

HUMANISMO RENACENTISTA, RAZÓN UNIVERSAL Y SOCIEDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO JURÍDICO DE FRANCISCO DE VITORIA

RENAISSANCE HUMANISM, UNIVERSAL REASON
AND HUMAN SOCIETY IN
FRANCISCO DE VITORIA'S LEGAL THINKING

FERNANDO H. LLANO ALONSO
Universidad de Sevilla

Fecha de recepción: 21-2-15

Fecha de aceptación: 9-5-15

Resumen: *El presente artículo se centra en el estudio de tres de los aspectos (ético, jurídico y político) más originales y representativos del pensamiento de Francisco de Vitoria (circa 1483-1546). El primero de esos aspectos nos lleva a reconocer la originalidad del fundador de la Escuela de Salamanca al demostrar que es posible fusionar la doctrina neotomista con el humanismo renacentista. En segundo lugar, desde un punto de vista jurídico, nuestro autor se adscribe a la corriente iusnaturalista racionalista de raíz estoico-ciceroniana aunque, lejos de asumir una posición teórica equidistante respecto a los dilemas morales y los retos que afectan a los juristas de su época, Vitoria se pronuncia respecto a la problemática de su tiempo con una actitud de compromiso moral e intelectual genuinamente iusfilosófica. Por último, en tercer lugar, en sentido político la principal aportación vitoriana consiste en haber concebido la idea del ius communicationis como un concepto fundado en los principales valores del humanismo cosmopolita que se orienta a la constitución de una sociedad humana universal.*

Abstract: *This article focuses on the study of three of the most original and representative aspects (ethical, legal and political) of Francisco de Vitoria's thinking (circa 1483-1546). The first of these aspects leads us to acknowledge the originality of the founder of the School of Salamanca in having demonstrated that it is possible to blend the Neo-Thomist doctrine with Renaissance humanism. In the second place, from a legal perspective, Vitoria belongs to the rationalist natural*

law trend rooted in Cicero's Stoicism although, far from assuming a halfway theoretical position regarding the moral dilemmas and challenges posed to the lawyers of his time, Vitoria takes a stance with regard to the questions of his time with an attitude of moral and intellectual commitment which is genuinely of a legal philosophy nature. In the third place, in a political sense the main Vitorian contribution consists of having conceived of the idea of the ius communicationis as a concept based on the chief values of the cosmopolitan humanism directed to the constitution of a universal human society.

Palabras clave: humanismo renacentista, Derecho natural racional, humanismo cosmopolita, sociedad humana universal.

Keywords: Renaissance humanism, rationalist natural law, cosmopolitan humanism, universal human society.

1. INTRODUCCIÓN

En un jardín situado en pleno corazón de Manhattan, entre la Primera Avenida y la Calle 42, frente a la sede de las Naciones Unidas en Nueva York, se halla un austero busto de bronce dedicado a un insigne fraile dominico español del siglo XVI; en su pedestal aparece grabado el siguiente rótulo: "Francisco de Vitoria (1486-1546). Fundador del Derecho de Gentes"¹. En cierto modo, este pequeño monumento no sólo pretende rendir homenaje a la figura y el pensamiento de este burgalés universal, sino que también simboliza el reconocimiento de todas las naciones del mundo a uno de los precursores del actual sistema de Derecho internacional².

Pero a Vitoria también le corresponde el mérito de ser el fundador y maestro de la primera generación de la Escuela de Salamanca³, en la que,

¹ El busto, obra del escultor Francisco de Toledo, fue un obsequio del Rey de España, Juan Carlos I, con motivo de su primera visita a la sede central de las Naciones Unidas en Nueva York, realizada el 4 de junio de 1976. A propósito de la fecha de nacimiento de Vitoria que figura en dicho rótulo, conviene señalar que existe una controversia que aún no ha podido ser resuelta: algunos biógrafos se decantan por 1483, en tanto que otros se inclinan por el año 1486; en cualquier caso, lo cierto es que, a día de hoy, la fecha asignada al monumento en homenaje al dominico español no puede considerarse todavía como definitiva.

² Otros monumentos importantes, sitos en organismos internacionales, que resaltan la contribución de Francisco de Vitoria al desarrollo de las relaciones internacionales, se encuentran en la sede de la OEA en Washington, obra del escultor Victorio Macho, y en los murales pintados por José María Sert en la Sala "Francisco de Vitoria" de la sede de la Sociedad de Naciones (actualmente edificio central de la ONU en Ginebra), donados por el gobierno de la II República Española.

³ Desde un punto de vista historiográfico, en el estudio de la Escuela de Salamanca se suelen distinguir dos etapas claramente separadas: en la primera se hallan los creadores

como catedrático de Teología⁴, contribuyó decisivamente a renovar el método escolástico bajo la influencia de la cultura renacentista que adquirió durante su etapa de formación universitaria y doctoral en el Colegio de Santiago de París (1508-1523)⁵. En La Sorbona también pudo conocer las principales corrientes dominantes del tomismo y el nominalismo, de las que, por cierto, supo recoger las mejores enseñanzas para enriquecer su tan característico espíritu crítico e innovador, cualidades propias de los genuinos humanistas⁶.

originales del espíritu y de la metodología de esta Escuela, principalmente su fundador, Francisco de Vitoria, su amigo y colega de claustro Domingo de Soto, y su discípulo Melchor Cano. Junto a tan ilustre terna de profesores universitarios y maestros teólogos, también forman parte de este primer periodo Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña y Mancio de Corpus Christi, que a pesar de desarrollar su magisterio en la segunda mitad del siglo XVI, son fieles a la metodología de los pioneros y aún conservan sus principales rasgos característicos. En la segunda época, marcada por el espíritu contrarreformista del Concilio de Trento (1563), hallamos a los continuadores de los grandes maestros, que a pesar de sus rivalidades internas, y de su inevitable pérdida de originalidad y creatividad en relación con los pioneros, desarrollan la doctrina del movimiento teológico salmantino. Entre sus representantes más destacados se encuentran Bartolomé Medina, Domingo Báñez y Fray Luis de León. Cfr., J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2000, pp. 162-171. Luciano Pereña distingue tres generaciones en la Escuela de Salamanca: la primera sería la generación creadora, de Vitoria a Soto (1526-1560); la segunda sería la generación de expansión cultural, de Sotomayor a Medina (1560-1584); y una última generación de sistematización doctrinal que va de Báñez a Suárez (1584-1617). Cfr., L. PEREÑA, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Caja Duero, Salamanca, 1986, p. 65. En un sentido amplio, la Escuela de Salamanca también se extendería a autores de otras órdenes diferentes a la de los Dominicos (que era la mayoritaria), por ejemplo a la Compañía de Jesús, de la cual formaban parte autores que, aunque fueron docentes en universidades extranjeras, tenían un vínculo biográfico, intelectual y académico innegable con la Universidad de Salamanca. Este fue el caso de Luis de Molina (antiguo estudiante de Derecho en esta universidad y más tarde profesor en las Universidades de Coimbra y Évora) y Francisco Suárez (que ingresó en 1564 en el noviciado de la Compañía de Jesús en Salamanca, en cuya universidad también sería docente, aunque más tarde enseñaría en Roma y Coimbra, donde terminaría su carrera). Cfr., A. A. CHAFUEN, *Faith and Liberty: the Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington Books, Lanham (Maryland)-Oxford, 2003.

⁴ Francisco de Vitoria ocupó la Cátedra de *Prima* de la Universidad de Salamanca entre 1526 y 1546. Consúltase el detallado cuadro de catedráticos y sustitutos en las cátedras de *Prima* y *Vísperas* en la Universidad de Salamanca a lo largo del siglo XVI elaborado por M. ANDRÉS MARTÍN, *La Teología Española en el siglo XVI* (Vol. 2), BAC Maior, Madrid, 1976-1977, p. 376.

⁵ L. G. ALONSO GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina y su influencia*, Imprenta Católica, 1930, pp. 27-28.

⁶ Entre los maestros tomistas que influyeron en Vitoria destacan Jean Feyner (Fenario) y Peter Crockaert (Pedro Bruselense); y entre los maestros nominalistas, Jacques Almain, Juan Celaya, y John Mair (o John Major), de los que recibe la orientación práctica de la teología y el interés por los problemas humanos y los temas morales y políticos. Cfr., TRUYOL Y SERRA,

A propósito de la riqueza del acervo doctrinal de nuestro autor, se ha podido advertir oportunamente que Vitoria no se limitó tan sólo a cultivar su vasto conocimiento teórico de manera especulativa o abstracta, es decir, al margen de la nueva dimensión socio-cultural, ético-jurídica y económico-política que se había abierto para los europeos a partir del descubrimiento de América en 1492, sino que, en sintonía con uno de los rasgos diferenciales de la Escolástica española del Siglo de Oro (su sentido práctico), aplicó el caudal del pensamiento clásico y cristiano a esa nueva realidad histórica, por un lado, acercando los principios de la Teología Moral y del Derecho natural a los hechos concretos y los problemas humanos y, por otro lado, orientando su exposición a los temas vivos del orden jurídico, social y político⁷.

Por lo tanto, el legado doctrinal de la Escuela de Salamanca, en general, y de Francisco de Vitoria, en particular, no se contenta simplemente con abordar los temas clásicos de la Teología desde una perspectiva moderna y acorde con las señas de identidad de una nueva época, marcada por los descubrimientos geográficos, el desarrollo de la técnica y la ciencia, la expansión del comercio, la aparición del Estado moderno y el florecimiento de las universidades al calor del movimiento humanista y la cultura renacentista⁸. El interés de Vitoria, como teólogo y jurista, pero sobre todo como profesor universitario, se extiende más allá de la sustitución de las fuentes de estudio escolásticas (los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino), o del tratamiento de cuestiones morales en materia económica (como la idea de justicia en el establecimiento de los precios del mercado o la ética necesaria en el mundo de las finanzas y las operaciones mercantiles)⁹.

A., *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946, p. 11. R. HERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, BAC, Madrid, 1995, pp. 49 y ss. Joseph Pérez ha descrito el humanismo como una actitud crítica propia de aquellos intelectuales de inicios del s. XVI que quieren “examinar, someter a crítica y discusión unas teorías que tienen implicaciones y consecuencias de singular actualidad”, cfr., J. PÉREZ, *Humanismo en el Renacimiento español*, Gadir, Madrid, 2013, pp. 8-9.

⁷ J. B. SCOTT, *The Spanish Conception of International Law and of Sanctions*, Carnegie Endowment for International Peace/Georgetown Law Journal of January and March, Washington D. C., 1934, pp. 1 y 52; T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960, pp. 38-39; L. PEREÑA, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, cit., p. 61; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Alianza Editorial, 4ª ed., Madrid, 1995, pp. 80-81.

⁸ A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 2ª ed., 1995, pp. 35-36.

⁹ A. A. AZEVEDO, *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Salamanca School* (ed: J. Meadowcroft), Continuum International Publishing, London, 2010, pp. 3-4.

En efecto, como se desprende del contenido de varias de sus *Relecciones*¹⁰ –un total de 15, aunque sólo se han conservado 13 de ellas–, Vitoria se propuso dilucidar en ellas problemas filosófico-políticos y jurídicos tan diversos como: el origen de la potestad civil, asunto que analiza fundamentalmente en *De potestate civili* (1528), donde, entre otras cosas, distingue competencias y atribuciones que tradicionalmente se habían venido disputando la Iglesia y los príncipes cristianos; el derecho de conquista y colonización del Nuevo Mundo y sus causas legítimas e ilegítimas (la polémica en torno a los justos títulos), cuestiones a las que ya se había referido en *De temperantia* (1537-1538), pero a las que dedicará poco después una de sus relecciones ético-jurídicas más célebres, *De indis prior* (1538-1539); o el problema de la guerra planteado en un plano universal en *De indis posterior seu de iure belli* (1539), tratado que es considerado como uno de los textos más representativos de la historia del Derecho internacional¹¹.

En relación con la aportación de Vitoria a la historia de la filosofía del Derecho, el presente trabajo pretende poner de manifiesto la plena vigencia y actualidad de las ideas humanistas, iusracionalistas y universalistas defendidas por este autor en sus *Relecciones* ético-jurídicas, así como su perfecta aplicabilidad al mundo contemporáneo que, al igual que el suyo (marcado por el tránsito de la Cristiandad de la Edad Media a la Europa moderna y renacentista, o lo que es igual, de la *res publica christiana* medieval al moderno sistema europeo de Estados), también está experimentando transformaciones profundas y afrontando los retos propios de una nueva era en la historia de la humanidad. Por eso, frente al azote permanente de la guerra,

¹⁰ Según explica Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, en el lenguaje académico del Siglo de Oro, “se daba el nombre de ‘relección’ o ‘repetición’ a las disertaciones o conferencias que pronunciaban los licenciandos y los catedráticos propietarios ante su respectiva Facultad o ante toda la Universidad sobre algún punto doctrinal”. Estas relecciones, que antes incluso que en Salamanca se venían celebrando en otras universidades medievales (Bolonia, Montpellier, Aviñón, Orleans...), tenían lugar una vez al año, generalmente en primavera, y por ley debía versar sobre alguna cuestión que correspondiese a la materia de aquel curso. Cfr., BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, 1939, p. 71. En sentido análogo, véase también la edición crítica bilingüe de L. PEREÑA y J. M. PÉREZ PRENDES a la *Relectio de Indis o Libertad de los indios*, C.S.I.C., Madrid, 1967, p. XXIII.

¹¹ L. PEREÑA, “La tesis de la paz dinámica”. Estudio preliminar a la edición del libro de F. VITORIA, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560, CSIC, Madrid, 1981, p. 81. B. DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Cuadernos de Pensamiento Español-Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 26.

el fanatismo y la intolerancia, acaso sea más necesario que nunca reivindicar los ideales irenistas que inspiran la tesis vitoriana de la *communitas orbis* (comunidad internacional de todos los pueblos regulada por el *ius inter gentes*), tales como la sociabilidad natural, la solidaridad y la comunicación amistosa entre los hombres¹².

El mérito histórico de Vitoria consiste, como ha subrayado Truyol y Serra, precisamente en haber sabido “explotar intelectualmente los nuevos elementos del problema internacional que suscitó la época, en el sentido de un universalismo político y jurídico de alcance planetario. Y con ello dio una pauta a toda la Escuela española del Derecho de gentes de los siglos XVI y XVII”¹³. Esta visión universalista del maestro salmantino se basa en su convencimiento de que la unidad del género humano resulta de la igualdad esencial de los hombres y los pueblos, de acuerdo con la tradición doctrinal humanista-cosmopolita de los estoicos y el concepto ciceroniano de *humanitas*¹⁴ (o conciencia de la igual dignidad de los hombres) que posteriormente sería adaptado por Lactancio para el cristianismo¹⁵, ideales a los que Vitoria se referirá expresamente en sus *Relecciones*¹⁶.

2. LA PRESENCIA DEL LEGADO HUMANISTA EN LAS RELECCIONES ÉTICO-JURÍDICAS DE FRANCISCO DE VITORIA

La plena comprensión de la doctrina vitoriana sobre el problema de la guerra justa y la polémica indiana exige, a modo de requisito *sine qua non*, la previa consideración del momento de esplendor artístico y cultural que se vivía en Europa a comienzos del siglo XVI, por aquel entonces inmersa en la atmósfera del Renacimiento, así como una aproximación al período de formación intelectual de Vitoria durante sus años universitarios en París¹⁷,

¹² G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. Volume II: L'età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1968, p. 80.

¹³ A. TRUYOL Y SERRA, “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”, en el estudio de introducción a la *Selectio de Indis o Libertad de los Indios*, de Francisco de Vitoria, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, CSIC. Madrid, 1967, p. CXLVI.

¹⁴ *De legibus*, I, 10, 30.

¹⁵ E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. esp. F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1980, p. 26.

¹⁶ M. LUQUE FRÍAS, *Vigencia del pensamiento ciceroniano en la Relecciones Jurídico-Teológicas del Maestro Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2012, pp. 297-298.

¹⁷ P. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Università Gregoriana, Roma, 1938, pp. 258 y ss.

donde, como se ha afirmado recientemente, tomó contacto con “una de las revoluciones espirituales más trascendentales que ha conocido la historia de la humanidad”¹⁸. En la Sorbona convergían entonces dos corrientes doctrinales ascendentes: el humanismo y el nominalismo, y un tercer movimiento intelectual que se encontraba en incipiente estado de restauración: el neotomismo.

El contacto con las principales figuras del humanismo del momento lo tiene nuestro autor prácticamente desde el comienzo de su etapa de estudiante de Teología en París, donde aprende de maestros humanistas como los helenistas François Tissard y Guillaume Budé (quien también era jurista)¹⁹. Precisamente, durante la primavera de 1511, estando de paso por la ciudad del Sena, publicaba Erasmo de Rotterdam su célebre opúsculo *Moriae encomium seu de laude stultitiae (Elogio de la locura)* dedicado a su amigo Tomás Moro. Aunque, según advierte Beltrán de Heredia, la estancia parisina del insigne humanista holandés fue demasiado breve (del 27 de abril al 15 de junio) como para presumir que Vitoria pudo conocer en algún momento a Erasmo personalmente, parece indudable que sí estaba bastante familiarizado con sus escritos y que, como revelaría años después una carta dirigida al propio Erasmo por Luis Vives (amigo personal de ambos)²⁰, nuestro autor defendería más de una vez las tesis erasmistas en París en numerosas juntas de teólogos con entusiasmo y admiración²¹.

¹⁸ J. L. MARTÍNEZ-CARDÓS RUIZ, “Comentario crítico” a la edición de tres Relecciones de Francisco de Vitoria: *Sobre el poder civil, Sobre los indios y Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid, 2007 (2ª ed.), p. LV.

¹⁹ Sobre la influencia de las ideas renacentistas en Vitoria, *vid.*, V. MUÑOZ DELGADO, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, CSIC, Madrid, 1980, pp. 9 y ss.

²⁰ Carta fechada el 13 de junio de 1527. A. BONILLA SAN MARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento (I)*, p. 212.

²¹ V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*, *cit.*, pp. 93-94. Sin embargo, años más tarde, en las Juntas de Valladolid de 1527, esa admiración de Vitoria hacia Erasmo no impediría que nuestro autor condenase con “firme moderación” –como afirma Marcel Bataillon– los pasajes de la obra de Erasmo incriminados como errores doctrinales por el bloque de teólogos dominicos y franciscanos (algunos de ellos antiguos erasmistas) de las Universidades de Salamanca y Valladolid, que formaron parte de la acusación frente al bloque de los teólogos defensores de la Universidad de Alcalá. Cfr., M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México D.F.-Buenos Aires, 1966, p. 247. Véase también, L. G. ALONSO GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina y su influencia*, *cit.*, pp. 85 y ss.

A sus años de aprendizaje universitario, en los que tanto influye el humanismo renacentista, se debe la estima de Vitoria por las fuentes literarias grecorromanas –cuyos textos principales: Cicerón, Quintiliano, Virgilio, Horacio, Tito Livio, Juvenal, Ulpiano, Macrobio, Lactancio..., lee en latín y griego–, y los clásicos del pensamiento –con especial predilección por Aristóteles y Santo Tomás–²². Sin embargo, la meritoria restauración del templo de Minerva no podía hacerse sobre los escombros de la Teología escolástica, en este punto Vitoria discrepaba de Erasmo, porque mientras este último pretendía recuperar la verdadera Teología depurándola de las aportaciones realizadas por la tradición escolástica, Vitoria creía que tanto la Escolástica como el Humanismo renacentista poseían valores positivos que eran perfectamente complementarios²³. Dentro de esta particular simbiosis, aún *in nuce*, entre los valores humanistas de la época y los fundamentos de una Teología escolástica renovada se hallan los rasgos diferenciales del genuino Renacimiento español que alcanzará su expresión más acabada en la doctrina de la Escuela de Salamanca²⁴.

La renovación del tomismo a la que Vitoria se dedica con denuedo, y su alineamiento con la filosofía renacentista (Marsilio Ficino, Giovanni y Pico della Mirandola, Françoise Tissard, Guillaume Budé, Luis Vives, Fernán Pérez de Oliva, Miguel Servet...²⁵) favorable a la potenciación de la libertad, la individualidad y la dignidad del hombre como categoría universal, le llevan a pronunciarse, en particular, sobre los problemas ético-jurídicos deri-

²² T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, cit., p. 15. En sentido análogo, *vid.*, J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, cit., p. 253.

²³ Como ha señalado el hispanista francés Joseph Pérez, a pesar de la oposición existente entre Humanismo y Escolástica, “la España del siglo XVI tuvo la suerte de contar con hombres que reunían las dos condiciones y aquella circunstancia no debió ser ajena a su extraordinario prestigio intelectual en aquella época”. Parece fuera de toda duda que uno de aquellos intelectuales españoles que más destacó en este afán por combinar dos actitudes que en principio eran epistemológicamente tan irreconciliables fue Francisco de Vitoria. Cfr., J. PÉREZ, *De l’humanisme aux Lumières. Études sur l’Espagne et l’Amérique*, Casa de Velázquez, Madrid, 2000, p. 187.

²⁴ V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*, cit., p. 153.

²⁵ J. L. ABELLÁN, J. L., *El erasmismo español*, Espasa Calpe, 3ª ed., Madrid, 2005, pp. 54-62. Véase también, del mismo autor, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Espasa Calpe, 1996, pp. 200-201. En sentido análogo, *vid.*, F. TITOS LOMAS, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba (Cajasur), Córdoba, 1993, p. 20. G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson-Instituto de derechos Humanos “Bartolomé de Las Casas”. Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2002, pp. 28-38.

vados de la colonización española del Nuevo Mundo, y en un contexto más general, sobre la guerra entre Estados. A este respecto, Vitoria presupone un principio fundamental: la igualdad esencial entre todos los seres humanos²⁶. En efecto, para nuestro autor, ni los cristianos, ni los musulmanes, ni los indígenas americanos eran radicalmente distintos, con independencia de sus diferencias culturales o de su nivel de educación²⁷. Esta igualdad esencial del género humano le lleva a concebir el consenso y la amistad entre los hombres, y la hospitalidad con los extranjeros, como derechos derivados de la sociedad y la comunicación natural a los que no cabe sustraerse sin causa justa²⁸. Para justificar este optimismo antropológico, Vitoria se remite a las fuentes del Derecho y de la cultura clásica:

“Y, como se dice en el Digesto²⁹, ‘la naturaleza ha establecido cierto parentesco, como una fuerza entre todos los hombres’. Por consiguiente, es contra el derecho natural que el hombre rechace al hombre sin causa alguna. Pues no ‘es lobo el hombre para el hombre’, como dice Ovidio, sino hombre”³⁰.

La perspectiva humanista y universalista vitoriana no encaja, sin embargo, en la cosmovisión imperial y papista de ese período histórico –recorremos, a este respecto, que al coronar Clemente VII a Carlos V en 1530 como Emperador único del Sacro Imperio Romano Germánico, lo que en realidad pretenden hacer los protagonistas de este acto solemne es escenificar ante todo el mundo, es decir, no sólo ante los cristianos, sino también ante los infieles y los paganos, el legítimo dominio que creen ejercer sobre todo

²⁶ A. APARISI MIRALLES, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Comares, Madrid, 2007, p. 39.

²⁷ E. SAURAS, “La unidad del linaje humano según Francisco de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, Vol. X, 1955-56, pp. 9-31. J. M. DE LA TORRE, *The March of Democracy & Liberty: the Whig Tradition and Francisco de Vitoria*, University of Asia and the Pacific, Pasig City, Philippines, 2002, p. 11.

²⁸ *De indis prior* (1538-1539), en adelante: *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, cfr., Primer, octavo y noveno títulos legítimos. Cito por la segunda edición española publicada por la editorial Tecnos de las *Relecciones* de Francisco de VITORIA, *Sobre el poder civil, Sobre los indios y Sobre el derecho de la guerra*, estudio preliminar y traducción de L. Frayle Delgado, con comentario crítico de José Leandro Martínez-Cardós Ruiz, Tecnos, Madrid, 2007, 129-131.

²⁹ *Digesto*, I, 1, 3.

³⁰ *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Tercera parte, Segunda proposición, cit., p. 133.

el orbe la autoridad espiritual (y temporal) del Papa y el poder secular del Emperador³¹.

*"(...) El Emperador no es señor de todo el orbe... No hay nadie que tenga por Derecho natural el imperio del orbe... Nadie tuvo por Derecho divino el imperio del orbe antes de Cristo, ni hoy puede por ese título el Emperador arrogarse el dominio del mundo y, por consiguiente, tampoco el dominio de los bárbaros"*³².

De esta manera, Vitoria se sitúa frente al universalismo político medieval, de signo jerárquico y unitario, que defiende Dante Alighieri en su tratado *De Monarchia* (1310)³³.

En relación con el dominio temporal del Papa, cuestión a la que Vitoria ya le había dedicado anteriormente su relección *De potestate Ecclesiae prior* (1531)³⁴, no le reconoce potestad temporal ni espiritual sobre "los bárbaros, ni sobre otros infieles", es más, añade nuestro autor rechazando la teoría de los curialistas (Egidio Romano, Álvaro Pelayo) y de los canonistas que atribuían al Papa jurisdicción directa en lo temporal y un poder temporal universal:

*"aun cuando los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio del Papa, no por eso él puede hacerles la guerra ni ocupar sus bienes. Esto es evidente, porque no tiene ninguna clase de dominio sobre ellos"*³⁵.

El posicionamiento ético mantenido por Vitoria frente a los retos planteados a los juristas-teólogos de su generación por la nueva realidad que se abría ante ellos tras el descubrimiento de América, una dimensión tan desconocida e inconmensurable que desbordaba todos los límites espaciales y conceptuales del *ethos* cristiano medieval, está basado en una idea compleja

³¹ F. GÓMEZ HERRERO, "Historicidad, Juridicidad y Para-Literatura: en torno a Francisco de Vitoria (1486-1546)", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LIX, 2002, p. 430.

³² *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Segunda parte, Primera conclusión, *cit.*, pp. 89-92.

³³ S. LISSARRAGUE, *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947, p. 97.

³⁴ En esta relección Vitoria pretende armonizar la potestad civil y la eclesiástica. En la Cuarta cuestión, nuestro autor declarará que el "*Papa non est dominus orbis*". El poder civil, cuyo origen es -según él-"natural y divino", no está sujeto al Sumo Pontífice como otros poderes inferiores porque la república civil es perfecta en su orden. En conclusión, para Vitoria, ambas potestades se diferencian esencialmente porque mientras la potestad civil se funda en la ley natural, la potestad eclesiástica lo hace en el derecho divino positivo.

³⁵ *Ibid.*, Cuarta conclusión, p. 103.

que combina el legado doctrinal neotomista con el humanismo universal: el bien común del orbe³⁶ concebido como la comunidad universal de los pueblos organizados en Estados (a los que Vitoria se refiere con el nombre de “Repúblicas”), fundada en el Derecho natural³⁷.

La comunidad internacional de repúblicas se erige sobre el principio estoico-cristiano de la igualdad esencial de los hombres, de su común naturaleza y destino³⁸. Por ello, de acuerdo con la interpretación de Truyol del pensamiento jurídico-político vitoriano, la aplicación de los principios generales del Derecho público a una comunidad política determinada, y por ende su reconocimiento como miembro de la comunidad internacional, será “una simple cuestión de hecho: dependerá de que dicha comunidad realice aquellas exigencias mínimas de organización requeridas para el normal desenvolvimiento de una existencia digna del hombre”³⁹.

Por consiguiente, para Vitoria, la natural sociabilidad del individuo se corresponde con la idea de comunidad humana; en este sentido, el proto-internacionalismo vitoriano apunta hacia un universalismo humanista en el que se defiende no sólo la dignidad y la igualdad de los seres humanos, entendidos como individuos naturalmente libres y racionales, sino también su condición de miembros de una comunidad más amplia en la que se desarrollan como especie: la sociedad del género humano⁴⁰.

3. IUSNATURALISMO Y RAZÓN UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO VITORIANO

En el preámbulo de su reelección *De potestate civili*, Vitoria sigue el modelo de la teoría aristotélica de la causalidad e indaga en las causas –eficiente

³⁶ *De potestate civili*, 13, Tercer corolario, en adelante: *Sobre el poder civil*. Cito por la segunda edición española de Tecnos de las *Relecciones* de Francisco de VITORIA, *Sobre el poder civil, Sobre los indios y Sobre el derecho de la guerra*, cit., pp. 24-25.

³⁷ A. TRUYOL Y SERRA, *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria*, cit., p. 57.

³⁸ Entre los maestros del estoicismo, quizás sea Zenón de Citio (aprox. 334-262 a.C.) quien propugnó con mayor determinación la fraternidad entre todos los seres humanos y su común condición de ciudadanos del mundo. Cfr., K. M. VOGT, *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 86 y ss.

³⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁰ E. NYS, “Les Publicistes Espagnols du XVI Siècle et les Droits des Indiens”, *Review de Droit International et de Législation Comparée*, XXI, 1889, p. 559. J. B. SCOTT, *The Spanish Conception of International Law and of Sanctions*, cit., p. 138.

y final- del poder político⁴¹. De acuerdo con la opinión de nuestro autor, el origen del poder civil y de la República (el Estado) sería de carácter divino y natural. Esta tesis pone de manifiesto su profunda divergencia respecto a quienes, como Marsilio de Padua, defienden el origen contractual de la sociedad civil por el consenso de los hombres⁴². En mi opinión, esta defensa tan conservadora y moderada del origen divino y natural del poder por parte de nuestro autor es tan explícita que parece dejar en evidencia el argumento de quienes, en su afán por demostrar la modernidad de Vitoria, pretenden situarle a la vanguardia de los precursores del contractualismo⁴³. Es más, podría añadirse incluso que, sólo si se entiende de forma indirecta, es posible concebir una relación entre esta doctrina y las tres corrientes doctrinales que influyen tan claramente en el pensamiento jurídico-político de Vitoria: el ideal cívico aristotélico de vida comunitaria y sociabilidad humana⁴⁴, el republicanismo clásico de Cicerón⁴⁵ y el iusnaturalismo racionalista de Santo Tomás⁴⁶. Precisamente en estos autores se inspira Vitoria para reafirmar su

⁴¹ *Sobre el poder civil*, 3-6, pp. 10-15.

⁴² MARSILIO DE PADUA, *Defensor Pacis*, cit., I, cap. III, 5.

⁴³ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. Volume II: L'età moderna*, cit., p. 81. J. W. GOUGH, *Il contratto sociale*, trad. it. R. Casadei, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 100.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a. Del mismo modo que había hecho con anterioridad Platón, al sostener que individualmente suficiente (*República*, II, 668b), Aristóteles insiste en la incapacidad del individuo para realizarse aisladamente; a su juicio, sólo en la sociedad puede el hombre practicar su *areté* y lograr su *eudaimonía*. Para un análisis más profundo de la conocida definición aristotélica del hombre como *zoon politikón*, consúltese la introducción de C. GARCÍA CUAL y A. PÉREZ JIMÉNEZ al tratado sobre la *Política* de Aristóteles (333-323/2 a.C.), Alianza, Madrid, 1986, pp. 17 y ss.

⁴⁵ CICERÓN, *De Republica* (54-52 a.C.), I, 25, 39. En este conocido pasaje, donde se establece un diálogo entre Cayo Lelio y Publio Cornelio Escipión Emiliano el Africano a propósito de la República, aclara Escipión Emiliano que aunque el término 'República' (= cosa pública) es "la cosa propia del pueblo", debe advertirse que por 'pueblo' no cabe entender toda reunión de hombres, congregados de cualquier manera, sino "una asociación de hombres que aceptan las mismas leyes y tienen intereses comunes. En este sentido concluye Escipión (trasunto ficticio de Cicerón): "El motivo que impulsa a este agrupamiento no es tanto la debilidad cuanto una inclinación de los hombres a vivir unidos".

⁴⁶ Sto. TOMÁS DE AQUINO, *De Regno* (1265/1267), I, 2, 8-9. En este pasaje el Aquinate compara al buen gobernante de una comunidad con un capitán de barco que sabe conducir su nave hacia el puerto de refugio a pesar de las inclemencias del mar. Al igual que el capitán protege a su tripulación y la integridad de su barco, señala este autor, "el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma. Luego esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz. Pues no delibera con rectitud si no consigue la paz en la so-

convicción de que nada hay por encima del interés general y del bien común que es, junto a la paz y la felicidad humana, el fin principal al que debe estar orientado el ejercicio del buen gobierno de la república (esta exigencia también se extiende a la comunidad de la república cristiana, es decir, la Iglesia)⁴⁷.

Ahora bien, puntualiza Vitoria, en clara alusión a sus autores clásicos de referencia:

*“Las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego, si son dadas por el rey, obligan también al rey mismo”*⁴⁸.

La racionalidad intrínseca de la ley –viene a decirnos Vitoria– nos permite presuponer que ésta se funda en la justicia y que su fin natural es la búsqueda de la utilidad común de los ciudadanos. Se observa aquí la fidelidad de nuestro autor a la doctrina iusnaturalista racionalista del Aquinate, así como el enraizamiento de este criterio compartido por ambos pensadores sobre el buen gobierno de la república en la teoría jurídico-política de Cicerón⁴⁹. En el fragmentado e incompleto Libro III de su tratado *De Republica*, advierte el Arpinate que no puede considerarse como pueblo cualquier reunión de hombres, sino tan solo aquella asociación basada en el consentimiento del Derecho y en la comunidad de intereses; de aquí se deduce que la República existe exclusivamente cuando se la administra con miras al bien común y con sentido de la justicia, ya que el bien particular de cada uno es el mismo que el de todos, por eso cuando el gobernante es injusto no se le puede denominar rey, sino tirano⁵⁰.

Ahora bien, ¿a qué idea de justicia se refiere Cicerón? ¿acaso al concepto utilitarista de *ius* que proponen los epicúreos? En el Libro I de su inconcluso

ciudad sujeta a él”. Más adelante, Sto. Tomás justifica a la Monarquía como la mejor forma de gobierno apelando precisamente a su utilidad como forma de gobierno natural e idónea para garantizar la unidad y la paz –el rey sería para él la versión laica del pastor de ovejas al que se refiere el Cuarto Evangelio del Nuevo Testamento (Jn 10, 16) que cuida y apacienta a su rebaño; de ahí que concluya afirmando que “lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor (...); por eso todo gobierno natural es unipersonal”.

⁴⁷ “Fragmentum De regno Christi”, en *Sobre el poder civil*, cit., p. 31; *De potestate Ecclesiae prior* (1530-1531), cit., 7.

⁴⁸ *Sobre el poder civil*, 21, p. 50.

⁴⁹ M. FAZIO, *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Armando Editore, Roma, 1998, pp. 64 y ss. En sentido análogo, *vid.*, M. LUQUE FRÍAS, *Vigencia del pensamiento ciceroniano en la Relecciones Jurídico-Teológicas del Maestro Francisco de Vitoria*, cit., p. 232.

⁵⁰ CICERÓN, *De Republica*, III, cit., 31, 43; S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, II, 21.

tratado *De Legibus* (51 a. C.) el Arpinate descarta por completo esta opción al escribir lo siguiente:

“Mas si la justicia es la obediencia a las leyes escritas y a las instituciones de los pueblos, o si, como dicen los mismos [los epicúreos] todo hay que medirlo por la utilidad, las despreciará y las violará, si puede, quien crea que obtendrá algún provecho haciéndolo. Así resulta que no existe en absoluto la justicia, si no está fundada sobre la naturaleza; si la justicia se funda en un interés, otro interés la destruye”⁵¹.

Cicerón, como harán con posterioridad Tomás de Aquino y Vitoria, parece adoptar la concepción estoica de la justicia. En este sentido, señala el gran orador romano, la actuación del individuo en su comunidad política se podrá calificar de justa o injusta dependiendo de si con ella se observan o no los mandatos y prohibiciones del único Derecho que sirve de vínculo a la sociedad humana, y que está constituido por una ley única: la ley de la razón o *lex naturalis*. A este respecto, la influencia de los estoicos en Cicerón –a quienes él alude en términos elogiosos denominándolos perifrásticamente como: “los hombres sabios” – es apreciable en su definición de la ley natural como la ley que es:

“la razón soberana, grabada en nuestra naturaleza (...) La misma razón sólidamente establecida y realizada en la mente del hombre, es la ley”⁵².

De esta ley natural racional, universal e intemporal a la que se refiere Cicerón, anterior a toda ley escrita (*lex positiva humana*) y a la constitución de cualquier república⁵³, forma parte esencial el Derecho natural que regula la vida social, y será estudiado precisamente por los escolásticos al tratar de la justicia⁵⁴. La concepción iusnaturalista medieval, elaborada por Agustín de Hipona y desarrollada siglos más tarde por Tomás de Aquino, parte de un concepto básico que es la *lex aeterna*, la cual expresa el gobierno divino del cosmos y a la que el Aquinate define como:

“La razón sabia de Dios en cuanto dirige toda acción, todo movimiento”⁵⁵.

⁵¹ CICERÓN, *De Legibus*, cit., I, 15, 42.

⁵² *De Legibus*, I, cit., 6, 18; *De Officiis* (44 a.C.), III, 23.

⁵³ *De Legibus*, I, cit., 6, 19.

⁵⁴ A. TRUYOL Y SERRA, *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria*, cit., p. 29.

⁵⁵ Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I^a-II^a, q. 93, a. 1.

Según la interpretación del *Doctor Angélico*, el hombre –en su calidad de ser racional– participa en la ley eterna de su Creador, y es de esta participación de donde surge el concepto de *lex naturalis*, que es la ley eterna misma impresa en el individuo⁵⁶. La transmisión del legado iusnaturalista racionalista tomista a algunos *Clásicos españoles del Derecho natural y de gentes*⁵⁷, y por excelencia a Francisco de Vitoria, se pone de relieve en la lectura que éste hace de la idea de justicia en la *Summa Theologiae* II^{am}-II^{ae} (q. 57, a 2, 4).

En el siguiente comentario de Vitoria, extraído del tratado *De iustitia et fortitudine*, sus palabras reflejan la importancia del influjo que en su concepto de justicia ejerce la doctrina iusnaturalista racionalista de raíz estoico-ciceroniana y tomista.

“Todo aquello que por luz natural aparece claramente justo a todos y conforme a la recta razón, y lo opuesto injusto, se llama Derecho natural; como por ejemplo no robar, no matar al inocente y no hacer a otro lo que no se quiere para sí”⁵⁸.

Vitoria establece, por un lado, un parangón entre el Derecho natural y lo que es justo por la naturaleza de la cosa, lo cual significa que el Derecho natural es para él aquel que es necesario y no depende –como el Derecho positivo y humano– de un consenso o acuerdo previo de voluntades a través de pactos privados o constitución de la ley (positiva)⁵⁹. Y por otro lado, siguiendo a Santo Tomás, nuestro autor concluye que el Derecho positivo está subordinado al Derecho natural, haciendo depender la validez jurídica del primero a su adecuación a los mandatos del segundo. De esta convicción deja testimonio en *De indis prior*:

⁵⁶ Ibid., q. 91, a. 2.

⁵⁷ Esta expresión fue acuñada por Antonio TRUYOL Y SERRA en: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. 2. *Del Renacimiento a Kant*, cit., p. 77. Esta denominación enlaza –según ha advertido Antonio E. PÉREZ LUÑO– con la de *magni hispani* utilizada por Joseph KOHLER para aludir a los principales estudiosos y tratadistas españoles del Derecho natural de los siglos XVI y XVII; cfr., “Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts”, en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 1916-17, pp. 235 y ss. (Tomo la cita del libro de A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., p. 44).

⁵⁸ In II^{am}-II^{ae} de iustitia, q. 57, a. 2, 4.

⁵⁹ In II^{am}-II^{ae} de iustitia, q. 57, a. 2, 1-2.

“Si, pues, hubiera alguna ley humana que prohibiera sin razón alguna lo que permite el Derecho natural y divino, sería inhumana e irracional y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley”⁶⁰.

Recapitulando todo lo dicho hasta ahora, parece un hecho indiscutible que a Vitoria le corresponde el mérito de haber sabido adaptar y transmitir a sus estudiantes y discípulos, con su original fusión entre dos corrientes tradicionalmente tan contrapuestas como el humanismo y el neoescolasticismo, las enseñanzas de los clásicos del iusnaturalismo racionalista de la Antigüedad y la Edad Media; también hay que reconocerle su encomiable labor como forjador de una doctrina del Derecho natural y de gentes basada, como ha señalado Antonio E. Pérez Luño, “en unos sólidos principios objetivos derivados de la racionalidad humana”⁶¹.

Desde un punto de vista ético-jurídico, Vitoria afrontó el debate doctrinal surgido en torno al Nuevo Mundo y la condición humana de los indígenas, con la actitud abierta, crítica e independiente tan genuina en un intelectual formado en la atmósfera cultural del Renacimiento. Su enfoque teórico no es, por tanto, equidistante en términos morales, ni en sus razonamientos rehúye la propuesta de soluciones concretas ante las dudas y los problemas prácticos suscitados a raíz del encuentro entre los europeos y las comunidades indígenas.

Según vemos, existe en el pensamiento vitoriano una clara interacción entre la teoría y la práctica que tiene en la razón su nexo de unión⁶². Esta conexión iusracionalista implica, a su vez, el establecimiento de una relación necesaria entre el Derecho y la Moral que inspira los fundamentos de los juicios de valor realizados por Vitoria ante cuestiones ético-jurídicas y políticas tan acuciantes en ese particular período histórico, y cuyas respuestas a las mismas habrían de tener tanta influencia para el posterior desarrollo de la doctrina de los derechos humanos⁶³. Entre sus contribuciones iusfilosóficas más destacables podrían mencionarse: la defensa de la dignidad humana⁶⁴,

⁶⁰ *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Tercera Parte, Primer título legítimo, cit., p. 132.

⁶¹ A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., p. 67.

⁶² J. B. SCOTT, *The Spanish Conception of International Law and of Sanctions*, cit., p. 52.

⁶³ C. GARCÍA PASCUAL, *Norma Mundi. La Lucha por el Derecho Internacional*, prólogo de Javier de Lucas, Trotta, Madrid, 2015, p. 29.

⁶⁴ Vitoria se refiere a la idea evangélica y ecuménica del amor al prójimo como a uno mismo (Mt 22 39), que siglos más tarde (ya en la Modernidad, sobre todo en la cultura an-

la libertad natural y la igualdad jurídica de todos los hombres, la teoría de la guerra justa y sus principales requisitos⁶⁵, el derecho a la paz⁶⁶, los límites en el ejercicio del poder político y el principio de legalidad⁶⁷, la tolerancia y la libertad religiosa⁶⁸, el derecho de comunicación⁶⁹, la libertad de circulación⁷⁰, el derecho de hospitalidad⁷¹ y el libre comercio⁷², sin olvidar, por supuesto,

glosajona) adquirirá un sentido subjetivo de “autoestima” (*self-esteem*), entendido en sentido laico, es decir, como un sentimiento de respeto hacia uno mismo (*self-respect*) que resulta indispensable para respetar y reconocer también la dignidad de los demás como personas (*dignity*). Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London, 1971, p. 302. Como puede comprobarse en el siguiente fragmento, Vitoria se encuentra a caballo entre la acepción religiosa y el concepto laico de la dignidad: “(...) hay precepto de amar a los demás como a sí mismo; luego, si el hombre no tuviese obligación de amarse a sí, tampoco al prójimo”. Cfr., *De temperantia* (1537-1538), cito por la traducción española de Jaime Torrubiano Ripoll: *Relecciones Teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria* (II), Librería Religiosa Hernández, Madrid, 1917, p. 142.

⁶⁵ *Relección segunda sobre los indios o Sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros*, véanse la Primera cuestión, pp. 164-165, y la Cuarta cuestión, Cuarta proposición, cit., pp. 178-179.

⁶⁶ La postura de Vitoria respecto a la guerra es intermedia entre el pacifismo incondicional o ético, que considera a la guerra como un acto criminal en todo caso, y el belicismo radical o absoluto, que niega la existencia de límites a la misma. Cfr., A. APARISI MIRALLES, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, cit., p. 65. La guerra (tanto la defensiva como la ofensiva) es lícita como medio para alcanzar la paz y la seguridad de la república, o si sirve para resarcirse de una ofensa o daño causado por otra nación, pero nunca debe utilizarse para facilitar la conquista. Cfr., J. B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. Francisco Vitoria and his Law of Nations*, The Clarendon Press/Humphrey Milford, Oxford-London, 1934, p. 151. La distinción entre guerra defensiva y guerra ofensiva, y su contraposición como conceptos correlativos, es creación original de Francisco de Vitoria, cfr., M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *La doctrina colonial de Vitoria o el Derecho de la paz y de la guerra*, Librería Cervantes, 2ª ed., Salamanca, 1998, p. 89.

⁶⁷ *Vid.* nota 47.

⁶⁸ Siguiendo a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1, 1109b, 1110^a, sostiene Vitoria que: “el creer es un acto de voluntad, y el temor disminuye mucho la voluntariedad del acto”. Cfr., *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Segunda Parte, Sexta proposición, cit., p. 117.

⁶⁹ *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Tercera parte, Primer título legítimo, cit., p. 129.

⁷⁰ *Id.*, Segundo y Cuarto título legítimo, cit., p. 130.

⁷¹ *Id.*, Primero y Noveno título legítimo, cit., pp. 130-131.

⁷² *Id.*, Segunda proposición, cit., pp. 132-133. En general, sobre la aportación de Vitoria a la doctrina de los derechos humanos, *vid.*, A. NUSSBAUM, *A Concise History of the Law of Nations*, The MacMillan Company, New York, 1947, p. 82; J. PÉREZ, *De l'humanisme aux Lumières. Études sur l'Espagne et l'Amérique*, cit., p. 381. A. PADGEN, “The School of Salamanca”, en *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* (edited by George Klosko), cfr. en versión digital

su decisiva aportación a la idea de comunidad internacional que está en la base de su teoría del *ius gentium* y que Vitoria –como indica Truyol– concibe en un doble sentido: por un lado, “como derecho universal de la humanidad (a la manera romana)”, y por otro, “como derechos de los pueblos como tales en sus relaciones recíprocas (*ius inter gentes*)”⁷³.

4. MÁS ALLÁ DE LA PERSPECTIVA INTERNACIONALISTA DEL *IUS INTER GENTES*: DEL *IUS COMMUNICATIONIS* A LA SOCIEDAD HUMANA UNIVERSAL

Resulta curiosa, a la vez que significativa, la referencia que hace Vitoria a la definición justiniana del *ius gentium* para justificar el primer título que legitima la presencia española en América.

“Lo que la razón natural ha establecido entre todas las gentes (inter omnes gentes) se llama derecho de gentes”⁷⁴.

Como puede apreciarse, Vitoria conecta, por un lado, con la tradición iusnaturalista de raíz estoico-ciceroniana –pues comparte su idea iusracionalista de que el Derecho de gentes dimana de la *recta ratio*, que es inherente al Derecho natural– y, por otro lado, enlaza también con la tradición romanística y su concepto clásico (y postclásico) de *ius gentium*⁷⁵ que parafrasea casi literalmente, con la salvedad de la interpolación anteriormente señalada (en la que Vitoria sustituye el original “inter omnes homines” de las *Instituciones* por la expresión original “inter omnes gentes”)⁷⁶.

Conviene advertir, como pretendía sugerir al comienzo de este epígrafe, que Vitoria parece tener un propósito claro al referirse al *ius gentium* en el

de *Oxford Handbooks Online* (septiembre de 2011): <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199238804.001.0001/oxfordhb-9780199238804-e-15>

⁷³ A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. 2. *Del Renacimiento a Kant*, cit., p. 83.

⁷⁴ *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Tercera parte, Primer título legítimo, cit., p. 130. Vitoria sustituye el original “inter omnes homines” de las *Instituciones* por la expresión “inter omnes gentes” (el subrayado es mío).

⁷⁵ *Instituciones*, 1, 2, 1 y *Digesto* I, 1, 9. Como es sabido, las *Instituta* originales fueron escritas en el siglo II d. C. por Gayo, aunque posteriormente serían recopiladas en el siglo VI d. C. por iniciativa del emperador Justiniano junto al *Corpus iuris civilis*.

⁷⁶ J. B. SCOTT, *The Spanish Conception of International Law and of Sanctions*, cit., pp. 139-140.

encabezamiento de los ocho títulos legítimos, y es precisamente uno de los motivos por los que se le sitúa entre los principales precursores de la obra de Hugo Grocio⁷⁷; esta intención no es otra que la de proyectar la racionalidad del *ius gentium* y los principios de la justicia natural a la problemática surgida a raíz de la colonización del Nuevo Mundo con sentido ético y práctico, es decir, no haciéndolo en abstracto. En este sentido, Vitoria trata el *ius gentium* con una doble finalidad: en primer lugar, para apelar a la *ratio* que ordena las relaciones de los individuos como miembros del género humano, y en segundo lugar, para invocar el Derecho por el que se regulan universalmente las relaciones entre las naciones y los Estados (más allá de las fronteras dibujadas durante la Edad Media por los reinos y principados de la Cristiandad).

Por lo demás, como puntualiza Pérez Luño, para Francisco de Vitoria existe, en puridad, un único título legitimador de la presencia hispana en América: el *ius communicationis*, del cual se derivan “una serie de aspectos o supuestos casuísticos” (otros siete títulos legitimadores que se remiten en realidad al derecho de comunicación)⁷⁸.

El *ius communicationis* representa para nuestro autor el derecho humano básico del que dimanan los demás derechos y libertades tanto a nivel individual, como en el ámbito social e internacional. A este respecto, entre los más conspicuos estudiosos del pensamiento vitoriano hay un amplio acuerdo en destacar la íntima sinergia y mutuo condicionamiento que existe entre las ideas de comunicación, sociabilidad natural, consenso y solidaridad humana universal⁷⁹. A propósito de esta relación de ideas, Pérez Luño nos recuerda

⁷⁷ Desde principios del siglo XX, la doctrina anglosajona ha situado a Vitoria entre los precursores (*forerunners*) más relevantes de la obra iusinternacionalista de Grocio; cfr., L. F. L. OPPENHEIM, *Oppenheim's International Law*, Vol. 1: *Peace*, Sir Robert Jennings and Sir Arthur Watts (Editors), Longman, Harlow-London, 1992 (la edición original fue publicada en el año 1905), pp. 76-77. J. B. SCOTT, *The Classics of International Law*, The Carnegie Institution of Washington, Washington D.C., 1907, pp. 7-8. A. NUSSBAUM, *A Concise History of the Law of Nations*, cit., p. 81.

⁷⁸ A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., p. 87. Siguiendo una línea argumentativa similar, *vid.*, J. GOTI ORDEÑANA, *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999, p. 333.

⁷⁹ Como ha observado Pérez Luño, hay un claro paralelismo entre la tesis de Francisco de Vitoria sobre el *ius communicationis* y construcciones dialógicas contemporáneas como las de Karl-Otto Apel y la teoría de la comunidad ideal de comunicación defendida por Jürgen Habermas. En este sentido, la tesis de Vitoria no parece distar mucho de la doctrina de la acción comunicativa en su convencimiento de que las condiciones básicas que definen el proceso comunicativo son la racionalidad, la universalidad y el consenso, y el valor que lo informa,

precisamente que: “sin comunicación el ser humano no realiza plenamente su humanidad, no puede ser miembro de una sociedad libre, ni pertenecer a un Estado que se relacione de forma pacífica con los demás”⁸⁰. En sentido análogo se han manifestado Vicente Beltrán de Heredia⁸¹ y Antonio Truyol y Serra⁸², para quienes la naturaleza sociable y comunicativa del hombre no se agota en su esfera individual (vida privada) o social (dimensión comunitaria o política), sino que se extiende necesariamente a la universalidad del género humano.

Para Vitoria, la libertad de comunicación y comercio entre los hombres está amparada por el Derecho de gentes y por el mismo Derecho natural, por lo que debe ser ejercida sin límites ni restricciones legales. Cualquier prohibición del ejercicio de este derecho supone para él un acto *contra natura*, es decir, merecedor de ser considerado como una acción inhumana e irracional. Pero, en mi opinión, lo más interesante es que Vitoria trasciende la lógica de las relaciones internacionales y apunta con su idea del *ius communicationis* a una sociedad humana universal que desborda las fronteras de la comunidad política internacional en la que en realidad cuentan más las naciones que las personas. En esta *ecumene* mundial o *totus orbis* prevalecen los seres humanos sobre los intereses nacionales, y la acepción universal del *ius gentium*, entendido como Derecho común de la humanidad, con unos objetivos que –según Francesco Viola– trascienden el alcance del Derecho internacional clásico (alude este autor al *law of nations*, que se desvincula del Derecho natural de los individuos y que se ocupa exclusivamente de regular las relaciones entre las naciones (Estados), que empezaría a desarrollarse a partir de la Paz de Westfalia, firmada en 1648)⁸³, pues sus fines están consagrados a la defen-

la universalidad. Cfr., A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., pp. 93-99.

⁸⁰ Ibid., p. 91.

⁸¹ V. BELTRÁN DE HEREDIA, “Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal”, en el estudio introductorio a *Relectio de Indis o Libertad de los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, pp. CII-CIII.

⁸² A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, cit., p. 83.

⁸³ F. VIOLA, “Derecho de gentes antiguo y contemporáneo”, trad. esp., I. Trujillo, *Persona y Derecho*, nº 51, 2004, p. 177. Esta pérdida de identidad del *ius gentium* (que a partir del Tratado de Westfalia se identificará con el *law of nations*, rompiendo de este modo con la tradición romanística e iusracionalista que integraba tanto a los individuos como a las naciones), se consumará en el pensamiento de Vattel al criticar éste la confusión existente entre el Derecho natural de los individuos y el de las naciones (que, en su opinión, son por sí solas au-

sa de la universalidad y la racionalidad de las reglas jurídicas que tutelan las legítimas expectativas de los seres humanos, y preservar los bienes y valores fundamentales de toda la humanidad⁸⁴.

La idea vitoriana del *ius communicationis*, entendida como profundización en el vínculo de fraternidad y/o solidaridad entre todos los seres humanos, por encima de sus diferencias y de cuál sea su nacionalidad, arraigará en el ideal irenista y humanista cosmopolita de Immanuel Kant. Esta relación filosófica y espiritual entre ambos autores iusracionalistas nos permite también establecer un hilo conductor o *continuum* lógico entre el humanismo renacentista de Vitoria y el humanismo ilustrado de Kant⁸⁵. En efecto, al igual que el jurista y teólogo español defiende la sociabilidad de todo el género humano, que está unido por vínculos naturales, morales y jurídicos en una gran familia o comunidad de todas las razas cuya convivencia se basa en el principio natural de comunicación amistosa, fraternal y pacífica entre los

tosuficientes e independientes como para ser jueces últimos del propio comportamiento). Esta misma consideración de los Estados como principales (exclusivos) actores del Derecho internacional, y que circunscribe a los ciudadanos dentro del ámbito interno del Derecho constitucional, ha sido compartida hasta hace poco por autores como John Rawls, quien en su último libro *The Law of Peoples*, donde por cierto no cita ni a Francisco de Vitoria ni a Hugo Grocio como cofundadores del Derecho internacional, y contra el pronóstico de quienes esperaban ver en su trabajo una actualización de la tesis humanista-cosmopolita sobre la sociedad de naciones defendida por Immanuel Kant en *Zum ewigen Frieden* (1795), comprueban que lo único que hace en realidad el filósofo norteamericano es desplazar el epicentro del Derecho internacional de los Estados a los pueblos (un concepto que, por cierto, para él tiene una connotación eminentemente cultural, y no político, con lo cual parece dejar abierta una puerta al final de su vida al relativismo multicultural, en lugar de coronar su itinerario intelectual con una definitiva apuesta el favor del cosmopolitismo neokantiano. Cfr., J. RAWLS, *The Law of Peoples* (1999), Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London, 2001, p. 23. Para una información más detallada sobre el giro multiculturalista de Rawls en este libro, consúltese el estudio crítico de F. H. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Dykinson-Instituto de derechos Humanos "Bartolomé de Las Casas". Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2002, pp. 153-170.

⁸⁴ Cfr., I. G. MENÉNDEZ REIGADA, "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. IV, 1931-32, pp. 46 y ss. A. MIAJA DE LA MUELA, "El derecho *totius orbis* en el pensamiento de Vitoria", *Revista Española de Derecho Internacional*, Vol. XVIII, num. 1, enero-marzo, 1965, pp. 342 y ss. F. VIOLA, "Derecho de gentes antiguo y contemporáneo", cit., p. 176. Las nuevas concepciones del Derecho internacional contemporáneo son construcciones doctrinales y más dinámicas que no se supeditan a los límites del Derecho Internacional clásico, que es interestatal.

⁸⁵ C. ROLDÁN, "Los antecedentes del proyecto kantiano sobre *La paz perpetua* y el escollo de la Filosofía de la Historia", *Laguna. Revista de Filosofía*, num. 5, 1998, pp. 15 (nota 10) y 17. A. APARISI MIRALLES, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, cit., p. 27.

hombres⁸⁶, el pensador prusiano diseña un plan de paz universal en el marco de un nuevo espacio jurídico-político que es complementario al Derecho político (*ius civitatis*) y al Derecho internacional (*ius gentium*): el Derecho cosmopolita (*ius cosmopolitanicum*), que se completa con un nuevo status de ciudadanía (es decir, en una cosmocidadanía)⁸⁷.

5. CONCLUSIÓN

Sostiene Antonio Truyol y Serra que, si bien es cierto que gran parte de la fama de Vitoria se debe esencialmente a su doctrina jurídica internacional, no puede soslayarse la relevancia del legado iusfilosófico del maestro de la Escuela de Salamanca⁸⁸. En el presente trabajo nos hemos centrado precisamente en el estudio de las claves principales que ayudan a explicar la modernidad de la obra vitoriana desde una triple perspectiva ética, jurídica y política.

En primer lugar, Vitoria demuestra que es posible la fusión entre la escolástica medieval y el humanismo renacentista. Frente a quienes, como Anthony Padgen⁸⁹, afirman que es un error atribuir la originalidad de Vitoria a un “feliz matrimonio entre tomismo y humanismo cristiano” (a pesar de reconocerle al teólogo español su referencia constante a los textos clásicos de autores como Cicerón y Séneca), Luis Legaz y Lacambra mantiene que si en España hubo una genuina “escolástica del Renacimiento” se debió justamente a la meritoria labor realizada por Vitoria y sus seguidores⁹⁰. Como valor

⁸⁶ *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Tercera parte, Primer título legítimo, cit., p. 131.

⁸⁷ I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en *Kants Werke* (VIII), Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 312-313; *Zum ewigen Frieden*, en *Kants Werke* (VIII), cit., p. 327.

⁸⁸ A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. 2. *Del Renacimiento a Kant*, cit., p. 81.

⁸⁹ A. PAGDEN, “Introduction”, *Francisco de Vitoria. Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. XIV. Pagden, cuya lectura de Vitoria es a mi juicio incompleta, por cuanto que su análisis es retrospectivo (valora el pasado aplicando claves y razonamientos del presente), en vez de introspectivo, justifica este juicio por la crítica que Vitoria hacía en sus lecciones a algunos humanistas de su tiempo, como Budé, Valla, Lefèvre d’Étaples, entre otros.

⁹⁰ L. LEGAZ Y LACAMBRA, “Lo medieval y lo moderno en Francisco de Vitoria”, en *Francisco de Vitoria 1546-1946*, (eds: C. Bracia y Trelles *et al.*), Universidad de Santiago de Compostela, Madrid, 1947, p. 309.

añadido a este humanismo cristiano que es compatible con el neotomismo, cabe resaltar el hecho de que Vitoria se pronuncia sobre los dilemas morales y las cuestiones jurídicas que afectan a la sociedad de su época (la licitud de la guerra, el status jurídico de los indios, la libertad religiosa, etc...) desde un punto de vista iusfilosófico⁹¹, es decir, aplicando una racionalidad práctica a la realidad en la que vive, a la vez que combina su doble condición de teólogo y jurista⁹².

En segundo lugar, en cuanto al pensamiento iusfilosófico de Vitoria se ha podido comprobar que nuestro autor sigue la doctrina iusnaturalista racionalista tomista (en este sentido, resulta muy elocuente el hecho de que su llegada a la cátedra de *Prima* de la Universidad de Salamanca supusiera el cambio de los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino como texto de referencia). Por otra parte, en cuanto a la idea de justicia y del buen gobierno de la república, Vitoria también se remite a las enseñanzas de los estoicos, en general, y a la teoría jurídico-política de Cicerón, en particular. En este iusnaturalismo racionalista y universal se hallan tanto los fundamentos del *ius communicationis*, expresión que preanuncia, en última instancia, su adopción del ideal humanista cosmopolita, como la justificación de su apuesta decidida a favor de una comunidad de todos los hombres y pueblos de la tierra, cuyo orden normativo es el *ius gentium* que, a su vez, está fundado en el Derecho natural⁹³.

Finalmente, en tercer lugar, desde una perspectiva filosófico-política se ha señalado que el concepto vitoriano de *ius gentium* coincide solo parcialmente con el Derecho internacional moderno, en cuanto Derecho interestatal. A este respecto, tanto Truyol y Serra como Pérez Luño han coincidido en afirmar que Vitoria aboga por un Derecho común de la humanidad cuyos principios alcancen validez universal al reconocer como sujetos no solamente a los Estados, sino también a los individuos⁹⁴. Esta expansión del *ius gentium* vitoriano a todo el género humano mediante el estrechamiento de los vínculos de solidaridad, la comunicación pacífica, la tolerancia y

⁹¹ *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, Primera parte, Tercera proposición, cit., p. 66.

⁹² Sobre los clásicos españoles del Derecho natural y la rehabilitación de la razón práctica en el siglo XX, *vid.*, A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., pp. 102-103.

⁹³ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁴ *Ibid.*, nota 3.

la racionalidad constituye un valioso precedente para el desarrollo de la idea de *ius cosmopolitanum* defendida por Immanuel Kant en su defensa del humanismo cosmopolita como fundamento axiológico del proyecto de la Modernidad.

FERNANDO H. LLANO ALONSO
Departamento de Filosofía del Derecho
Facultad de Derecho.
Universidad de Sevilla
41018 Sevilla
e-mail: llano@us.es