fundados en la teocracia*

a) *La donación pontificia*

Fue el título más alegado —*et quidem vehementer*— según Vitoria. En efecto, lo hemos visto en los capítulos anteriores. El término *vehementer* refleja bien la realidad. Y un doble mérito para el maestro: fue el primero en impugnar la teocracia, y en recusarla como título legitimador de la conquista; lo hizo en la relección *De potestate ecclesiae*, donde defendió ya la misma tesis: el papa no es el señor del mundo; solo tiene autoridad dentro de la Iglesia y sobre sus fieles, no sobre los infieles y sus tierras.¹³¹⁵ Lo mismo en sus comentarios a la *Secunda secundae*, y en la relección *De temperantia*, donde afir-

1315 *De potestate ecclesiae prior, cit.*, pp. 293 y ss.

mó que los gentiles “no son de ningún modo vasallos del papa”, de modo que los príncipes cristianos, frente a ellos, “no pueden más con la autoridad del papa que sin ella”.¹³¹⁶

En la relección *De indis*, apenas nada nuevo. Cita a los grandes teócratas: Ostiense, Triunfo, Bártolo, Herveus, San Antonino... Y en último lugar, a Silvestre Prierías, a quien con fina ironía dedica estas palabras: *mirabilia dicit in his locis hoc et multa alia his vaniora et absurdiora ibi dicit*.¹³¹⁷ Describe correctamente la teoría,¹³¹⁸ y la impugna con decisión; y en esta impugnación depende claramente de Torquemada. El papa, escribe, no es señor temporal o civil de todo el orbe; y dado que tuviere esta potestad temporal universal, no podría otorgarla a los príncipes temporales. De donde se infiere que Alejandro VI no pudo dar las Indias a los españoles por el título de *papa dominus orbis*.

Dice que la doctrina teocrática carece de fundamento teológico; a los canonistas que la defienden, opone otros, no menos valiosos, que la niegan; da una razón muy cierta: aunque tuviera el papa esa potestad no podría comunicarla a los príncipes, pues sería aneja a su condición de vicario de Cristo. Desarrolla su tesis del poder indirecto.¹³¹⁹ Prueba con justeza que el papa “no tiene potestad temporal sobre aquellos bárbaros, ni sobre otros infieles”; pues toda la potestad que pueda tener sobre ellos en lo temporal es *in ordine ad spiritualia*, y ésta no se extiende a los infieles extraños al régimen de la Iglesia. Es decir, ningún poder sobre los infieles, ni directo ni indirecto. Por eso, aunque no reconozcan la autoridad del papa, no por ello se les puede hacer la guerra y ocupar sus tierras.¹³²⁰ Trae en

1316 Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 1047-1048.

1317 *De indis*, Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 676-677.

1318 Que el papa tiene plenitud de poder y jurisdicción directa sobre lo temporal en todo el orbe, por lo cual todos los poderes civiles reciben su autoridad del papa. Las “maravillas” que atribuye a su hermano de hábito S. Prierías, no eran exclusivamente suyas, sino que pertenecían al patrimonio común de los teócratas.

1319 “El papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales” (Urdanoz, *Obras...*, cit., p. 680). Aunque no está acertado en la denominación: “potestad temporal del papa en orden a lo espiritual”; desafortunada, digo, porque toda la potestad de la Iglesia y del papa es de índole espiritual.

1320 Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 678-680. Ha habido alguna moderación en la idea contenida en la proposición octava *De potestate ecclesiae*: “En orden al fin espiritual, el papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores.” Aquí, en la proposición tercera, dice: “el papa tiene potestad temporal en orden a los fines espirituales, en cuanto es necesario para administrar las cosas espirituales”. Pero, creemos, que el pensamiento en ambos textos es sustancialmente el mismo.

su apoyo la autoridad de Santo Tomás y de Cayetano, para quienes los príncipes cristianos no pueden despojar de sus bienes a los infieles, a no ser que sean súbditos suyos, “y tan sólo por causas legales, por las que los demás súbditos pueden ser privados de ellos”.¹³²¹ Incluso, dice, lo defiende algún teócrata como S. Prierías. Califica de sofisma total lo que afirman los defensores del requerimiento: si los indios reconocen el poder temporal del papa sobre ellos, con su disposición de vasallaje no se les puede hacer la guerra, pero “sí en caso contrario”; pues equivale a “decir que pueden ser desposeídos por razón de infidelidad”, lo que es contrario a la costumbre de la Iglesia. Finaliza recordando que, en esta cuestión, no es la ley positiva la que hay que tener presente, sino el derecho natural.

Descarta como inexistente la donación pontificia, y avanza una original interpretación: las bulas no dan a los españoles otro derecho que a predicar el evangelio como mandatarios del papa. De aquí, como veremos, nacerán los títulos posibles; pero no mediando otras causas, sólo concedían un derecho a ser misioneros de la fe. De momento, no concede a las bulas más alcance jurídico que el derivado de su potestad espiritual. Ya en la relección *De potestate ecclesiae* se había preguntado si el papa Alejandro podía donar las Indias a España; lo pregunta al final, y lo plantea como una objeción: se puede argüir contra nosotros diciendo que el papa distribuyó las provincias de infieles, *ut patet de insulis inventis ab Hispanis*; pero se contenta con responder un tanto despectivo: en lo dicho tienen la solución al argumento.¹³²² De lo cual se desprende claramente que tampoco este título es idóneo contra el derecho de los bárbaros.

b) *La infidelidad de los paganos*

También de origen teocrático: la doctrina que enseñaba que los cristianos podían castigar a los gentiles por su infidelidad. La inventó el Ostiense, la formuló Egídio, y se alegó después como título justificativo aplicado a Indias: Mayor, P. Rubios, Paz, Alfonso de Castro... y Sepúlveda: la infidelidad, esto es, la adoración de falsos dioses, es ofensa a Dios y causa de guerra. Ya vimos la doctrina sobre el poder del papa y sobre los infieles: Tomás de Aquino, Cayetano, etcétera, lo negaban rotundamente; en la misma línea, Vitoria: la infidelidad,

1321 2.2., q. 66, a. 8, ad 2.

1322 Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., p. 316.

vimos en la primera parte de su reelección, no quita ni el derecho natural ni el humano positivo; por consiguiente, los bárbaros, por este hecho, no pierden ni sus bienes privados ni su dominio político: “ni el pecado de infidelidad, ni otros pecados mortales, impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título, como amplia y elegantemente enseña Cayetano”.¹³²³ Aquí en la refutación del cuarto título ilegítimo presenta seis proposiciones, en las que, en síntesis, dice: la infidelidad negativa no es culpable; la enseñanza del evangelio no obliga si no va acompañada de milagros o pruebas que persuadan de su verdad; si rogados y amonestados a escuchar pacíficamente la predicación, no lo hicieran, pecarían gravemente, pero no sería causa para la guerra; pues el deber de convertirse comienza a ser grave cuando el cristianismo ha sido expuesto con “argumentos probables y racionales..., y no sólo una vez y a la ligera, sino con esmero y diligencia”, acompañados con el buen ejemplo de una vida digna y cuidadosa en conformidad con la ley natural. Pero no está “persuadido” el maestro Vitoria de que haya sucedido así; no hay milagros, y sí muchos intereses “muy ajenos” a la evangelización.¹³²⁴

Más aún, aunque la fe hubiese sido predicada suficientemente, y los gentiles se hubiesen negado a aceptarla, no por ello se les podría hacer la guerra, ni despojarlos de sus bienes.¹³²⁵ La injuria es lo único que justifica la guerra, y aquí no se da. El acto de fe es libre y no se puede imponer por la fuerza. Ni fue nunca norma de la Iglesia para convertir a los gentiles.¹³²⁶ Así, Vitoria refuta el argumento jurídico de la infidelidad en cuanto tal, como título legítimo.¹³²⁷ Condena las guerras de religión y proclama un nuevo derecho —el del orden internacional moderno—, en el que se hace posible la convivencia pacífica de los individuos y de los pueblos de distintas razas y credos.

1323 *Ibidem*, pp. 656 y 669.

1324 *Ibidem*, pp. 687-695.

1325 *Ibidem*, pp. 695-696. En la lecciones sobre la 2.2, q. 66, a. 8, n. 6 (Beltrán, III, 345). Vitoria se expresa con menos claridad: dice que es lícito *praedari* a los gentiles, si a pesar de la predicación, rechazaran la fe.

1326 *Ibidem*, pp. 696-697.

1327 Se entiende de la infidelidad positiva, y su resistencia intelectual y privada a la fe; no de resistencia social, o contra el derecho de predicación...

Las doctrinas de Vitoria marcaron con claridad los caminos a la escolástica posterior. Veremos más adelante a Domingo de Soto. Aquí citamos por vía de ejemplo, a D. de Covarrubias, que por cierto se apoya expresamente en Soto,¹³²⁸ y a D. Báñez que se declara partidario de ambos, y de Las Casas, *constantissimo indorum patrono usque ad mortem*.¹³²⁹ Los jesuitas se apoyan sobre todo en Francisco de Vitoria; así, G. de Valencia considera esta doctrina como *longe verior et communiter in scholis theologicis recepta*.¹³³⁰ Y lo mismo J. Azor,¹³³¹ L. Molina,¹³³² F. Suárez,¹³³³ J. de Acosta.¹³³⁴

c) *Los vicios de los paganos*

Es el quinto de los ilegítimos, *et praetenditur serio*, expresión que nos recuerda el *vehementer* del segundo; de donde cabría concluir que eran los más alegados. Es un título estrechamente emparentado con la teocracia, concretamente con los que defendían la facultad de los cristianos para juzgar de la infidelidad. La facultad para castigarlos (infidelidad y vicios) son fruto de una mentalidad teocrática. En muchos teólogos se confunden, pues consideran la idolatría como un vicio contra la naturaleza; pero hay diferencias: son más los que apoyan la facultad de los cristianos para castigar los vicios contra la naturaleza, y menos los que apoyan la punición de la infidelidad. El razonamiento era sencillo: para que los gentiles puedan conocer la verdadera religión, hace falta que se haya predicado suficientemente. En cambio, los vicios contra la naturaleza deben ser obvios para todos, ya que la ley natural está escrita en el corazón de todos los hombres.

Recordemos la trayectoria de esta doctrina contra los vicios de los paganos: arranca, parece, de Inocencio IV, y la difunden el Ostiense, Triunfo, Antonino de Florencia y Silvestre. Después del descu-

1328 *Regulae, peccatum*, par. 10, n. 5 (*Opera omnia*, Génova, 1679, I, 680 y ss.)

1329 *Scholastica commentaria in Secundam secundae S. Thomae*, q. 10, a. 10, dub. 4, Duaci, 1615, III, p. 264.

1330 *Commentariorum theologicorum, tomus III*, Ingolstadt, 1603, disp. 1, q. 10, punc. 7: se pregunta alarmado qué sería del mundo si por motivos de infidelidad la guerra fuera justa; pues cada cual considera infiel al que profesa otra religión. Todo el orbe estaría en guerra permanente.

1331 *Institutionum moralium*, Colonia, 1612, t. III, pars. III, lib. 2, c. 7, col. 152.

1332 *De iustitia et iure*, t. II, disp. 106, n. 1 y ss.

1333 *Defensio fidei*, lib. III, c. 4, n. 8.

1334 *De procuranda indorum salute*, lib. II, c. 2, Madrid, 1984, pp. 253 y ss.

brimiento, el licenciado Gregorio, fray Bernardo de Mesa, y aún la veremos en Sepúlveda, Alfonso de Castro y a Domingo de Santa Cruz, a quien cita Sepúlveda en apoyo de su tesis.

Vitoria define el pecado *contra naturam* en su reelección *De temperantia*: son, o bien los contrarios a la inclinación de la naturaleza, por ejemplo la sodomía (que son los pecados contra la naturaleza propiamente dichos); o los pecados que de algún modo conculcan la ley natural, por ejemplo, la usura. Pues bien, en ninguno de los dos casos pueden los cristianos castigar por esta causa a los infieles políticamente independientes, pues no tenemos jurisdicción sobre ellos. Si se trata de la segunda acepción, no es más que un pretexto hipócrita, ya que esos pecados se dan en todos los pueblos;¹³³⁵ y resultaría que “el rey de Francia podría someter a los italianos, puesto que cometen pecados contra la naturaleza”.

La misma doctrina en la reelección *De indis*: aquí no se tiene en cuenta la infidelidad —que no priva del dominio—, ni la negativa a recibir la fe, que ya vimos en el título anterior. Quedan dos tipos de pecados que los indios, “según cuentan, cometen muchos y gravísimos”; unos van contra la ley divina positiva, y por ellos no se les puede hacer la guerra, porque desconocen dicha ley; otros van contra la naturaleza, como, por ejemplo, comer carne humana, el incesto, y las relaciones sexuales antinaturales. Pregunta: ¿se les puede hacer la guerra por este motivo? Los defensores del título, apoyados en los autores teócratas citados, dicen que sí, que el papa o los príncipes cristianos en su nombre, pueden castigar a los infieles por los pecados contra la naturaleza. Vitoria establece la siguiente conclusión: los príncipes cristianos, aun con la autoridad del papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la naturaleza, ni castigarlos por causa de ellos. ¿Razón? La tantas veces repetida: no tenemos jurisdicción; ni el papa ni los príncipes cristianos tienen jurisdicción sobre los indios. Cita el famoso texto de San Pablo (I Cor. 5, 12): ¿“qué me va a mí juzgar a aquellos que están fuera”?, que refiere el apóstol hablando a los fieles de Corinto, de los pecados de idolatría, fornicación, etcétera.¹³³⁶ No consta en la Escritura que Is-

1335 *De temperantia*, conc. 4. Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., p. 1050.

1336 *De indis*. Ed. Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 697-699. In 2.2, q. 62, a. 1, n. 28. Ed. Beltrán, III, p. 81. No se olvida el maestro de reflejar las múltiples incongruencias que se seguirían, por ejemplo: si el papa pretendiese hacer guerra y deponer a príncipes cristianos por causa de estos pecados, como en cualquier parte hay siempre pecadores, “podríanse a cada paso cambiar los reinos”.

rael ocupara tierras de infieles o idólatras sólo por serlo, “sino por especial privilegio de Dios, o porque les impedían el tránsito, o los ofendían”.¹³³⁷ He aquí el principio más razonable: ni los vicios ni los pecados anulan la propiedad ni el poder civil. Quien se oponga a esta doctrina (contenida en la Carta a los Romanos, c. 13, 5, y en la I de Pedro, c. 2, 8) está en “herejía manifiesta”.¹³³⁸ Así distingue entre una guerra por motivos religiosos —castigar pecados— de una intervención por causa de humanidad.

Veremos a Soto en la misma línea que Vitoria; y con ambos, la mayoría de los teólogos españoles; hasta el punto que Báñez pudo decir: “esta opinión fue seguida por los profesores de teología en sus cátedras, hasta nuestros tiempos”.¹³³⁹ Y Suárez afirmó: el estado pagano es, “dentro de su orden, supremo”.¹³⁴⁰

Se sorprende, con razón, J. Höffner de que Hugo Grocio, todavía en 1625, se declare partidario de Inocencio.¹³⁴¹ En efecto, afirma Grocio que contra tales bárbaros que, “más fieras que hombres, delinquen contra la naturaleza”, la guerra es “natural”; aunque, dice, Vitoria y otros muchos teólogos afirmen lo contrario.¹³⁴² Sobre todo contra los seguidores de una religión nefanda y viciosa, por ejemplo los que veneran al diablo. Ciertamente exige ciertas garantías, pero al fin concede tales atribuciones, pues piensa que esas impiedades constituyen una amenaza para la humanidad.¹³⁴³

d) *La donación explícita de Dios*

Expone este título —el séptimo en el orden de la reelección— con brevedad. Sería un caso de teocracia directa, la prolongación del régimen teocrático de Israel. Dice que lo defienden “algunos, pero no sabe quiénes”. Tal vez los teócratas, al socaire de los fundados en la barbarie, idolatrías y vicios contra la naturaleza. Lo veremos en Se-

1337 *Ibidem*, pp. 700-701.

1338 *De indis. Ibidem*, p. 655.

1339 *Scholastica commentaria...*, q. 10, a. 10, dub. 4, p. 267: *sequi sunt postea hanc sententiam omnes magistri theologicí.*

1340 *Tractatus de fide*, t. I, disp. 18, sect. 4, n. 3. (*Opera omnia*, París, 1858, t. 12): *respublica infidelis, in suo ordine suprema.*

1341 Höffner, J., *La ética colonial...*, pp. 366-367.

1342 *De iure belli hac pacis libri tres*, Lugduni, 1919, lib. 2, c. 20, n. 40, 3 y 4: *De talibus enim barbaris, et feris magis quam hominibus, dici recte potest... naturale in eos esse bellum... Eatenus sententiam sequimur innocentii et aliorum qui bello aiunt peti posse eos qui in natura delinquant; contra quam sentiunt Vitoria... et alii.*

1343 *Ibidem*, n. 44, p. 6.

púlveda arguyendo que, si en el Antiguo Testamento Dios mandó exterminar los pueblos paganos por su idolatría, con mayor razón en el Nuevo Testamento.¹³⁴⁴ En concreto consiste: “Dios... condenó a estos bárbaros a la perdición por sus abominaciones, y los entregó en manos de los españoles, como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos”. No era infrecuente la tesis providencialista en boca de los conquistadores. Vitoria no quería discutir sobre el tema. Pero lo rechazaba: aquel gobierno especial de Dios que se dio sobre Israel, cesó a la venida de Cristo; en virtud de aquel régimen teocrático, Dios concedió a su pueblo la posesión de la tierra prometida, de la que iban a ser despojados los paganos. Tiene sentido también la fina ironía que utiliza Vitoria como argumento *ad hominem*: pues que se trata de castigar pecados, habría que ver si “fuera del pecado de infidelidad, no hubiera entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que entre esos bárbaros”.¹³⁴⁵

2) Otros títulos ilegítimos

El *Imperator Dominus Orbis*. Es, dice, “opinión sin fundamento”; ni en el derecho natural (“por derecho natural los hombres son libres”), ni en el derecho divino (ni antes ni después de la venida de Cristo), ni en el derecho humano (porque “no hay ninguna ley que tal poder otorgue”, y si la hubiera *nihil operaretur*); no hay nada que pueda servir de argumento. Sin olvidar que ni el patrimonio de la Iglesia, ni España ni Francia estaban sujetas al emperador. Pero, aunque el emperador fuera señor del mundo, no podría ocupar las provincias de los bárbaros, ni deponer a sus señores y establecer otros nuevos; porque en la idea de monarquía universal se pensaba más en una enfeudación de los otros reyes (que no perdían del todo su soberanía ni se anulaba su poder político). En consecuencia, por este título *non possunt hispani occupare illas provintias*.¹³⁴⁶

Rechaza con desenfado el título fundado en el *Descubrimiento y ocupación*; sólo se aplica a “tierras abandonadas”, y ya había dicho

1344 *Democrates alter*, Madrid, ed. de A. Losada, 1951, pp. 39 y 61.

1345 *De indis*, Ed. Urdanoz, pp. 702-703. El padre José Alonso Díaz, profesor de la Universidad de Comillas, encuentra “paralelismos obvios” entre las dos conquistas —la de América por los españoles, la de Canaán por los hebreos—, por lo cual “tenían que suscitar análogas reacciones éticas” (“Conquista de América-Conquista de Canaán. Análoga justificación ética”, *Actas del I Simposio sobre la Ética en la Conquista de América*, Salamanca, 1984, pp. 541-543).

1346 *De indis*, ed. Urdanoz, pp. 669-676.

que los bárbaros “eran verdaderos dueños pública y privadamente”, y en consecuencia, aquellas tierras tenían sus dueños y no eran *nullius*.¹³⁴⁷

El título fundado en una *voluntaria elección o consentimiento*, lo presenta bajo la figura jurídica de un tratado de cesión, cuya licitud teórica no niega, si se garantiza la libre manifestación de la voluntad de los contratantes; y éste es el problema, que en los indios había ignorancia y el miedo, que invalidan cualquier posible contrato, como invalidan todo acto humano; y un cambio de soberanía —el acto constituyente de mayor importancia— exige el consentimiento de los príncipes y del pueblo.¹³⁴⁸ Y en esta hipótesis, no se dio.

C. Abriendo nuevos derroteros

No parece, a pesar de lo dicho hasta aquí, que Vitoria dudara de la legitimidad de la conquista; lo que ha negado son los fundamentos teóricos que entonces se alegaban, fustigando sin piedad hechos de administración y gobierno. Ahora el maestro pretende abrir nuevos derroteros. Lo hace con sencillez, con razonamiento ordenado, exacto e inteligente, que es preciso valorar debidamente. Establece su pensamiento político e internacionalista sobre el doble principio del hombre: el personalista de igualdad e inviolabilidad, y el de la sociabilidad natural y solidaridad; es decir, el hombre como persona libre e inviolable, y como animal social y político; y se esfuerza en presentar todos los títulos formulados en el derecho natural y de gentes, como una exigencia de la naturaleza del hombre, de cualquier parte y de cualquier credo.

Una nueva ética colonial se abre paso, una transición doctrinal profunda, cuyo análisis detallado rebasa nuestro propósito. Nos limitamos a glosar “los títulos legítimos e idóneos por los que pudieran los bárbaros venir a poder de los españoles”, a los que dedica Vitoria la tercera parte de la relección; es la parte positiva, y en ella da la medida de su capacidad creadora. Veamos, pues, los títulos que pueden legitimar la conquista; los que implican una injuria grave contra el derecho. Dice “pueden”, porque Vitoria propone principios, cuya aplicación a los casos concretos corresponde a los jurisconsultos de

1347 *Ibidem*, pp. 684-685.

1348 *Ibidem*, pp. 701-702.

la corte. Proceden estos títulos de dos fuentes: del orden natural —1o., 5o., 6o., 7o., y 8o.— y del orden sobrenatural —2o., 3o. y 4o.—.

1) *De natural sociedad y comunicación*

Se trata de las relaciones de sociedad natural que deben reinar entre todas las gentes del mundo; en concreto, entre los españoles y los indios. Son siete proposiciones densas en doctrina internacional; las dos primeras formuladas de manera absoluta, aunque al introducir algunas limitaciones, se hacen, al fin, condicionales; las otras cinco tienen una formulación condicional, aunque, al fin, absoluta, porque la condición no invalida esa parte del título.

Al tratar del derecho de comunicación —facultad de seres humanos—, define el *ius gentium* como *quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit*,¹³⁴⁹ es decir, lo establecido por la razón entre todos los hombres; que es la misma definición romana con sólo un cambio: el *homines* del derecho, Vitoria lo hace *gentes* en la definición;¹³⁵⁰ y en su aplicación inmediata, *naciones*, pasando así del derecho del individuo al internacional entre los distintos Estados. ¿Cuál es el alcance de estos cambios? Para muchos autores, muy importante; tanto como para merecer por ellos el título de fundador de la moderna ciencia del derecho internacional. Höffner, que cita a muchos de estos autores, está personalmente en desacuerdo; la modificación introducida no debe interpretarse en el sentido del moderno derecho internacional.¹³⁵¹

No entramos en la cuestión; pero, como advierte R. Hernández, en realidad, el texto habla de *gentes, naciones, patrias, Repúblicas o sociedades constituidas*;¹³⁵² trae a colación a España y Francia y sus relaciones como Estados, y lo aplica a los pueblos de indios, con los que los españoles pretenden relacionarse: se les llama naciones, patria, Repúblicas o sociedad civil de los naturales del Nuevo Mundo.¹³⁵³ Es decir, no es sólo una modificación semántica, sino que afecta sobre todo al contenido, que es internacionalista en el sentido moderno del término. Era ya Vitoria fundador del derecho internacional

1349 Urdanoz, *Obras...*, cit., p. 706. Véase la gran introducción del padre en pp. 550-615.

1350 C.I.C., inst. 1, 2, 1.

1351 *La ética...*, p. 392.

1352 *Francisco de Vitoria...*, p. 321.

1353 Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 706-707.

en 1528 cuando dictó la reelección *De potestate civili*, y lo confirma lúcidamente con la *De indis*.

Algunos autores hablan de una “rectificación”; sus vacilaciones en los *Comentarios* (sobre el carácter sustancialmente positivo del derecho de gentes, o intermedio entre el positivo o natural), aquí quedan aclarados: lo presenta como verdadero derecho natural, que sería su pensamiento definitivo. Así lo entiende su editor P. Urdanoz.¹³⁵⁴ No está de acuerdo el profesor Castaño, también dominico, con esta teoría de la “corrección”; los *comentarios* y la *relección*, dice, son prácticamente coetáneos, y no es concebible que Vitoria, gran maestro, no hiciera notar y aun subrayar un cambio tan importante. Entiende Castaño que se trata de dos modos de hablar, utilizados según la exigencia de las circunstancias.¹³⁵⁵

No lo sé; tampoco entramos en la cuestión. Nos basta saber que aquí fundamenta el principio de natural comunicación, y todos sus derivados, en el derecho de gentes, “que es derecho natural o se deriva del derecho natural”; que aquí presenta el derecho de gentes intrínsecamente vinculado al derecho natural, al que llega analizando los derechos internacionales, convencido de que un *ius gentium* fundado sólo en la autoridad del legislador, difícilmente podía servir de amparo a los indios.¹³⁵⁶

En las cuatro primeras proposiciones recoge Vitoria las distintas manifestaciones del derecho natural de sociedad y comunicación, que constituyen otros tantos derechos naturales, inherentes, por tanto, a toda persona humana; y lo plantea a escala mundial, no sólo como un hecho, sino como fuente de derechos y deberes, enunciando sus formas principales: libre comunicación, libre comercio, libertad de los mares, cuestiones de emigración, ciudadanía, residencia y trabajo, uso de las riquezas y bienes naturales... Lo prueba con argumentos bíblicos, teológicos, filosóficos, jurídicos, y aun con citas de los clá-

1354 *Obras...*, *cit.*, p. 563.

1355 “Il diritto internazionale da F. de Vitoria a oggi”, *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero de F. de Vitoria e Bartolome de las Casas*, Milán, 1988, pp. 103-119. Dice que en la época de Vitoria aún no se distinguía entre *ius gentium* et *ius internationale publicum*, y Vitoria incluye en el único *ius gentium* cuestiones que hoy aparecen cada cual en su lugar; y el maestro ponía el acento sobre la naturaleza positiva y natural del *ius gentium* según que dependiera de un texto —la Suma del Angélico— o que considerase ciertos usos íntimamente radicados en el ser humano.

1356 Sin embargo, los teólogos del siglo XVI siguen la idea de Vitoria contenida en los *Comentarios*. *Cfr.* Ramírez, S., *El derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires, 1955, pp. 145, 184.

sicos;¹³⁵⁷ pero la base fundamental de su razonamiento es el derecho natural: a) Es de derecho natural y de gentes que entre todos los hombres y pueblos del orbe exista comunicación, que ya existía al principio, “cuando todas las naciones eran comunes”; la incomunicación y el aislamiento son inhumanos, contrarios al derecho natural. b) También la amistad entre los hombres, “parece ser de derecho natural”, y antinatural por tanto impedir la compañía y el consorcio entre ellos. c) El uso de las cosas públicas, que nadie puede impedir, porque son comunes a todos: el aire, las fuentes, los ríos, el mar...¹³⁵⁸ d) Los indios y los españoles tienen sus leyes y costumbres, pero no pueden oponerse a los derechos que otorga la naturaleza; “serían inhumanas e irracionales, y no tendrían fuerza de ley”.¹³⁵⁹

Naturalmente, a estos derechos responden otros tantos deberes internacionales en los demás, pueblos y gentes, obligados a respetar el ejercicio razonable de aquellos derechos; de tal manera que su violación sería causa de guerra, pero por sus pasos contados. De esto tratan las demás proposiciones; la quinta expone las condiciones previas; los españoles antes deberán explicar sus derechos a los indios “con razones y consejos”, sin abusos ni escándalos; demostrar con hechos que no vienen a hacer daño, sino a recorrer o residir pacíficamente en sus tierras. Por parte de los indios, que se nieguen a aceptar lo que se les propone, y que acudan a la violencia para impedir el ejercicio de los derechos hispanos. Sólo entonces, la guerra que hicieran los españoles sería defensiva y justa. ¿Razón? Porque los bárbaros, negando los derechos de gentes a los españoles, les hacen injuria, que es la causa de guerra justa. Pero advierte que esta guerra podría ser justa por ambas partes; en unos por ignorancia, y en otros por legítima defensa; “pero sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa, porque en dicho caso son inocentes y temen con fundamento”.¹³⁶⁰

Pero ¿y si no fuese bastante la guerra defensiva, que temen a una traición o ataque por sorpresa? Responde Vitoria con la proposición sexta: “si tentados los medios, los españoles no pueden conseguir se-

1357 Por ejemplo, Virgilio, *Eneida*, I, v. 538-540. *Quod genus hoc hominum, quaeve hunc tan barbara morem / Permittit patria, hospitio prohibemur arenae?* ¿Qué raza de hombres es ésta o qué nación tan bárbara es ésta que permite un trato semejante, prohibiendo acercarnos a sus costas?

1358 Inst., II, 1, 1, 5.

1359 Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 706-709.

1360 *Ibidem*, p. 712.

guridad respecto a los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiénolos, pueden lícitamente hacerlo”. Es natural, pues el fin de la guerra es la paz y la seguridad;¹³⁶¹ luego, si les es lícito hacer la guerra, también los medios para obtener el fin.

En la proposición séptima plantea Vitoria la fase última de una guerra total que ha sido inevitable; no han valido explicaciones, parlamentos, propuestas de pactos... Nada, “los bárbaros perseveran en su malicia y trabajan la perdición de los españoles”; los indios ya no serían inocentes, “sino pérfidos enemigos” que infieren a los españoles una grave injuria. Entonces, dice el maestro, el recurso a la guerra, con todas sus consecuencias, es un derecho de gentes impreso en la misma naturaleza, que es necesario utilizar. Sin embargo, aun en este caso, no falta una llamada a la humanidad. Ha de tenerlo en cuenta el príncipe que hace guerra justa, a quien el derecho convierte “en juez de los enemigos y les puede castigar jurídicamente y condenar en conformidad con la calidad de las injurias”.

He aquí la clave de los títulos legítimos de Vitoria. Los españoles poseen unos derechos que los indios han de respetar; una violación grave de aquellos, constituye una injuria que es causa de guerra justa con todas las consecuencias: “despojarlos y reducirlos a cautiverio, destituir a los antiguos señores y establecer otros nuevos”.¹³⁶²

2) *Títulos de origen sobrenatural*

Son tres: 2o., 3o. y 4o.; y nacen, como decimos, del orden sobrenatural. El segundo lo califica el maestro “por causa de la propagación de la fe”, es decir, derecho a intervenir en defensa de la predicación misional. El proceso es lógico: pudo el papa encomendar a los españoles, en exclusiva, la evangelización de las Indias. Si los indios admiten la predicación, crean o no crean, no se les puede hacer la guerra, pero si la impiden con violencia, surge la injuria, porque violan un nuevo derecho de gentes, el derecho a predicar el evangelio. Otro motivo de justificación sería la defensa de los convertidos, tema que desarrolla Vitoria en los títulos tercero y cuarto de su elección. Parte el tercero —*de religión y amistad y de sociedad humana*— del derecho que tenemos todos a profesar y defender la fe recibida; por

1361 Así lo dice San Agustín, Ep. ad Bonifacium, 189 (PL, 33, 856). *Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum quaeritur ut pax acquiratur.*

1362 Urdanoz, *Obras...*, cit., pp. 713-714.

tanto, si los indios convertidos se viesan violentados por sus príncipes para que vuelvan a las antiguas idolatrías, surge la injuria negando aquel derecho, y los españoles podrían recurrir a las armas si no encontrasen otros medios. En el cuarto título (poder indirecto del papa de instaurar príncipes cristianos en pueblos convertidos) invoca la intervención del poder pontificio, ya que antes había invocado la del poder civil. En la hipótesis de que una buena parte de los indios se hubiesen convertido, puede el papa, por causa razonable, deponer al príncipe pagano, y dar a los indios un príncipe cristiano. El papa, en virtud del poder indirecto, puede intervenir en las cosas temporales, incluido el gobierno de los pueblos, en tanto en cuanto fuese necesario para los fines espirituales.¹³⁶³

3) *Otros títulos de derecho natural*

*Por razón de humanidad.*¹³⁶⁴ Por primera vez se afirma la licitud de la intervención de un Estado en defensa de seres inocentes, injustamente maltratados, en virtud de la solidaridad humana. En consecuencia, en caso de tiranías de los príncipes infieles, o de leyes inicuas que imponen crímenes contra personas inocentes, pueden los españoles intervenir, hasta la destitución de los tiranos y la sumisión del país. Había resuelto este problema de la protección y defensa de los inocentes en su relección *De temperantia* (1537), motivada por las noticias de sacrificios humanos que se ofrecían en Yucatán. Para Vitoria, hieren la dignidad humana y no duda en considerarlos como causa justa de la guerra. No admite el principio de que “cuando la mayoría del pueblo delinque, el crimen permanece impune”. Esta sentencia es aplicada por Las Casas en su *Apología*, para defender a los indios del crimen de los sacrificios humanos. También lo había defendido Mártir de Anglería para disculpar a los españoles sus brutalidades para con los indios. Pero no lo entiende así Vitoria. Aunque todos los indios consintieran tales leyes y sacrificios, de modo que no quieran ser defendidos, seguirá siendo motivo suficiente de guerra, pues no son dueños de sí mismos, ni tienen derecho a entregarse a sí y a sus hijos a la muerte. Es un postulado de la solidaridad hu-

¹³⁶³ *Ibidem*, pp. 715-720. Véase la introducción, pp. 615-628.

¹³⁶⁴ *Ibidem*, pp. 720-721. Cfr. Fur, L., “L'intervention pour cause d'humanité”, *Vitoria et Suarez. Contribution des theologiens au droit international moderne*, París, 1939, pp. 229 y ss.

mana universal; hay una autoridad implícita de todo el orbe que da derecho a intervenir.

Toda la tradición teológica consideró como causa justa de la guerra *la defensa de aliados y amigos*. También lo entiende así Vitoria. Se puede entrar en guerra para ayudar a un aliado injustamente agredido, pues “los amigos son una sola cosa con nosotros”. Cita la alianza de los tlaxcaltecas con los españoles para combatir a los mexicas que los oprimían causándoles grave injuria. Y afirma, pueden los españoles prestar ayuda armada a los indios amigos que mantienen guerra justa con otros, y compartir con ellos los frutos de la victoria, incluida la ocupación del territorio.¹³⁶⁵ Destaquemos las dos condiciones esenciales para la validez de este título: 1) que la guerra emprendida por los aliados sea justa, en propia defensa o por injuria recibida; 2) que la ayuda prestada sea a petición de países implicados en la guerra.

El título sexto lo fundaba el maestro Vitoria en la *verdadera y voluntaria elección*, porque pudieran los bárbaros aceptar por soberano al rey de España, por libre elección y consentimiento de sus jefes, y así su territorio quedaba incorporado al imperio español. Y la razón es que “cada República puede constituir su propio señor, sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, sino que parece basta el de la mayoría. Porque, como dijimos en otro lugar, en las cosas que atañen al bien común de la república, todo lo que determine la mayoría tiene fuerza de ley, para los que lo contradigan”. Recordemos que hubo un título ilegítimo fundado en la voluntaria elección. ¿Cuáles son las diferencias? Muy notables: allí se trataba de elección voluntaria, que no podía ser libre por la presencia de las armas; aquí, de una elección “verdaderamente libre”, fundada en la buena impresión causada por los hispanos. Allí se daban los vicios de ignorancia y miedo; aquí, la iniciativa parte de los indios, que han “comprendido la humanidad y la sabia administración de los españoles”. Allí faltaba el acuerdo entre príncipes y pueblo para ceder la soberanía; aquí se habla de un verdadero plebiscito, en el que intervienen “tanto los señores como los demás”. Allí no había tiempo para reflexionar, sólo para decidir la aceptación o el rechazo a la propuesta de los españoles; aquí, antes de tomar la decisión han de examinar si es para “bien de la República”.¹³⁶⁶

1365 *Ibidem*, pp. 722-723. Cita a Cayetano, *Comentarios In* 2.2, q. 40, a. 1.

1366 *Ibidem*, pp. 722-723.

Por último, el título octavo; al que denomina *de colonización y tutela*. En épocas modernas, el título por excelencia. Fue Vitoria el primero que lo formuló, aunque no con seguridad, pues, advierte, se vale de los datos recibidos, a veces contradictorios; por eso, prudente, lo presenta como dudoso y probable. Pero nadie lo hizo con más precisión: *necesidad de civilización de un pueblo*, que tiene un ejercicio de la vida racional rudimentario e imperfecto, de modo que “ni siquiera es capaz de gobernar la familia”; y *deber de civilizar*, por parte de la nación descubridora. Esto, por los mismos motivos que se invocan ahora para justificar el título de colonización: la solidaridad humana, que aquí se traduce no sólo en derecho, sino en deber de asumir el gobierno y tutoría de quienes no son capaces de gobernarse; y el precepto de la caridad, que impone el deber de ocuparnos del bien material y espiritual de los prójimos. El régimen a instaurar en el pueblo colonizado, ha de ser de tutela, y para utilidad de los tutelados. Vitoria, pues, define la función colonizadora como “un gobierno tutelar ejercido sobre una población inculta para encaminarla por las vías del progreso y civilización”; con dos consecuencias fundamentales: dicha administración es en utilidad de los países colonizados, y con carácter provisional, ya que el dominio colonial no crea cesión definitiva de soberanía; sólo “mientras estuviesen los indios en tal estado” de subdesarrollo, “mientras conste que les es conveniente”. Creemos que esta idea de Vitoria es totalmente innovadora y que nada tiene que ver con la mentalidad colonialista que dirigió las conquistas de los siglos XVIII y XIX.¹³⁶⁷

No obstante, piensa el maestro que aún no es el momento para la emancipación; tiene en cuenta el comercio y la cristianización; que exigen tiempo para ser asimilados. Más aún, hay derechos humanos, que por muy insertos que estén en la naturaleza, requieren también un periodo de mentalización. Por eso, cuando se plantea la conclusión aparentemente lógica, “que si cesaran todos estos títulos... debían cesar también las expediciones y el comercio”, responde: el comercio no debe cesar; hay muchas cosas en Indias que pueden ser intercambiadas con otras españolas, y otras que son comunes y están abandonadas. El ejemplo de los portugueses (que sostienen un intenso comercio con naciones, a las que no han sometido), podía servir a nuestros reyes, y establecer impuestos sobre los metales que importasen de allá; y sería justo, porque ellos descubrieron “esa nave-

¹³⁶⁷ *Ibidem*, pp. 723-724.

gación... y los mercaderes actúan seguros bajo su protección”. Por último, “es claro que después que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente, ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias”.¹³⁶⁸

Hablando del pensamiento de Vitoria es clásico un texto del profesor Barcia Trelles: “frente a su conciencia surge un problema inicialmente desconocido; determinar cuáles son las consecuencias jurídicas de la ocupación de territorios hasta entonces ignorados. Este problema nuevo, o al menos que se presentaba por primera vez con tal envergadura, pedía una construcción jurídica original”.¹³⁶⁹ Aquí la pregunta: ¿es, en efecto, Vitoria un creador? En realidad los problemas no eran totalmente nuevos; problemas sobre el hombre, en su doble aspecto natural y sobrenatural, sobre la vida y la libertad, la propiedad y la familia, la constitución del Estado y sus relaciones con la Iglesia... ya existían; doctrinalmente habían sido superados por Santo Tomás, pero en la realidad seguían vigentes. Con el descubrimiento, se replantean; y fue una suerte que Vitoria enseñase por aquellas décadas en Salamanca; el catedrático De Prima de la Universidad más renombrada de Europa, tenía necesariamente que dar su parecer. Y lo dio con admirable independencia, apoyado en principios éticos y humanitarios, “siempre como teólogo y hombre superior, con aquella sinceridad, seriedad y ponderación que caracterizan a los auténticos hombres de pensamiento”.¹³⁷⁰ Tampoco su doctrina era totalmente nueva: su pensamiento enraizaba en el tronco tomista; pero sí lo era la aplicación sistemática y precisa de añejos principios a unas realidades que, por su envergadura, no tenían precedentes; creando así una teoría del Estado nacional y supranacional que sigue causando admiración.

1368 *Ibidem*, pp. 723-724, 734 y ss.

1369 “François de Vitoria et l'école moderne du droit international”, *Academie de Droit International. Recueil des Cours*, La Haya, t. 17, 1927, p. 118.

1370 Agostino Ionnarone, R. di, “Génesis del pensamiento colonial de Francisco de Vitoria”, *Francisco de Vitoria. Relectio De Indis*, Madrid, C.S.I.C., 1967, p. XLI. Rechaza con acierto la opinión de J. Miranda, para quien Francisco de Vitoria estaba determinado por su orden que no le permitía moverse en su “órbita propia” (Miranda, J., “Vitoria y los intereses de la conquista de América”, *Jornadas*, México, 57, 1947, p. 52). En realidad, nunca fue tan férrea la disciplina de escuela.