



**TECNOLOGICO
DE MONTERREY**

**FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICO-JURÍDICA DE LOS
DERECHOS HUMANOS EN FRANCISCO DE VITORIA**

**TESIS QUE PRESENTA
CARLOS BRETÓN MORA HERNÁNDEZ**

PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTOR EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS
CON ESPECIALIDAD EN ÉTICA**

DIRECTORA DE TESIS: DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ



**TECNOLOGICO
DE MONTERREY**

JULIO 2009

Biblioteca
Campus Ciudad de México

CAMPUS CIUDAD DE MÉXICO

DERECHOS DE AUTOR

**Propiedad intelectual de Carlos Bretón Mora Hernández, 2009,
todos los derechos reservados**

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo de investigación reside en demostrar que el pensamiento del maestro Francisco de Vitoria, tanto en su fundamentación filosófica y su aplicación jurídica, otorga importantes aportaciones –con sus debidos matices- al movimiento mundial de los derechos humanos. Éstos son representados en la actualidad por los derechos civiles y políticos del individuo, de la primera generación; los derechos económicos, sociales y culturales, de la segunda generación y los derechos de los pueblos o de la solidaridad, de la tercera generación.

Para este efecto, nos ubicamos en el contexto que sirvió como caldo de cultivo: la conquista y colonización del Continente Americano. De esta manera, entresacamos de algunas obras vitorianas la doctrina referente a la materia, para ordenarla, concatenarla y clasificarla en un sistema que nos permitiera vislumbrar sus aportaciones desde este enfoque generacional de los derechos humanos.

En cuanto a la primera generación de los derechos humanos, como conclusión principal se destaca que el dominico y la Escuela de Salamanca, dieron aportaciones muy significativas a la materia, tanto en su fundamentación filosófica como en su aplicación jurídica.

Respecto a la segunda generación, no encontramos suficiente doctrina para hacer un desarrollo sobre la materia.

Referente a la tercera generación, hubo importantes aportaciones al derecho humano a la libre determinación de los pueblos –señalando alcances y límites-, así como del derecho humano a la paz. A partir de la metodología implementada se instituyó su *communitas orbis*, como concepción misma de los derechos humanos con una pretensión de

universalidad y como soporte del contenido de otros derechos humanos de la tercera generación, tales como el derecho al entendimiento y confianza, la cooperación internacional y regional, la justicia internacional, el patrimonio común de la humanidad y el derecho a la asistencia humanitaria.

Ahora bien, la doctrina que nos ocupó está contenida principalmente en *De Indis*, y dicha relección fue elaborada para dar respuesta a la realidad del entonces llamado Nuevo Mundo. Por consiguiente, tuvimos que llevar a cabo una seria problematización sobre la figura insigne de Francisco de Vitoria y sobre algunos de sus principios. Como resultado de lo anterior llegamos a conclusiones relevantes y polémicas.

Por último, revisamos los alcances, repercusiones y consecuencias que tuvo este pensamiento en la sociedad indiana. De lo anterior resultó manifiesto cómo su doctrina penetró en aquella realidad e influyó notablemente en la conformación cultural y política de los pueblos indios conquistados, mismos que más adelante serían colonias de la Corona Española.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

DEDICATORIAS.....	iii
AGRADECIMIENTOS.....	iv
RESUMEN.....	v
INTRODUCCIÓN.....	xii
CAPÍTULO I. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES EN FRANCISCO DE VITORIA.....	
FRANCISCO DE VITORIA.....	1
1.1. Contexto histórico.....	1
1.2. Pensadores o escuelas que influyeron en el pensamiento de Francisco de Vitoria....	13
1.2.1. Nominalismo.....	15
1.2.2. Humanismo.....	20
1.2.3. Tomismo.....	24
1.3. Concepción del derecho natural en Francisco de Vitoria.....	28
1.4. Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Francisco de Vitoria.....	44
1.4.1. El objetivismo ontológico cristiano.....	47
1.5. Implicaciones de los derechos humanos en Vitoria, con relación a la concepción de la dignidad en el ser humano.....	50
CAPÍTULO II. IMPLICACIONES DOCTRINALES DE FRANCISCO DE VITORIA CON LOS DERECHOS HUMANOS DE LA PRIMERA GENERACIÓN, REPRESENTADOS ÉSTOS, POR LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS DEL INDIVIDUO.....	
2.1. Aportaciones de Francisco de Vitoria a los derechos humanos de la primera generación.....	70

2.1.1. El poder político en Francisco de Vitoria.....	72
2.1.2. Individuo vs poder político.....	101
2.1.3. La libertad en Francisco de Vitoria.....	103
2.1.3.1. Libertad religiosa.....	106
2.1.3.2. Libertad de tránsito y de comercio.....	114
2.1.3.3. Libertad de vocación.....	115
2.1.4. El dominio y el derecho a la propiedad.....	116
2.1.5. Derecho a la vida.....	122
2.1.6. Derecho al juego lúdico y descanso.....	123
2.1.7. Derecho a la buena consideración.....	123
2.1.8. Derecho a la ciudadanía y domicilio.....	124
2.1.9. Legitimidad en los tributos o impuestos.....	124
2.1.10. Derecho a la educación.....	125
2.1.11. Derecho al trato igual y de oportunidades.....	125
2.1.12. Derechos de seguridad o certeza jurídica.....	126
2.1.13. Comentarios finales.....	127

CAPÍTULO III. ACERCAMIENTO A LA PROYECCIÓN DEL

PENSAMIENTO VITORIANO SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA

PRIMERA GENERACIÓN: LA ESCUELA DE SALAMANCA 130

3.1. La Escuela de Salamanca.....	131
3.2. Las tres generaciones de la Escuela de Salamanca.....	132
3.3. Sobre el poder civil en la Escuela de Salamanca.....	138
3.4. La reivindicación de la libertad del indio americano en la Escuela de Salamanca... 145	
3.5. Evangelización y tolerancia religiosa en la Escuela de Salamanca.....	149

3.6. El dominio y el derecho de propiedad en la Escuela de Salamanca.....	156
3.7. Libertad de trabajo, a servicios y tributos justos y equitativos.....	157
3.8. Derechos políticos y de administración de la República.....	159
3.9. Antología de derechos fundamentales clasificados hoy como de la primera generación.....	161
3.10. Instituciones que garantizaban la aplicación de los derechos de los naturales del Nuevo Mundo.....	169
3.11. Antecedentes más representativos sobre los derechos humanos de la primera generación.....	176
3.11.1. Declaraciones norteamericanas.....	177
3.11.2. Declaraciones francesas.....	181
3.12. Análisis comparativo entre las declaraciones de los derechos humanos de la primera generación vs Vitoria y la Escuela de Salamanca	187

**CAPÍTULO IV. EL DERECHO HUMANO A LA LIBRE DETERMINACIÓN
DE LOS PUEBLOS Y EL DERECHO HUMANO A LA PAZ
EN FRANCISCO DE VITORIA.....**

4.1. Un breve acercamiento a los derechos humanos de la tercera generación.....	202
4.1.1. Sobre su titularidad, objeto y contenido.....	204
4.2. Aportaciones doctrinales vitorianas sobre el derecho humano a la libre determinación de los pueblos.....	210
4.2.1. Los títulos ilegítimos vitorianos en relación al derecho humano a la libre determinación de los pueblos.....	214
4.2.1.1. La tesis imperialista y teocrática.....	216
4.2.1.2. El derecho de hallazgo o descubrimiento.....	222

4.2.1.3.	Los vicios contra la ley natural.....	224
4.2.1.4.	La aceptación o cesión voluntaria de la soberanía.....	226
4.2.2.	Comentarios finales en relación al derecho humano a la libre determinación de los pueblos en Vitoria.....	228
4.2.3.	Limitaciones vitorianas sobre la potestad o poder político que emana del derecho humano a la libre determinación de los pueblos.....	240
4.2.4.	Los títulos legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir al poder de los españoles.....	240
4.2.4.1.	La sociedad natural y la comunicación.....	241
4.2.4.1.1.	Libertad de los mares y de los ríos.....	246
4.2.4.1.2.	Libertad de comercio.....	247
4.2.4.1.3.	Derecho de migración y a la ciudadanía.....	249
4.2.4.2.	La extensión del cristianismo y la defensa de sus fieles....	252
4.2.4.3.	El poder temporal indirecto del Papa.....	255
4.2.4.4.	La intervención por razones de humanidad.....	256
4.2.4.5.	La elección voluntaria y la libre aceptación.....	262
4.2.4.6.	Acuerdos o pactos de amistad, cooperación o defensa mutua.....	264
4.2.4.7.	La necesidad de tutela o protección.....	265
4.3.	Comentarios finales.....	269
4.4.	Aportaciones doctrinales vitorianas sobre el derecho humano a la paz.....	275

CAPÍTULO V. LA PROBLEMÁTICA SOBRE LA APLICACIÓN DE LA SEGUNDA Y TERCERA PARTE DE LA <i>RELECTIO DE INDIS</i> , EN RELACIÓN A LA REALIDAD INDIANA.....	296
5.1. Análisis sobre la controversia entre los títulos ilegítimos vs los títulos legítimos vitorianos, en relación a la problemática del Nuevo Mundo.....	296
CONCLUSIONES GENERALES.....	320
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	344
ANEXOS	
BIOGRAFÍA DE FRANCISCO DE VITORIA.....	354
DECLARACIÓN DEL BUEN PUEBLO DE VIRGINIA DEL 12 DE JUNIO DE 1776...	355
DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DEL 4 DE JULIO DE 1776.....	357
LAS DIEZ PRIMERAS ENMIENDAS DEL 15 DE DICIEMBRE DE 1791.....	358
DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO DE 1789.....	359
DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO DE 1793.....	361

INTRODUCCIÓN

Para la lectura de la presente investigación doctoral es importante tener en cuenta que el concepto generacional de los derechos humanos ha tenido diferentes críticas; sin embargo, al margen de sus debilidades, se ha mostrado con sólida convocatoria para el estudio clasificatorio de los derechos humanos. Es sólo ese sentido el que debe asignársele y no confundirlo como determinante vital del surgimiento y desarrollo de estos derechos.

Es primordial pues, que seamos muy conscientes sobre la dirección en que invocamos esta idea generacional de los derechos humanos en Vitoria. Lo que nos interesa es desentrañar sus aportaciones a la materia y clasificarlas en este enfoque generacional, pero siendo muy conscientes de que su genio creador emana de un contexto muy diferente al que se circunscribe esta perspectiva generacional. La anterior afirmación es fundamental porque en el desarrollo de la investigación debemos ser muy cuidadosos de no incurrir en el error de afirmar que Vitoria, debido a sus aportaciones a la materia, distinguió o determinó la génesis de una primera, segunda o tercera generación de los derechos humanos, porque en caso de acaecer en este error, lo estaríamos descontextualizado y, por lo tanto, estaríamos inmersos en las telarañas del anacronismo.

Pero no por ello debemos desconocer sus aportaciones a la materia y es en razón de esto que nuestro enfoque metodológico resulta muy novedoso, puesto que nos permitirá vislumbrar y resaltar la actualidad del pensamiento de Francisco de Vitoria y de la Escuela de Salamanca.

Una vez comprendido lo anterior, nos damos a la tarea de demostrar la hipótesis planteada, en el sentido que el pensamiento del maestro Francisco de Vitoria, tanto en su fundamentación filosófica y su aplicación jurídica, ha dado importantes aportaciones –con sus debidos matices-, al movimiento mundial de los derechos humanos. Éstos son representados en la actualidad por los derechos civiles y políticos del individuo, de la primera generación; los derechos económicos, sociales y culturales, de la segunda generación, y los derechos de los pueblos o de la solidaridad, de la Tercera generación. Precisamente, éste ha sido el objetivo central de nuestro trabajo de investigación.

El objetivo del Capítulo Primero reside en desentrañar las raíces de la fundamentación filosófica de los derechos humanos que el maestro Francisco de Vitoria construye a través de su teoría del derecho natural, así como conocer e integrar las repercusiones e implicaciones doctrinales en relación a su concepción sobre la dignidad humana y los derechos que le son consubstanciales.

Para este efecto, en primera instancia nos ubicamos en la conquista y colonización de América, escenario histórico que sirve como caldo de cultivo para que este insigne hombre nos brindara a toda la humanidad una obra monumental de los derechos humanos. Acto seguido, exponemos a los pensadores y/o escuelas que le sirven de soporte para conocer los antecedentes en los que se apoya y comprender con mayor claridad los alcances de su pensamiento. Posteriormente, llevamos a cabo un profundo estudio sobre la concepción del derecho natural en Francisco de Vitoria, por ser éste el concepto central a partir del cual elabora su fundamentación filosófico-jurídica de los derechos fundamentales. Acto final, desentrañamos las implicaciones

doctrinales vitorianas en relación a la concepción de la dignidad humana y los derechos que le son inherentes.

Después de cumplir con lo anterior, nos encaminamos al Capítulo Segundo, cuyo objetivo reside en dilucidar las aportaciones vitorianas a los derechos humanos hoy conocidos como de la primera generación, representados éstos por los derechos civiles y políticos del individuo. En este apartado la metodología implementada es crucial porque, como ya lo señalamos, Vitoria -como hombre de su tiempo-, jamás pudo haberse imaginado una clasificación generacional como la que opera en nuestros días, aunque esta situación no impide que haya tenido aportaciones a la materia.

Es preciso recordar que los derechos civiles y políticos del individuo son limitantes del poder estatal frente al individuo, cuyo valor fundamental es la libertad y su antecedente más próximo lo encontramos en la Ilustración, así como en sus incitadas revoluciones burguesas del siglo XVIII. De lo anterior se desprende que es primordial un estudio del poder político y su relación con el individuo y los derechos consubstanciales que se desprenden de su dignidad humana.

En el dominio encontramos sustanciosa doctrina sobre el tema, pero ésta aparece dispersa. Por consiguiente, primero recopilamos elementos doctrinales que se encuentran esparcidos en algunas de sus obras, para organizarlos de tal forma que nos permita visualizar y comprender con nitidez las aportaciones del universo vitoriano. Así pues, en primera instancia nos remitimos a un profundo estudio del poder político en el burgalés, desentrañando su naturaleza filosófico-político-jurídica, para después relacionarlo con el individuo y los derechos inherentes que se desprenden de su

dignidad humana. Tales derechos como son: la libertad en sus diferentes acepciones, el dominio y propiedad, la vida, la igualdad, la seguridad jurídica y otros, son conceptualizados y ordenados en un sistema que nos permite ver con gran claridad las contribuciones vitorianas a los derechos políticos y civiles del individuo.

Una vez finalizado lo anterior, nos corresponde introducirnos en el Capítulo Tercero de esta tesis doctoral, cuyo objetivo es vislumbrar la proyección del pensamiento vitoriano sobre los derechos humanos de la primera generación, es decir, nos remitimos al estudio de la Escuela de Salamanca. El magisterio del dominico se constituye en foco de irradiación doctrinal. La facultad de teología es el centro nuclear de dicha Escuela, que se caracteriza por una actitud común ante la duda indiana en función de una misma comunidad de preocupaciones, de fuentes y de métodos. El fecundo magisterio de Francisco de Vitoria se refleja y continúa en un grupo de pensadores que, en la cátedra y en sus escritos, perpetúan y amplían su obra, dándole una magnitud y un peso importante en la encrucijada política de su tiempo.

Sin embargo, aclaramos que este estudio se lleva a cabo únicamente en cuanto a una evolución del pensamiento vitoriano sobre los derechos humanos hoy clasificados como de la primera generación, y en relación a su intento de regulación y aplicación en el entonces llamado Nuevo Mundo. De esta forma, nos internamos en algunos de los aspectos del llamado Derecho Indiano para conocer las disposiciones e instituciones que tenían bajo su tutela la protección y aplicación de los derechos de los indios, tales como: el Consejo de Indias, las Audiencias, los Corregidores, los procedimientos especiales para los indios, las Órdenes Reales, los tribunales, el Procurador General de Indios y el Juzgado General de Indios, entre otras.

Una vez obtenido y estructurado el resultado final de las aportaciones del salmantino y de sus discípulos, se confrontan con los antecedentes más inmediatos a los derechos humanos de la primera generación, en cuanto a su fundamentación filosófica, sus preceptos sustanciales y en su intento de regulación y aplicación en textos normativos e instituciones de aquella época. A partir de lo anterior, el lector podrá tener un panorama muy completo sobre las importantes aportaciones del burgalés y de su Escuela a los derechos civiles y políticos del individuo. Lo anterior constituye una de nuestras hipótesis. Precisamente, hemos de mencionar que llegamos a un resultado sumamente relevante, e inclusive hasta revelador, quedando fehacientemente demostrada tal hipótesis.

Ahora bien, en cuanto a los derechos humanos hoy conocidos como de la segunda generación, los derechos económicos, sociales y culturales, no encontramos suficiente doctrina que nos permitiera hacer un desarrollo sobre la materia. En el dominico, la igualdad sustancial como valor fundamental y los preceptos derivados de ésta, no tuvieron una connotación importante, razón por la cual nos vimos obligados a omitir el tema.

Respecto al estudio de la tercera generación de los derechos humanos, nos encontramos ante una variable que nos obligó a desviarnos de nuestra intención inicial, porque en la obra del burgalés únicamente localizamos suficiente soporte doctrinal en dos de los derechos clasificados como de la tercera generación, derechos de los pueblos o de la solidaridad. Estos son el derecho humano a la libre determinación de los pueblos y el derecho humano a la paz.

Por consiguiente, el objetivo del Capítulo Cuarto se circunscribe a desentrañar las aportaciones vitorianas sobre el derecho humano a la libre determinación de los pueblos –señalando tanto sus alcances y sus límites-, así como el derecho humano a la paz. Cabe señalar que el dominico jamás conceptualizó ninguno de estos derechos de una forma explícita. Por ello, nuevamente la metodología realizada en este trabajo resulta fundamental para lograr exitosamente los resultados esperados.

Para el caso del derecho a la libre determinación de los pueblos, es menester concatenar y ordenar la doctrina que aparece dispersa en las reelecciones *Sobre Poder Civil y Sobre los Indios*, para así erigir la concepción de este principio, señalando tanto sus alcances, como sus límites. Así pues, la libertad, la igualdad y la sociabilidad natural del ser humano, en correspondencia con su apología hecha sobre los reinos indios, son el sustrato doctrinal sobre los que fundamos la concepción vitoriana sobre el derecho humano a la libre determinación de los pueblos.

Asimismo, al servirnos de la anterior metodología se formulan otros derechos vitorianos derivados del principio de la sociedad y la comunicación natural, que son límites al poder o soberanía que emana del derecho a la libre determinación de los pueblos. Tales derechos son: el derecho a emigrar, el derecho de obtener la ciudadanía del país a donde se emigra, el respeto a los derechos fundamentales de los extranjeros, la intervención por razones de humanidad, la solidaridad internacional, el derecho al uso del patrimonio común de la humanidad y el principio de la libertad de los mares, entre otros.

Como consecuencia de lo anterior se instituye su *communitas orbis* como concepción misma de los derechos humanos con una pretensión de universalidad. La

metodología propuesta nos muestra el camino y nos acompaña en todo el recorrido. Para el salmantino, el hombre, antes que cualquier nacionalidad, es preponderantemente ciudadano del mundo. Esta ciudadanía por ser de derecho natural, no se pierde nunca, ni los consabidos derechos que ésta entraña. Los derechos naturales del hombre lo acompañan en todas las naciones y circunstancias en que pueda encontrarse.

Por ello, la humanidad es, ante todo, una comunidad natural y universal de todos los hombres, con los mismos derechos naturales. Desde la visión vitoriana, la división de la humanidad en pueblos y naciones no se forja para la disolución de la *communitas orbis*, sino para servirla y para servir a todos y cada uno de los hombres, sin distinción de raza, color, creencias religiosas y cultura. Así pues, todas las naciones están al servicio de la comunidad natural y universal de todos los hombres, de la humanidad, de este hombre primariamente ciudadano del mundo.

Asimismo, resulta muy importante la visión antropológica del hombre vitoriano ligada indisolublemente a su concepción de la “solidaridad”, es decir, desde la perspectiva de una sociabilidad natural y amistad e igualdad que alcanza a todos los hombres. Porque a partir de este principio, la doctrina vitoriana se constituye en soporte o sustento del contenido de otros derechos de la tercera generación, tales como: el derecho al entendimiento y confianza, la cooperación internacional y regional, la justicia internacional, el patrimonio común de la humanidad y el derecho a la asistencia humanitaria.

Ahora bien, en cuanto al derecho humano a la paz nos corresponde extraerlo del contenido de *De Iure Belli*, porque como se ha dicho, la concepción vitoriana de

este derecho no aparece de forma explícita. En este sentido, el burgalés se plantea tres preguntas fundamentales: ¿Cuáles pueden ser las causas justas de guerra?, ¿Qué es justo en la guerra cuándo sea lícita a los enemigos? y ¿Cómo debe ser la conducta del vencedor una vez terminada la guerra? Con ello propone así por vez primera una distinción de suma importancia: “el derecho antes de la guerra”, “el derecho ya en la guerra” y, por último, “el derecho después de la guerra”.

El dominico al hilvanar sus respuestas trata principios cardinales concernientes a la paz, mismos que debemos entresacar y vincular porque se asoman implícitos en dicha obra. Principios, tales como: la objeción de conciencia militar, la paz justa como fin de la guerra, el papel fundamental del diálogo, la confianza y la negociación para evitar la guerra, la unidad entre razonamientos prácticos y la recta intención, la proporcionalidad de los medios empleados en relación al fin perseguido, y la subordinación de la guerra al acatamiento de los derechos del hombre y del estado sobre la vida, entre otros. A partir de lo anterior, se perfila su teoría de la paz justa, es decir, una paz compatible con la defensa y el respeto de los derechos humanos. También se vislumbra la concepción vitoriana del derecho de los hombres y de los pueblos a la paz como principio natural y necesario.

El Capítulo Cuarto, a pesar de abordar únicamente el contenido de dos de los derechos de la tercera generación, puede considerarse sumamente trascendental para comprender la connotación universalista de los derechos humanos en Francisco de Vitoria. Pero también cabe mencionar que, como consecuencia de su contenido, nos vemos obligados a abordar una problemática sustancial sobre el pensamiento del dominico. Lo anterior se debe a que la concepción vitoriana sobre el derecho humano a la libre determinación de los pueblos –alcances y límites-, y sobre el derecho

humano a la paz, entre otros derechos, se contiene principalmente en *De Indis*. Y es manifiesto que dicha obra fue creada para dar respuesta a la realidad del Nuevo Mundo.

Por ende, el Capítulo Quinto y último de la presente investigación doctoral, tiene como objetivo esclarecer y señalar conclusiones relevantes sobre esta polémica en torno al pensamiento vitoriano. Porque el lector podrá percatarse que el dominico a través de su apología llevada a cabo sobre los reinos indios enaltece su derecho a la libre determinación, pero, posteriormente, abre nuevas vías de superación por las cuales los reinos indios podían venir a poder de los españoles. Como consecuencia de todo ello surgen algunas preguntas fundamentales, tales como: ¿Hay algún tipo de contradicción entre lo señalado en los títulos ilegítimos y los títulos legítimos?, ¿Son estos títulos legítimos vitorianos realmente aplicables a la realidad americana? Y en caso de no serlo ¿Por qué fueron promulgados por Vitoria?, ¿Qué pasa con la doctrina ahí contenida?, ¿Termina justificando el salmantino las guerras de conquista?

Al idear las respuestas a estas interrogantes se lleva a cabo una reflexión profunda y crítica sobre la figura egregia de Francisco de Vitoria, así como sobre algunos de los conceptos fundamentales a los que hemos aludido en el Capítulo Cuarto. Como consecuencia de tal análisis se pretende lograr conclusiones muy relevantes y que seguramente resultarán polémicas.

Ahora bien, la conquista y colonización del entonces llamado Nuevo Mundo fue el contexto que motivó el nacimiento de las aportaciones vitorianas y de sus discípulos al movimiento mundial de los derechos humanos. Por esta circunstancia, debemos revisar los alcances, repercusiones y consecuencias que tuvo su pensamiento

en la sociedad indiana. Aunque este punto no forma parte de nuestro objeto central de investigación, creemos más que pertinente señalar algunas consideraciones sobre el tema.

De esta forma, el lector podrá percibir paulatinamente como Francisco de Vitoria y sus discípulos nos brindan a toda la humanidad una obra teórica monumental de los derechos humanos. Asimismo, resulta manifiesto como su doctrina penetra en aquella realidad e influye notablemente en la conformación cultural y política de los pueblos indios conquistados, los cuales posteriormente pasan a ser colonias de la Corona Española. Más aún, podremos comprender como este pensamiento representa mucho de lo redimible en relación a la conquista y colonización española en el continente americano, mismo que también se erige en la actual conformación cultural y política de los países hispanoamericanos.

Por ultimo, consideramos prudente explicar que en la doctrina actual hay un abanico amplio para denominar a los “derechos humanos”. Sin embargo, no hemos encontrado unanimidad doctrinal cuando nos hemos de referir a estos derechos. En la actualidad hay dos denominaciones dominantes: derechos humanos y derechos fundamentales. Algunos autores llaman derechos fundamentales únicamente a aquéllos que se encuentran positivados, es decir, a los derechos que son reconocidos y protegidos jurídicamente por los Estados. Otros usan el mismo vocablo refiriéndose a aquellas prerrogativas que son inherentes a la naturaleza humana, estén o no estén positivadas. En cuanto a la denominación derechos humanos también encontramos ciertas ambigüedades.

Ahora bien, debemos tomar en cuenta que no es el objeto del presente trabajo llevar a cabo una investigación que nos circunscriba a la denominación más correcta del término. Si pretendiéramos introducirnos en el tema, supondría dedicar esfuerzo a un cometido que requiere más espacio y tiempo del que en realidad le podríamos dedicar y, por lo tanto, no llegaríamos a un resultado satisfactorio, lo cual sería además en detrimento de nuestra propia investigación. Sin embargo, lo que sí resulta primordial es precisar qué vocablo usaremos y la connotación con la que vamos a entender y tratar el término.

Visto lo anterior, hemos decidido el uso de los vocablos derechos humanos o derechos fundamentales indistintamente, conceptualizándolos como aquellos principios de carácter moral y/o ético que son inherentes a la dignidad del ser humano, que tienen una pretensión de universalidad, independientemente de que pudieran estar, o no estar, positivados.

CAPÍTULO PRIMERO

I. Los Derechos Fundamentales en Francisco de Vitoria

El objetivo del presente capítulo reside en desentrañar las raíces de la fundamentación filosófica de los derechos humanos que el Maestro Francisco de Vitoria construye a través de su teoría del Derecho Natural, así como conocer e integrar sus repercusiones e implicaciones doctrinales en relación a su concepción sobre la dignidad humana y los derechos que le son consubstanciales. Para este efecto, en primera instancia habremos de insertarnos en la conquista y colonización del Continente Americano, contexto histórico que sirve como caldo de cultivo para la construcción de la doctrina vitoriana referente a la materia. De la misma forma, conoceremos los pensadores y/o escuelas que le influyen para así comprender con mayor claridad los antecedentes con los que se sirve y los alcances de su pensamiento.

1.1. Contexto histórico

Francisco de Vitoria es uno de esos hombres geniales que aparece para dar solución a problemas creados por las injusticias y ambiciones humanas que rompen el equilibrio del orden natural, con la consecuente cadena de atropellos a los débiles y desvalidos. A esto se añade que conscientes de su alta misión, los pensadores como el Maestro Vitoria se esfuerzan por superarla y su paso por el mundo deja una estela de gratitud y recuerdo que, lejos de extinguirse, crece con los años hasta rayar en la inmortalidad.

He aquí la perspectiva histórica de aquel gran maestro, un poco olvidado en tiempos de abandono, pero que resurge con más fuerza en cuanto la crítica reflexiva de la

época contemporánea dirige sus miradas hacia la fuente del río caudaloso que fecunda el pensamiento de las normas de convivencia pacífica social e individual.

Francisco de Vitoria encarnó, si se quiere, la posición intermedia entre el idealismo de Bartolomé de las Casas y el oficialismo de Juan Ginés de Sepúlveda¹. Si bien no cuestionó directamente los títulos esgrimidos por Castilla, el dominico no los creyó suficientes siquiera para los casos en que los pueblos originarios se negaran a admitir el cristianismo. Su mérito fundamental fue considerar que el derecho común era insuficiente para dar solución a los nuevos problemas e injusticias originados por el descubrimiento y la conquista del continente americano.

Suele resultar sorprendente el hecho de que no se pueda decir, en contraste con la precisión con que cabe señalar el momento del descubrimiento, cuándo comienza la conquista porque, por muy extraño que resulte ante nuestros ojos, no estaba prevista y, por tanto, no se programó ni se supuso. La Corona se encontró sorprendida ante un hecho consumado: la conquista y colonización de América había dado inicio.

La complejidad para definir la novedosa realidad fue enorme. Había un nuevo continente, hecho que terminaba con la concepción del mundo hasta entonces conocido. La dificultad para explicar las singularidades del Nuevo Mundo: flora, fauna, sabores y olores atraían a un gran número de estudiosos de las ciencias naturales. Sin embargo, el estudio y clasificación de la flora y la fauna no era la cuestión primordial. Existía un asunto mucho más problemático, que consistía en colocar al hombre americano en el lugar que le correspondía dentro del género humano. Pero esa labor parecía difícil de lograr; las descripciones de aquellos seres eran confusas, no distinguían sus modos de

¹ En 1535 fue nombrado capellán por Carlos I e inició su defensa del derecho de los pueblos civilizados a someter por las armas a los pueblos salvajes.

vida, carecían de precisión respecto a sus costumbres y había todo tipo de prejuicios. Además, desde el primer momento del descubrimiento surgieron intereses que condicionaron la manera de ver al hombre americano, por parte de los primeros viajeros y conquistadores.²

El paralelismo entre el entonces moderno oficio de antropólogo y lo que estaban haciendo, con mucha voluntad y con su peculiar concepción científica los primeros comentaristas de las cosas de Indias, no carece de importancia. El empeño que pusieron aquellos cronistas durante los primeros años posteriores al descubrimiento de América, por traducir los modos de vida indígenas a nuestras propias categorías culturales sigue siendo hoy no sólo problema difícil, a la par que necesario de resolver, sino que constituye una de las características esenciales y distintivas de la disciplina antropológica.³

Las ambiciones imperantes distorsionaban cualquier aproximación de la realidad antropológica del hombre descubierto. Los mandatos de los expedicionarios eran claros respecto a las normas a seguir en el encuentro con los naturales de la tierra. Debía existir el respeto adecuado para los indígenas y no se debía alterar la paz de ninguna población. Los descubridores sólo podían convertirse en conquistadores si eran obligados a ello. La normativa era estricta en su espíritu, pero sólo eso, en su “espíritu”, pues los conquistadores tenían otras intenciones. Las descripciones de los hábitos indígenas se deformaban para justificar la conquista, la toma de esclavos y el despojo de la tierra. El indio aparece transformado.

² Castilla Urbano, Francisco. *El Pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio Americano*. Anthropos. Barcelona, 1992. p. 70

³ Lisón Tolosana, Carmelo. *Antropología social en España*. Akal, Madrid 1977 pp. 9-104

Si el indio bestial, lleno de vicios y portador de todo tipo de lacras estaba presente en diferentes textos, el buen salvaje aparece también desde los primeros relatos. Pedro Mártir de Anglería, a partir de las respuestas que había obtenido entre los participantes en los viajes colombinos, conforma una imagen completamente distinta del indígena en sus *Décades*:

[...] se averiguó que entre ellos la tierra era común como el sol y el agua, y que no existía para ellos ni mío ni tuyo, semillero de todos los males. En efecto, se contentan con tan poco que en aquella ancha tierra antes sobran campos que le falta algo o alguien. Están en la Edad de Oro, ni rodean con fosos, cercas o setos sus fincas. Viven con sus huertas sin vallar, sin leyes, sin libros, sin jueces. Por su propia naturaleza siguen el bien y juzgan malvado y criminal a quien se complace en ultrajar a otro.⁴

Era la otra cara del indio y, como la anterior, demasiado generalizadora como para representar una visión válida del carácter de éste. Ambas opciones, la que hacía al indio una bestia y la que lo convertía en un buen salvaje, distaban de ser un retrato fiel de la realidad. Podía ser difícil elegir una u otra, pero ninguna daría la dimensión exacta del indio. La dificultad de señalar las características de los indígenas estuvo presente en la mente de los pensadores europeos bastante tiempo después del descubrimiento; pero no era tan complejo lograr dar una idea coherente de unas sociedades tan distintas de los europeos, como lejanas eran las tierras en que se asentaban. A esta conclusión llegó fray Tomás de Mercado, cuando quiso explicar las peculiaridades que envolvían los tratos de Indias y a los mercaderes que los llevaban a cabo:

Todo es diferentísimo: el talento de la gente natural, la disposición de la República, el modo de gobernar y aún la capacidad de ser gobernados, a cuya causa siempre juzgué por imposible juzgar de oídas acertadamente las cosas de aquellas partes, porque, cierto, aún a los que de España van se les hace, y con mucha razón, todo tan nuevo que no entienden la tierra,

⁴ Mártir de Anglería, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo*. edición por Juan Gil y Consuelo Varela, Alianza, Madrid, 1984. pp. 39-124

ni el trato de la gente y mucho menos su inclinación, en buenos años especialmente, para sentenciar sus negocios.⁵

La variedad de civilizaciones que día a día iba revelando el Nuevo Mundo, junto con los datos de las costumbres de sus habitantes, constituían fuentes de atracción permanente para los pensadores del Nuevo Mundo. Se hacía necesario dar una explicación de la diversidad, a la vez que se establecían clasificaciones en las que tuvieran cabida los distintos rasgos culturales. Esta labor implicaba ciertamente la comparación entre las distintas culturas, pero incluso antes de tener lugar ésta, se hacía necesario establecer qué culturas tenían derecho a formar parte de la misma; dicho en otras palabras, lo que estaba en juego era el derecho de cada cultura a ser tomada en consideración.

Dentro de las discusiones en torno a la licitud del dominio de los soberanos españoles sobre los indios y el trato que éstos merecían por parte de los cristianos establecidos en Indias, surgen, en la etapa inicial posterior al descubrimiento, la mayor parte de los temas que, con el transcurso del tiempo, habrían de dar lugar a una ciencia del hombre. El interés principal que para nosotros poseen los escritos sobre lo que se ha dado en llamar “ética de la conquista“, no consiste en poner de manifiesto la bondad de la política auspiciada por la Corona Española, sino en el carácter polémico que introduce acerca de los derechos de los indios.

Por encima de la exactitud de las descripciones de las costumbres de los indios que contienen, su principal aportación estriba en la teorización que inician. Sólo a partir de ésta, será posible el nacimiento del punto de vista antropológico, entendiendo por tal el reconocimiento del otro como distinto en sus rasgos culturales, pero a la vez igual en la

⁵ Mercado Tomas de. *Suma de tratos y contratos*. Volumen II. Edición y estudio preliminar de N. Sánchez Albornoz. Instituto de Estudios Fiscales. Madrid, 1977. p. 77

humanidad que lo soporta. En este sentido, era necesario un acercamiento a estos problemas por parte de hombres de estudio, acostumbrados a la resolución de problemas teóricos.

Los viajeros no estaban preparados para dar un enfoque sistemático de lo que veían; sólo cuando éste hizo su aparición, de la mano de los filósofos, estuvieron en condiciones para aplicarlo. Proporcionaron, sin embargo, una información etnográfica que resultó de un valor incalculable. Es por esto que era necesario acudir a los filósofos y humanistas, cuyo aprecio de las bellas letras no impedía el contacto con la realidad. Existió una tradición filosófica, representada por teólogos y juristas, que hizo un amplio uso de la información etnológica, especialmente en España. La obligación de dar respuesta a las cuestiones planteadas por la Corona Española en relación con los derechos y deberes de los indígenas americanos, forzó a algunos de ellos a elaborar soluciones en las que quedaron expresadas sus teorías.

A través de la discusión sobre la licitud de los derechos de los españoles a la conquista del Nuevo Mundo, se introducen en aquella época temas de tanta trascendencia como la naturaleza, el carácter y los derechos del indígena americano. No existe contradicción alguna en intentar buscar una actitud antropológica en las argumentaciones metódicas de los escolásticos del siglo XVI.

Como ha dicho un gran antropólogo: “América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer caso de conciencia”.⁶ Gracias a dichos resultados se hizo evidente que en aquel entonces existían otros modos de comportamiento, distintas creencias religiosas,

⁶ Lévi Strauss, Claudio. *Las tres fuentes de la reflexión etnológica*. Anagrama, Barcelona, 1960 pp. 15-23

diferentes maneras de gobernarse, formas de organización económicas alternativas, y tantos hábitos colectivos como pueblos.

En este debate, las valoraciones antropológicas de los aborígenes eran fundamentales, porque de su consideración dependían buena parte de los escrúpulos morales sobre el colonialismo que albergaban algunos pensadores. Ni los más extremistas defensores de la bestialidad del indio parecen haber llegado a una concepción tan radical como para negar su humanidad; sin embargo este tema resultaba fundamental para llevar a cabo una evaluación política.

Para contestar la pregunta: ¿Estaban habitados por humanos los pueblos del Nuevo Mundo?, se hacía necesario investigar su naturaleza y las condiciones en las que se desarrollaba su vida. Así, en la medida en que se planteaban los derechos de los indios y se sacaban a la luz las causas de sus condiciones de vida, los debates ético-políticos que se ocuparon en precisar el derecho de los españoles al dominio de las Indias, encierran en sí mismos un interés que está por encima de la mera polémica política. Lo que más nos interesa de estos debates es el planteamiento antropológico que puedan llevar implícitos.

La importancia que iba cobrando el tema y las polémicas suscitadas a propósito del trato que debía ser otorgado a los indígenas, obligaron a la corona a convocar juntas para definir la mejor manera de gobernar los nuevos territorios. El Sermón de Montesinos⁷ propició una reacción de los colonos de La Española,⁸ que no dudaron de

⁷ Fray Antonio de Montesinos, en un sermón que cambió el destino de América, dio inicio a la lucha contra la opresión y el exterminio de los pueblos aborígenes del Nuevo Mundo. Antonio García y García, concluye que en su discurso, Montesinos juzga directamente a los españoles y su sistema de gobierno y trato dado a los indios, y no sobre la licitud o ilicitud intrínseca de la guerra y de las conquistas, que cree injustas sólo porque no están debidamente autorizadas por la autoridad competente y porque daban lugar a los abusos y maltratos impuestos a los indios. En este sentido, también menciona que nos hallamos en un inciso que trata directamente de las encomiendas, y no de la ética de la conquista. *Corpus Hispanorum de Pace. . La Ética de*

mandar sus quejas a la Corte, en la cual las amonestaciones contra el provincial de los dominicos, Alonso de Loaysa,⁹ no se hicieron esperar. El sermón de Montesino se había transformado en un problema ético-político difícilmente eludible. El derecho de la Corona a actuar en Indias, el fundamento de su dominio y la forma en que éste se debía expresar sobre la población indígena, estaban en cuestión.¹⁰

Los escolásticos que aplicaban la categoría de esclavo natural al indio, o los que matizaban hasta qué punto llegaba su servidumbre, hacían uso de una clasificación antropológica cuyos términos nos parecen hoy pocos refinados; sin embargo, en el siglo XVI los conceptos antropológicos fundamentales venían dados dentro de la teoría aristotélica y, a partir de ésta, se fraguó la terminología capaz de definir al indígena americano. Fue necesario que, poco a poco, a través de varias generaciones de pensadores, se modificara la teoría aristotélica original para que, a comienzos del siglo XVI, se abriera paso a un nuevo concepto de bárbaro, un bárbaro reconstruido.

la Conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Dirigido por Luciano Pereña y Demetrio Ramos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1984 pp. 67-76.

⁸ Actualmente la isla de la Española está conformada por los países de República Dominicana y Haití.

⁹ Loaysa legitima el dominio español de las Indias con base en la donación pontificia, un título que reconocía implícitamente el poder temporal del papado y el derecho a traspasar los dominios de éste al monarca que deseara. Además, reconocía el derecho regio a someter a servidumbre a los indios, una situación que Montesinos había criticado.

¹⁰ Manuel Lucena menciona que los testimonios en que se fundamenta la duda imperial respecto al abandono total o parcial de las Indias son poco convincentes. En año de 1542, según el autor, marca un verdadero hito en la crisis moral de la colonización española en América. La Corona se encontró abrumada por las denuncias de abusos que le llegaban especialmente sobre las conquistas en el Perú y en el Nuevo reino de Granada y decidió convocar en Valladolid una junta de teólogos y juristas que discutiera el tema y perfilara una solución para el mismo. El resultado de esa pragmática política fueron las *Leyes Nuevas* del 20 de noviembre de 1542, que estructuraron una sistemática de funcionamiento para el futuro acorde con la verdadera duda que el Emperador tenía. Estas Leyes, regularon en un futuro lo que debía de hacerse en materia de descubrimientos y colonizaciones. En este sentido la verdadera duda imperial, era cómo podrían evitarse en el futuro descubrimientos abusivos, conquistas avasalladoras y colonizaciones que descansaran en la explotación de la mano de obra indígena. *Corpus Hispanorum de Pace. . La Ética de la Conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.* Dirigido por Luciano Pereña y Demetrio Ramos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1984 pp. 163-198

El etnocentrismo de los más influyentes pensadores griegos parece haber negado esta posibilidad. La influencia de la teoría política aristotélica fue fundamental para identificar como bárbaros a todos aquellos que permanecían al margen de la sociedad del observador que utilizaba la denominación. La importancia de esta clasificación, por burda que nos pueda parecer, estriba en el uso que hicieron de ésta los comentaristas cristianos. A través de San Alberto Magno y, sobre todo, de santo Tomás de Aquino, el concepto de bárbaro sufrió algunas modificaciones para ser aceptado sin vulnerar la doctrina cristiana de la igualdad de todos los hombres. No obstante, a pesar de las matizaciones y adaptaciones recibidas en el transcurso de los siglos, la teoría aristotélica de bárbaro gozaba de amplia aceptación al llegar el renacimiento.

La concepción aristotélica de bárbaro estaba estrechamente ligada al concepto de esclavitud. Para el filósofo griego, bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.¹¹ Esclavo era quien no pertenecía a sí mismo, sino a otro hombre. De esta forma se recalca al bárbaro al griego en cualquier circunstancia. El bárbaro podía ser noble y libre en su país mientras que no existiera un griego cuya nobleza y libertad (absoluta) impusiera sus derechos sobre la nobleza y libertad (relativas) del bárbaro. Este tipo de inferencia justificaba, según Aristóteles, la guerra justa, esto es, la imposición de la esclavitud sobre todos aquellos que por naturaleza debían ser regidos. Las insuficiencias que mostraban los bárbaros al igual que los esclavos les impedían llevar una vida normal.

El filósofo consideraba la vida ciudadana, la vida política, el máximo bien al que podía aspirar el hombre en su convivencia. La ciudad proporcionaba el marco ideal en el que el buen ciudadano podía llegar a realizar su felicidad, *eudemonía*. Los hombres habían constituido las ciudades para lograr su finalidad, *telos*, y esto era un índice de su

¹¹ Aristóteles. *Política*. Tecnos, Madrid, 2007 p. 67

capacidad; el que no había sido capaz de asociarse de esta manera no podía tener una vida tan perfecta como la de los ciudadanos griegos. Este era un signo claro de avance y distinción civilizadora para los griegos, pues la ciudad al ser una asociación, y como tal, su finalidad estribaba no simplemente en vivir, sino en el vivir bien; de ahí que la capacidad para agruparse en ciudades fuera considerada un elemento de perfección característico de los hombres más civilizados.

Así pues, el bárbaro, aunque intentara seguir los hábitos que eran normales entre los hombres de la ciudad, difícilmente podría llegar a asimilarlos. Un bárbaro era bárbaro a pesar suyo, de forma que tal estigma era casi imposible de asimilar. De la afirmación aristotélica según la cual carecían de juicio y vivían sólo con los sentidos,¹² surgió una acusación que se repetiría constantemente para aludir al indio: “como son bárbaros, no se mueven por razón, sino por pasión“, dirá todavía en la década de 1570 fray Tomás de Mercado.¹³ A pesar de formar parte del género humano, los bárbaros como los indios, pertenecían a esa clase de hombres que se aproximaban mucho por su condición a las bestias: era el uso de su cuerpo lo mejor que podían aportar.

Al sustituir los términos griego y bárbaro por los de cristiano e indio, la doctrina de la esclavitud natural parecía poder adaptarse a la perfección a las circunstancias que ocurrían en el Nuevo Mundo. La forma de evolucionar la categoría de bárbaro en las Indias, constituye la historia inicial de la valoración europea del indígena americano. Cuando el uso de este sistema de clasificación humana se extendió, el refinamiento intelectual que había sido propio de sus primeros usuarios se mantuvo entre los altos

¹² Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Losada, Buenos Aires, 1985. p. 79

¹³ Mercado Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Volumen II p. 232

cargos de las universidades, la iglesia y la burocracia regia; pero a la vez, alternó con un empleo mucho menos sofisticado por parte de numerosos cronistas americanos.

La definición de bárbaro aludía a un núcleo de elementos constituyentes del inconsciente colectivo. Lo que permitía la rápida identificación de individuos de esta especie sin necesidad de dar una argumentación detallada de la causas por las que lo eran, sino sólo una somera descripción de algunas características, era el acuerdo previo respecto de quiénes tenían que ser considerados bárbaros. Bárbaro era el individuo, la tribu o, según algunos autores, todos los indios del Nuevo Mundo y bastaba señalar su sodomía, crueldad, desnudez o incapacidad para el aprendizaje, para convencer a cualquier auditorio.

Cuando Vitoria comenzó a ocuparse de los indios americanos existía una poderosa tradición teológica y jurídica en que apoyarse. Asimismo, en la década de 1530 la información sobre el Nuevo Mundo empezó a estar más estructurada que en ningún otro momento anterior. Las conquistas de los imperios azteca e inca, realizada por Cortés y Pizarro, habían abierto una perspectiva desconocida en relación con los nuevos territorios. Ya no se trataba de tribus de salvajes desnudos y con escasos medios; los europeos encontraron en México y Perú dos grandes estados organizados políticamente, con unas características interpretables dentro de los códigos ciudadanos occidentales.

Aztecas e incas poseían ciudades, una propiedad inequívoca del orden deseable en toda sociedad; tenían una organización social en la que no faltaban magistrados y leyes, así como la jerarquización que introducía la existencia de clases nobles; en términos económicos, los europeos podían distinguir con claridad las relaciones comerciales que permitían el intercambio de productos realizados por hábiles artesanos.

Las riquezas que albergaban tales imperios estimularon la imaginación de la metrópoli, alentando a nuevos colonos a establecerse en el Nuevo Mundo. Los problemas que en 1511 había denunciado Montesinos se multiplicaron, aumentando las dudas sobre la legitimidad del dominio español sobre los indios. Las críticas de los misioneros por el mal trato dado a los indios fomentaron las dudas de conciencia entre conquistadores y colonos. La información de primera mano que estos poseían tenía que llamar la atención de los confesores; más de uno, como Vitoria, reflexionaría indignado contra tales cosas, “que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándolas”.¹⁴ Los mismos misioneros por sí mismos o a través un tercero, informaban a los conventos de los que habían partido sobre las condiciones de vida de los indios. El flujo de noticias era constante.

En la década de 1530, el mayor número de noticias sobre los indios y la calidad de éstas, permitieron que los europeos se hicieran una imagen bastante diferente de aquellos bárbaros de la que se desprendía de los escritos de Colón, Vesputio, Mártir de Anglería y otros cronistas de la primera hora americana. Para responder a los nuevos planteamientos, se necesitaba una teoría alternativa capaz de ocupar el lugar de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, pero esta teoría no llegó a formularse en el siglo XVI; su lugar fue ocupado por una versión corregida de la misma, cuyos cimientos fueron puestos por Vitoria. En un perfecto ensamblaje de teoría clásica e ideas nuevas, el profesor salmantino proporcionó a sus discípulos y seguidores, la denominada Escuela de Salamanca, una nueva versión del concepto tradicional del bárbaro; un bárbaro creado a partir de la versión aristotélica, pero que distaba mucho de confundirse con aquél.

¹⁴ Carta de 1545 al P. Arcos sobre las cosas de Indias, de 8 a 11 1545. Reproducida en la Escuela de Salamanca. Carta magna sobre los indios, 1988, pp. 37-40.

Un desarrollo ordenado de la cuestión exigía, en primer lugar, definir al sujeto investigado; ésta era con toda claridad una actividad propia de un científico de la naturaleza humana. Sólo definiendo con exactitud al bárbaro era posible determinar el derecho de los españoles al dominio de los mismos. Sin embargo, no bastaba cualquier perspectiva para efectuar este estudio; como hemos visto, los juristas y teólogos que habían dado su opinión a los monarcas no habían sido capaces de superar el obstáculo de la infidelidad de los indios, ni sus pretendidas maneras bestiales, difícilmente aceptables cuando se trataba de los nuevos imperios azteca e inca.

De esta forma, Francisco de Vitoria desde su cátedra de Salamanca, somete a un severo revisionismo toda la problemática surgida con motivo del descubrimiento y colonización de América. Su reflexión filosófico-teológica-jurídica sobre estos temas, sobre todo a través de sus relecciones marca un nuevo rumbo y abre nuevos caminos en el tratamiento del problema americano. Como ya se ha mencionado, para el burgalés el derecho común¹⁵ era insuficiente para dar solución a los nuevos problemas, pues para él, sólo a través del derecho natural y del derecho divino se podía ofrecer soluciones justas y equitativas ante aquel clima imperante de ultraje, despojo, maltrato y muerte.

1.2. Pensadores o escuelas que influyeron en el pensamiento de Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria es considerado un gran innovador en cuanto a sus diferentes tesis, ya sea en el campo de la teología, derecho o filosofía. En este sentido, considero importante investigar sobre las diferentes escuelas o pensadores que influyeron en la formación teológica-humanista del dominico. De esta forma, podremos comprender

¹⁵ Vitoria estaba consciente de que el derecho positivo de la época era inapropiado porque justificaba muchos de los atropellos e injusticias que se cometían en contra de los indios. Asimismo, lo consideraba insuficiente para regular relaciones justas con los pueblos recientemente descubiertos en el continente americano.

como este bagaje fue primordial sobre su pensamiento y su obra en general, así como en lo que respecta a los derechos humanos. Para este efecto, es fundamental investigar qué representó para él la Universidad de París durante sus años de estudiante, pues creo sin temor a equivocarme, que es ahí donde Vitoria sufre su más grande transformación intelectual.

Las autoridades en París, se mostraban muy rigurosos en cuanto a la selección de los jóvenes estudiantes que habían de ser enviados a la referida universidad. Entre otras cosas no sólo se exigía capacidad y buenas costumbres, sino, además, un estudio anterior de tres años de filosofía. Nuestro dominico siendo muy joven, para ser más precisos a los 21 años, no cumplía con todas las condiciones exigidas, pero en cambio poseía cualidades como inteligencia y cordura, que en el sentir de los superiores, eran compensación suficiente de aquellos requisitos.

Respecto a sus estudios en París, considero ilustrativo presentar una cronología probable propuesta por Ricardo G. Villoslada:

- 1507 Va a París, en verano. Estudia ahí griego y Letras Humanas.
- 1509-1510 Empieza el curso de Artes (Celaya, su maestro en Coqueret).
- 1513 Acaba los estudios filosóficos y da comienzo a los teológicos.
- 1516 Enseña Teología como *Bachiller Sentenciario*.
- 1517-1521 Se ocupa de defender varios actos públicos, como *Bachiller formado* y en la predicación universitaria.

- 1522 En marzo obtiene la Licenciatura en Teología; en junio el Doctorado. Termina así su carrera aquel mismo año y, a más tardar, en 1523 debió salir de París.¹⁶

Durante su estancia en París, Francisco de Vitoria supo aprovecharse de lo más positivo de los tres movimientos intelectuales que bullían entonces: el nominalismo¹⁷, el humanismo y el tomismo. La filosofía dominante y los maestros a quienes conoció y oyó Vitoria, son de capital importancia para comprender las positivas influencias y las posibles reacciones que se sucedieron en el entendimiento alerta y clarividente del joven escolar.

1.2.1. Nominalismo

En París la llamada Escuela Nominalista era la más boyante y autorizada. No defendía un nominalismo puro, como tal vez Roscelín en los comienzos del siglo XII, ni seguía fielmente el más mitigado de Guillermo de Ockham, Buridano o Marsilio de Inghen en el siglo XIV, sino más bien cierto conceptualismo o terminismo matizado en cuestiones ajenas a los universales y dotados de tendencias eclécticas que le valieron el

¹⁶ García Villoslada, Ricardo. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* Universidad Gregoriana. Roma, 1938. p. 28 Cabe señalar que para el desarrollo de este apartado, ésta será la obra en la que primordialmente nos basaremos.

¹⁷ En la disputa sobre los universales durante la Edad Media, el nominalismo, posición nominalista o vía nominal, consistía en afirmar que un universal no es ninguna entidad real ni está tampoco en las entidades reales. Los universales no se hallan *ante rem* -antes de la cosa, o son previos a la cosa- como sostiene el realismo. Ni tampoco están *in re* -en la cosa- como sostiene el conceptualismo, el realismo moderado o el aristotelismo. Los universales son simplemente nómima, nombres, voces, vocablos, o términos. El nominalismo mantiene que sólo tienen existencia real los individuos o las entidades particulares. Las posiciones filosóficas de Roscelino expresan la mayor parte de los rasgos del nominalismo. Entre éstos destacan: a) la noción de universal como sonido de la voz; b) la noción de que sólo son reales los entes particulares, y c) la noción de que una cualidad no es separable de la cosa de la cual se dice que tiene esta cualidad. Suele hablarse de dos períodos del florecimiento del nominalismo en la Edad Media: uno en el siglo XI, con Roscelino de Compiègne, y otro, en el siglo XIV, en el que se distinguió Guillermo de Ockham. En los dos casos, además, pero especialmente en el último, se adopta esta posición porque se suponía que admitir universales (ideas) en la mente de Dios, era limitar de algún modo la omnipotencia divina, y admitir universales (ideas, formas) en las cosas, era suponer que las cosas tienen, o pueden tener, ideas o modelos propios, con lo cual también se limita la omnipotencia divina. Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Tomo III. Editorial Ariel. Barcelona, 1994.

nombre de Escuela Independiente.¹⁸ Los Nominales cultivaban con interés el estudio de la política de Aristóteles y ésta con el Digesto. Sirvieron al humanismo para crear el nuevo espíritu de la época moderna.

Los nominalistas parisienses se definen por su actitud simplificadora en las cuestiones escolásticas rechazando sobre todo las formalidades escotísticas, por su estudio diligente de la dialéctica y en particular de las *Proprietates terminorum* con inclusión de *Insolubilia*, *Obligaciones* y *Consequentiae*. Diferían en muchos puntos de Santo Tomás, excluida la cuestión de los Universales, en la cual muchos de ellos no se expresaban con claridad.¹⁹

Vitoria en sus obras, cita a otros maestros contemporáneos de esa escuela, principalmente a Juan Mair²⁰ y Jacobo Almain. Vitoria denunciará al sistema nominalista, pero en su contacto con ese movimiento sabe aprovecharse de sus buenas características, tal como el aspecto preferentemente práctico de su teología, interesándose en un sentir muy vivo por lo problemas humanos y jurídicos morales, e incluso por las ciencias de la naturaleza y las matemáticas.

¹⁸ García Villoslada, R. *Op. cit.* p. 77

¹⁹ *Ibidem* p. 91

²⁰ La mejor manera de conocer el carácter de la Escuela de Mair, es aducir sucintamente sólo algunas de sus doctrinas que se destacan con más claridad por las disensiones y disputas entre Tomistas, Escotistas y Nominales.

Conceptos Universales: admite la conveniencia esencial de muchas cosas, que por eso pueden ser representadas por un mismo término vocal y mental. Afirma que la universalidad es obra del entendimiento, cayendo en el terminismo de Abelardo y Ockham; *Conocimiento de los singulares*: Contra Santo Tomás, sostiene que el entendimiento humano conoce primeramente los singulares y no los universales; *Conocimiento intuitivo*: El alma humana se conoce a sí misma intuitivamente; intuitivamente puede conocer el entendimiento su propia intelección; *Esencia y existencia*: Con acento singularmente afirmativo propone la identidad real entre la esencia y la existencia. *Relación: Principio de individuación*: Apartándose de Santo Tomás, defiende que cada cosa se distingue de otra cualquiera por sí misma y no por la cantidad, ni la materia; *Forma substancial*: El compuesto humano, lo mismo que cualquier otro, defiende con Santo Tomás la unicidad de la forma substancial, pero en contra de la teoría tomista, sostiene que Dios puede crear la materia sin forma substancial; *Distinción del alma y sus potencias*: Mair niega la distinción real entre el alma y sus potencias, apartándose de Santo Tomás; *Primacía de la voluntad*: Si bien la voluntad y el entendimiento, se identifican con el alma, sus actos son específicamente distintos y hay lugar a la pregunta ¿Cuál de las dos facultades es más principal? Expuestas las razones de una y otra parte, se decide por la supremacía de la voluntad. *Ibidem* pp. 147-155

Para apreciar el carácter que le distingue en la historia de su época, cabe señalar que Juan Mair se destaca por la orientación positiva de su ciencia, en lo cual no hace sino continuar la tradición de los ockamistas. Esta orientación positiva se manifiesta, primero, en el aspecto jurídico y moralista de sus enseñanzas y, segundo, en la marcada propensión hacia las ciencias históricas y experimentales. En el primer punto, Mair es un predecesor de Francisco de Vitoria, con diferencia de que el catedrático de Salamanca, expone y decide las cuestiones morales y jurídicas con una precisión, claridad y alteza de principios que el maestro parisiense no siempre alcanza.

Ambos tienen palabras de menosprecio para aquellos juristas y canonistas que basan sus decisiones no en los principios eternos de la ética y la teología, sino en leyes y decretos humanos, no siempre conformes con la justicia.

Ramón Hernández menciona que hoy en día se considera a Juan Mair como el primero en preguntarse por la legitimidad de la ocupación de América por España. Lo hace en el *Comentario al Segundo Libro de las Sentencias*, distinción 44, cuestión 3, editado en 1510 en París, dieciocho años antes que Francisco de Vitoria pronunciara la primera reelección *Sobre los Indios*. Mair no justifica la ocupación americana por el poder del Papa o del Emperador sobre todo el orbe, pues no admite esos poderes universales de orden temporal. Las razones que ofrece son solamente dos: la evangelización y la condición servil de los naturales.²¹

Juan Mair afirma con otros pensadores del siglo XV y XVI que el poder está en el pueblo y no desciende de Dios a los gobernantes. Bien podemos ver la influencia de éste sobre algunas doctrinas vitorianas. Para Vitoria, es la misma sociedad en donde se

²¹ Hernández Martín, Ramón. *Un español en la ONU: Francisco de Vitoria*. EDICA. Madrid 1997 pp. 21-37

encuentra radicalmente el poder, que mediante una elección implícita o explícita confiera su potestad a las autoridades.

Después de lo mencionado en los últimos párrafos se ve más claramente la influencia que Juan Mair tuvo sobre Francisco de Vitoria. Pero ¿Qué pensaba de él Vitoria? El salmantino conocía bien al teólogo escocés, y debemos suponer que residiendo ambos en París dedicados a las tareas universitarias, se trataron personalmente. El concepto que de él se había formado, corresponde al prestigio de que gozaba como jefe de escuela, a pesar de sus defectos; se presentaba como hombre de peso, moderado en sus juicios y digno de tenerse en cuenta. Su equivocada orientación doctrinal no llegaba a desvirtuar las buenas cualidades de maestro que en él resplandecían. Era indudablemente el autor nominalista de más autoridad que había en la Sorbona.

Podríamos mencionar sucintamente que los parecidos entre Vitoria y Mair son los siguientes:

- No aceptan el poder universal del Emperador.
- No aceptan el poder temporal del Papa.
- Admiten el derecho de dominio de los gentiles.
- Aceptan el poder regulador del Papa hacia los príncipes cristianos, para confiar a un Estado, con prohibición a otros, la protección de las misiones.

De la misma forma, como diferencia más representativa mencionaremos que:

- El dominico no acepta el derecho a la conquista por ser bárbaro, el derecho a esclavizar y acepta la posibilidad del protectorado.

Hemos hablado de la relación entre Vitoria y Mair pero, sin duda alguna, otro de los nominalistas con más prestigio en París era Jacobo Almain, quien había sido el discípulo más ilustre del teólogo escocés. Muerto en la flor de sus años, maravillaba que un joven como Almain llegase a conquistar por su solidez de pensamiento y madurez de juicio tanta autoridad entre los doctores de aquel entonces.

Jacobo Almain seguía la corriente conciliarista que desde la primera mitad del siglo XV defendía la superioridad del Concilio sobre el Papa.²² Se enfrenta Vitoria a Almain rechazando un conciliarismo de carácter radical, no obstante él pone límites al los poderes sumos del papa.

Según Ricardo García Villoslada, el discurso presentado por Almain en el acto de Vesperias del Basileense Luis Ber, tiene el carácter de una reelección, como aquellas que se usaban en Salamanca y fueron immortalizadas por Vitoria.²³ Cita frecuentemente a Almain en sus lecturas, pero no hace lo mismo en sus reelecciones, donde es mayor la semejanza de los problemas y la coincidencia de las opiniones. El padre Beltrán de Heredia comenta que la escasez o ausencia total de referencias al teólogo nominalista en esas disertaciones paralelas, podría explicarse en parte por el carácter oral de la exposición, que no requiere con tanto rigor mención expresa de las fuentes. Pero a pesar

²² Almain expone ideas sobre el origen divino del poder eclesiástico, al cual están sujetos todos los cristianos, incluso los reyes y emperadores, los cuales en ciertos casos pueden ser depuestos por la excomunión del papa. El poder eclesiástico para él es monárquico y no puede cambiarse en aristocrático o democrático, más no lleva ajeno el poder temporal. En esta parte de su discurso desarrolla sus ideas conciliaristas. Concede sí, que el Papa, por derecho divino, es quien debe convocar el concilio universal, y solo el Papa, pero si en caso de urgente necesidad, ni el Papa ni lo Cardenales quisieran convocarlo, entonces cualquier iglesia particular debe manifestar a las demás esta necesidad, señalando un sitio seguro para la reunión y, desde ese momento, todas las demás iglesias tiene la obligación de acudir. El concilio general así reunido puede ejercer todos los actos de jurisdicción, como dispensar, conceder indulgencias, excomulgar, respecto de todos y cada uno de los fieles, exceptuando al mismo Papa. García Villoslada Ricardo. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.* Universidad Gregoriana. Roma, 1938. pp. 170-173

²³ El mismo Villoslada señala que es una lástima que no poseamos otras disertaciones de las muchas que entonces se pronunciaban en la Sorbona y en Navarra, y que si en el fondo y forma eran como ésta, bien podrían considerarse con un esbozo y anticipo de las Salmantinas.

de ello, menciona el Padre Beltrán de Heredia que no puede uno menos de sospechar que la omisión es con frecuencia deliberada, para no contribuir a suscitar la memoria de un teólogo cuya actuación le parecía funesta.²⁴

Si bien Vitoria fue un tomista en teología y, por tanto, utilizó el realismo moderado, es visible en lo jurídico la influencia del nominalismo, como reconoce el padre Ramón Hernández al mencionar que otra de las corrientes parisinas que dejó un perdurable impacto en la personalidad de Francisco de Vitoria, fue el nominalismo teóricamente. Fue receptivo en aspectos preferentemente prácticos de la Teología, interesándose muy al vivo por los problemas humanos y jurídicos morales, e incluso por las ciencias de la naturaleza y las matemáticas.²⁵

Por último, cabría mencionar entre lo más relevante que, al igual que Vitoria, Almain considera que la potestad civil es natural, y por ese simple hecho, la organización política de los infieles es legítima; se opone al poder universal del Emperador y del Papa y, por último, también se opone al poder temporal del Papa.

1.2.2. Humanismo

La ebullición de ideas tanto humanísticas como religiosas, en un hombre reflexivo y del talento del teólogo dominico, tenía que redituarse en lecciones para sus planes reformativos, porque él tenía destino de reformador. Vitoria entra en contacto con el círculo erasmiano y se siente atraído por las ideas renovadoras del humanista holandés. Erasmo, ausente de París desde 1511, seguía siendo en aquella ciudad, el personaje de más actualidad y el más renombrado. Ahí tenía un puñado de eruditos, erasmistas

²⁴ Vitoria Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae*. Edición preparada por Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932 p. XXX.

²⁵ Hernández Martín, Ramón. *Op.cit.*, p. 49

genuinos, entusiastas de su maestro y amigo, compenetrados plenamente con él en las ideas y en los procedimientos. Seguramente Vitoria tuvo contacto personal con varios de ellos.

¿Y qué decir de Erasmo? Vitoria sentía por él gran aprecio indudablemente. No podríamos asegurar si el dominico conoció personalmente a Erasmo, aunque sí podríamos considerar que conoció personalmente a Luis Vives, quien jugó un importante papel en la relación Vitoria-Erasmo. Este reconocido humanista valenciano describía a Vitoria como hombre de carácter equilibrado y comedido, bien formado en letras humanas, defensor de Erasmo y su admirador entusiasta.

Cuando en 1527 se discutía en España con gran acaloramiento la ortodoxia erasmiana, uno de los campeones del partido adverso al humanista era Diego de Vitoria, hermano de Francisco de Vitoria. Contemporáneamente arreciaba la tempestad en la Sorbona, y Erasmo, pensando que Francisco de Vitoria estaba en París, y teniendo de él los favorables informes que le había dado Vives, acudió a él en demanda de protección con una larga carta, misma que al parecer no llegó a su destinatario.²⁶

²⁶ [...] Habiendo encontrado en España algunos frailes que pensaban mal de mí, les entregó un libro lleno de calumnias y de imbecilidades. Con esto los frailes cobraron ánimo, y los dominicanos dieron en la corte del Emperador el primer ataque que fue reprimido por la autoridad de los magnates. Lo renovaron en Salamanca los Franciscanos de la estricta observancia, tan tumultuosamente, como si se lanzara a vencer o morir en combate. Vocearon en los púlpitos, chismorrearón en conversaciones privadas, pusieron artículos en público, retaron a pública disputa; no ignoras los actos de estas tragedias. Al César y a los arzobispos no les fue fácil mitigar y menos cohibir esta excitación. Por fin se alzó Pedro de Vitoria, dominicano, Prior del Convento de su orden en Burgos, predicador de oficio, hermano tuyo, según me lo dicen. El cual urdió esta fábula con tanta vehemencia, que iban gritando ser preciso no hacer caso del Emperador ni de los obispos y obedecer a Dios antes que a los hombres.

En suma, viendo que el negocio amenazaba con terminar en sedición, pareció prudente al César y a los Prelados, para que los frailes cesasen de vociferar, ordenarles que presentasen los artículos contrarios a la fe y que entretanto se abstuviesen de clamores públicos [...] Presentaron unos artículos imprudentes, faltos de todo fundamento y de discusión peligrosa para los flacos en la fe, que ni en España faltan por razón del Judaísmo o del Paganismo. Empezó la deliberación, que a poco trocose en furioso tumulto, hasta que por fin una súbita pestilencia dispersó la Asamblea.

No porque tengas un hermano, principal urdidor de este enredo, pierdes lo más mínimo de mi afecto. Porque entiendo, por cartas de amigos, que estás dotado de singular doctrina y equidad, y espero que reducirás a tu

¿Qué hubiera respondido nuestro teólogo, o qué gestiones hubiera hecho a favor de Erasmo, en caso de haber recibido sus letras? Es probable que su actitud hubiera sido la misma que guardó en las juntas de teólogos mandadas a reunir por orden del Inquisidor general en Valladolid el año 1527.

De los 22 capítulos de acusaciones que se presentaron contra Erasmo, tan sólo dos se sometieron a discusión. Vitoria, a juzgar por los dos dictámenes que de él conservamos, mostró una vez más su temperamento equilibrado, su talento comprensivo y al mismo tiempo su juicio claro y exacto, aquilatando finamente los conceptos y distinguiendo en cada proposición lo verdadero o tolerable y lo erróneo y peligroso. Termina esta declaración, por la que se ve que procedía por puro amor a la verdad y a la persona misma de Erasmo.²⁷

Francisco de Vitoria, como reformador que fue de la teología, no podía menos que tener muchos puntos de contacto con el humanista holandés. No cabe duda que en cuestiones de método, de crítica, de simplificación del andamiaje escolástico, de tendencia a lo positivo, el catedrático de Salamanca pudo aprender no poco del erudito de

hermano a mejor acuerdo. Además no dudo de los que arman esta tragedia en España han de implorar los auxilios de ese Colegio (Sorbona) para que, unidas las fuerzas, puedan acabar con Erasmo por la violencia [...] Tengo armarios repletos de cartas, afectuosísimamente escritas, de reyes, del Emperador, de cardenales, obispos, duques, magnates, y sabios; y en España algunos patrocinadores tan fervientes, que me he visto obligado a escribirles, no vayan, por causa de buenos estudios, a acarrear una discordia fatal [...] A vuestro Colegio compete poner remedio al furor de Beda, más bien que servirle de instrumento [...] Porque ¿qué es Cristianísimo si falta la paz? Y ¿dónde habrá paz, si falta la caridad? ¿Y qué será de la caridad entre tan negros rencores, tan atroces injurias y tan impudentes y necias calumnias? Ya vemos qué de pequeños comienzos [...] se han originado tan grandes tempestades.

De ningún modo te escribiría todo esto, si no estuviese persuadido, por cartas de varones doctos, que estás dotado de gran juicio y rectitud y que te valdrás de ello para que ahí no se gestione nada inconveniente. En mí no echarás de menos oficio alguno digno de un cristiano. No soportaré calumnias maliciosas, aún cuando seis romanos Pontífices suscriban vuestra sentencia. Pues ni la autoridad de los Pontífices ni la vuestra debe tener fuerza para oprimir la verdad y la inocencia. Lo mismo harás con Pedro de Vitoria, tu hermano. Así reportaréis hermosa victoria, si vence Cristo, si triunfa la caridad, y tú habrás merecido mejor de ese colegio y de tu hermano, que es Erasmo. El espíritu celeste inspire a vuestras almas lo que sea piadoso, santo conducente a la amistad cristiana. Adiós. En Basilea, víspera de S. Andrés, del año 1527. *Ibidem* p. 350

²⁷ Cfr. El artículo García Villoslada, Ricardo. "Erasmo y Vitoria, Razón y Fe", 456 (1935): 19-38 y 459 (1935): 506-519

Róterdam, pero también de otros renacentistas a quienes pudo conocer personalmente o por los escritos; pero nunca fue lo que se dice un erasmista, ni podía serlo, dada la estructuración sólidamente tomista de su cerebro conforme a un sistema de ideas firmes y definidas.

Vitoria es humanista, desde luego en la forma, pero fundamentalmente, humano en los temas que trata. Humanismo, por supuesto, eminentemente cristiano y, por lo mismo, en perfecta sincronía con el sentir de los misioneros; que no reniega de su fe, como tampoco de su tradición tomista. Humanismo cristiano y, que como tal, puede desmarcarse de un cierto renacentista; Vitoria, a diferencia de Lutero, es optimista, confía en el hombre, en su razón y libertad y niega en absoluto que su naturaleza este tan deformada y corrompida.

Humanismo, pues, renacentista, pero no pagano; cristiano pero no luterano. Humanismo integral del hombre en su totalidad, en su triple dimensión: individual, social y religiosa; y no en abstracciones deshumanizantes, sino en la concreción del hombre real, fijado por las inevitables coordenadas espacio-temporales de la sociedad y la historia:

En la visión que del hombre tiene Vitoria, late siempre la búsqueda de un reencuentro con el hombre en sus dimensiones personal y social, y que es propia de los afanes renacentistas [...], no de un modo abstracto y genérico sobre la base de su condición de ser racional, sino como un hombre concreto en su realidad personal irrepetible.²⁸

²⁸ Brufau Prats, J. "*Perspectivas humanistas en la concepción jurídica Vitoriana*". Ciencia Tomista, CXI, (1984):51

1.2.3. Tomismo

Hemos visto durante este apartado cómo la mente abierta de Vitoria asimiló en París muchos de los elementos de esas corrientes muy fuertemente asentadas en la capital francesa. Sin embargo, el sistema de sus preferencias, al que iba a incorporar todos esos elementos, sería el tomismo. Todo este bagaje sería de fundamental importancia en las diferentes tesis que Vitoria sostendría a lo largo de su trayectoria académica.

Con la canonización de Santo Tomás el 18 de julio del 1323 se abre una tercera etapa del tomismo. Desde esa fecha se le allanan muchas dificultades para penetrar en las órdenes religiosas y en las cátedras de los maestros seculares. Su intrínseco valor y el influjo enorme de los dominicos en las Universidades, en la predicación ordinaria, en la misma curia pontificia, le dieron el triunfo a pesar de sus muchos y no despreciables adversarios.

Alrededor de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la orden de Santo Domingo había ido formado su Escuela: el Tomismo. El Doctor santo se había conquistado, aún fuera de la orden, veneración, simpatía y adhesión, y gozaba de un prestigio superior al del Maestro de las sentencias, Pedro Lombardo, quien no tenía título de santidad. Pero, ¿Se había implantado la *Suma Teológica* en las lecciones de teología? Bueno, esto no sucedió hasta mediados del siglo XV, y entonces en casos aislados. Aunque en las ordenaciones era imprescindible leer las *Sentencias*, los maestros dominicos lo hacían *in via Sancti Thomas, secundum mentem Sancti Thomas*. La letra era de Pedro Lombardo; el espíritu de Santo Tomás.

Desde esta época se pueden ir señalando maestros de teología que, dejando a Pedro Lombardo, toman como base de sus lecciones la *Suma Teológica*. ¿Obedecen a

alguna nueva prescripción *de* los Capítulos generales? En las actas editadas por Reichert no se encuentra rastro alguno. Además, no siempre son los dominicos los que se adelantan a leer la Suma; Hay también algunos maestros seculares.

Los maestros generales de la orden que gobernaron la Orden de Santo Domingo durante el primer tercio del siglo XVI, no podían ser más apropiados para acelerar el triunfo definitivo de Santo Tomás y su obra magna. Todos ellos fueron grandes teólogos y fervorosos tomistas: Vicente Bandelli (1506) autor de varios tratados teológicos, bajo cuyo gobierno se dio el último decreto a favor del Ángel de las Escuelas; Juan Clerée (1508) maestro parisiense, reformador del Convento de Santiago; Tomás de Vio, el más genial comentarista de la *Suma*; García de Loaysa (1518-1525) que estableció un número fijo de lecciones sobre el Dr. Angélico y *Silvestre de Ferrara*, profesor de Bolonia, de quien se cuenta había compuesto unos *Comentarios de la primera parte de la Suma Teológica*; Juan Fenario, maestro de Vitoria en París.²⁹

Una consecuencia brota espontáneamente de todo lo dicho. La renovación tomista de Vitoria en Salamanca, que tiene raíces más profundas y universales de lo que se supone cuando se la entronca solamente en Santiago de París, es el resultado del avance paulatino, pero irresistible, de Santo Tomás en las escuelas católicas y especialmente en las de su orden. En la referida renovación intervienen múltiples factores, uno es el tomismo, el cual podrá tener nexos innegables con Pedro Crockaert,³⁰ lector de la *Suma*

²⁹ García Villoslada, R. *Op. cit.* pp. 300-301

³⁰ El gran mérito de Pedro Crockaert en la renovación de los estudios, consistió en la importancia concedida a la *Summa* de Santo Tomás. La tomó como libro de base de su enseñanza y texto oficial de sus lecciones; la hizo imprimir, al menos en parte, e infundió a sus discípulos profunda veneración y vivo entusiasmo por la doctrina del Dr. Angélico. En el convento de Santiago de París logró encender un foco del tomismo, mantenido por sus discípulos que le imitaron en explicar la *Suma* y en editarla. En el año 1512, cuando Crockaert, después de revisar y corregir cuidadosamente el texto de la *Secunda Secundae*, nunca impreso hasta entonces en el reino de Francia, se lo entregó a su discípulo Francisco de Vitoria, para que lo diera a la imprenta. En ella se encuentra el prólogo de Vitoria, que con todo y haberse publicado en 1512, tiene casi la

en Santiago de París, pero en el panorama histórico total se ve que Vitoria representa una onda más fecunda, como pocas de la corriente tomista, pues no dimite en su libertad de opinar, seduciéndole principalmente el moralismo cristiano y sentido práctico en Santo Tomás.

En ese sentido, sería prudente resaltar algunos de los principios o concepciones tomistas que van a ser fundamentales en algunas de las tesis vitorianas. Es así que para el Dr. Angélico, lo natural es universal, necesario e inmutable. No es susceptible de cambio, pero sí de mejora.³¹ Es por eso que el hombre antes del pecado original, tenía todo lo conducente a la naturaleza humana. Todo lo que es natural al hombre, ni se dio, ni se quitó por el pecado.

Por su condición natural, el hombre tiene dominio sobre el resto de la naturaleza debido a su mayor perfección. El dominio se fundamenta en la inteligencia y libertad que sólo tiene el hombre y no las criaturas irracionales.³² El modo histórico como se va a ejercer este derecho natural, es la propiedad privada conforme al derecho de gentes.³³ Asimismo, como el dominio es de derecho natural, no puede ser abolido por el pecado mortal o la infidelidad.³⁴

novedad de un inédito, pues es enteramente desconocido. Es una página de sumo interés por ser el primer escrito que salió de la pluma de Vitoria, cuando el futuro restaurador de los estudios teológicos era un simple estudiante de las aulas parisinas. Dicho prólogo contiene un esbozo del programa que Vitoria desarrollará en Salamanca. Comienza proponiendo las dudas sobre si será un buen método, el de seguir con tanto rigor las enseñanzas del Doctor Angélico. Responde que al seguir a Santo Tomás no abdicar ellos absolutamente su libertad de opinar, y que siempre es ventajoso en la navegación tener un piloto sabio y experimentado. Alaba más que nada –aquí se revela más genuinamente Vitoria-, el carácter positivo, es decir, el recurso frecuente a la Sagrada Escritura, el moralismo y cristiano eticismo de Santo Tomás. Para terminar, indica la causa motivadora de la edición y ofrece el fruto de sus labores a su venerado maestro. García Villoslada, R. *Op. cit.* pp. 264-265.

³¹ Aquí de deja ver su interpretación analógica.

³² Santo Tomás. *Op. cit.*, I P. q. 96 a. 1; II q. 66 a. 1;

³³ *Ibidem* q. 66 a. 22

³⁴ *Ibidem* q. 10 a. 12

Pero este dominio no se extiende ni a la vida, ni a los miembros del cuerpo, así como tampoco a la libertad de consciencia, pues los derechos a la vida y a la integridad física y moral, son más importantes que aquél. Es por eso que Santo Tomás rechaza la esclavitud natural de los hombres, mencionando que la esclavitud la introdujeron los hombres como mal menor y, aún así, la esclavitud no afecta la libertad interna y la de consciencia.

Para Santo Tomás, la ley natural es la traducción que la razón humana hace del orden establecido por Dios. Abarca lo esencial y necesario, siendo los preceptos que se derivan de esta ley, pocos y evidentes para que puedan ser captados por los hombres. Para él, el derecho positivo son aplicaciones que se derivan de la ley natural, y lo divide en derecho de gentes y derecho civil. Al derecho de gentes pertenecen algunas leyes que se derivan del derecho natural, es decir, son las conclusiones de esos primeros principios. A la ley civil pertenece la voluntad de los gobernantes, leyes aplicadas a la realidad de la vida. Sin embargo, para el doctor angélico en última instancia, la ley positiva deriva de la ley natural, pues son dadas para el buen funcionamiento de la sociedad. La ley natural, por lo que se refiere a los primeros principios, es necesaria en primer grado y aquellas modificaciones se reproducen en sus aplicaciones a una realidad determinada. Esto sería la ley positiva.³⁵

Por lo dicho para Santo Tomás, el pecado no destruye la naturaleza. El hombre no pierde ninguna de sus potencias. Para él, los infieles son tan humanos como los cristianos y con los mismos derechos que se derivan de la ley natural. Su condición no les impide que puedan hacer actos buenos, con bondad natural. Es así que se opone a las guerras de

³⁵ *Ibidem* q 57, a. 3

conquista por causa de infidelidad.³⁶ Asimismo, considera que el poder político es natural, existiría inclusive antes del pecado natural, por eso piensa que este poder, ostentado por un infiel es tan legítimo como el ostentado por un cristiano. Si el poder tiene su origen en la naturaleza, entonces nadie puede tener el poder del mundo por naturaleza.³⁷

Es así que los principios básicos del sistema tomista fungen como sustrato fundamental del pensamiento vitoriano en lo que respecta a los derechos fundamentales y al derecho de gentes. Los invoca con novedosas vías de solución en relación a los territorios recién descubiertos y a sus habitantes vulgarmente llamados indios.

1.3. Concepción del derecho natural en Francisco de Vitoria

El maestro salmantino no nos brinda una visión sistemática del derecho natural en sus lecciones. Pero su constante alusión al derecho natural en las cuestiones abordadas en sus insignes disertaciones, nos muestra su diáfano conocimiento del orden jurídico natural de la sociedad. A partir de los postulados del derecho natural, elabora su diatriba sobre las doctrinas teocráticas e imperialismos medievales, encumbrándose con su teoría sobre la conquista y colonización de América.

Sin embargo, es en sus lecciones ordinarias de clase, donde sistemáticamente emprende el debate del derecho natural en sus comentarios al *Tratado de la Justicia* de Santo Tomás. Como acertadamente ha señalado Teofilo Urdanoz, la reflexión vitoriana sobre el derecho natural concuerda fielmente —con sus matices— con la doctrina tomista y con la tradición clásica. Tanto su visión del derecho, como la división fundamental del

³⁶ *Ibidem* q. 109, a. 2

³⁷ *Ibidem* q. 10, a. 10

orden jurídico, tienen su génesis en Aristóteles, se desarrolla por Cicerón y los primeros juristas romanos, cristalizándose definitivamente en la escolástica por la obra de Santo Tomás. Para todos ellos, la división del derecho es bipartita: derecho natural y derecho positivo. Pues bien, este es el marco filosófico donde se inserta la filosofía del derecho natural en el dominico.

Para el burgalés el derecho natural no es equivalente a la ley natural. Es únicamente aquel fragmento de aquélla que se remite a lo justo, a la justicia y, por ende, a los derechos de las personas y de la sociedad.

Si bien el dominico en ocasiones emplea los mandatos del derecho natural para aludir a todos los preceptos de la ley natural, envolviendo aquellos que están contenidos únicamente en la esfera de la moralidad privada, posee, sin embargo, conocimiento claro de la diferencia que prevalece entre ley natural y derecho natural. Por supuesto, para él, la ley moral natural tiene mayor extensión que el derecho natural y comprende a éste y se ejemplifica en dos círculos concéntricos, de los cuales el más amplio personificaría la ley natural y el más pequeño, ceñido en su interior, al derecho natural. Como ya lo mencionamos, el derecho natural tiene su propia dimensión y sus reglas preceptivas o prohibitivas que conciernen al derecho o a la injusticia de los hombres.

Ahora bien, debido a que el derecho natural está contenido dentro de la ley natural, se considera prioritario señalar algunos rasgos característicos de ésta, para así entender con mayor claridad de dónde se desprende la concepción Vitoriana del derecho natural. A continuación las mostramos:

- La ley natural pertenece a la razón, ya que la ley es regla y medida de los actos, es decir, la ley natural está en la naturaleza racional.

- La ley natural, aún cuando se ignore con ignorancia invencible, es verdadera ley y es obligatoria siempre, por lo que no es necesario esperar a su promulgación para que obligue.
- Aunque la ley natural esté propiamente en Dios, nosotros la conocemos como efecto de la regla divina y obliga porque se deriva de la ley eterna.
- El efecto de toda ley divina y natural es hacer buenos a los hombres; su finalidad última reside en el bien común, es decir, la felicidad del hombre entendida como virtud cristiana.
- Todas las leyes –natural, humana positiva y divina positiva- se derivan de la ley eterna; así pues, todas las cosas del universo están sometidas a la ley eterna en cuanto a inclinación, pero en cuanto a conocimiento, sólo el ser racional –hombre-.
- No se llama ley natural porque esté impresa en nosotros por naturaleza, sino porque juzgamos de la rectitud de las cosas por la inclinación de la naturaleza, es decir, no porque esa cualidad esté impresa en nosotros por naturaleza.
- Hay muchos principios naturales y, como consecuencia, muchas inclinaciones naturales. Y obrar contra alguna inclinación natural, es obrar en contra de la ley natural. Porque el entendimiento no dicta sino la verdad y la voluntad se inclina a ella; a lo bueno.
- En las cosas prácticas hay principios conocidos necesariamente por todos, y otros no. Los primeros son conocidos necesariamente sin posibilidad de error, pero los que se deducen de los primeros principios, no. Este aspecto es importante en lo que se refiere a la gradación vitoriana respecto al conocimiento y aplicación del derecho natural.

- Toda ley positiva es justa, si es congruente con la ley natural. Por ello imprescindible que toda ley positiva se encuentre dentro del marco del derecho natural.³⁸

Lo anterior nos abre un panorama mucho más claro para comprender la concepción vitoriana del derecho natural. Asimismo, cabe señalar que este concepto es fundamental porque de aquí nace toda la fundamentación filosófica de los derechos humanos en el dominico.

Su característica inicial reside en su *dimensión de realidad objetiva*, es decir, el derecho denomina la cosa justa, es un objeto determinado en sí mismo y exento de las disposiciones subjetivas o de las condiciones accidentales en que se ejecuta el acto de justicia. Su enlace con la justicia es esencial a la naturaleza de lo jurídico.

El segundo rasgo especial en el ámbito jurídico es la *alteridad*. Por participación de lo justo, se origina un acomodo al sujeto de derecho. Esto implica que la acción de la justicia no se acerca sobre sí misma, sino que es mediadora entre sujeto del derecho y el sujeto del deber. A partir de ello, la relación de alteridad entra en el campo de lo jurídico.

El tercer rasgo característico sería la relación de igualdad, que compone la equivalencia entre exigencias y deberes, de tal forma que logre llevarse a cabo la justicia. La relación de igualdad es el elemento específico del derecho y de la justicia.³⁹ A todo ello se agrega, una nueva característica vitoriana conformadora del orden jurídico, a saber, la noción de lo debido: el derecho es lo debido a otro según una relación de igualdad. De esta forma, el derecho natural se configura como expresión de la justicia en

³⁸ Francisco de Vitoria de. *La ley*. Tecnos, Madrid, 1995. pp. 21-70

³⁹ Santo Tomás. *Op. cit.*, II-II, p. 57, a. 2

una relación de alteridad que implica auténtica igualdad para que se haga efectivo lo debido a otro.

Este parentesco del derecho con lo justo y, por ende, la conversión del derecho en objeto de la justicia, doctrina establecida por Santo Tomás, constituye la razón que lleva al salmantino a demarcar los ámbitos concernientes al derecho natural y ley natural, y a considerar a éste como parte de la ley natural que perpetra la justicia.

Según la perspectiva de Teófilo Urdanoz, la concepción vitoriana se aleja de la de algunos teóricos modernos, para quienes el derecho natural está plenamente reconocido como un derecho moral, identificado con la idea de justicia y el orden de valores y apreciaciones subjetivas. En cambio, para el dominico la obligatoriedad del derecho natural es tan exigible como la del derecho positivo, inclusive con más rigor que el segundo.⁴⁰ Por consiguiente, el derecho natural en Vitoria, tiene una connotación coactiva y su quebrantamiento debe ser castigado, al igual que en derecho positivo. Esta peculiaridad coactiva sustentada por el burgalés, como inherente al dominio jurídico tiene como finalidad la realización de las relaciones de justicia contenidas en el derecho natural.

La última característica del derecho natural, es su dimensión esencialmente social. Esta condición constituida por la relación de alteridad, porque la justicia vincula a dos sujetos entre sí, sopesando el deber de uno con el derecho de otro. Tal relación es llevada a cabo por la mediación del objeto y no puede establecerse independientemente del todo social, esto es, del bien común que constituye el criterio en función del cual se aprecia el

⁴⁰ Cfr. Urdanoz, Teófilo. "Relaciones entre el derecho y la moral", *Ciencia Tomista*, 70, (1946): 336-348

derecho. En virtud de esta ordenación al bien común, el derecho crea y desarrolla las condiciones objetivas de posibilidad de la vida y de la paz social y, por consiguiente, favorece y fomenta el desarrollo de la persona humana.

Teófilo Urdanoz recalca especialmente este aspecto:

No solo afirma que este *ius naturae* tiene por finalidad la paz y seguridad del orden de la República, sino que él desarrolló especialmente el derecho natural en su cometido fundamental de organizar la vida social, tanto del interior de los pueblos como de la comunidad internacional. Esta inherencia de lo jurídico en lo social, es pues, nota sobresaliente en la doctrina de Vitoria, que debe pasar como fundador y principal representante de la Escuela Clásica del Derecho Natural.⁴¹

En un breve resumen podemos decir que la concepción de la naturaleza del derecho natural en el salmantino, queda integrada por cinco rasgos característicos: su realidad objetiva, la relación de alteridad, la relación de igualdad, la relación de lo debido y la relación social. En virtud de todo ello, la relación jurídica se establece siempre entre un sujeto de derechos y un sujeto de deberes en su referencia a lo justo.

Ahora bien, Vitoria plantea que el derecho natural puede ser conocido por los hombres a través de la razón natural, aunque puede haber causas que impidan este conocimiento. Así lo explica:

Digo, en suma, que nada es de derecho natural, si no es lo que puede el hombre conocer naturalmente. Santo Tomás determina expresamente que son derecho natural las cosas que pueden ser conocidas por todos, a no ser que sea obstáculo para ello una mala costumbre o una depravada inclinación, o alguna mala enseñanza o estudio. De donde se sigue que aquello que no causa conocimiento en nosotros no es de derecho natural. Esto afirma Durando. Y se prueba también por lo que han dicho los filósofos. Cicerón ha dicho que el derecho natural “es”, no lo genera la acción, ni lo que enseña la tradición humana, sino una cierta fuerza innata en nosotros. Y en *De justitia et jure* dice el jurista que el derecho natural es aquel que la naturaleza ha enseñado a todos los animales. [...] En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley,

⁴¹ Urdanoz, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*. Católica, Madrid, 1960 p. 56

cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Por lo que queda claro que no hay nada de derecho natural que no pueda ser conocido por la luz natural.⁴²

Es así que para Vitoria el derecho natural dimana por la inclinación de la propia naturaleza. Por consiguiente, es la misma naturaleza humana la que tiene el poder de descubrirlo. Ahora bien, la naturaleza humana en cuanto tal es racional, luego todo aquello que el mundo reconozca por un conocimiento meramente natural como justo y conforme a la razón, y su contrario como injusto, es de derecho natural. Por consiguiente, el derecho natural es común a todos los hombres, ya que todos los hombres poseen la misma naturaleza y tienen unas exigencias naturales comunes. Y su finalidad consiste en la promoción y desarrollo integral del hombre en el ámbito de la sociedad. Así lo menciona Jaime Brufau:

No solamente cabe que las exigencias del bien común estén bien acordadas con lo que la realidad de la persona exige, sino que la naturaleza misma de las cosas lo postula. El derecho ha de ordenar de tal manera la promoción de aquél, que todo miembro de la comunidad política pueda encontrar en ésta los medios para su adecuada realización personal.⁴³

De esta forma, el burgalés apela a la existencia de un orden jurídico fundado en la naturaleza y cuya raíz está en la propia esencia del hombre. En este sentido, las normas del derecho natural se conocen por medio de la capacidad racional de cada persona con la misma uniformidad que los conceptos de lo justo y lo injusto o el bien y el mal. Los primeros principios jurídicos naturales son garantizados por el testimonio de la conciencia con tal firmeza que nadie intentaría discutirlos y, menos aún, negarlos con

⁴² Vitoria Francisco De. *La Justicia*. Estudio preliminar y traducción de Luis Fraile Delgado. Tecnos, Madrid 2001. pp. 14-23

⁴³ Brufau Prats, Jaime. “*Perspectivas humanistas en la concepción jurídica Vitoriana*”, Ciencia Tomista, CXI, (1984): 14

plena seguridad y certidumbre, puesto que son despejados por la luz natural de la razón y, consecuentemente, el hombre les presta su asentimiento.

Por ello Vitoria llama al derecho natural derecho necesario, porque toda la naturaleza junta no podría suprimirlo sin la autoridad divina:

No obstante objeciones, se responde que comúnmente está bien dicho que el derecho natural es necesario; y la razón es que, como dice Aristóteles, todo lo natural es *per se* y, viceversa, todo lo que es *per se* es necesario. Por consiguiente, natural es lo que conviene por su naturaleza, como la risibilidad es natural, y la racionalidad, porque le conviene al hombre por su naturaleza. En este sentido se dice derecho natural, porque por sí mismo es derecho y de sí mismo es derecho [...]. Pero para que sea necesario es suficiente con que toda la naturaleza no pueda hacer lo contrario. Por consiguiente, el derecho natural se dice necesario en este segundo sentido, es decir, con necesidad natural, porque toda la naturaleza junta no podría suprimirlo sin la autoridad divina [...]. Derecho natural es lo que es justo por su propia naturaleza [...] no hay nada de derecho natural que no pueda ser conocido por la luz natural.⁴⁴

Para Vitoria ninguna fuerza creada es capaz de anular o suprimir dicha exigencia, dado que siempre persistirá, por encima de cualquier poder físico, político, humano o sobrehumano. Se podrá pues, impedir el cumplimiento de dicha exigencia en determinados casos concretos de individuos, pero el derecho natural como tal, es indestructible. La naturaleza humana lo lleva amasado en sus entrañas, y ahí donde haya un hombre, ahí estará imperturbable, exigiendo lo que le corresponde, señalando con índice acusador a todos aquellos que pretendan impedirlo. Se podrá respetar o no el referido derecho, pero conseguir que el derecho desaparezca, eso no lo podrá conseguir ningún poder humano.

Se podrá atentar así contra el derecho natural; se le podrá ignorar o pisotear; pero la exigencia persiste viva, íntegra; ningún poder humano puede hacerla desaparecer, y

⁴⁴ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. XX - XXI

tarde o temprano, por las buenas o por las malas, los gritos de la naturaleza se harán oír, y los infractores serán perseguidos como reos de culpa, dignos de la correspondiente sanción. Tan fuerte es, pues, esta necesidad tan imperiosa y vigente del derecho natural para Vitoria, que ni siquiera estar en pecado, en la herejía o el paganismo, puede conseguir anularlo.

Es manifiesto que el derecho natural lo juzgamos de la rectitud de las cosas por la inclinación de la naturaleza, y no es una creación o invención espontánea humana. Por ello sólo puede ser conocido en su dimensión prescriptiva y prohibitiva, a través de la luz natural de nuestro intelecto. Así es que el pensamiento vitoriano sobre el derecho natural se circunscribe en el ámbito del hábito de los primeros principios o *sindéresis*.

La misma inclinación natural induce al ser humano fijar los principios y normas sobre lo justo y lo injusto. A su vez, la razón natural formula y determina las proposiciones comprendidas en los principios fehacientes y universales del derecho natural. Por ello, como ya lo mencionamos, el derecho natural es aquello y necesario y conveniente por sí mismo a la naturaleza humana, independiente de cualquier voluntad. Vitoria, en su comentario al Tratado de la Justicia, analiza y matiza la definición tomista del derecho natural, introduciendo ciertas expresiones que perfilan y complementan el concepto expresado por Santo Tomás.

Conforme al criterio de Teófilo Urdanoz, esta vinculación al orden esencial de la naturaleza deja ver el carácter intrínseco e inmutable⁴⁵ de los primeros principios del derecho natural y la trascendencia de su valor imperativo sobre toda institución o

⁴⁵ El hecho de que los primeros principios puedan ser considerados inmutables por algunos autores, no por ello veo oposición a su interpretación y aplicación analógica, es decir, a su contextualización.

voluntad humana.⁴⁶ Sin embargo, está claro que para el burgalés no todas las proposiciones que puedan apuntar al derecho natural se nos van a presentar con tanta evidencia. De ahí que él apunte a otros dos modos de poder llegar a la misma conclusión, bien que, en tal caso, por vía deductiva y no en un análisis inmediato de la proposición en sí misma. En este sentido, tanto el nivel de necesidad del derecho natural, como el del conocimiento de dicha necesidad, admite grados. Siguiendo la doctrina tomista, Vitoria sostiene también que, además de los primeros principios conocidos por la *sindéresis*, hay una diversidad de preceptos que emanan de los primeros principios y, consecuentemente, pertenecen al ámbito del derecho natural.

De esta forma, Vitoria pretende ordenar y clasificar todo el conjunto de preceptos integrantes del derecho natural. Es así que dentro del derecho natural él distingue tres grados, según su mayor o menor exigencia: el primer grado al que hemos hecho alusión, lo constituyen los primeros principios prácticos de conducta humana, es decir, por los grandes postulados del orden práctico-jurídico, cuya correlación con los primeros principios del orden teórico-especulativo es evidente. Se trata de normas que se derivan inmediatamente de la naturaleza misma del hombre y comportan una evidencia absoluta. Son máximas tan elementales y fundamentales que son conocidas por todos los hombres, guiados únicamente por la luz natural de la razón.

El segundo grado viene dado por las primeras conclusiones de esos primeros principios, es decir, por los preceptos derivados de esos primeros principios por conclusión inmediata y evidente. En este segundo grado circunscribe Vitoria los preceptos del decálogo. Por consiguiente, su contenido hace referencia a los derechos

⁴⁶ Urdanoz, Teófilo. "*Vitoria y el concepto de derecho natural*", *Ciencia Tomista*, 224 (1947):16

inherentes de la persona humana y a los grandes principios jurídicos en que se fundamentan la familia, la sociedad civil y el orden internacional.

El tercer grado lo forman las conclusiones menos claras o no tan evidentes de esos primeros principios, es decir, las conclusiones mediatas que se deducen de los primeros principios por una consecuencia remota, por una necesidad moral y no totalmente evidente.

Así lo menciona el burgalés:

Todo aquello que por luz natural es claramente conocido como justo por todos los hombres y conforme a la recta razón, mientras que su contrario aparece como injusto, se llama y es derecho natural [...]; todo aquello que se infiere y deduce en buena lógica de los principios por sí mismos manifiestos, es también derecho natural [...] porque se deduce del principio en sí mismo evidente. Este es el segundo grado del derecho natural y todos convienen en él [...]; aquellas cosas que se infieren por buena deducción moral como moralmente manifiestas, es decir, que según las apariencias es de tal modo de derecho natural que del lado contrario no haya ninguna apariencia probable, deben decirse de derecho natural en tercer grado [...].⁴⁷

Los tres grados del derecho natural en Vitoria revisten un carácter *iusnaturalista*.

Sin embargo, los preceptos pertenecientes al tercer grado, como son deducidos por la mera necesidad moral y no poseen evidencia plena, no son tan conocidos e incluso pueden ser ignorados con ignorancia invencible.

Respecto a esta división, Vitoria explica:

[...] sea ésta la primera conclusión: en este sentido lo justo por su propia naturaleza se denomina derecho natural [...] Ahora bien, en contra, se plantea la cuestión siguiente ¿Cómo podremos conocer el derecho natural? : Primera. Todo aquello que, por sí mismo, es conocido por

⁴⁷ Vitoria Francisco de. *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomás*. Edición Preparada por el Padre. Vicente Beltrán de Heredia, 6 vol. Salamanca 1932-1952 p. 89

todos, por la luz natural como justo y conforme a la recta razón y su contrario como injusto, se dice y es derecho natural, como no robar, no matar a un inocente y no hacer a otro lo que no quieras para ti. Segunda. Todo aquello que se infiere y deduce, en buena consecuencia, de principios por sí mismos conocidos, es también derecho natural; tales son los mandamientos del Decálogo, como no matar, etc. [...] que se deducen de un principio conocido por sí mismo [...] Éste es el segundo grado que es de derecho natural y en esto están de acuerdo todos.⁴⁸

A continuación Vitoria, para reforzar a sus afirmaciones plantea la siguiente duda:

Pero se plantea la siguiente cuestión. ¿Cómo sabemos que el derecho natural es evidente por sí mismo o que se deduce de principios no evidentes por sí mismos pero que concluyen con mucha probabilidad? Decís vosotros que los padres tienen obligación de educar a los hijos; y yo me pregunto: ¿De dónde le viene esta obligación? Responderéis que lo dicta la naturaleza, y que las cosas que dicta la naturaleza son de derecho natural. Pregunto todavía: ¿Cómo sabemos que la naturaleza no yerra y que el entendimiento no se engaña? [...] Se responde a este argumento que, aunque alguien pudiera poner esa objeción, no lo haría afirmativamente sino argumentativamente, o no lo haría con seriedad, sino en broma, porque no podría admitir que el padre no tenga obligación de educar a su hijo; y esto es saber que todos asienten. Así pues, cualquiera que objetara lo dicho anteriormente y afirmara que lo que demuestra la naturaleza no es de derecho natural, aunque lo diga con sus palabras no puede, sin embargo, no estar de acuerdo con nosotros. Y de esto deducimos y sabemos que sin duda todos asienten.

En segundo lugar digo que, como las cosas naturales proceden de Dios, si nuestro entendimiento nos lo dicta, es decir, juzga que algo es tal cosa, esto es que los padres deben educar a los hijos, con lo que no se puede estar en desacuerdo, eso es natural, es decir, es verdaderamente de derecho natural. Porque, puesto que Dios nos ha dado la naturaleza, y hemos recibido nuestro entendimiento de Dios, si en nosotros se diese inclinación al error o a la falsedad, eso se atribuiría a Dios; porque después de darnos el entendimiento, si juzgáramos lo contrario, Dios nos induciría al error, pues nos habría dado la propensión a engañarnos en los juicios naturales. Ahora bien, el consecuente es una grave contradicción, porque sin duda, la verdad primera nos engañaría diciéndonos y mandándonos lo falso.⁴⁹

Así, en ocasiones, el derecho natural se nos presenta en forma de principios indiscutibles, necesarios en primer grado, como evidente y admitido por todo el que tenga razón; mientras otras veces, hay que descubrirlo por medio de alguna deducción.

⁴⁸ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. 14-23

⁴⁹ *Idem*

Tenemos así, según lo anterior, otra forma de llegar al conocimiento de un derecho natural: inferir o deducir, con corrección lógica, alguna conclusión que se deriva inmediatamente de un principio evidente por sí como de derecho natural: dicha conclusión es, también, de derecho natural; aunque, según Vitoria, sea dicho derecho así conocido, de menor categoría, de segundo grado. Todavía pone el dominico un tercer grado, -de necesidad y conocimiento-, y alude a las dificultades que alguien puede tener en conocerlo.

Se percibe una influencia nominalista en Vitoria al problematizar el carácter necesario del derecho natural, es decir, al establecer grados en su aplicación respecto a la cualidad de la materia en que está lo propuesto. A mi parecer dicho rasgo tiene que ver con una las características más sobresalientes de la teología renovadora del dominico: su aplicación en la vida práctica.

Vitoria, al aplicar los principios del derecho natural para resolver problemas prácticos o reales de su época, se ve en la necesidad de graduar o matizar, así como inferir deductivamente el orden lógico de los referidos principios para su respectiva aplicación, porque de lo contrario, no podría invocarlos para la resolución de algunos problemas concretos.

Por otra parte, y como ya se ha mencionado en los párrafos anteriores, Vitoria señala con claridad que todos los seres humanos pueden conocer estos principios del derecho natural, a través de la razón natural que prevalece en todos los hombres, pero ahora menciona que si por alguna circunstancia no fuera así, esto se debería a una mala costumbre, a una mala educación o perversa inclinación.

Por consiguiente, para el dominico estos principios del derecho natural crean en los hombres las correspondientes obligaciones. Tanto es así, que advierte que a los que no cumplan la ley natural, se les puede obligar a cumplirla, cuestión que ya habíamos señalado cuando destacamos algunos rasgos característicos de la ley natural:

Se pregunta si los infieles pueden ser obligados a guardar la ley natural. Por ejemplo: está mandado en la ley de los sarracenos que pueden tener muchas esposas o que pueden sacrificar a los niños. Parece, pues, que no deben ser compelidos a hacer lo contrario. A esto respondo que pueden ser compelidos a la observancia de la ley natural y puede el Emperador defender, incluso a los que no son súbditos suyos, para que no sean matados injustamente [...] Así pues, podría el Emperador declarar justamente la guerra a los turcos, si los turcos permitiesen que se sacrificaran en sus tierras a los inocentes. Y con mayor motivo puede el príncipe prohibir esto a sus súbditos, para que cumplan la ley natural, aunque esa prohibición vaya contra las leyes de esos mismos súbditos infieles. Atención, sin embargo, todo lo indicado puede hacerse, mientras no se sigan males mayores, pues en este caso debe hacerse cesar dicha obligación: no convendría, aunque fueran lícitas y pudieran hacerse semejantes prohibiciones.⁵⁰

Ahora bien, la relación de los actos humanos con el derecho natural en Vitoria, también guarda una triple gradación. Hay conductas que el derecho natural prescribe o prohíbe con carácter general, sin posibilidad de excepción alguna. También hay conductas que el derecho natural prescribe o prohíbe con carácter general, pero admite la posibilidad de algunas excepciones motivadas por causas extremas o bajo ciertas circunstancias. Y hay finalmente, conductas que el derecho natural ni prohíbe ni prescribe, porque son lícitas. Sin embargo, establece un ordenamiento según sean más o menos convenientes.⁵¹

Por último, como propiedades del derecho natural podríamos en primera instancia atribuirle su carácter universal porque es válido para todos los hombres y sus normas

⁵⁰ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. 7-12

⁵¹ *Ídem*

afectan al género humano en su conjunto, tanto en lo que concierne a las relaciones de los hombres entre sí, como en lo que se refiere a la organización de la sociedad.

El derecho natural es igualmente necesario –la necesidad puede variar en relación a la gradación-, es decir, no varía ni en el tiempo ni en el espacio. Ninguna autoridad humana está facultada para suprimirlo. Por consiguiente, como lo hemos dicho, el derecho natural reviste un carácter de obligatoriedad absoluta que afecta a todos los hombres, en todos los tiempos y lugares, y su cumplimiento puede ser exigido por medios coercitivos por los gobernantes y autoridades de la sociedad civil. Sin embargo, dadas las dificultades para conocer algunas normas del derecho natural constituyentes al tercer grado, Vitoria admite la posibilidad de que haya en determinadas culturas, error invencible respecto de tales normas. Inclusive, el conocimiento de tales conclusiones remotas, es susceptible de ir progresando históricamente.

Haciendo una recapitulación sin un orden específico de los elementos centrales que Vitoria utiliza en su concepción del derecho natural, podríamos resumir lo siguiente:

- Define al derecho natural como todo aquello que por luz natural es claramente conocido como justo por todos los hombres y conforme a la recta razón, mientras que su contrario aparece como injusto. Asimismo, menciona que aunque el derecho puede ser en orden a sí mismo, la justicia estriba siempre en relación al otro porque ésta soporta un término de igualdad, siendo la referida característica la que la diferencia de entre las demás virtudes;
- El derecho natural es un derecho necesario, porque todo lo natural es *per se* y todo lo *per se* es necesario;
- Dentro del derecho natural distingue tres grados, según su mayor o menor exigencia: el primer grado lo constituyen los primeros principios prácticos de conducta humana; el

segundo grado viene dado por las primeras conclusiones de esos primeros principios; el tercer grado lo forman las conclusiones menos claras o no tan evidentes de esos primeros principios. Los tres grados aceptan su aplicación analógica, es decir, pueden ser aplicados contextualmente;

- El derecho natural está inserto dentro de la ley natural y es dado por Dios, porque las cosas naturales proceden de Dios;
- Como Dios nos ha dado la naturaleza y hemos recibido nuestro entendimiento de Dios, los seres humanos podrán conocer estos principios a través de la razón natural;
- Son derecho natural las cosas que pueden ser conocidas por todos, a no ser que sea obstáculo para ello una mala costumbre o una depravada inclinación, o alguna mala enseñanza o estudio;
- El simple derecho natural crea en los hombres las correspondientes obligaciones. Tanto es así, que él advierte que a los que no cumplan la ley natural, se les puede obligar a cumplirla;
- Reconoce que el derecho puede ser natural o positivo, y que el segundo es el que depende de la voluntad y del beneplácito del legislador y puede variar conforme los tiempos y los lugares, según lo exija la buena convivencia de los hombres. En este sentido, cuando la ley positiva sea injusta, es decir, vaya en contra de la ley natural, el hombre no tiene la obligación de cumplirla porque es una ley tiránica;
- Sus rasgos característicos son su realidad objetiva, la alteridad, la relación de igualdad y su dimensión esencialmente social;
- Por último, menciona que la justicia es la máxima de las virtudes.

Todos estos postulados que sostiene Vitoria, son esenciales en cuanto a la defensa que lleva a cabo sobre los indios de América, y nos remite forzosamente a los derechos

humanos. Por consiguiente, para él, bajo ninguna circunstancia una norma o ley puede considerarse justa si contraviene los principios del derecho natural.

Cabe mencionar que en el presente apartado hemos tratado de definir con la mayor claridad y énfasis posible la concepción del derecho natural en Francisco de Vitoria. Éste es el concepto central a partir del cual el dominico elabora toda su fundamentación filosófica de los derechos humanos. De esta forma, crea una antropología que nos remite indudablemente a una construcción y pensamiento de la dignidad del ser humano, con una serie de derechos que son irrenunciables y aplicables - como marco de referencia- en todo tiempo y espacio.

1.4. Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Francisco de Vitoria

En esta investigación se ha considerado muy importante explicar con la mayor claridad posible lo que representa el derecho natural para Vitoria, porque éste es el concepto central a través del cual hace su fundamentación filosófica de los derechos humanos. Esta es la razón de haber sido tan explícito y abundante en cuanto a citas textuales del autor. A continuación nos corresponde analizar y encuadrar desde una perspectiva epistemológica y doctrinal, la concepción adoptada por el dominico.

Para ello, en primera instancia me parece muy ilustrativo retomar lo mencionado por Gregorio Peces-Barba sobre lo que llama “la historia de las doctrinas iusnaturalistas“. Para él, es la noción de naturaleza y, en función de ella, que la propia definición del derecho natural se ha plasmado en distintas concepciones que pueden reconducirse en tres posturas fundamentales:

1. La idea de naturaleza como creación divina y del derecho natural como expresión revelada de la voluntad del creador en el ámbito de las relaciones sociales;
2. La naturaleza como cosmos, es decir, como las leyes que rigen el mundo físico al cuál forman parte los hombres, que se hallan sujetos a su legalidad a través de sus instintos y necesidades naturales;
3. La naturaleza como razón, como cualidad específica del ser humano que le permite establecer autónomamente sus normas básicas de convivencia.⁵²

Con base en esta división, resulta evidente percatarse que la fundamentación que adopta el dominico corresponde en un sentido estricto a la primera de las tres, es decir, a la “idea de naturaleza como creación divina y del derecho natural como expresión revelada de la voluntad del creador en el ámbito de las relaciones sociales“. Pero también Vitoria menciona que la naturaleza misma del hombre es la razón, por lo que del mismo modo hace una tenue referencia sobre la tercera vía presentada por Gregorio Peces-Barba.

Por esta razón, el insigne catedrático menciona que los clásicos *iusnaturalistas* españoles⁵³ fueron en la historia, el eslabón entre el derecho natural clásico y el moderno, lo que se refleja en su concepción de la racionalidad práctica que, como toda doctrina de transición, presenta rasgos ambivalentes. Por una parte, siguen fieles a una fundamentación metafísica del orden jurídico a unas razones últimas de tipo ontológico que conforman el substrato axiológico material de sus construcciones; pero, como contrapunto, llevan hasta sus últimas consecuencias el postulado tomista de la autonomía

⁵² Peces-Barba Martínez Gregorio y Fernández García Eusebio. *Historia de los Derechos Fundamentales*. Tomo I Dykinson: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid, 1992 pag. 509

⁵³ Durante el transcurso de esta investigación se desarrollará con mayor claridad este tópico.

del orden humano regido por la racionalidad natural, respecto al orden trascendente de la fe y de la gracia.

Por eso Peces-Barba indica que a los clásicos *iusnaturalistas* españoles les incumbe un papel decisivo en el proceso de secularización entre el *iusnaturalismo* teológico medieval que condujo a la Escuela del Derecho Natural Racionalista. Tampoco carece de interés recordar que uno de los argumentos que arguyen los críticos de la escuela española es su pretendido abandono del objetivismo ontológico en función de un subjetivismo que preanuncia la modernidad.⁵⁴

Estoy de acuerdo con el Dr. Peces-Barba sobre el hecho de que Vitoria y sus sucesores son el puente o eslabón que aparece entre una escuela y otra, pero aún así, y haciendo alusión a Antonio Pérez Luño,⁵⁵ considero que la fundamentación que hacen Vitoria y sus sucesores, surge y se encuadra más específicamente dentro de la fundamentación objetivista de los derechos humanos. Conforme a ésta, se afirma la existencia de un orden de valores, reglas o principios que poseen validez objetiva y universal con independencia de la experiencia de los individuos. Los referidos principios son otorgados por Dios a los hombres.

⁵⁴ *Ibidem* pp. 516-520

⁵⁵ Para el Dr. Antonio E. Pérez Luño, como balance general de las tesis objetivistas entiende que su principal virtud, su pretensión de fundar los derechos humanos en valores objetivos no sometidos a discusión por su evidencia y conexión metafísica con el absoluto, constituye al propio tiempo su mayor limitación. En efecto, para él es difícil universalizar esta fundamentación respecto a quienes no creen en la trascendencia o que, sin excluirla, prefieren una justificación racional e immanente para una realidad radicalmente humana como lo son los derechos humanos [...] Entiende que el horror que inspira a los partidarios del objetivismo ontológico, es la anarquía de los valores y el consiguiente peligro de disolución del orden universal, estable y objetivo en el que poder fundamentar los derechos humanos, por lo que les ha inducido a una exagerada acentuación de carácter absoluto y heterónomo de la ley natural. Para ello han vuelto los ojos a lo que se ha denominado “estrella polar inmovible en medio de las tempestades de la historia del mundo”. Ahora bien, por último el catedrático menciona que quizás hayan olvidado que lo que hace a la ley moral natural más digna de admiración, por decirlo en los términos de un famoso moto kantiano, es el comprobarla operante en nuestro interior, más que contemplarla en el cielo estrellado de los valores externos. Pérez Luño, Antonio E. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Tecnos Madrid, 1995 p. 137

Ahora bien, con más precisión cabría decir que doctrinalmente dicha fundamentación la podríamos encuadrar en el objetivismo ontológico cristiano.⁵⁶ Para ello me respaldaré en las tesis más representativas de esta corriente.

1.4.1. El objetivismo ontológico cristiano

La afirmación acorde con la tradición *iusnaturalista*, de que el hombre tiene desde su nacimiento la evidencia racional de un rango y una dignidad propios, que proceden de su naturaleza intrínseca antes que de cualquier concesión, es para Lachance el punto de partida de cualquier justificación de los derechos humanos. Estos derechos son universales, como lo son los supuestos naturales y espontáneos de la razón humana que los capta y formula. De ahí que para establecer los principios de un derecho humano basta con recurrir a la naturaleza y a la razón, sin que la confianza en ésta dispense, cuando se pasa al plano de las realizaciones, de invocar el auxilio de Dios⁵⁷.

Martín Kriele considera que la idea central de los derechos humanos, como valor de la divinidad del hombre, es un concepto metafísico, ya que en la historia del derecho natural, tal orden de valores se han fundado o bien en la revelación o bien en el supuesto

⁵⁶ Cabe mencionar que ésta es una de las posturas doctrinales en cuanto a la fundamentación de los derechos humanos. Pérez Luño divide las posturas en tres posibles: objetivista, misma que ya ha sido explicada y donde se encuadra Vitoria; la postura subjetivista, que supone la reivindicación de la autonomía humana como fuente de todos los valores. Esta postura en relación con el origen de los valores, aunada a un racionalismo ético, que sitúa en la razón antes que en el arbitrio de la voluntad la regla próxima de conocimiento y actuación de los valores, se ha considerado como la gran aportación de la tradición *iusnaturalista* racional. La concepción subjetivista, entendida como autoconciencia racional de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, se halla en la base de la mejor tradición del *iusnaturalismo* humanista y democrático sobre el que se construye la fundamentación moderna de los derechos humanos. Como muestra de este tipo de fundamentaciones se pueden revisar las tesis de Rawls y Dworkin; por último, tenemos a la fundamentación intersubjetivista, destinada a explicar y fundamentar consensualmente la verdad de los argumentos y la corrección de las normas que regulan la actividad social, en cuanto manifestaciones de la *praxis* comunicativa. A partir de ahí, la validez o invalidez de un argumento o de una norma social se puede medir por su idoneidad para el logro de un entendimiento ínter subjetivo. Como ejemplo de este tipo de fundamentación se pueden revisar las tesis de Apel y Habermas. Antonio E. Pérez Luño. *Op. cit.*, pp. 140 ss. Por último, es importante mencionar que me he basado en esta concepción doctrinal, por ser en mi opinión una de las más claras y consistentes en relación a otras posturas doctrinales revisadas.

⁵⁷ Lachance, Louis. *El derecho y los derechos del hombre*, versión español de Luis Homo Liria, con introducción de A. E. Pérez Luño, Rialp, Madrid, 1979. p. 26

de que están escritos en el corazón del hombre y se manifiestan en la conciencia⁵⁸. De esta forma, el concepto de naturaleza humana del que se derivan los aspectos prácticos de la prosperidad, expresados por las exigencias de la razón práctica (the requirements of practical reasonableness),⁵⁹ que sirve de fundamento a los derechos humanos, no es un concepto empírico, sino una noción metafísico-teleológica.

Por ello, en polémica abierta con las premisas de la filosofía analítica, John Finnis no considera la razón práctica como la fase última de la auto perfección, ni admite que sus principios deriven de un supuesto imperativo categórico en sentido kantiano, sino que los vincula a su necesaria participación en el plan divino⁶⁰. Partiendo de este enfoque Finnis alude al carácter absoluto, inviolable y universal de las exigencias que se expresan en los derechos humanos⁶¹. Mientras que Lachance afirmará que junto a la universalidad, connotan a los derechos humanos su carácter de imprescriptibles, por corresponder a desarrollos específicos de la naturaleza humana, y de indefectibles, por su necesaria tendencia hacia el bien.⁶²

Ese bien se plasma en unos valores objetivos susceptibles de intelección por parte de todos los hombres. La razón práctica no funciona en el vacío; tiene por cometido la regulación concreta de la existencia, para lo que parte del orden vital que impone a la persona su condición de ser humano, así como los imperativos de su medio físico y social. El hombre desde su nacimiento se encuentra en situación, se halla en un contexto físico y social, que ni ha creado, previsto o elegido. De otro lado, estos factores anteriores a su nacimiento han sido, a su vez, condicionados por la presión ejercida sobre ellos por

⁵⁸ Kriete, M. *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, trad. Cast. de C. Gancho, Herder, Barcelona, 1982, p. 241

⁵⁹ *Ibidem* pp. 198 y 205

⁶⁰ Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon, Oxford, 1988, pp. 409-410

⁶¹ *Ibidem* p. 223 ss.

⁶² Lachance L. *Op. cit.*, p.19 ss. y 80 ss.

esos órdenes peculiares de personas y medios que forman las instituciones familiares, educativas, económicas, sociales y religiosas.⁶³

Ese orden objetivo de valores, del que todo derecho es expresión, es la base de las normas objetivas de la acción humana, que son independientes de la libertad y superiores a ella. El fundamento inmediato de esos valores lo constituyen los propios datos objetivos y necesarios del orden natural e histórico, tal como son comprobados por la razón práctica; su fundamento remoto se halla en la sabiduría y en el orden eterno. De ahí se deriva una subordinación de lo intelectual a lo colectivo, de lo particular a lo general, de lo subjetivo a lo objetivo.⁶⁴

Después de revisar estas tesis en relación con la concepción del derecho natural presentada por Vitoria y, por ende, a la fundamentación filosófica que hace de los derechos fundamentales, podríamos concluir que:

1. Doctrinalmente se encuadra dentro de las fundamentaciones objetivistas de los derechos humanos; específicamente en el objetivismo ontológico cristiano, por haber unos valores objetivos, necesarios –con matices en su gradación- y universales, independientes a la experiencia humana que pueden apelarse en todo tiempo y lugar. Aunque aquí debemos aceptar su posible contextualización en virtud de su aplicación analógica;
2. En el orden epistemológico corresponde a lo metafísico-teleológico. Metafísico porque ese orden de valores objetivos son dados por Dios al hombre, es decir, nacen o se originan en la voluntad divina y el hombre los puede conocer por medio de la razón natural, esa sería la fuente de su conocimiento; teleológico porque la finalidad de ese

⁶³ *Ibidem* pp. 122, 175 - 199-200; J. Finnis *Op. cit.*, p. 68 ss.

⁶⁴ Lachance, Louis. *Op. cit.*, pp. 194 ss. y 236 ss.

orden de valores objetivos entregados por Dios a los hombres, es el mismo bien de los hombres –virtud cristiana-;

3. Por último, es fundamental mencionar que Vitoria apela a este orden de valores para su aplicación en el orden práctico. Es por eso que entiende al derecho natural como lo justo que es conocido por la razón natural, y lo justo conlleva una relación con el otro por definirse en términos de equidad e igualdad. Por consiguiente, a final de cuentas, él entiende al derecho natural como base de todo el orden humano de relaciones justas.

Esto implica que el derecho natural en el dominico no cabe identificarlo como una “ley”⁶⁵ meramente ética, ontológica y metafísica, es decir, como un simple derecho moral o ideales y valores de justicia puramente subjetivos y abstractos, como lo entenderían tantos teóricos modernos. Así pues, él apela a una vigencia normativa del derecho natural que es puesta en el mismo plano real del derecho estatal y aún con mayor fuerza que éste, como lo veremos en el estudio de sus tesis. Lo prueba el signo de validez existencial que para el derecho natural invoca y la fuerza coactiva con que los declara respaldados. También, para este derecho natural reclama Vitoria, la última característica de lo jurídico, que es su inherencia en lo social, es decir, como ordenador de la vida social. Justamente, él desarrolla el *ius naturae* bajo esa función suya especial de principio de toda ordenación comunitaria.

1.5. Implicaciones de los derechos humanos en Vitoria, con relación a la concepción de la dignidad en el ser humano

Vitoria cuestiona el hecho del descubrimiento y los comportamientos de los españoles desde el punto de vista de la teología práctica y del derecho natural, aunque

⁶⁵ Aquí el término ley no se aplica en el sentido estrictamente jurídico, sino más bien como ese conjunto de valores objetivos en el tiempo y espacio.

hay quienes consideran que su argumentación está anclada en una edad anterior, fuera del materialismo y del economicismo de la siguiente época -quienes hoy se consideran los inventores de los derechos humanos-. Cuando vemos el pensamiento del dominico, resalta la falsedad de dicha afirmación, pues gracias a las bases que él puso, la era siguiente entró en el análisis de esos derechos. Una cosa es la formalidad de cómo éstos han aparecido y otra el contenido esencial que tienen, que es lo que describe con gran precisión la doctrina de Vitoria, esto es, el descubrimiento de la humanidad como base de derechos y de la persona individual como titular de derechos subjetivos inalienables.

Fue fruto de un trabajo de investigación donde se propuso, utilizando como base el hecho conflictivo de la conquista de América, superar los intereses en liza y hacer una teoría desde nuevas bases antropológicas. Empieza marcando unos principios claros, precisos y fijos, deducidos desde la teología y razonados desde el derecho natural, argumentación que supo conjugar con maravillosa maestría y aunque las bases fluían de la doctrina precedente de Santo Tomás, supo bajarlos al campo de la teología práctica y del derecho, dando forma jurídica a los principios del mensaje evangélico: igualdad, fraternidad universal de los hombres y su dignidad de personas libres.

El hombre vitoriano aparece como un ser substancial compuesto de cuerpo y alma, con sus dimensiones de racionalidad y de libertad. Dueño de sus actos, cada hombre tiene un fin trascendente que ha de alcanzar por el camino de la libertad. Por su condición de ser racional y libre, no es un simple vestigio de su Creador, sino que es su imagen. El ser *imago Dei* comporta, por su elevación al orden sobrenatural, la filiación divina alcanzada por la obra redentora de Cristo.

Vitoria cuando desarrolla de forma por demás brillante su *relectio De Indis*, le conduce a establecer un principio de largo alcance: que los derechos que enuncia no dependen de pertenecer a una religión, ni a una cultura, ni a un pueblo determinado, sino que tiene su fundamento en la misma naturaleza humana y, por lo tanto, se pueden establecer como criterios universales para todos los hombres y pueblos. Se trata de un humano en que distingue los planos natural y sobrenatural, sobre el principio de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona.

De esta suerte, naturaleza y gracia se dan la mano y constituyen dos realidades que confluyen en el hombre histórico y real. Éste pudo ser confinado de otra manera; pero, de hecho, fue elevado al orden sobrenatural en el mismo instante de su creación. Caído y redimido por los méritos de Cristo, está destinado a la bienaventuranza eterna. Su naturaleza no ha sido intrínsecamente corrompida. La luz natural de la razón, que no llegó a extinguirse con el pecado, ha sido potencia con el *lumen fidei*. Esta visión de la fe supone, en el hombre, una capacidad de discernir que no ensombrece, sino que potencia su libertad. Es él quien decide libremente en su vida y quien, en el ejercicio de su voluntad corroborada por la gracia, ha de alcanzar su fin sobrenatural. Libertad creada y, por tanto, limitada y dependiente; pero auténtica libertad.

Así pues, Vitoria inicia su argumentación con una cita del Génesis: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar“. En consecuencia pone el fundamento de la dignidad del hombre, y ésta por cuanto es imagen de Dios. Por esa calificación le corresponde el dominio y la titularidad de derechos fundamentales. Y aquí llega su originalidad, rechazando las teorías teológicas que exigían un estado de gracia para ser imagen de Dios, y por tanto, privaban de dominio a todo pecador. Establece como principio:

El dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal.⁶⁶

Vitoria comienza considerando si los indios, como no creyentes, podían tener la capacidad de dominio. Al contrario de teóricos anteriores, que unían los derechos de propiedad con el derecho divino, Vitoria defendió que la posesión y el dominio se basaban en el derecho natural y, por tanto, no se destruían por una cuestión de fe.⁶⁷ Siempre que los indios tuvieran razón, podrían reclamar los mismos derechos naturales poseídos por cualquiera de los europeos cristianos. Sus derechos naturales significaban que eran “poseedores verdaderos tanto en derecho privado como público antes de que llegaran los españoles”. “Exactamente como los cristianos”, argumentaba, “ni sus príncipes ni las personas privadas, podían ser despojados de su propiedad sin causa justa”.⁶⁸

El hombre, según Vitoria, es titular de derechos en cuanto ser racional, con independencia de la fe y de la cultura. Así pues, se aparta de las tesis morales y de fe, para razonar desde el derecho natural, porque el hombre sigue siendo imagen de Dios aunque lo ignore y aun lo escarnezca. Todavía confirma esto con una expresión del evangelio:

Así como Dios hace nacer el sol sobre los buenos y los malos, y hace llover sobre los justos e injustos, del mismo modo otorga los bienes temporales a buenos y malos.⁶⁹

Los derechos del hombre se fundan en la naturaleza humana universal dotada de derechos innatos y anterior a los condicionamientos de la fe, la moral y la cultura, que

⁶⁶ Vitoria Francisco de. *Relectio de Indis*. Edición y traducción de Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1967. p. 18

⁶⁷ *Ibidem* pp. 14-31

⁶⁸ *Ídem*

⁶⁹ *Ibidem* p. 19

han de ser respetados por las legislaciones positivas de los Estados. Este concepto del hombre con sus derechos enraizados en su misma naturaleza es universal y es aplicable a todos los pueblos de la tierra y a todas las razas humanas del orbe. El hombre es el centro de la Creación (otro rasgo humanista), sujeto responsable de derecho por su naturaleza racional.⁷⁰ Y posee una serie de derechos naturales en tanto cuerpo (derecho a la vida, a la propiedad) y en tanto alma (derecho a la dignidad y libertad de pensamiento).

Como en una lógica sucesiva establece Vitoria un conjunto de derechos del hombre; él los considera válidos para todo tiempo y lugar, puesto que se encuentran enraizados en la misma naturaleza del ser humano con su dignidad y con su tendencia natural a su máximo perfeccionamiento individual y social. Aunque como ya se ha mencionado, la anterior afirmación no es un impedimento respecto a su aplicación analógica.

Del hombre como ser social, haciendo alusión a Aristóteles, afirma en la selección *Sobre el Poder Civil* que “el hombre es por naturaleza civil y social”,⁷¹ y en *Sobre los Indios* advierte que “el hombre no es un lobo para el hombre, sino que la naturaleza ha

⁷⁰ El Dr. Ocaña García menciona que la racionalidad es lo constitutivo del ser humano, aquello sin lo cual no puede darse un hombre. Para él, la racionalidad es lo constitutivo radical; pero la razón en el caso del hombre, al menos viene necesitada por otra característica igualmente constitutiva, si bien derivada de la razón o exigida por ella: el lenguaje, y que a través de la palabra, implica y exige una tercera realidad, igualmente constitutiva: la sociabilidad. Entonces, la racionalidad, ya que, siendo lo específico, lo realmente constitutivo del ser hombre, de cada hombre, conlleva indisolublemente unidas, en un trenzado compacto de unidad, la palabra y la sociabilidad. De ahí que para Vitoria, si los indios son hombres, no puede decirse que carezcan de racionalidad, ni en consecuencia, de razón; razón que se manifestará por el lenguaje y por la organización social en la que viven; racionalidad que demostrará que son partícipes de la misma naturaleza humana que los españoles, dotados, en consecuencia, de los mismo derechos y prerrogativas que de tal naturaleza se deriven. Ocaña García, Marcelino. *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Pedagógicas, Madrid, 1996 pp. 78-79 Este razonamiento que hoy puede parecerse absurdo, tal vez no debió parecerlo tanto en el siglo XVI, dado que fue preciso tener que promulgar unas leyes –*Leyes de Burgos*– en 1512, por las que se obligaba a tratar a los indios como vasallos libres. Palabras que, tampoco debieron ser demasiado bien entendidas, ya que tuvieron que pasar veinticinco años más, para que el propio Papa –Paulo III– lo ratificara públicamente por medio de la Bula *Sublimis Deus*. Bula, que fuera la base de las *Nuevas Leyes* de 1542.

⁷¹ Vitoria, Francisco De. *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas Luis Fraile Delgado. Tecnos, Madrid. 1998 p. 11

establecido cierto parentesco entre todos los hombres”.⁷² La amistad es también algo que concierne al derecho natural:

[...] La amistad hacia todos los hombres es de derecho natural, y es contra la naturaleza evitar la compañía de los hombres pacíficos.⁷³

El derecho de amistad entre las personas se aplica también al hombre como ser social y es la base de las relaciones internacionales e interestatales. Vitoria está convencido de la rectitud de la naturaleza humana, pues de lo contrario el hombre estaría perdido en su caminar, sin base en sus requerimientos y exigencias, sin posibilidad de relación social y, menos, sobrenatural. Para el dominico, Dios no sólo es el creador de la naturaleza del hombre, sino de todas sus tendencias e inclinaciones:

Si el hombre se inclinase por naturaleza al mal, habría que imputarle a Dios, tanto la inclinación como el movimiento que de ella se seguiría al pecado. Lo cual constituiría una gran impiedad, no sólo el decirlo, sino incluso el pensarlo.⁷⁴

Se impone, pues, exculpar a Dios, y volver la mirada a la propia naturaleza humana, creada, sin duda, por un Dios omnipotente e infinitamente preocupado por la felicidad del hombre. Y lo primero es caer en la cuenta de que dicha naturaleza es racional, que no sensitiva. Ahora bien, la razón ejerce una doble función: por un lado está conformada de tal modo que en ningún caso puede ignorar qué es lo bueno, y no lo malo, lo que debe ser elegido; por otro, impide que la voluntad se decida en algún momento por un bien o un mal no presentado por ella. En consecuencia, nunca puede pensar que la naturaleza humana, ni por la razón ni por la voluntad, se encuentre más inclinada al mal que al bien:

⁷² Vitoria, Francisco de. *Op. cit.* p. 81

⁷³ *Ibidem* p. 79

⁷⁴ Urdanoz, T. *Op. cit.*, p.192

La voluntad no se mueve hacia un objeto si no es mediante la razón.
Ahora bien, la razón siempre inclina a pensar que todo mal debe evitarse.
Luego la voluntad no inclina al mal.⁷⁵

La conclusión de Vitoria es clara: la naturaleza del hombre, en cuanto hombre, es buena y no tiende al mal o hacia alguna cosa contraria a la virtud. Ahora bien, el hombre está empapado por una doble naturaleza que se interfiere constantemente, no obstante la jerarquía impuesta por el creador, y la supremacía natural de la parte racional. No obstante, el hombre es inevitablemente único, y su radio de acción va indistintamente de un campo al otro; o, mejor, todo hombre, como ser único, se mueve en todo el campo, sin poder separar en ningún momento las facultades con las que realiza su única acción, indiscutiblemente humana:

Es necesario recordar, lo primero, que el hombre es un compuesto de dos naturalezas: la racional y la sensitiva, a las cuales el Apóstol llama, hombre interior y hombre exterior. Pero no ha de entenderse lo anterior como si el alma misma fuese el hombre interior o la naturaleza racional, y el cuerpo, la naturaleza sensitiva, sino que ha de entenderse que todo hombre, según su espíritu, es el hombre interior y, según la carne, es el hombre exterior y la naturaleza sensitiva.⁷⁶

De lo cual se podría concluir haciendo alusión al dominico, que la naturaleza humana no es mala y, en cuanto humana, no está inclinada al mal, sino al bien, a pesar de que no es perfecta, sino muy deficiente, dada su doble naturaleza y la mutua e inevitable influencia de una en otra. Más aún, el hombre, en concreto, no sólo tiene razón –razón capaz de regular y encauzar cualquier inclinación por muy atractiva que resulta para el “hombre exterior”–, sino que, además, el hombre posee una característica especial, esencial y distintiva de su naturaleza, con base en la cual puede elegir a su antojo y, por supuesto, bajo su estricta responsabilidad toda las acciones que determina realizar bajo el control y la estricta incumbencia de su libre albedrío:

⁷⁵ *Ibidem* p. 194

⁷⁶ *Ibidem* p. 196

No está el hombre por naturaleza inclinado al mal, sino que fue alejado en manos de su consejo, para que a su arbitrio eligiese el bien y el mal.⁷⁷

El hombre no es un ser fabricado en serie, ni siquiera es un ser perfectamente acabado, sino un ser cuya realidad última está en constante e ininterrumpido hacerse a sí mismo. El instrumento configurador de su propia realidad es, precisamente, su libertad, su capacidad de decisión y actuación, es decir, su libre albedrío.⁷⁸

A partir de todo ello, uno de los intereses fundamentales de Vitoria, es dejar suficientemente claro el carácter sociable del hombre; sociabilidad que, si bien es una cualidad derivada, no por eso es menos importante. Por tanto, no quiere conformarse con

⁷⁷ *Ídem*

⁷⁸ Marcelino Ocaña menciona que es evidente para Vitoria, siguiendo con esto a la teoría tomista, que el libre albedrío es una facultad, tanto de la voluntad como de la razón [...] por eso exceptuando a los niños y dementes, cada cual es dueño de sus propias acciones. Los únicos responsables de nuestros actos somos nosotros mismos, que a diferencia de los animales, tenemos la posibilidad de discernir así como de elegir. En un primer intento de definición, Vitoria nos acerca el libre albedrío a la razón, en todo caso principio y fundamento del ser del hombre en cuanto tal. No obstante matiza, no es tanto la razón que pudiéramos llamar –en términos kantianos–, especulativa sino la razón práctica, que no se reduce meramente a la facultad de la potencia intelectual, aunque tampoco al de la facultad de la voluntad solamente; sino que tener libre albedrío, es lo mismo que tener uso de razón y, tener uso de razón, no es otra cosa que poder emplear el entendimiento y la voluntad; por lo que en términos vitorianos, siempre que haya uso de razón en alguna cosa, interviene el libre albedrío y viceversa [...] Para Vitoria, es evidente que tanto el poder tener actos de entendimiento y voluntad, como el poder obrar o no obrar, son condiciones necesarias, pero ni son suficientes, ni, por supuesto pueden confundirse o identificarse con el libre albedrío en cuanto tal. Vitoria está haciendo ver cómo el libre albedrío se encuentra más en profundidad que las meras acciones intelectivas o volitivas; y que la pura espontaneidad en el obrar, no define la acción como humanamente libre y responsable. La prueba la encuentra el dominico en que ni a los niños ni a los locos; como tampoco a los que sueñan, a los que tienen movimientos o actos súbitos, ni a los maniáticos y frenéticos se les imputan dichos actos; y es que a pesar de que todos reconocen que son libres, no obstante, no proceden del libre albedrío. Si el libre albedrío, según Vitoria, –y según toda la tradición tomista– radica tanto en el entendimiento como en la voluntad, –facultad de la razón y la voluntad– quiere esto decir que para que haya libre albedrío son precisas dos condiciones, una por parte del entendimiento –la deliberación–, y otra por parte de la voluntad –la elección–. En todo caso, lo realmente definitivo del libre albedrío es que pone la verdadera diferencia entre los hombres y los animales, haciéndonos responsables de nuestros actos, dado que tener libre albedrío es ser dueño de las propias operaciones; y ser dueños es tener facultad, dominio sobre ellas. Pero para que se pueda asegurar que existe auténtico dominio, para poder afirmar que alguien es dueño de sus acciones, tiene que poseer, necesariamente, una doble facultad: facultad para reflexionar y deliberar, qué debe conseguir y qué debe evitar; y facultad para, una vez que haya deliberado, poder tomar o dejar aquello sobre lo que ha deliberado; y, desde luego, para nada sirve lo primero sin lo segundo. En consecuencia, ambas cosas son absolutamente necesarias; lo único es que, sin posibilidad de deliberar es impensable una elección. Cfr. Ocaña García, Marcelino *Op. cit.* pp. 89-98 En un siglo al que podemos definir como el siglo del libre albedrío; cuando Lutero, enfrentándose violentamente a Erasmo, escribe con desenfado su *De servo arbitrio*, precisamente un año antes de que Vitoria tomara posesión de su cátedra de Salamanca, no podía el dominico cerrar los ojos a uno de los temas más candentes de toda la centuria; al tema que iba a enfrentar a Erasmo y Lutero, Católicos y Protestantes, sino a las dos órdenes religiosas más pujantes e influyentes del momento: dominicos y jesuitas.

dejar clara la sociabilidad del hombre, sino que insiste y recalca sobre que dicha sociabilidad no es algo impuesto, sino que se deriva de la misma naturaleza humana, que ha sido puesta por Dios en las entrañas mismas del hombre:

Pues Dios, que todo lo hizo con gran sabiduría, [...] constituyó a los hombres de tal manera y condición, que sin sociedad no pudiesen vivir.⁷⁹

De ahí el énfasis puesto a la hora de enumerar determinadas razones que faciliten la comprensión y aceptación de tal teoría, pues no es sólo el habla -inútil sin sociedad-, sino, sobre todo, la fragilidad natural del hombre, repleto de miserias que a todas luces le indican la necesidad de que los hombres no anduvieran vagos, errantes y asustados, a la manera de fieras en la selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente.⁸⁰

Y es que para Vitoria, las mismas carencias y cualidades humanas apuntan a la necesidad de vivir en sociedad. Sin ésta, todas ellas quedarían sin posibilidad de desarrollo. Y no ya las cualidades secundarias, sino las propias facultades típicas del hombre -el entendimiento y la voluntad-, quedarían sin posibilidad de progreso y perfeccionamiento:

Sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse.⁸¹

Y es que junto al entendimiento -que permanecería rudo y sin posibilidad de desarrollarse en sociedad-, la voluntad -cuyo objeto es el bien y cuya máxima realización se encuentra en la amistad y el amor- se encontraría insatisfecha y desgraciada:

A su vez la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa alejada del consorcio humano.⁸²

⁷⁹ Vitoria Francisco De. *Op. cit.*, p. 158

⁸⁰ *Ibidem* p. 155

⁸¹ *Ídem*

⁸² *Ídem*

En términos Vitorianos, se podría decir que la sociedad es algo natural y no invención o imposición de los hombres:

Esta pues claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma.⁸³

De ahí también el carácter de persona, que es propio de todo hombre y que impide la consideración del mismo como si se tratase de un simple medio o instrumento.

Llamado a la perfección, el hombre no es un ser perfecto y acabado. Es un ser perfectible y, como tal, ontológicamente tendente a su propia y plena realización personal. Hay, pues, en él una exigencia que implica, a su vez, la facultad de poder echar mano de los medios que le son necesarios para alcanzar su perfeccionamiento. Y esto tanto a nivel de cuerpo, como a nivel de espíritu. De ahí su sociabilidad. Ésta aparece como una exigencia ineludible de su naturaleza, es una dimensión esencial de su ser. El hombre es naturalmente social, ya que sólo en comunión con los demás hombres puede alcanzar una porción de medios que le son ineludibles para labrar su propio perfeccionamiento y alcanzar así adecuadamente su fin.

Tenemos así imbricadas, trenzadas en la unidad del individuo, las características específicas del ser humano, constitutivas y definitorias de su realidad última, de su naturaleza específica. La racionalidad según esta concepción, es el fundamento y la razón del ser. La razón se hace evidente o se manifiesta a través del lenguaje, o sea, de la palabra, que funge como intermedia entre la razón y la sociedad. Sin la palabra la razón quedaría muda, inexpresiva, incommunicable, estéril. Pero sin la sociedad, la palabra sería un eco vacío, un sonido sin sentido.

⁸³ *Ibidem* p. 157

La palabra entonces, apunta por un lado a la racionalidad que patentiza, y por otro, a la sociabilidad inevitable, sin la que caería en el agujero negro de la inutilidad y la incompreensión:

- La palabra es anuncio del entendimiento y para eso fue dada [...]; mas la palabra, si estuviese en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin palabra, parecería ingrata e insociable.⁸⁴

Estas características -razón, lenguaje, sociabilidad amistosa y libre albedrío-, hacen al hombre, a todo hombre –incluidos indios- imagen y semejanza de Dios, dignidad del ser humano en la que se sustentan los derechos humanos para Francisco de Vitoria, dado que es lo que constituye al hombre en cuanto tal.

De esta forma, Vitoria aplicó sistemáticamente los principios de derecho natural tomista al problema de los derechos de los indios. El precepto tomista de que todos los humanos poseen el don divino de la razón, significa que todos los individuos, cristianos y paganos, poseen el derecho y la obligación de derecho natural de ordenar su vida social y política por medios racionales. Ya que al esclavizar a los nativos de las Indias, los colonos españoles violaban los derechos divino y natural, pues se les negaba el derecho de autorregularse y la autonomía. Vitoria argumentaba que la razón creaba una conexión de derecho natural entre todos los pueblos, de la que resultaba un sistema de derechos y obligaciones mutuamente vinculantes.

Todo hombre (español o indio) por poseer razón y lenguaje, tiene derecho a pertenecer a una sociedad éticamente justa. Esta idea de apariencia inocente era una gran novedad para una sociedad que en buena parte consideraba a los indios como bárbaros o infantiloides; aún en 1512, con las *Leyes de Burgos*, y en 1542, con las *Leyes Nuevas*,

⁸⁴ *Ibíd*em p.155

algunos se planteaban todavía si los indios podían ser considerados como verdaderos hombres, vasallos libres, capaces de recibir la fe.

La razón es el fundamento del derecho; donde hay razón puede y debe haber derecho; las criaturas irracionales no son responsables, pero todas las racionales sí. Y como apunta Vitoria con una penetrante ironía, “también entre nosotros vemos gente rústica, en muy poco diferentes de los animales, porque no han desarrollado su razón o la han encaminado al mal”.⁸⁵

Todos los hombres, en tanto racionales, son responsables de sus actos. Los seres irracionales, como animales, niños o deficientes, no son responsables. Esto implica que todo hombre, sea español o indio, debe gozar de igual dignidad en virtud de su razón. Y los seres racionales tienen responsabilidad sobre los irracionales; deben usar su predominio racional para su cuidado, no para un dominio indiscriminado.

Entonces como ya es evidente, el fundamento teórico de toda su apología se sustenta en la dignidad de la persona humana y, aunque no use el término de forma expresa, de ahí deriva los derechos humanos. Es verdad que inicia su argumentación con un fundamento teológico, “el ser humano es imagen de Dios“, pero puesta esta base, traslada todo su contenido al orden ético-jurídico porque el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por sus potencias racionales.⁸⁶ Éste constituye el orden ontológico previo, pero una vez que ha sido creado el hombre tiene una autonomía y libertad para hacer su propia sociedad. Como quiera que Dios haya hecho al hombre le ha dejado a su propio albedrío, para que se rija por sus potencias racionales, las cuales, con

⁸⁵ Vitoria, Francisco de. *Op. cit.*, p. 30

⁸⁶ *Ibidem* p. 18

independencia de que actúen bien o mal, son las responsables de sus actos y los titulares de los derechos impresos en la naturaleza humana.⁸⁷

Estos derechos de orden natural, previos al derecho civil que reconoce al hombre para vivir en sociedad, son propios de todo ser humano por el hecho de serlo, por lo que se han de considerar como innatos y prevalecientes en las relaciones humanas. De ahí que las personas de “culturas inferiores”, como sucede con los indios recién descubiertos que no han llegado a conocer sus derechos humanos, y no por ello dejan de tener esos derechos que les son connaturales por el simple hecho de ser hombres, pues la racionalidad que constituye el ser sujetos de dominio no requiere su actual reconocimiento ni ejercicio.⁸⁸ Aquí se refiere a la base de los derechos inherentes o dominio natural que corresponde al hombre por su propia naturaleza.

Establece un universo absoluto con la amplitud de la naturaleza humana, comprensivo de todo ser humano y esto le lleva a descubrir y enunciar el principio de universalidad de los derechos innatos del hombre, ya que considera sujeto de estos derechos a cada uno de los individuos que constituyen este universo, por el hecho de pertenecer a él. Se reconoce en consecuencia la titularidad de los derechos derivados del orden natural a todo ser humano, sin distinción ni diferenciación por raza, condición o cultura.

De modo que los nuevos pueblos descubiertos cualquiera que sea su estado de degradación, condición salvaje o nivel cultural en que se encuentren son dueños y señores de sí mismos, de sus bienes y de las formas de gobierno que se hayan dado. De

⁸⁷ Pereña, Luciano. *La idea de justicia en la conquista de América*. Mapfre, Madrid. 1992 p.106-109

⁸⁸ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. 29-31

donde concluye en la cuarta proposición: que tampoco por demencia los bárbaros se hallarían impedidos de ser verdaderos dueños.⁸⁹

De ahí que contra quienes querían probar su incapacidad para regirse, sostiene que tienen alguna cultura y es evidente: que tiene un cierto orden en sus cosas; que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de su uso de razón, lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se deduce del acto.⁹⁰

Y agrega Vitoria: “de todo lo dicho resulta que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente de igual modo que los españoles, y que tampoco por este título sus príncipes pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños“.⁹¹

Según Juan Goti Ordeñana encontramos en todo ello una personalización de los derechos humanos, expuesta con razonamientos concisos. Para él, Vitoria afirma este carácter de los derechos sin detenerse en su explicación, aunque lo demuestra explícitamente en su intento de aplicarlo a los indios como seres humanos, con independencia de la cultura a la que pertenezcan y aun ignorando ellos de que sean

⁸⁹ *Ídem*

⁹⁰ *Ídem*

⁹¹ *Ídem*

titulares de tales derechos. Es la conclusión necesaria de su visión universalista de estos derechos, e independientes de los sistemas jurídicos de los Estados.⁹²

El mismo Juan Goti menciona que una vez puesto el fundamento de los derechos en la dignidad de la persona con una nueva antropología, Vitoria argumenta en el campo del derecho y situado en la esfera secular, rechazando todas las teorías contrarias, basadas en prejuicios teológicos que venían de épocas anteriores y que defendían la incapacidad de los pecadores para ser titulares de derechos. Esto lo hace cuando defiende la tesis en la cual sostiene que la sociedad tiene sus propios valores y normas de actuación y que tienen validez porque el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil, le dan legitimidad con independencia de alguna calificación religiosa o moral.⁹³

De aquí que para Vitoria los indios del Nuevo Mundo que no han tenido medios para conocer la cultura cristiana, no pueden ser privados de los derechos que les corresponden como hombres, por el mismo orden natural, por más calificaciones de orden religioso o filosófico que pudieran sostener lo contrario.⁹⁴

Es así que a los indios de los territorios recientemente descubiertos, se les ha de reconocer los principios del derecho natural, por cuanto el hombre es titular de derechos por su naturaleza racional, hecho del cual se deriva que se han de regir por los principios de libertad e igualdad.

Una vez constituido ese universo, como campo de los derechos humanos, definidas las personas individuales como sujetos de esos derechos y basada su titularidad

⁹² Goti Ordeñana, Juan. *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*. Secretaría de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1999 p. 271-73

⁹³ *Ídem*

⁹⁴ Vitoria Francisco, *Op. cit.*, p.31

en la naturaleza racional, con independencia de una calificación religiosa o moral que condicione el valor jurídico de la actuación humana, se sigue necesariamente la afirmación de que todos los hombres son libres e iguales en lo que respecta a estos derechos.

Si el burgalés considera al hombre como titular de derechos humanos en cuanto ser racional, como lógica consecuencia defiende la natural libertad de los indios y la negación de cualquier derecho de los españoles a someterlos. Contra toda pretensión de esclavitud o de servilismo natural, afirma en *Sobre el Poder Civil* que “el hombre fue creado en libertad”⁹⁵, y en *Sobre los Indios* defiende que por derecho natural todos los hombres son libres.⁹⁶ Vitoria establece el derecho de libertad que corresponde a las personas como seres racionales y a las sociedades que éstos han formado, con independencia del nivel cultural que hayan alcanzado.

También Vitoria pone de relieve el principio de igualdad, como base de toda su construcción, pues el hombre es titular de derechos, “por sus potencias racionales”.⁹⁷ Y la racionalidad, que define la titularidad de los derechos, es una cualidad que corresponde a todo hombre por igual.

Como hemos visto, para encontrar esa igualdad ha ascendido a un universo absoluto, comprensivo de todo ser humano, más allá de las culturas y poderes conocidos que condicionan los derechos positivos, y ha definido como un campo de aplicación del derecho sin ningún tipo de limitaciones por clases ni privilegios. En ese universo todo ser humano es igual y participa de los derechos de un modo igualitario. De esta forma, ha

⁹⁵ Vitoria, Francisco de. *Op. cit.*, p. 17

⁹⁶ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p.36

⁹⁷ *Ibidem* p. 18

evitado las restricciones que pueden provenir por pertenecer a una cultura inferior en el que no haya un suficiente desarrollo del derecho.

Con esta formulación conceptualiza la dignidad del ser humano –racionalidad, lenguaje y sociabilidad amistosa, libre albedrío- como fuente de derechos, caracterizados como innatos y personales y, al mismo tiempo, establece los principios de libertad e igualdad. Por consiguiente, se puede considerar que ha dejado descritos y definidos los derechos humanos que son inherentes a la naturaleza humana, pero aún debemos añadir que ha calificado estos derechos con las notas de: inalienabilidad, inviolabilidad, igualdad y universalidad.

La inalienabilidad: Para Vitoria, son derechos unidos al mismo ser racional del hombre, por lo que no se pierden en ninguna ocasión, ni aun en el caso en que no se puedan ejercitar por las limitaciones que pudiera imponer el derecho positivo, tales como: la falta de capacidad proveniente por la minoría de edad o por enfermedad mental, ni por ignorancia ocasionada por pertenecer a una cultura poco desarrollada, como acontecía con los indios, que debido a su bajo nivel cultural y jurídico, se propiciaba que no les fueran reconocidos tales derechos. Más aún, los castellanos, que se creía pertenecían a una cultura superior, tenían la obligación de respetarlos, y llegado el caso, enseñárselos.

La inviolabilidad: a lo largo de sus reelecciones invoca el respeto sobre estos derechos. Respeto que afirma en defensa de los indios y se basa en la dignidad e integridad de la persona, el honor debido al hombre, el respeto a sus posesiones y formas de administración política.

La igualdad: viene a ser también una cualidad necesaria de los derechos fundamentales, derivada de la misma formulación, al establecer como campo de derechos

el universo de todo el género humano. Como consecuencia de ello, propugna que todos los seres humanos deben disfrutarlos por igual.

La universalidad: otra cualidad derivada necesariamente de los principios que ha formulado es la universalidad de los derechos humanos, que se enuncian y reconocen para todo ser racional. El carácter humano es lo que determina la base de todos estos derechos, porque son propios a su misma naturaleza, por lo que junto al necesario reconocimiento se puede hablar de los deberes que conllevan de solidaridad y comunicación. Asimismo, se deduce la libre asociación de todos los pueblos, libertad de comercio entre las naciones, la emigración y el principio de libertad de los mares, entre otros.⁹⁸

Debemos de advertir que no nos encontramos ante un proyecto para hacer un listado de los derechos humanos al estilo de nuestras actuales declaraciones, tampoco en esa época era previsible. La idea de Vitoria era dar respuesta y solución a los problemas que se habían presentado por la conquista de las tierras descubiertas, y su labor se ordenó a encontrar unas bases ontológicas de los derechos humanos, aunque de su obra se deduzca una Carta Magna de los derechos de los Indios, aplicables a todo hombre.

Introduce el principio personalista y lo aplica a estos derechos frente al Estado, pues son colocados en una esfera superior. Esta doctrina, aunque tiene su base en la teoría nominalista, supo asumirla e introducirla en el campo jurídico dando con ello plena justificación al sujeto voluntario. De este modo su doctrina y la de sus continuadores elaboraron la doctrina del sujeto de derecho como libero arbitrio. El nominalismo de

⁹⁸ Pereña, Luciano. *Op. cit.*, pp. 113-14

Occam había criticado los entes colectivos como sujetos de derechos, considerando sólo al hombre individual. Vitoria juega con los dos conceptos.

Del realismo moderado admite los entes colectivos, de donde asciende a la humanidad, como punto de referencia de la universalización de los derechos de los seres racionales y, en consecuencia, la comprensión igualitaria de todo hombre, de cualquier raza y cultura que coexista en este universo.

Del nominalismo acepta que la titularidad y su ejercicio le competen a cada individuo. Al extender la comunidad de derechos a toda la humanidad, iguala en derechos a todos los hombres sin diferenciación posible por más o por menos, pero por cuanto va unido al ser racional como ejercicio de su libre albedrío, defiende que su disfrute es individual y hay que asegurar ponerlos en práctica.

Con esta construcción el maestro Vitoria cambió la tradición que venía de la Antigüedad, donde se afirmaba que los derechos correspondían al ser humano por pertenecer a una comunidad o a una cultura; había en consecuencia el derecho del ciudadano griego o romano, luego el del cristiano o sarraceno, y cada categoría condicionaba tales derechos. Vitoria rompe estos límites afirmando la universalidad de los derechos humanos, que corresponden a toda persona por pertenecer a la humanidad, imprimiéndoles de esta forma, una categoría de absolutos.

CAPÍTULO SEGUNDO

II. Implicaciones doctrinales de Francisco de Vitoria con los derechos humanos de la primera generación, representados éstos, por los derechos civiles y políticos de individuo

En el capítulo anterior hemos desentrañado las raíces de la fundamentación filosófica de los derechos humanos que el burgalés construye a través de su teoría del derecho natural. De la misma forma conocimos e integramos sus repercusiones e implicaciones doctrinales en relación, a su concepción sobre la dignidad humana y a los derechos que le son consubstanciales.

El objetivo del presente capítulo reside en dilucidar las aportaciones vitorianas a los derechos humanos hoy clasificados como de la primera generación, representados éstos, por los derechos civiles y políticos de individuo.

Para cumplir exitosamente dicho cometido resulta fundamental apoyarnos en la metodología propuesta, porque Vitoria, como hombre de su tiempo, jamás pudo prever que hubiera una clasificación generacional de los derechos humanos como la que opera en nuestros días. En este sentido, cuando nos referimos a los derechos civiles y políticos de individuo, resulta primordial la relación del poder político con el individuo y sus derechos consubstanciales. Así pues, en Vitoria encontramos importante doctrina sobre la materia, pero ésta aparece dispersa, es decir, sin una estructura adecuada que nos permita vislumbrar sus aportaciones a la materia.

Por consiguiente, para cumplir nuestro objetivo habremos de llevar a cabo un profundo estudio del poder político en el dominico, para después relacionarlo con el individuo y los derechos consubstanciales que se desprenden de su dignidad humana;

derechos que deberán ser conceptualizados y ordenados en un sistema que nos permitirá vislumbrar con gran claridad las aportaciones vitorianas a los derechos hoy clasificados como de la primera generación. Al efectuar esta metodología esperamos llegar a un resultado relevante.

2.1. Aportaciones de Francisco de Vitoria a los derechos humanos de la primera generación

Las “generaciones” de los derechos humanos son tan sólo un criterio clasificatorio de los mismos, del que su manifiesto provecho lo ha asentado legítimamente como dominante en los estudios presentes que atienden a la esencia natural humana erigida en normas y principios ideales, pautas estimativas y criterios valorativos. Los hitos progresivos de los derechos humanos son los mismos de la historia de la humanidad civilizada, dado que los derechos humanos son humanidad y civilidad amalgamadas por la historia.

El fundador de la noción generacional de los derechos humanos es el checoslovaco, ex Director de la División de Derechos Humanos y Paz de la UNESCO, Karel Vasak, radicado en París, razón por la que el tema de las generaciones de los derechos humanos tiene facturación doctrinal francesa. El autor introdujo la idea de las tres generaciones de los derechos humanos en su conferencia para el Instituto Internacional de Derechos Humanos, en Estrasburgo. La concepción de Karel Vasak refleja el orden temporal continuado (de ahí lo generacional) del reconocimiento

internacional de los derechos humanos en el ámbito estatal, señalando tres generaciones que marchan de lo individualista a lo solidario.⁹⁹

Este concepto generacional ha tenido diferentes críticas,¹⁰⁰ sin embargo, al margen de sus debilidades se ha mostrado con sólida convocatoria para el estudio clasificatorio de los derechos humanos, ya que, es sólo ese sentido el que debe asignársele y no confundirla como determinante vital del surgimiento y desarrollo de los mismos. Es importante pues, que seamos muy conscientes sobre la dirección en que invocamos esta idea generacional, porque si nos referimos a Vitoria desde esta perspectiva, debemos tener muy claro que lo primordial es desentrañar las aportaciones vitorianas a los derechos humanos y clasificarlas dentro de esta perspectiva generacional. Esto nos permitirá resaltar la actualidad de las aportaciones vitorianas al movimiento mundial de los derechos humanos.

La primera generación, denominada de los derechos civiles y políticos de individuo, son limitantes del poder estatal frente a la persona, cuyo valor fundamental es la libertad; su antecedente más próximo lo encontramos en la ilustración, en la teoría del contrato social y de sus incitadas revoluciones burguesas del siglo XVIII. Su consagración más encumbrada está entre los artículos 3-21 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

⁹⁹ Vasak, Karel. *Las dimensiones internacionales de los Derechos Humanos*. Vol. I Serbal-UNESCO, Barcelona, 1984 p. 15

¹⁰⁰ Los principales detractores de la tesis de las generaciones de los derechos humanos sostienen: a) que el propio derecho fundamental a la vida pertenece a todas las generaciones y es civil, político, económico, social, cultural, prácticamente universal, como lo es la libertad y sus diferentes expresiones; b) que no tiene precisión histórica del surgimiento de los derechos de cada una de sus generaciones; c) que la visión generacional implica el surgimiento de una generación y la extinción de otra, porque está referida a la vida de un período y ésta llega en un momento a extinguirse y; d) que es propensa a la atomización de derechos y padece vacíos. *Ibidem* p. 40 ss.

Pues bien, cuando aludimos a la primera generación de los derechos humanos, implícitamente nos referimos al poder político o público y a la participación y/o relación del individuo con este poder. Como ya hemos dicho, Vitoria jamás visualizó que pudiera existir la referida primera generación de los derechos humanos como actualmente la conocemos, pero ello no quiere decir que el dominico y sus sucesores, no hubieran elaborado doctrina que tuviera que ver específicamente con los derechos encuadrados en esta clasificación.

Por consiguiente, con la finalidad de ordenar las aportaciones vitorianas que se encuadrarían en esta primera generación, seguiremos la siguiente metodología: analizaremos qué nos dice nuestro dominico sobre el poder político y/o público, y la participación y/o relación del individuo y sus derechos consubstanciales con este poder, retomando lo descrito en el capítulo anterior sobre las implicaciones de la dignidad del ser humano.

2.1.1. El poder político en Francisco de Vitoria

Es evidente que la base o sustrato en la que el dominico fundamenta su teoría del poder, nos refiere indefectiblemente a la filosofía aristotélico-tomista, y particularmente a Santo Tomás de Aquino.¹⁰¹ Si bien hemos tratado de elaborar una pequeña síntesis de

¹⁰¹ Para Santo Tomás, la política tiene propia sustantividad y se basa en la naturaleza humana, así el principio de vida que la mueve. Dios crea las cosas con arreglo a las esencias que está en su mente y las dota de naturaleza, la cual va a radicar en ellas mismas. La sustancia no es algo aislado que están en cada caso independientemente de todas las demás, sino que está en las cosas en cuanto éstas realizan, existiendo, su esencia, es decir, la segunda sustancia aristotélica. El poder político radicará en la comunidad misma. Dios no lo transmite directamente, sino que son los hombres lo que lo constituyen, pero lo harán necesariamente al integrarse en sociedades civiles, porque el poder pertenece a estas sociedades por esencia, como principio de vida de las mismas. En la sociedad política hay un principio rector, en el cual tiene su origen último, Dios; uno mediato, la misma naturaleza de las cosas, y uno inmediato, que tiene lugar con el concurso del consentimiento de los hombres. De ahí, que la potestad civil, deba de estar en los más virtuosos, puesto que su propio fin es la virtud. Asimismo, la buena organización en el principado requiere la participación en el de los

que lo componen. El gobierno es algo que rige con arreglo a la ley natural impresa en la mente humana, según los principios de razón, el bien común de la sociedad.

La razón humana es una participación de la divina; por lo tanto, no le corresponde asentir ciegamente a los preceptos y decisiones del mando, sino que debe seguirlos por razón de justicia. La misma ley humana no se basa simplemente en la ley natural en el sentido que ésta es un principio lejano orientador de la misma, sino que es la realización de la propia ley natural, su aplicación al orden humano.

La participación de todos en la potestad civil es, pues, en este aspecto una derivación lógica de la posición ontológica de Santo Tomás. Todos deben tener parte en el principado para conservar la paz del pueblo. Es así que Santo Tomás propone, como mejor, aquel sistema de gobierno, que si por una parte, primordialmente responde a su fin unitario, esto es la Monarquía, por otra, incorpora al mismo a la comunidad, la cual se forma de hombres libres; preconiza un sistema mixto político que a su vez tenga algo de aristocracia, con lo cual varios hombre selectos, según su virtud, pueden participar en el mandato de la democracia, puesto para que aún así los últimos hombres de los pueblos puedan ser elegidos según su virtud para el gobierno.

Si debe extenderse a todos la participación en el poder es porque en todos los grupos, clases y órdenes sociales se dan nombres virtuosos. Es así que el gobierno, antes que atribución de unos o de otros, es el principio mismo de la sociedad civil para cumplir el fin fundamental de ella. Por eso la mejor forma de gobierno es aquella en que uno mande y los demás cooperen al fin directivo o puedan asumir su consecución en bien del mismo. Por consiguiente, está la supeditación de todos los que forman parte del mismo al orden universal ontológico. En ese sentido, el factor democrático tomista es totalmente distinto de lo que va a ser la democracia moderna.

Ahora bien, la sociedad civil en Santo Tomás de Aquino es el sujeto de la potestad en un sentido ontológico en cuanto ésta pertenece a aquélla. Luego viene el problema concerniente al orden del gobierno estricto. Toda participación de la comunidad en el gobierno está necesariamente sujeta al buen uso del mismo y al fin de la comunidad. Santo Tomás admite como posibles las tres formas buenas: Monarquía, aristocracia y República, si bien prefiere la Monarquía moderada. Ahora bien, en el sentido de un mal ejercicio de potestad, en cualquiera de los sistemas positivos, lleva consigo la anulación del carácter mismo de dicha potestad, y esto se aplica de una manera concreta tanto al caso del príncipe que se convierte en tirano, como el supuesto de que el mal ejercicio se verifique por parte del pueblo mismo. Para Santo Tomás, lo primero es el bien de la comunidad fundamental de su gobierno. Y antes de problema de quien tenga derecho a mandar, le preocupa el uso que se haga del poder directivo en orden a su fin. Cuando la comunidad ejerce por sí misma el poder estamos en el caso de una forma de gobierno entre otras. Ontológicamente considerado el problema, si en el ejercicio del mando se aparta del fin trascendente que en sí mismo tiene, queda invalidada para asumirlo, lo mismo que si la vulneración de dicho fin se verifica en el supuesto de una monarquía o de una aristocracia. Si la potestad se caracteriza por el cumplimiento de los fines de la comunidad, al incumplirlos, pierde la potestad su consideración de tal. Es por eso que al mando tiránico, en cualquiera de sus tres formas auténticas, debe proscribirse la acción contra aquél, no se debe a una pura consagración de la fuente originaria del mando, sino al bien comunitario al que el poder debe ontológicamente enderezarse a no haber perdido aún en su desvío la activa posibilidad de obedecer a su directriz. De la afirmación ontológica de que el poder pertenece a la comunidad, se pasa a entender la comunidad como sujeto activo del poder que le pertenece con plenitud radical. Este pensamiento se va a desenvolver en los siglos siguientes y va a tener una decisiva expresión con Althusius. Lo que en todo ello nos preocuparía saber, es si el consenso mediante el cual se acata un poder constituyente por sí mismo una potestad previa o una condición que precisa tener toda potestad gobernante. De ahí que si en Santo Tomás no está definitivamente clara una teoría de la delegación del poder, su pensamiento, al no distinguir suficientemente los extremos indicados, ha dado base al desarrollo ulterior de este concepto, que aparece con su peculiaridad extraordinaria en Althusius.

Todo gobierno justo, esto es, gobierno estricto, dentro de la posición en que se mueve Santo Tomás, representa a la comunidad y a sus fines. Pero que esta representación sea además una delegación verificada por la propia comunidad como multitud, es cosa completamente distinta. La concepción política de Santo Tomás de Aquino tiene uno de sus polos apoyado en la universalidad de los fines comunes, y otro sobre la multitud conjunta de los miembros que integran la propia comunidad civil. Ésta se concibe desde luego, como un todo ordenado, según un fin propio, no como simple agregado de elementos individuales. En todo caso,

ello, tiene como finalidad comprender lo mejor posible la base o sustrato del que parten Vitoria y sus sucesores, para conformar su teoría del poder.

En una de las magistrales obras de Vitoria, a la que ya hemos aludido en algunas ocasiones, la relección *Sobre el Poder Civil*, se contiene la concepción ético-político-teológica vitoriana sobre el poder político y la constitución de la sociedad civil. Para ello nos basaremos en la obra comentada por Luis Frayle Delgado, quien menciona que la referida relección se distribuye en dos partes esenciales: el origen y naturaleza de la

ambos polos penden del polo trascendente según el cual la comunidad civil sirve al fin del hombre. Cuando se dice que Santo Tomás considera al hombre como parte de la multitud, como parte de la comunidad, se hace preciso ver claramente que la condición de parte se entiende en cuanto miembro de la misma y en la integridad de su vida y de su ser. El hombre no está ordenado en su totalidad a la comunidad política, sino que en lo que fundamentalmente es, lo está a Dios. Y todos los actos humanos, hasta los malos, tienen su razón, mérito y demérito, según Dios, en cuanto es la razón de los mismos. Y la comunidad política no asume directamente el fin último del hombre, sino que éste constituye el horizonte que le circunscribe desde el orden superior a la misma. Cuida de las condiciones generales de la vida social del hombre y tiene a éste por fin; pero debe entenderse en el sentido de la virtud realizada temporalmente. Esta virtud no es distinta de la trascendental que lleva al hombre a la posición de Dios; pero la comunidad política, como sociedad máxima y perfecta, atiende a esa virtud en cuanto informa la vida temporalmente del hombre en los distintos grupos en que se desenvuelve su existencia. Está condicionada por la virtud y cuida de ella; pero no dirige al hombre a su último fin. El factor político es esencial en la sociedad; su función es ordenar el conjunto de la realidad social y asumir sus últimas instancias de mando.

De ahí que resulte difícil comprender con entera precisión el pensamiento de Santo Tomás en lo que respecta a la subordinación o equiparación del Estado respecto a la Iglesia. Más que subordinado, está ordenado a ésta por cuanto las cosas no se justifican por sí mismas, sino en virtud de los fines que en el universo tiene las superiores. Ningún ser auténtico está aislado, pero tampoco absorbido respecto del resto de los entes. La comunidad política tiene por fin propio al hombre mismo sobre toda particular consideración de la existencia social. Pero inmediatamente surge el problema del fin último del hombre. Ante él no se abstiene, pero sí se detiene la política, puesto que precisa servirlo desde orden temporal sin asumirlo directamente. De ahí que la sustantividad del factor político quede salvada, fuera de la iglesia. La comunidad política no es envuelta en la *civitas dei* aun cuando tenga que servirla y no le sea dado desconocerla. La política gira en torno al hombre como tal, pero enfocado en la dirección de su fin universal. Es ésta la peculiaridad del humanismo político de Santo Tomás. La persona constituye el centro de la articulación entre el plano de la política y el religioso. Ella es algo más que el ente pensante (idea clásica del hombre); se la considera el ser que se constituye en el acto mismo de existir, el cual no se identifica con el de las cosas realizadas, sino como una específica *actualitas omnium actuum* que le confiere un rango ontológico que prevalece sobre toda la realidad colectiva, cediendo sólo ante Dios. La comunidad política es aquélla en que los sometidos a ella, los que la integran son seres independientes que viven desde sí misma, eso es, personas. Pero no constituye una simple garantía neutra de la independencia de aquéllas, sino que se endereza a hacer posible el despliegue de su auténtico ser. De ahí el sistema de tensiones –libertad y poder, temporalidad y fin último, ordenación racional y voluntad– sobre que está montado el sistema político de Santo Tomás y que en el futuro habrá de romperse. Cfr. Lissarrague, Salvador. *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1947, pp. 13-34.

potestad civil y la obligatoriedad en conciencia de las leyes que emanan de la potestad secular.

Al igual que Santo Tomás, para Vitoria, el ser humano es un ser social por naturaleza y ha sido Dios quien constituyó a los hombres de tal naturaleza y condición, de tal forma que sin sociedad no podrían vivir. Por consiguiente, la causa del poder civil, es decir, la potestad pública es creada por derecho natural; y teniendo al derecho natural a Dios por autor, entonces a partir de ello se manifiesta que el poder público viene de Dios y no está constreñido por ningún accidente humano, ni por el derecho positivo.

Efectivamente, para Vitoria el poder civil tiene su origen en la naturaleza civil y social del hombre, según la conocida idea de Aristóteles. Si en la idea del dominico el hombre es bueno por naturaleza y, por lo tanto, busca como finalidad su perfección y el bien común, sólo a través de su naturaleza civil y social podrá conseguir este objetivo. En este sentido, como hemos dicho, la necesidad de que los hombres se reúnan en sociedad surge de la naturaleza misma, creada por Dios:

Habiendo concedido sólo al hombre razón y la virtud, lo dejó frágil y débil, pobre y enfermo, desprovisto de todo auxilio, indigente, desnudo e implume [...]. Para socorrerlo en estas necesidades era necesario, en verdad, que los hombres no anduvieran errantes vagando por los desiertos como las fieras, sino que viviendo en sociedad se prestaran ayuda mutua [...]. También Aristóteles advierte que sin doctrina y experiencia no puede perfeccionarse el entendimiento y que esto no puede conseguirse en la soledad [...]. Además la palabra es el mensajero del entendimiento; Aristóteles enseña que sólo para ese uso nos ha sido dada, y que sólo por esto el hombre es superior a los demás animales, pero la palabra sería inútil si el hombre no viviera en sociedad [...]. Por lo que Aristóteles declara que el hombre por naturaleza es civil y social [...]. Ahora bien, la voluntad cuyos ornamentos son la justicia y la amistad necesariamente quedará deformada y manca fuera de las sociedades humanas.¹⁰²

¹⁰² Vitoria, Francisco de. *Op. cit.*, pp. 13-14

Por consiguiente, esta necesidad natural referida a la existencia de la sociedad se extiende a la institución del poder o autoridad política, puesto que la sociedad no podría existir sin una autoridad que la rija:

Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación [...] Pues, si las comunidades y sociedades de los hombres son necesarias para la salvaguarda de los mortales, ninguna sociedad puede tener consistencia sin una fuerza o poder que la gobierne y la proteja. En efecto, la utilidad y finalidad del poder público y de la sociedad o comunidad son una misma cosa.¹⁰³

En cuanto al origen, dice el burgalés, el poder público es de origen divino, pero que este origen le viene por derecho natural, ya que Dios es el autor inmediato del derecho natural. De esta forma apela a una institución de derecho natural, cuya justificación jurídica no es la voluntad de los hombres, sino la ordenación divina:

Por lo dicho fácilmente puede entenderse la causa eficiente de esta potestad civil. Ya que, si hemos demostrado que el poder público se constituye por derecho natural y el derecho natural reconoce por autor sólo a Dios, queda claro que el poder público tiene su origen en Dios y que no se contiene en la condición humana ni en ningún derecho positivo.¹⁰⁴

Como para Vitoria los poderes públicos vienen de Dios, no podrían ser abrogados por consenso de los hombres, dado que éstos son de derecho natural y divino. Es así que para el dominico la conformación o abrogación de la República no depende de la voluntad de los hombres, sino de los designios del derecho natural y divino.

Por eso mismo Luis Frayle Delgado menciona que Vitoria al defender el origen divino del poder, apela a una institución de derecho natural cuya justificación jurídica no

¹⁰³ *Ídem*

¹⁰⁴ *Ídem*

es la voluntad de los hombres, sino la ordenación divina. Aquí aparece Dios como autor, no como causa universal sino como autor inmediato de la naturaleza y de sus derechos y facultades.

Conforme a la filosofía aristotélico-tomista, si el hombre es por naturaleza un animal social y político, por ende, el poder político no constituye una casualidad o una determinación accidental de la vida humana, sino una dimensión ontológica de su ser, algo fundado y ahincado en su más íntima entraña.

El poder político surge espontáneamente como consecuencia de esa naturaleza social del hombre y constituye una forma de vida consustancial suya. Si el poder político es un producto natural y no una invención humana, significa que el fenómeno político es un resultado derivado e inmediato de uno de los impulsos radicales y primarios del hombre, constitutivos de su naturaleza, determinantes de su esencia. Pero éste no se produce como una mera fatalidad de los acontecimientos naturales, puesto que el hombre es un ser racional y libre, ha de convertirlo en objeto de su querer reflexivo y de su libre intervención, que vienen determinados por los impulsos más primarios y radicales de su propio ser –fenómeno ético/natural-.

La naturalidad del fenómeno estatal, no excluye de él la intervención del libre hacer del hombre. Aun cuando el poder político es un producto natural y está condicionado por un impulso primario del hombre, él, a diferencia de lo que ocurre en las agrupaciones que se dan en la vida animal, puede y debe querer voluntariamente la agrupación política, determinarla libremente y asistirle de espontáneo consentimiento. Es por eso que esto no es un mero fenómeno natural en el sentido naturalista, sino un fenómeno ético-natural. Los hombres llevan dentro de sí una tendencia y un impulso a la

fundación del poder político pero como el hombre es un ser racional y libre que tiene que labrar con su actividad su propio destino, también el poder político tiene que ser fundado mediante la actividad racional del hombre.

Si partimos de esta idea, es evidente que para Vitoria, como para Santo Tomás, el poder político había tenido también el sentido de un hecho voluntario, de una coincidencia de voluntades, de alguna forma de convenio entre hombres. Desde luego no en el sentido individualista-racional, pues para este contractualismo racionalista-individualista, el contrato es, en todos sentidos, el único fundamento originario del poder político. En cambio, en la concepción vitoriana, el fundamento último del Estado radica en la naturaleza social del hombre, cuya realización debe ser querida, racionalizada y libremente intervenida. En este sentido, el contrato no es para el dominico fundamento constitutivo de este poder, sino sólo fundamento explicativo; es así que el convenio tiene para Vitoria un canon regulativo, no un principio ontológico constitutivo.

Para Vitoria, en cuanto a la causa material en la que dicho poder reside es, por derecho natural y divino, la misma República. A ésta compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. En este sentido, antes de formarse la República ningún hombre es superior a otro, y con la República se inicia el poder. Conforme a ello, comenta Luis Frayle Delgado, que el “sujeto primario“(o causa material según la escolástica) en que reside la soberanía o potestad, según la tesis vitoriana, es, por derecho divino y natural, la misma República o sociedad civil. De esta forma, la potestad es la causa formal o principio formal o definitorio de la sociedad, que la cohesiona por vínculos jurídicos que son las leyes.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* p. XVIII

Para la mayoría de los estudiosos del pensamiento del dominico, en esta tesis descansa gran parte de su principio democrático:

No parece que se pueda responder con mayor rigor técnico ni con mayor claridad al problema de la titularidad del poder, ni que quepa negar la nitidez democrática de la tesis, ni relegar el texto al olvido.¹⁰⁶

Veamos que nos dice al respecto, Antonio Truyol y Serra:

La doctrina aquí expuesta es la generalmente adoptada por los escolásticos: siendo necesario el poder y siendo los hombres iguales por naturaleza, el poder es un bien común de la sociedad política; a la sociedad política corresponde designar de manera expresa o tácita su gobierno; pero una vez establecido éste se le debe obediencia. Se opone a la tesis autocrática del *derecho divino de los reyes*; pero se diferencia también de la democrática radical, puramente voluntarista de un Rousseau [...].¹⁰⁷

Pues bien, hasta aquí queda claro el fundamento ontológico del poder. La potestad viene de Dios y pertenece a la República; en la República radica, en ella se asienta y a nadie más que a ella le pertenece; pero una vez constituida como tal poder, tiene sus propios fueros y está asistida del derecho divino. No sólo asistida en cuanto está creada por Dios o surge según el poder divino en virtud de su propia naturaleza, sino que además, los titulares de ella, de Dios la reciben.¹⁰⁸

Vitoria respalda parte de su tesis en que toda vez que por derecho natural y divino existe un poder para gobernar la República, y como quitado el derecho común positivo humano no existe mayor razón para que dicho poder esté más en un individuo que en otro, es necesario que la propia comunidad política sea autárquica y tenga poder de

¹⁰⁶ Galán y Gutiérrez, Eustaquio. *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*. Reus, Madrid, 1944 p. 17

¹⁰⁷ Truyol y Serra Antonio. *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*. Cultura Hispánica. Madrid, 1946. p. 40

¹⁰⁸ Lissarrague, Salvador. *Op. cit.*, p. 65

governarse a sí misma.¹⁰⁹ Asimismo, para él la igualdad natural de los hombres se opone a que ningún individuo determinado pretenda un poder de dominio sobre los demás: “si antes de que los hombres se congregaran en ciudades no había alguien superior a los demás, no hay ninguna razón para que en esa sociedad civil, uno se atribuya el poder sobre los otros, máxime teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene por derecho natural potestad y derecho a defenderse”.¹¹⁰

Es así que el poder político pertenece a la comunidad en cuanto totalidad supraindividual respecto de la cual están subordinados como miembros los individuos: “y ciertamente, dice Vitoria, no hay más razón ninguna por la cual la República no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, en cuanto que son miembros ordenados a la integración del todo y a la conservación del bien común”.¹¹¹

Ahora bien, en este último párrafo aparece otro elemento: el bien común. Para el dominico la causa final del poder político es el bien común, el bien de la comunidad, el bien de la República o del pueblo, como totalidad supraindividual. La existencia del poder civil tiene para Vitoria la misma necesidad que la de la comunidad política.

Ninguna sociedad puede subsistir sin una fuerza y una potestad gobernante previsoras. El dominico nuevamente usa un argumento de la filosofía aristotélica-tomista. La comunidad política se disiparía, no podría funcionar, si cada uno de los miembros se ocupara de sus fines, intereses o bienes propios, ya que nadie cuidaría especialmente de los comunes. De esta forma tenemos –concluye Vitoria– una causa final potentísima del poder público: la utilidad o bien común.

¹⁰⁹ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 15

¹¹⁰ *Ídem*

¹¹¹ *Ibidem* p. 16

Vitoria destaca la importancia que tiene enfocar el tema bajo un ángulo visual finalista. Sus raíces apuntan a la importancia óptica, metódica y heurística, que en Aristóteles y en la escolástica tenía el punto de vista final, la explicación de las cosas por su causa final. Por tanto, para Vitoria es fundamental indagar en la causa final del poder civil, porque para él, una cosa es conocida cuando son conocidas sus causas. Así pues, el fin es la causa primera y principal. Ella ha proyectado la luz sobre toda las cuestiones.¹¹²

Si paulatinamente ordenamos conforme a la filosofía aristotélico-tomista lo que hemos revisado en relación al poder político en el burgalés, podríamos decir lo siguiente: la causa final del poder político es el bien común. ¿Cuál es la causa eficiente? Para el dominico, la causa eficiente del poder es Dios, en cuanto autor de la naturaleza. Dios constituyó a los hombres de tal naturaleza y condición que sin sociedad no podrían vivir. De modo que si las Repúblicas están constituidas por derecho divino y natural, por el mismo derecho están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir. Si se admite que Dios confirió a los hombres esta necesidad e inclinación, a saber, el hecho de no poder existir más que en sociedad y, bajo un poder gobernante, es necesario considerar a Dios como autor de este poder. Todo lo que es natural en las cosas, de Dios sin duda alguna procede.¹¹³

Por último, ¿Cuál sería la causa material de la potestad civil? Como causa material del poder político, es decir, como sujeto titular o portador natural del poder político, señala Vitoria la totalidad del pueblo. Es así, que el poder político es concebido como poder de determinación y auto administración de la República en vista al bien común. La causa material en la que el poder político reside por derecho natural y divino

¹¹² *Ibidem* p. 8

¹¹³ *Ibidem* p.14

es la misma República, a la que compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común.¹¹⁴

Conforme a lo anterior, queda claro que para Vitoria, la causa final del poder civil es el bien común. Su causa eficiente es Dios, y su causa material es la misma República. Pero aquí surge una duda: sin bien la potestad de la República por derecho natural y derecho divino, pertenece a la misma República ¿Quién o quiénes deben ejercer la titularidad de la referida potestad? Como dice el dominico: teniendo la República potestad sobre las partes de la República y no pudiendo ser ejercida por la multitud de los que la constituyen, dado que la multitud no podría dictar leyes cómodamente, ni dar edictos, ni dirigir pleitos, fue necesario que se encomendara la administración de ese poder a alguno o algunos que se dedicaran a eso.¹¹⁵ En este sentido, para Vitoria, la referida titularidad del poder recae en el rey o en la potestad regia, ya que para él la monarquía o potestad regia es la forma más justa o legítima de gobierno:

Así pues, nosotros diremos mejor, con todos los entendidos, que la monarquía o potestad regia no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen poder por derecho divino y natural y no recibido de la República, ni en modo alguno de los hombres. [...] por consiguiente, la potestad regia no viene de la República, sino de Dios mismo. [...] aunque se constituye por la República, transfiere al rey no su potestad sino su propia autoridad; y no existen dos potestades, una regia y otra la de la comunidad.¹¹⁶

De hecho, para el burgalés no sólo es la justa y legítima, sino la mejor en relación con otras, aunque también acepta la administración mixta:

Es que no hay menos libertad en el principado regio que en el aristocrático o en el democrático. Así divide Aristóteles el principado, en monarquía o principado de uno solo; aristocracia, principado de la nobleza; y democracia, principado popular o de la multitud. Digo pues

¹¹⁴ *Ibidem* p. 15

¹¹⁵ *Ibidem* p.18

¹¹⁶ *Ibidem* pp. 18-21

que no hay menos libertad en el principado regio que en los otros [...]. Sobre todo porque, cuando hay muchos que dominan, son muchos los que ambicionan el poder y así es inevitable que la República con harta frecuencia se vea convulsionada por sediciones y disensiones a causa de sus diversos pareceres [...]. Pero es verdad que la administración y el principado más seguro parece ser mixto, compuesto de los tres, cual parece ser el de los españoles.¹¹⁷

A partir de esta afirmación, surge una importante polémica que cuestiona el pensamiento democrático del dominico, ya que por una parte menciona que por derecho natural y divino la potestad reside en la República o comunidad y, por la otra, nos dice que por derecho natural y divino la titularidad de la referida potestad reside en el rey.

Vitoria, al afirmar con caracteres muy acusados la potestad real, lleva dicha potestad a la base ontológica en que se había desenvuelto anteriormente –supuestos medievales y escolásticos–, y afirma netamente su originaria pertenencia a la comunidad. Pero al decir ésto, para Salvador Lissarrague, lejos de afirmar una forma gradualmente democrática, proclama y razona su preferencia por lo que aparentemente, se aparta más de la sociedad multitudinaria, esto es, la institución monárquica. Para él es evidente que Vitoria está en la base del sistema tomista, pero no lo es menos que en ellos los conceptos políticos adquieren un más nítido perfil, bajo el que se vislumbra la realidad del Estado moderno.¹¹⁸

Ahora veamos que nos dice Truyol Serra, sobre esta polémica:

Parece existir una contradicción [...] acerca de la inmanencia del poder en la misma República y de la transferencia por ésta del poder a una o varias personas [...]. La polémica con los que impugnaban la licitud por derecho natural de la monarquía hace que Vitoria vaya aquí reactivamente y de palabra un poco más lejos que de pensamiento. El propio Vitoria, explica el alcance exacto de su pensamiento, cuando al hablar de que la

¹¹⁷ *Ibidem* p. 23

¹¹⁸ Lissarrague, Salvador. *Op. cit.*, p. 10

transferencia del poder al príncipe, es el mismo de la República, y como éste está justificado por derecho natural y divino, también aquel resulta por extensión y en última instancia, justificado desde los mismos puntos de vista. A nuestro juicio, Vitoria quiere destacar asimismo otra circunstancia: la de que el rey no es un simple mandatario de la República (como lo es para Rousseau, todo gobernante) sino un órgano de la República, el cual, una vez constituido como tal no puede ver revocado su poder mientras que lo ejerza a favor del bien común.¹¹⁹

En este sentido, ya hemos señalado que Vitoria se decanta por la monarquía, en relación a las demás formas puras reconocidas por la filosofía aristotélico-tomista.

Vamos a ver que nos dice Truyol y Serra, sobre esta temática:

La preferencia teórica por la forma monárquica de gobierno, templada por representaciones estamentales, era tradición de la escolástica. Se veía en el gobierno de uno el reflejo del gobierno universal de Dios sobre la creación. Pero desde el punto de vista histórico se reconocía que cualquiera de las tres formas podía ser la más aconsejable, según la circunstancia, el carácter o las preferencias del pueblo, etcétera. Lo esencial era, en cada caso que se gobernara para el bien común. Esta actitud de indiferencia por las formas concretas de gobierno mientras procuren el bien común, es asimismo norma de la iglesia católica, proclamada por ejemplo de León XIII en su encíclica *Libertas* de 1888, y por Pío XII en su mensaje de navidad de 1942.¹²⁰

Ahora vemos lo que nos menciona Emilio Naszalyi:

La inmanencia de la potestad no impide de ninguna manera su traslación, ya que ésta, según Francisco de Vitoria, no es una privación, porque no se trasfiere la potestad de modo que el Estado quede privado de ella, sino de tal manera que permanezca en el mismo [...]. Transferida al príncipe la potestad, no existen dos potestades en el Estado, sino sólo una, esto es, la potestad del Estado que es solamente una. Por consiguiente, según Francisco de Vitoria, la traslación de la potestad se realiza en cuanto que se designa la persona o personas a quien se encomienda ejercitarla y a ellas se comunica la propia potestad, de la manera que la nación quiere [...]. La nación puede entregar a otro toda su potestad, pero puede retener para sí alguna parte de ella. Por tanto, la potestad viene de Dios, de Él procede la del Estado, que aquí se trasfiere, y la nación solamente designa la persona.¹²¹

¹¹⁹ Truyol Serra Antonio. *Op. cit.*, p. 44

¹²⁰ Truyol Serra Antonio. *Op. cit.*, p. 45

¹²¹ Naszalyi Emilio. *El Estado según Francisco de Vitoria*. Cultura Hispánica. Madrid, 1948 p.241

Veamos que más nos dice:

[...]. Por consiguiente, el Estado o nación, al crear al rey, le transfiere, no la potestad, sino la propia autoridad. Así pues, se transfiere al rey la potestad civil en cuanto que es derecho de obligar, mas no la misma potestad como fuerza intrínseca, ordenadora del Estado. La nación confía al rey su administración, trasladando por lo mismo a él, la autoridad; pero no puede transmitirle su misma potestad porque ésta es inalienable. [...] por tanto, el rey al ejercerlo, es administrador de la potestad civil con la autoridad de la misma. Esta es propiamente *potestad real*, no la potestad del Estado, sino su autoridad. Es claro, por consiguiente, el sentido en que ha de entenderse cuando Francisco de Vitoria dice que la potestad real no proviene de la nación, sino de Dios, como advierten los doctores católicos. Pues así como decimos que la potestad de la nación proviene de Dios y del derecho natural, exactamente lo mismo es necesario decir de la potestad real, lo cual parece bastante conforme a la Escritura y a la costumbre, que llama a los príncipes ministros de Dios, no de la nación.¹²²

Ahora nos corresponde revisar a Eustaquio Galán:

Pero tales palabras no pueden interpretarse al pie de la letra y de ningún modo contradicen la afirmación del principio, la tesis democrática fundamental en el pensamiento de Vitoria, de que, por derecho natural, el titular del poder es la comunidad. Cuando Vitoria dice lo mismo en cuanto a la potestad regia o monarquía, implica un sentido polémico y se dirige contra todos aquellos que de una manera radical niegan la licitud de la monarquía (monarcómacos) desde el punto de vista del derecho natural. Lo que Vitoria quiere demostrar es la licitud de la monarquía desde el punto de vista del derecho natural y no dejar negada la tesis o el principio democrático de que la comunidad es el titular del poder político por derecho natural. Ocurre, sin embargo, que al pronunciarse contra los que niegan la licitud de la monarquía, va reactivamente y de palabra un poco más lejos que de pensamiento y se pone momentáneamente en aparente contradicción con el principio democrático en cuanto a la titularidad del poder, que es pieza fundamental de sus concepciones políticas [...]. Pero la intención de Vitoria resulta aún más clara de la argumentación que despliega, ya que luego se esfuerza en demostrar que la monarquía o la potestad regia no es contraria al derecho natural, no que el titular del poder político por derecho natural no sea la comunidad.¹²³

Parece ser que Eustaquio en sus manifestaciones nos señala con mayor claridad esta aparente contradicción de Vitoria:

¹²² *Ibidem* p. 244

¹²³ Galán Eustaquio. *Op. cit.*, pp. 20-21

[...]. Cuando Vitoria hace su famosa afirmación de que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes tienen el poder por derecho divino y natural, y no lo reciben de la misma República, o sea de los hombres. [...] Vitoria señala la imposibilidad en que se halla la comunidad para ejercer por sí misma el poder, hace necesario que se lo encomiende a uno o varios hombres, pero esto es como si dijéramos una necesidad práctica, no una exigencia ética o de derecho natural [...]. Pero hay otro pasaje equívoco en Vitoria en el que se pretende apoyar una interpretación que contraría la solución democrática por él dada al problema de la titularidad democrática: “aparece que la potestad regia no viene de la República, sino del mismo Dios, aún cuando el rey sea constituido por la República no le transfiere poder, sino la propia autoridad, ni hay dos poderes, uno del rey y otro de la comunidad. Y por ello, así como decimos que la potestad de la República está constituida por Dios y por el derecho natural, hay que decir lo mismo del poder real, lo que parece bastante en consonancia con las Escrituras y las costumbres, que llama a los príncipes ministros de Dios y no de la República”.¹²⁴

Eustaquio Galán menciona que se habla aquí claramente que la República constituye al rey. Por lo tanto, éste no es monarca por derecho divino. Los establece la República como órgano suyo, porque ella no puede ejercitar por sí misma el poder que le corresponde y necesita encomendarlo a alguno o algunos. La interpretación que se nos muestra sobre este polémico punto en Vitoria, reside en que cuando la República transfiere el poder totalmente a uno solo, tenemos la monarquía pura. El poder del monarca es el mismo de la República, y no es que haya dos potestades una en el rey y otra en la República. Y, por lo tanto, así como decimos que el poder de la República dimana de Dios y del derecho natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia.¹²⁵

Para el autor es completamente indudable que el sentido de estos famosos textos de Vitoria, consiste en destacar y subrayar el origen divino del poder -problema de la causa eficiente-, aun en el caso de la regia potestad, pero sin mermar por eso en nada el

¹²⁴ *Ídem*

¹²⁵ *Ídem*

principio fundamental democrático de que el titular originario del poder político por derecho natural -causa material- es la misma comunidad.¹²⁶

Por último, revisaremos lo que nos menciona María del Carmen Rovira Gaspar y, posteriormente, daremos nuestra propia visión de esta polémica que resulta fundamental sobre la interpretación del espíritu democrático en el dominico.

Para ella, cuando Vitoria afirma que la potestad regia no viene de la República sino del mismo Dios, y aunque el rey sea constituido por la misma República, ya que ésta crea al rey, no le transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad.¹²⁷ De lo cual quedaría muy claro que para Vitoria, la República otorga al rey la legitimidad al concederle la autoridad, pero no le otorga la potestad o poder, ya que éste le viene de Dios, y es el mismo de la República. Por consiguiente, concluye que no existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad, y así 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.

De esta forma, María del Carmen Rovira Gaspar se adhiere a la interpretación presentada por Antonio Gómez Robledo:

[...] me atrevo a disentir en este punto, con todo respeto, del señor Recaséns Fiches, para quien Vitoria se decide a favor de la interpretación *princeps maior populo*, aduciendo en apoyo de su parecer precisamente la frase medular de la concepción orgánica del Estado, la de que no hay dos poderes, uno real y otro popular [...] Cómo puede decir el ilustre jurista español que la virtud de la elección pasa el pleno poder a manos del designado sin que el pueblo lo comparta, si en la línea siguiente vuelve Vitoria a radicar en el derecho natural la potestad única del rey y de la comunidad. Lo que pasa, lo diré una vez más, no es el poder que es

¹²⁶ *Ídem*

¹²⁷ María del Carmen Rovira inserta una nota explicativa donde define a la potestad como la preeminencia gubernativa, y a la autoridad, como autoridad de carácter civil en relación con los asuntos civiles.

uno, vinculado indisolublemente en el pueblo y en el gobernante como ejecutores ambos de un plano eterno y que le sobrepasa, sino su ejercicio, la *autoritas*.¹²⁸

Para ella, Gómez Robledo es quien mejor entendió lo propuesto por Vitoria en la relección *sobre la Potestad Civil*, aún cuando manifiesta que al autor se le escapan algunas tonalidades del pensamiento del dominico. En este sentido, agrega que el burgalés estaba muy lejano en caer en contradicciones y que sabía muy bien a dónde quería llegar.¹²⁹

Más adelante, María del Carmen Rovira Gaspar toca lo conducente a las limitaciones del poder para no caer en un absolutismo, principio también democrático que revisaremos enseguida. Pero antes cerraremos este tópico con nuestra interpretación, en cuanto a la causa material de la potestad civil.

No coincido con Salvador Lissarrague en cuanto a que Vitoria, con esta contradicción se aleja de su tesis democrática, pero estoy de acuerdo con él, en que efectivamente en su afirmación existe una aparente contradicción que evidentemente nos confunde. Así nos lo demuestran las palabras expresas del burgalés:

Por consiguiente, la República tiene este poder por institución divina. Y la causa material en la que reside tal poder por derecho natural y divino, es la misma República, a la que de suyo le compete organizarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común -a continuación aparece aparente contradicción- [...]. Así, nosotros diremos que la monarquía o potestad regia, no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen poder por derecho divino y natural y no recibido de la República, ni en modo alguno de los hombres.¹³⁰

¹²⁸ Gómez Robledo, A. *Política de Vitoria*. UNAM, 1948

¹²⁹ Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura. México, 2004 p. 167

¹³⁰ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. 15-18

Coincidió en cuanto a lo mencionado por Gómez Robledo, María del Carmen Rovira Gaspar y Naszalyi, en cuanto a que el poder o potestad sólo es una, vinculado indisolublemente por derecho natural y divino en el pueblo y en el gobernante, y que lo que el pueblo otorga al gobernante no es la potestad, sino la propia autoridad.

Dicho de otro modo, por derecho natural y divino (causa eficiente) esta potestad reside en la misma República (causa material), potestad que implica por sí misma la necesidad natural de un poder político que la gobierne, al cuál la República le confiere el ejercicio del poder, es decir, la propia “autoridad”.

Pero como lo manifiesta Vitoria, si la misma República tiene todo el derecho y poder de suyo para organizarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común ¿Por qué la potestad regia o monarquía tiene este poder por derecho divino o natural y no recibido de la República ni en modo alguno de los hombres? O reformulada la pregunta con las acertadas acotaciones hechas por Robledo, María del Carmen Rovira Gaspar y Naszalyi, ¿Por qué el ejercicio de la potestad –autoridad- que otorga la República, por derecho divino y natural recae forzosamente en la potestad regia o monarquía, y no en otro tipo de institución política? Una aristocracia, por ejemplo.

A partir de lo anterior, entonces, la República como garante de esta potestad, podría libremente determinar el tipo de organización o poder político¹³¹ que le conviniese para sí misma, es decir, decidir quién o quiénes deben ejercer la titularidad de la referida potestad, o en otras palabras, a quién le deberá otorgar la autoridad para gobernar. Como

¹³¹ Es importante aclarar que aquí no se cuestiona la causa eficiente del poder, es decir, el hecho de que por derecho natural y divino debe existir un poder político que gobierne a la República, como bien lo ha manifestado Vitoria.

ya lo hemos mencionado, Vitoria en esta relección se decanta por la monarquía, pero es importante observar que reconoce otras posibilidades.¹³²

Me parece que Eustaquio es quien más elementos nos aporta para resolver este problema, pues menciona que no debemos tomar las palabras de Vitoria en el sentido literal de la expresión, sino, entender qué deseaba con esto. Para él, el dominico busca reconocer a la monarquía como la forma ideal de gobierno, porque conforme a su pensamiento en las otras alternativas había ciertas imposibilidades prácticas en el ejercicio del poder. Por consiguiente, a Vitoria no le interesaba demeritar su tesis democrática en cuanto a que la comunidad es en quien reside el poder o potestad de la República, sino argumentar contra quienes cuestionaban con dureza sobre la ilicitud de la monarquía como forma de gobierno.¹³³

En el mismo texto de la *relección Sobre la Potestad Civil*, encontramos elementos que nos permiten inferir que Vitoria no pretendía afectar su tesis democrática. Es verdad que el dominico expone los argumentos con los que defiende la licitud de la monarquía, pues por circunstancias diversas a las que ya hemos aludido, Vitoria la consideraba como la mejor opción de gobierno. Y así, al hacerlo, pareciera que comete una antinomia respecto a su tesis democrática principal y de vital importancia en esta investigación:

¹³² Ver cita 135

¹³³ Según María del Carmen Rovira Gaspar, Vitoria no se refería solamente a Almain, sino también al movimiento de los monarcómacos del siglo XVI. Este movimiento presentó en la época señalada dos direcciones, una moderada, y la otra, por el contrario, radical. El monarcómaco moderado, es el defensor de la monarquía absoluta, con reconocimiento simultáneo de la soberanía popular. Es un movimiento de escritores políticos de Francia, España y Escocia que se sitúa en el siglo XVI, que defendían los postulados de un criterio intermedio de conciliación entre soberanía y pueblo. Algunos opinan que ahí se encuentra el movimiento precursor de la democracia liberal del siglo XIX. La otra dirección del movimiento se caracterizó por su radicalismo y rechazo al poder del rey. Es así que para María del Carmen Rovira Gaspar, confluyen en Vitoria, la tendencia de los sobornistas-ockhamistas, contra el poder absoluto, así como los principios del movimiento monarcómaco. Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Op., Cit.*, 165-166

“que el poder de la República por derecho natural y divino reside en la misma República o comunidad”.

Debemos entender que Vitoria tenía todo el derecho a decantarse por la forma de gobierno que considerara más apropiada para el ejercicio del poder político y con ello se cumpliera el fin último de la República: el bien común. De hecho, lo justifica en la misma *relección Sobre el Poder Civil*. Pero evidentemente, ahí no radica la complicación, sino en que para sustentar esta tesis o preferencia, recurre a mi parecer de forma inapropiada, al derecho natural o divino, hecho que pudiera resultar contradictorio con su tesis democrática principal.

Esto implicaría que si por derecho natural o divino la potestad regia debe asumir el ejercicio del poder de la República, la comunidad no podría definir cuál es la mejor forma de administrarse o gobernarse, es decir, a quién le otorga la autoridad del poder político. Lamentablemente, en el sentido estricto de lo afirmado por el dominico cuando lleva a cabo su apología por la monarquía, pareciera que lo hace en demérito de su tesis principal, hecho que nos confunde, al grado de que este tópico sigue siendo analizado por diversos especialistas del burgalés y la teoría política.

Por ello, coincido con Eustaquio Galán en que Vitoria actúa de forma reactiva y que su finalidad última no era cuestionar el poder de la República en sí misma —causa material—, sino reivindicar a la monarquía antes las severas críticas y cuestionamientos que recibía.

Considero que el siguiente párrafo refuerza nuestra interpretación sobre todo ello:

[...] Que toda la República puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey. De donde si el rey hace una guerra injusta contra otro príncipe, el que ha

recibido la injuria puede saquear y llevar a cabo las demás acciones permitidas por el derecho de guerra y dar muerte a los súbditos de aquel rey, incluso aunque todos sean inocentes. Porque, si el rey después de haber sido constituido por la República comete alguna tropelía, ésta se le imputa a la República, ya que la República está obligada a no encomendar el poder sino a quien lo ejerza y lo use con justicia, de lo contrario se pone a sí misma en peligro.¹³⁴

Conforme a lo anterior, para el dominico, en la República residía la responsabilidad de cuidar que el poder ejercido por el rey o potestad regia, se llevara a cabo conforme al bien común, de lo contrario, la misma República debía destituir al monarca del poder que le había originalmente concedido. Por lo que para Vitoria, si el monarca era un tirano, la comunidad tenía el derecho y obligación de destituirlo por otro monarca, pero ¿Podía la comunidad o República cambiar su propia forma de gobierno por alguna de las formas puras reconocidas por la teoría aristotélica? Es decir, ¿cambiar una monarquía por una aristocracia o por una democracia?

Vitoria, más adelante, en la misma selección *Sobre el Poder Civil*, nos da un argumento contundente que nos ayuda a resolver esta polémica:

Además se prueba por qué el género humano tuvo alguna vez esta potestad de elegir un monarca [...]. De esta conclusión se infiere un COROLARIO: que en las ciudades libres, como Venecia y Florencia, podría la mayor parte elegir un rey, aunque algunos otros se opusieran. Esto parece cierto, no sólo porque está claro que conviene a la República, sino también en el caso de que le conviniera más la política aristocrática o la democrática. Desde el momento que la República tiene el derecho de administrarse a sí misma, todo lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Luego puede aceptar la política que quisiere, incluso aunque no sea la mejor, como Roma tuvo la forma de política aristocrática, que no es la mejor.¹³⁵

En la anterior cita textual, Vitoria acepta expresamente la posibilidad del ejercicio del poder político por una de las llamadas formas puras de gobierno -aristocracia, por ejemplo-, aunque evidentemente para él, no se trate de la mejor. Por consiguiente, si el

¹³⁴ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 24

¹³⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 40

dominico acepta otras opciones, por derecho natural y divino no es la monarquía la única alternativa para ejercer la titularidad del poder político. Es decir, si por derecho natural y divino –causa eficiente- debe existir un poder en la República, la autoridad de este poder puede ser ejercido por otra forma de organización política que no sea forzosamente la monarquía.

A mi parecer, si postula de forma inadecuada que por derecho natural y divino la monarquía es la mejor forma de gobierno, tiene como finalidad darle mayor fuerza a su argumentación y aunque al hacerlo nos confunde, no quiere con ello mermar su principio democrático fundamental: “el titular originario del poder político por derecho natural y divino (causa material), es la misma República o comunidad”. En este sentido, me adhiero a la interpretación hecha por Eustaquio Galán, cuando comenta que para el dominico la comunidad no puede por sí misma ejercer el poder político y ha de conferir su ejercicio a uno o varios hombres, preferentemente para el burgalés, la potestad regia o monarquía.

Ahora bien, es importante entender a Vitoria como un hombre de su tiempo, que en algunas ocasiones resultaba propositivo e innovador y, sin embargo, en otras, prudente y cauteloso. Posiblemente hay algo de razón sobre lo que comenta María del Carmen Rovira Gaspar, en cuanto a la personalidad del salamantino:

[...] según mi parecer, se debe al carácter temeroso y excesivamente prudente de Vitoria. Por otra parte, agradaba a Vitoria jugar hábilmente con sus propuestas aparentemente contradictorias, pero que en verdad y atendiendo a ciertos matices, que paso a señalar, no eran tan contradictorias, llegando a partir de ellas a la conclusión de que el rey debía estar sujeto al derecho natural y a la ley divina [...].¹³⁶

¹³⁶ Rovira Gaspar María del Carmen. *Op. Cit.*, p. 166

Evidentemente, aunque Vitoria postula a la potestad regia como la mejor forma de gobierno, aún así acepta la posibilidad de otras formas de gobierno, que al fin y al cabo son diferentes formas de ejercer el poder político. Por consiguiente, independientemente de la forma de gobierno, quién o quiénes ejercen el poder se entiende que originariamente lo han recibido de manos de la República o comunidad, es decir, que nunca lo tienen originariamente a título personal o exclusivamente en una única forma de ejercer el poder político.

Por otra parte, para Eustaquio Galán esta concepción democrática acerca de la titularidad del poder, tiene su complemento en la admisión de la decisión de la mayoría como método para la transferencia del poder.¹³⁷

Así no los dice el mismo Vitoria:

Así como la mayor parte de la República puede constituir rey sobre toda ella, incluso con la oposición de los otros, así también la mayor parte de los cristianos, incluso con el rechazo de los demás, puede crear un monarca al que deban obedecer todos los príncipes y provincias [...]. Si la República puede entregar el poder a uno cualquiera, y esto en provecho de la misma República, es cierto que no es obstáculo la discrepancia o de algunos pocos, con tal de que los demás puedan proveer el bien de la República. De otro modo la República no estaría suficientemente protegida si se exigiera que todos estuvieran de acuerdo, siendo así que eso no sucede casi nunca tratándose de una multitud de gente.¹³⁸

Para el autor, esta mayoría en el burgalés no responde a un criterio puramente cuantitativo, sino a una finalidad ética, a una exigencia de salud pública, a asegurar el bien común. Si todos se tuvieran que poner de acuerdo, no se podría hacer nada en pro del bien de la República.¹³⁹

Ahora bien, el bien común –finalidad última de la República- limita el principio de la mayoría, es decir, éste no puede responder a un voluntarismo jurídico. Si la causa

¹³⁷ Galán Eustaquio. *Op. cit.*, pp. 24-25

¹³⁸ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 38

¹³⁹ Galán Eustaquio. *Op. cit.*, p. 24

final de la República por derecho divino y natural, es el bien común, sólo bajo este postulado puede aplicar el principio de la mayoría. Aquí resulta oportuno retomar lo mencionado por María del Carmen Rovira Gaspar, en cuanto a la preocupación de Vitoria en el ejercicio del poder. Para ella, el derecho natural y el derecho divino en el dominico, son elementos necesarios y universales para limitar el poder absoluto o para cuidar la forma en que el monarca ejerce el poder.¹⁴⁰

Es muy importante resaltar este rasgo en cuanto a la fundamentación objetivista en Vitoria, ya que tiene importantes consecuencias sobre la limitación en el ejercicio del poder. Si por derecho natural o divino la potestad de la República reside en la misma República –principio democrático–; y si es la misma República que por el principio de mayoría puede determinar a quién le otorga este poder –también principio democrático–; solamente esto puede ser aplicable, si los referidos principios democráticos en cuanto al ejercicio del poder, se dirigen por derecho natural y divino hacia el fin último de la República: el bien común.

Para resaltar este principio vitoriano podríamos hacerlo con la siguiente expresión: aún en el caso extremo de que el mismo pueblo conformado en mayoría, conjuntamente con el monarca a quien se le ha entregado la titularidad del ejercicio del poder, pervirtieran los fines del poder de la República, por derecho natural y divino, este poder sería ilegítimo y, por lo tanto, debería ser suprimido hasta con el uso de la fuerza.¹⁴¹

¹⁴⁰ Rovira Gaspar, María del Carmen. *Op. cit.*, p. 168

¹⁴¹ Este argumento resulta muy importante cuando revisemos la concepción vitoriana sobre la intervención por razones de humanidad.

Por otra parte, sobre este principio de mayoría hay otra limitación, ya que para Vitoria, si el poder de la comunidad se ha cedido plenamente a un titular único y éste lo ejerce justamente atendiendo el bien común, entonces el pueblo no puede disputar el referido poder. Aquí se generarían derechos históricos aparte de exigencias éticas. Es así que para el dominico por mayoría la comunidad puede transmitir el ejercicio del poder al rey de una manera plena, significando que el rey quedaría sobre la comunidad como un todo. Únicamente cuando esto sucede se da la forma pura de la monarquía. Para él, si la comunidad queda por encima del rey, tendremos una forma inauténtica de monarquía, ocultando con ello una forma democrática de gobierno:

Así como la mayor parte de la República puede constituir un rey sobre toda ella, incluso con la oposición de los otros, así también la mayor parte de los cristianos, incluso con el rechazo de los demás, puede crear un monarca al que deban obedecer todos los príncipes y provincias [...]. La segunda parte es que el rey así constituido está sobre toda la República. Quiero decir que en el principado regio el rey está no sólo sobre cada uno, sino también sobre toda la República, es decir, también sobre el conjunto. Y aunque hay diversas opiniones y se discute entre los filósofos acerca de esta condición de la República, yo, sin embargo, demostraré la parte de nuestra conclusión. Porque si la República no estuviera sobre el rey, sería, en consecuencia, un principado democrático, esto es, popular; y así no sería monarquía o principado de uno solo. Ésta parece ser la sentencia de Aristóteles [...]. Además la República puede entregar a uno el poder no sólo sobre cada uno, sino sobre todos en conjunto, y ése tendría el poder real y no habría otro poder en ese principado que el de uno solo, y no sería democrático ni aristocrático. Luego el rey está sobre todos. Además el rey no apela a la República, luego la República no es mayor ni superior al rey.¹⁴²

Respecto a este párrafo, Naszalyi menciona que las palabras del maestro no debemos entenderlas en el sentido de que la potestad y soberanía de la República haya pasado plenamente y propiamente a la persona del príncipe, de tal manera que él mismo esté por encima de la República. Para él, Vitoria habla de la potestad sobre todos, y no de la superioridad sobre la misma nación. Y cuando menciona que el “rey está por encima

¹⁴² Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. 38-39

de la nación“, enseguida explica el dominico que esto es, “sobre todos conjuntamente“. A partir de ello se infiere que el autor se refiere no a la República, sino al pueblo, en el cual domina la potestad del rey, particular y colectivamente. Esto es claro también, porque el rey no está fuera de la República, ni elevado sobre la misma. Por consiguiente, el rey está sobre el pueblo como una cuestión de autoridad, y no de potestad, mas es parte de la nación, no estando por tanto sobre la misma República, ya que la parte no está por encima del todo.¹⁴³

Por otra parte, para Eustaquio Galán es claro que en la medida total o parcial en que la comunidad trasfiere la potestad al rey, es cosa dependiente de la voluntad de aquélla. Por lo tanto para él, el poder pleno y absoluto del rey no es tenido por éste en virtud del derecho natural o de la ley divina, sino de la comunidad, por cesión voluntaria de la misma, como único titular del poder político que por derecho natural le corresponde.¹⁴⁴

Independientemente de la interpretación sugerida por Eustaquio y Naszalyi, las palabras de Vitoria podrían hacernos pensar que el dominico propugnara sobre una forma de gobierno monárquico, déspota y absoluto. Pero en la misma relección encontramos la respuesta:

[...] finalmente se pregunta si las leyes civiles obligan a los legisladores y sobre todo a los reyes. A algunos les parece que no, puesto que están sobre toda la República y nadie puede ser obligado más que por un superior. Pero es más cierto y probable que estén obligados por ellas. Lo que se prueba en primer término, porque un legislador así haría injuria a la República y a los restantes ciudadanos, si siendo él parte de la República no tuviese parte de la carga de ella conforme a su persona, cualidad y dignidad [...]. La misma fuerza de obligar tienen las leyes dadas por el rey que si fuesen dadas por toda la República, según antes se

¹⁴³ Naszalyi Emilio. *Op. cit.*, p.250

¹⁴⁴ Galán Eustaquio. *Op. cit.*, p. 24 y 27

ha expuesto. Pero las leyes dadas por la República obligan a todos; luego también si están dadas por el rey han de obligar al mismo rey. Confirmase esto porque en el principado aristocrático los *senatus consulta* obligan a los mismos senadores que son autores de ellos, y en el régimen popular, los plebiscitos obligan al pueblo. Luego de igual modo las leyes reales obligan al propio rey, y así, aún cuando esté en la voluntad del rey el dar la ley, no depende, sin embargo, de su voluntad el que obliguen o dejen de obligar. Es lo que ocurre en los pactos: se pacta libremente, pero después se queda obligado al pacto.¹⁴⁵

Por consiguiente, en la concepción vitoriana del poder, y conforme a lo mencionado por Eustaquio Galán, no puede pensarse –en el sentido estricto- en reyes o gobernantes que reciban con exclusividad su poder por derecho natural y divino, ni mucho menos que no queden sometidos a las leyes de la República como cualquier otro ciudadano. Así entonces, la potestad de la República por derecho natural y divino reside en la comunidad política o pueblo. Por consiguiente, si la titularidad de la potestad – autoridad- es entregada al rey o gobernantes por el pueblo o comunidad, la voluntad de éste no es mera condición, sino fundamento ontológico-constitutivo, así como título de legitimación en lo que respecta a la autoridad.

Los gobernantes habrán de considerar siempre que el fundamento esencial del poder por derecho natural y divino está en la misma comunidad o pueblo. Por consiguiente, su voluntad constituye el más originario título justificativo del ejercicio del poder y, por tanto, la última instancia humana en la decisión del destino histórico común.¹⁴⁶

El burgalés en esta relección lleva a cabo una reflexión filosófica sobre el poder, da un ejemplo de ontología del poder, de un estudio del poder contemplado bajo una perspectiva universal, es decir, en aquellas determinaciones que no solamente valen para

¹⁴⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, pp. 50-51

¹⁴⁶ Galán Eustaquio. *Op. cit.*, p. 24 y 29

el poder de determinada comunidad política, sino para el poder de toda comunidad política.

Pareciera ser que Vitoria puede significar un pensamiento político paralelo a lo que fue el Estado español¹⁴⁷ a partir del siglo XVI; un intento por desenvolver en los principios políticos modernos iniciados primeramente en España, como una continuidad y superación de los principios anteriores, -a diferencia de la línea seguida por el pensamiento de Bodino-¹⁴⁸ que va a servir de hilo conductor al proceso teórico del Estado moderno, de tipo absolutamente racionalista y crecientemente individualista que se va a desenvolver en Francia. Por ello se deja entrever, sin embargo, que lo que hay debajo de Vitoria, es una realidad estatal moderna, no simplemente secuencias medievales y, en modo alguno, preludios futuristas.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Menéndez Pidal señala que el Estado resultante de la unión de los reinos de Castilla y Aragón, desde el punto de vista jurídico-político, implica el nacimiento de unos de los más modernos estados del Renacimiento, con la conciencia trascendente de sí mismo que esto supone. Pero a la vez conserva, como ninguno tal vez, el ideal de cristiandad propio de la Edad Media a partir del siglo XI. Estos dos factores -cristiandad medieval y Estado renacentista- son antitéticos y para él, en ello radica en gran parte lo paradójico de la constitución de la España moderna. Así pues, el primero de los factores es subjetivo, y se basa en la conciencia religiosa de los reyes, pero el segundo de los factores, es la realidad objetiva de un Estado renacentista, absorbente y autoritario. De esta forma, se crea una permanente tensión entre el elemento objetivo del Estado, y el elemento subjetivo, donde esta implicada la conciencia religiosa de los gobernantes. Menéndez Pidal, R. *Flor nueva de romances viejos*. Espasa Calpe, Argentina, 1944. p. 170

¹⁴⁸ Jurista, humanista y filósofo francés, nacido en Angers o en Anjou, primer teórico del concepto de soberanía. Sus obras principales son: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* [Método para una comprensión fácil de la historia] (1566) y *Six livres de la république* [Seis libros sobre la República] (1576). En esta obra se muestra defensor de la monarquía francesa, contra sus oponentes y conspiradores, como la mejor forma de gobierno posible y en ella define la «soberanía» como «el poder absoluto y perpetuo de la República» y al Estado como «el gobierno justo que se ejerce con un poder soberano». El concepto de soberanía absoluta de Bodin representa la quinta esencia del Estado moderno: es el poder público y absoluto, una plenitud o *potestatis*, en la que se expresa la continuidad del Estado. El soberano, en el Estado, no está sometido a ninguna ley humana, y sólo ha de someterse a la ley divina y a la que emana del derecho natural.

¹⁴⁹ Para Naszályi, Francisco de Vitoria llegó a la cima de toda la doctrina política, que es a saber: a la misma noción de la personalidad del Estado, por la noción del derecho natural del Estado claramente percibida. Para él, se conoce la importancia de esto, porque la evolución de la doctrina del Estado solamente es posible sobre este fundamento. Al terminar la Edad Media ya estaba abierto el camino para esta evolución: pues la idea de la función meramente representativa del sujeto visible del poder público debía conducir a la del sujeto invisible representado. La doctrina de la corporación, en mil diversas formas empleadas, ofrecía un concepto ya hecho y perfilado de la persona jurídica. Y la idea de una esencia común organizada, única a pesar de la composición, en mil diversas formas empleada, ofrecía un concepto ya hecho y perfilado de la persona jurídica. Para él, la idea de una esencia común organizada, única a pesar de la composición, podía muy bien,

La afirmación anterior es importante, porque si bien nuestro objetivo primordial ha sido desentrañar la naturaleza del poder político en Vitoria,¹⁵⁰ no por ello debemos soslayar que se convierte en un teórico del Estado -aunque el dominico no usa expresamente el vocablo “Estado”, en su lugar empleará el término “República”-. Gómez Robledo señala que la *relectio De Potestate Civili* debería ser considerada con toda propiedad, una teoría del Estado.¹⁵¹ Por su parte, Faustino J. Legón menciona que si el Estado auténtico es cosa moderna, nos resulta interesante verle analizado por un hombre del Renacimiento y de los comienzos de la modernidad histórica.¹⁵² Vitoria en la reelección *Sobre el Poder Civil*, aplica a la República -Estado-, el esquema aristotélico de las cuatro causas, en las cuales encontraremos la razón del Estado.

Según María del Carmen Rovira, es en la antítesis cristiandad medieval y Estado renacentista, donde Vitoria a partir de la *relectio De Potestate Civili*, ofrece una solución en relación con la institución de un Estado moderno pero a su vez profundamente católico. Al interior de esta problemática el burgalés nos presenta un pensamiento que supera, el círculo político medieval, cuando se opone al monismo cristiano medieval, basado primordialmente en un ideal religioso. De esta forma, Vitoria plantea el pluralismo de repúblicas -estados-, cuyo poder y legalidad se basa en el derecho natural y por ello mismo son justas y respetables, aún cuando dichas repúblicas sean de bárbaros o de infieles. Por consiguiente, ya no se trata de una unidad cristiana de pueblos que deben respetarse por ser cristianos, sino de una pluralidad de repúblicas que deben respetarse

si se la consideraba al igual que en los individuos como la sustancia interna y permanente del organismo, operar un cambio y transformación del concepto artificioso de la *persona ficta*, al concepto de la personalidad real del todo. Naszalyi Emilio. *Op. Cit.*, p. 265

¹⁵⁰ Con un enfoque metodológico que nos remita a la primera generación de los derechos humanos.

¹⁵¹ Gómez Robledo, A. *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de Guerra. Francisco de Vitoria*. Porrúa, México 1974 p. XXXVI

¹⁵² Dell’Oro et al., *Conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudio sobre las ideas de Vitoria*. Guillermo Kraft., Buenos Aires, 1951.

por estar ordenadas políticamente a unos fines precisos y en las que está presente el derecho natural.¹⁵³

Al parecer de María del Carmen Rovira, es ésta la gran innovación y aportación del salmantino al pensamiento político del medievo, porque a partir de ello Vitoria sostendrá el respeto hacia la comunidad universal de pueblos, opinión que por estar basada en el derecho natural viene a dar lugar al derecho de gentes y al derecho internacional.¹⁵⁴ Por esta razón, el dominico siempre se proclamará contra el poder universal absoluto, es decir, contra un universalismo de poder, tal como lo planteaban los consejeros y políticos que rodeaban a Carlos V.

2.1.2. Individuo vs poder político

Después de analizar la concepción del poder político en Vitoria, ahora nos corresponde revisar lo que expuso el salmantino sobre el papel que juega el hombre como ser individual en sí mismo y en su relación con el poder político. Como ya lo hemos revisado, en la misma reelección dice Vitoria que los ciudadanos están ordenados como miembros a la integridad del todo y conservación del bien común.¹⁵⁵ Asimismo, Vitoria en otro pasaje de la referida reelección afirma como propio del Estado e inherente a él, un derecho a la defensa de sí mismo y a salvaguardar lo suyo contra los actos antijurídicos de sus propios miembros o de los enemigos exteriores.¹⁵⁶ Es importante manifestar que tal concepción supraindividual del Estado, no significa en Vitoria, como tampoco en Santo Tomás, la negación del valor propio e indeclinable de la personalidad individual.

¹⁵³ Rovira Gaspar, María del Carmen. *Op. cit.*, p. 148

¹⁵⁴ *Idem*

¹⁵⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* p. 14

¹⁵⁶ *Ibidem* p. 46

Por consiguiente, la teoría vitoriana del Estado no puede tener una derivación semejante y basta con recordar sus presupuestos en el campo de la concepción del mundo. Dentro de toda actitud espiritual cristiana de conjunto ante el mundo y la vida, el hombre, que por naturaleza es un ser social y una parte de la sociedad, es también por naturaleza una sustancia individual racional, una persona, un ser para sí, sólo a Dios subordinado y que, por tanto, no puede ser absorbido ni anegado en el Estado. Desde luego, el principio de la dignidad del ser humano que ha Vitoria le venía por la doble vía de su formación cristiana y renacentista tan maravillosamente concertadas en su espíritu, era algo más que una máxima que sólo se reverencia abstractamente, era un principio auténticamente sentido para la información de la vida concreta palpitante.

De esta forma, basándose en la dignidad del ser humano, nos presenta a un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, cuya característica esencial es la racionalidad, y de donde emanan una serie de derechos innatos o consubstanciales a la misma naturaleza humana. La naturaleza humana ha dotado al hombre de razón y virtud para su defensa y perfeccionamiento.

Por derecho natural el ser humano vitoriano es libre e igual ante sus semejantes sin excepción alguna, debido a su capacidad racional, rasgo esencial en cada uno de los integrantes de la especie humana. La razón lo sitúa en un grado muy diferente en relación con los demás seres vivos que existen en el planeta. Más aún, la referida cualidad es el fundamento sobre el que descansa el dominio y demás derechos.

Por todo ello, para Vitoria el mejor gobierno es aquél que sabe administrar de tal modo el bien de la sociedad que respeta el mayor número y mejor calidad de las libertades individuales. En este sentido, para el dominico son de fundamental importancia

los derechos de la persona y sobre todo, la libertad en la concesión del poder. Es así que los derechos subsecuentes derivados de esta libertad, representan un límite a la autoridad en el ejercicio del poder, pues no puede atentar el universo de estos derechos, pues de lo contrario, habría un abuso de poder.

El límite más general del poder es, entonces, la libertad de los individuos, que conlleva los diversos derechos que esa libertad origina en los ciudadanos. La autoridad que ostenta el ejercicio del poder no es omnipotente. Debe haber un equilibrio entre libertad y poder, cuya alteración en cualquier sentido representa los consecuentes vicios de la anarquía por un lado, y del absolutismo por el otro. El substrato de libertades del hombre es igual en todos los tiempos y no disminuye, sea cual fuere el sistema de gobierno.

2.1.3. La libertad en Francisco de Vitoria

Si bien por derecho natural el ser humano es libre, Vitoria entiende que esta libertad se debe encausar dentro de ciertos límites, que acotan su misma actividad y la relación con sus semejantes:

Aunque Dios nos hizo señores de nuestro cuerpo, no nos hizo dueños para todos los usos, sino para los lícitos.¹⁵⁷

Sin embargo, para el dominico la libertad es más útil que cualquier bien privado.¹⁵⁸ En una época en la cual la esclavitud era una práctica permitida, Vitoria menciona que los hombres por derecho natural no nacen esclavos, sino libres.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Vitoria Francisco de. *Sentencias morales*. Prologo Luis Getino. Fe, Barcelona, 1939. p. 136

¹⁵⁸ *Idem*

¹⁵⁹ *Ibidem* p. 132

Se opone a todos aquellos que consideraban esclavos por naturaleza a los habitantes recién descubiertos en el continente americano, pues Vitoria los consideraba seres inteligentes y libres y, que a su modo, tenían uso de razón. Si bien acepta que en algunos casos estos indios parecieran un poco rústicos, se debía a su bárbara educación, manifestando que entre los mismos españoles hay muchos hombres del campo que en poco se diferencian de los brutos animales.¹⁶⁰

Como se ha mencionado, el hombre y por ende los indios, por derecho natural son libres, dado que para él la esclavitud fue introducida por derecho de gentes. El dominico acepta con sus salvedades la esclavitud en el caso de los derechos de guerra:

[...]. La conclusión es evidente, porque si les es lícito hacer la guerra, será también lícito hacer uso de todos los derechos de guerra justa [...]. Además es principio general del derecho de gentes que todas las cosas cogidas en la guerra pasen a poder del vencedor, [...] tal es el punto que también los hombres se convierten en siervos nuestros.¹⁶¹

Aunque de alguna forma Vitoria acepta la esclavitud legal, se opone rotundamente a todos aquellos que justificaban la esclavitud natural de los indios, nadie para él, por derecho natural es esclavo, sino todo lo contrario, por derecho natural todos los hombres son libres. En lo que respecta a la esclavitud positiva o legal, como buen tomista, el dominico sostiene que aún en estos casos el ser humano no deja de tener dominio de sí mismo, pues tiene libertad de consciencia y, más aún, la persona sigue gozando de su dignidad. Por consiguiente, para Vitoria, a diferencia de otros doctos de la época, el esclavo legal o cualquier otro ser humano al tener dominio de sí mismo en el fuero de la consciencia, sigue siendo libre con sus subsecuentes consecuencias.

¹⁶⁰ Vitoria Francisco de. *Op. Cit.*, p 30

¹⁶¹ *Ibidem* p. 86

Por estas razones, Vitoria arremete contra todos aquellos que se fundamentaban en la autoridad de Aristóteles, para justificar la esclavitud natural de los indios. Para él hubo una inadecuada interpretación del filósofo por parte de quienes pretendían apoderarse de los bienes de los bárbaros y reducirles a la esclavitud. Según el dominico, lo que Aristóteles quiso decir, es que por naturaleza hay ciertos individuos que dada su bárbara educación o cierta incapacidad, necesitan ser regidos, dirigidos o administrados. Pero jamás reducidos a la esclavitud porque nunca pierden el dominio de sí mismos y de sus pertenencias, sino simplemente necesitan ser gobernados. En este sentido Vitoria acepta la figura del protectorado hacia los indios, aunque en este caso específico no se siente seguro de ello:

Hay otro título que no podría afirmarse con seguridad, pero sí discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni condenarlo en absoluto [...]. Esos bárbaros aunque como se ha dicho no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece que no son idóneos para constituir y administrar una República legítima dentro de los límites humanos y políticos. [...] Podría decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, mientras conste que es conveniente para su bienestar [...]. Luego de la misma manera podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes [...]. Y la verdad que hasta podría fundarse esta conducta en el precepto de caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien. Lo acepto, como dije, sin afirmarlo absolutamente, pero sólo en la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos, y no como pretexto de lucro en los españoles [...]. También para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son ciervos por naturaleza. Y tales parecen ser estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como ciervos.¹⁶²

Por otra parte, al tener el ser humano libertad en el fuero de la consciencia, se desprenden o exteriorizan una serie de libertades que tienen que ver con lo político, civil y religioso, entre otras, pero ante todo, exigibles en su cumplimiento. En este sentido,

¹⁶² *Ibidem* pp. 97-98

aquellos gobernantes que no hubieran de respetar estas libertades incurrirían en la tiranía, siendo este poder ilegítimo por derecho natural. Si la persona es libre en el fuero de la consciencia, por ende, tiene la capacidad de autodeterminación; moralmente es responsable de sus actos y decisiones. Por consiguiente, si el ser humano ejerce su libertad de consciencia, de forma implícita ejercería su libertad religiosa.

2.1.3.1. Libertad religiosa

En la *relectio De Indis*, en el cuarto título ilegítimo, el dominico se plantea lo siguiente: ¿Qué pasa con los indios o infieles que no quieren recibir la fe de Cristo? No obstante habérsela predicado y haberles exhortado insistentemente a recibirla. En primera instancia Vitoria menciona que los bárbaros que no hubieran tenido noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo. Porque la infidelidad no tiene razón de pecado, sino más bien de pena; por ignorancia invencible los que son infieles de este modo se condenan por otros pecados, pero no por el de infidelidad.¹⁶³

De la misma forma menciona Vitoria, que los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente por no creer lo que simplemente se les anuncia y propone, sin mediar milagros ni existir otras pruebas o medios de persuasión. También se basa en la autoridad de Santo Tomás, quien dice que “las cosas de la fe son conocidas y evidentes a la luz del criterio de la credibilidad, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otra razón semejante”.¹⁶⁴ De lo que se infiere, según el burgalés, donde no se den esos signos u otros motivos que les persuadan, no

¹⁶³ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 57

¹⁶⁴ Santo Tomás. *Op. cit.* II II, I, 4

tienen obligación los bárbaros de creer. Por consiguiente, si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra, por no haber legítima causa para guerra justa.¹⁶⁵

Más aún, Vitoria afirma la siguiente proposición: aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes. Otra vez se basa en la autoridad de Santo Tomás, quién menciona que “a los infieles que nunca abrazaron la fe, como son los gentiles y los judíos, de ningún modo pueden ser coaccionados por la fuerza a convertirse”.¹⁶⁶ Pues el dominico considera que el creer es un acto de la voluntad y el temor vicia mucho el acto voluntario, por lo que sería sacrilego acercarse a los misterios y sacramentos de Cristo por temor servil. Además, para él, la guerra no es un argumento a favor de la verdad de la fe cristiana; luego los bárbaros no pueden ser inducidos a creer, sino fingir que creen y que abrazan la fe cristiana y de esta forma no serían libres en el fuero de la consciencia.¹⁶⁷

Sin embargo, Vitoria, en los títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros a poder de los españoles¹⁶⁸, plantea la siguiente conclusión: los cristianos tienen el derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros. Menciona que los españoles podían enseñar la “verdad”¹⁶⁹ a los que quisieran oír, más tratándose de

¹⁶⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 63

¹⁶⁶ Santo Tomás. *Op. Cit.* II, II, 10, 8

¹⁶⁷ Vitoria Francisco de. *Op. Cit.*, pp. 66-67

¹⁶⁸ Es importante mencionar que los títulos legítimos o ilegítimos, únicamente serán analizados en este apartado en lo referente a la libertad religiosa. Evidentemente estos títulos requieren una profunda revisión en lo que respecta a la tercera generación de los derechos humanos: los derechos de los pueblos o de la solidaridad. Pero por una máxima de orden y metodología, esto se llevará a cabo en el Cuarto Capítulo de esta investigación.

¹⁶⁹ Comillas del autor.

lo que se refiere a la salvación y felicidad eterna. De no ser así, los infieles quedarían fuera del estado de salvación, si no fuera lícito a los cristianos irles anunciando el evangelio. Asimismo, plantea que la corrección fraterna es de derecho natural, como también lo es el amor. Y como ellos no sólo están en pecado, sino también fuera del estado de salvación, tienen los cristianos competencia para corregirlos y encaminarlos a la salvación, más aún, parece que hasta están obligados a ello.¹⁷⁰

Más adelante, Vitoria establece esta cuarta conclusión: si los bárbaros, tanto los jefes como el pueblo mismo, impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, pueden éstos predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y si fuera necesario por esta causa, aceptar o declarar la guerra, hasta que haya oportunidades y seguridades para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si a pesar de permitir la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de otra manera a los convertidos a Cristo o alejándolos con amenazas o por medio del terror.¹⁷¹

Por consiguiente, para el dominico los españoles pueden hacer la guerra tratándose de un asunto de tanta importancia. De esta conclusión infiere Vitoria, que es lícito para los españoles ocupar sus territorios y poblaciones, si no se puede de otro modo atender al bien de la religión, que pueden nombrar nuevos gobernantes destituyendo a los antiguos, así como hacer todo aquello que por derecho de guerra es lícito en cualquier guerra justa, guardando siempre medida y razón para no ir más allá de lo que sea

¹⁷⁰ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 87

¹⁷¹ *Ibidem* p. 89

necesario y siempre ordenándolo todo más al bienestar y utilidad de los bárbaros que al propio interés.¹⁷²

En congruencia con todo ello, Vitoria establece un tercer título: si algunos bárbaros se convirtieran al cristianismo y sus príncipes quieren por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría, los españoles por esta razón, si no hay otra forma, pueden también hacer la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante violencia y aplicar todos los derechos de guerra.¹⁷³

Ahora bien, sobre esta temática es fundamental mencionar que Vitoria hace la siguiente distinción:

- Infieles que nunca han tenido la fe cristiana y no son súbditos (indios), e
- infieles que nunca han tenido la fe cristiana y son súbditos.

De todo lo anterior, se deja ver que en Vitoria hay dos posiciones que defiende, que a la vista pudieran resultar antagónicas: por un lado el derecho fundamental del indio de profesar la religión que más le convenga en el fuero de la consciencia y, por la otra, el derecho evangelizador de la Corona Española. Vamos a ver entonces qué nos dice Vitoria respecto a todo esto, para así entender con más claridad cuál ha sido su postura sobre lo que hoy en día entenderíamos por libertad de religión.

En cuanto a si se puede obligar a los infieles súbditos que nunca han tenido la fe, Santo Tomás nos dice que el Estado no abusa de su autoridad al obligar a los ciudadanos a recibir la fe, pues tiene como obligación intentar que sean felices y la felicidad mayor es la sobrenatural, ya que es eterna. Vitoria delibera sobre las distintas posturas y afirma

¹⁷² *Ibidem* p. 90

¹⁷³ *Ibidem* p. 93

que sí hay argumentos racionales para considerar que la religión cristiana es más perfecta que otras y, que por lo tanto, sí se podría obligar a los infieles a convertirse, siempre que sean súbditos. Pero también manifiesta la salvedad de que en la empresa se ocasionen más perjuicios que beneficios, por lo que concluye en contra de la autoridad de Santo Tomás, que no es lícito obligar a recibir la fe.

Ahora bien, respecto a los infieles que no son súbditos, en este caso, sí manifiesta contundentemente que no es lícito que el Estado los coaccione por no tener jurisdicción sobre ellos; tampoco puede coaccionarlos la iglesia por no estar bautizados. En este sentido, podemos inferir del pensamiento vitoriano, que tanto para infieles súbditos e infieles no súbditos, no está permitida la coacción para recibir la fe. De la misma forma, para el dominico los niños de los infieles no deben ser bautizados, si no lo quieren sus padres.¹⁷⁴

En cuanto al derecho de evangelizar Vitoria asume lo siguiente:

- Los españoles tienen el derecho a predicar de forma pacífica el Evangelio a quienes quieran oírlo, por ser verdad y por amor fraternal.
- Si el pueblo o jefes indios lo impidiesen, los españoles pueden hacerlo en contra de su voluntad, aceptando o declarando los derechos de guerra. Lo mismo pasaría si impidiesen la conversión libre de los que han aceptado.
- Se puede para ello, ocupar territorios y poblaciones y sustituir a los antiguos jefes por otros.

¹⁷⁴ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, I, p. 192

- Si hay bárbaros convertidos y sus jefes, a través del miedo o fuerza, los intentan convertir nuevamente a la idolatría, en defensa de ellos se pueden aplicar los derechos de guerra justa.

De esta forma Vitoria, por una parte defiende la libertad de religión en el fuero de la consciencia y, por la otra, el derecho para evangelizar. En este sentido, no se puede coaccionar al infiel para abrazar la religión católica, la conversión debe ser voluntaria y por consentimiento propio y con más razón si no son súbditos. Asimismo, al aplicar su derecho de predicar el evangelio, para el dominico no se justifica ningún tipo de atropello, abuso o injusticia en la conversión de los infieles, es decir, deben respetarse sus derechos fundamentales.

Recapitulando todo lo que hemos dicho en lo referente a la libertad religiosa, hay una pregunta que nos debemos formular: ¿Vitoria defendía la libertad religiosa en los términos actuales?, es decir, si para el dominico ¿cualquier religión era válida? y conforme a ello ¿cada individuo tenía plena libertad de consciencia para decidir la práctica religiosa o religión que más le conviniera?, o bien ¿abstenerse de ésta? Parece ser evidente que no. Vitoria reconoce la herejía en términos del derecho divino, aunque supeditada a los designios del derecho natural, es decir, el hereje está fuera de la gracia divina por ser un pecador, pero no en detrimento de los derechos humanos. Es así que el burgalés consideraba legítimo burlar las decisiones de la Inquisición en lo que atañe a los derechos humanos.

Vitoria separa las esferas natural y no natural,¹⁷⁵ o por decirlo de otra forma, el derecho divino y el derecho natural y, aunque para él, el derecho natural está supeditado a la voluntad divina, señala de forma por demás brillante sus respectivos ámbitos de competencia en su aplicación terrenal, es decir, por una parte del derecho divino positivo, y por la otra, el derecho natural. Pero ¿por qué? o ¿para qué? Creemos que el salmantino tenía dos preocupaciones fundamentales:

- La conversión pacífica y genuina de los infieles, y
- El respeto de los derechos humanos de los infieles en la tarea evangelizadora.

Al igual que Santo Tomás, Vitoria consideraba que el fin último del ser humano estaba ligado irrenunciablemente al estado de salvación o felicidad eterna, y que el medio conducente para hacerlo era a través del cristianismo y, específicamente, de la religión católica. Y aunque de alguna forma, para él la esfera terrenal estaba supeditada al orden divino por ser un fin superior, en lo que respecta a la conversión, no podía hacerse en detrimento de los derechos humanos.

¹⁷⁵ Bárbara Díaz menciona que la distinción vitoriana entre los órdenes natural y sobrenatural ha de ser interpretada adecuadamente, ya que para ella el burgalés no establece una independencia total sino una autonomía relativa. Dice Vitoria: “la gracia no se opone a la naturaleza sino que la perfecciona, y perfecciona también la inclinación natural”. Esto significa que, si por la gracia se recibe la caridad, o sea el amor sobrenatural a Dios y al prójimo, ésta debe de estar fundada en una inclinación de la naturaleza humana, pues de lo contrario no podría desarrollarse. Y dicha inclinación es la de querer el bien común. Dice Bárbara Díaz, que el dominico, por un lado, afirma la inclinación primera de la naturaleza humana hacia el bien y, por otro la unidad intrínseca del ser humano y del hombre cristiano, ya que aunque los órdenes natural y sobrenatural son distinguibles, se encuentran íntimamente entrelazados.

El cristiano no puede dissociar su vida en dos: ser hombre y ser cristiano. Es hombre y cristiano en unidad personal. Por lo tanto, es en su vida terrena que labrará su destino. El bien común temporal debe proporcionarle las condiciones necesarias para su perfección: si es pagano, esa perfección estará en el orden de la naturaleza: vivir en paz con sus conciudadanos y practicar las virtudes especialmente aquéllas relacionadas con la vida social como la justicia, la generosidad y la obediencia a las leyes. Si es cristiano, al practicar esas mismas virtudes estará, a la vez, construyendo la ciudad temporal y labrando su felicidad eterna. Por consiguiente, el bien común temporal es distinguible del bien espiritual, pero no absolutamente distinguible de él. Díaz Bárbara. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Cuadernos del pensamiento español. Universidad de Navarra. p. 62

Por consiguiente, para el dominico la única posibilidad para llegar al estado de salvación, residía específicamente en la religión católica y no en otra opción. Como teólogo de la orden dominica y como hombre de su tiempo, no podía emitir una opinión diferente sobre este punto. Y para este cometido, era completamente legítimo el derecho evangelizador, inclusive mediante la fuerza si se encontraban obstáculos en la empresa.

De esta forma, podemos concluir lo siguiente:

- La libertad de religión en Vitoria no es una visión completa de lo que en nuestros días sería el derecho a profesar la religión que cada uno desee, o simplemente abstenerse de su práctica, aunque sí nos ofrece ciertas directrices.
- Más bien podríamos hablar de cierta tolerancia religiosa porque acepta el respeto a los cultos de los infieles, siempre y cuando no contravengan el derecho natural; propugna por la libertad en el fuero de la consciencia para convertirse a la religión católica.
- Pero por otra parte, proclama a la religión católica como la única y verdadera para conseguir el estado de salvación o felicidad eterna, y por ende, el consecuente derecho para evangelizar en primera instancia de forma pacífica, pero aún con el uso de la guerra justa cuando este derecho sea coartado
- Asimismo, en la aplicación del derecho para evangelizar jamás se podrán violar los derechos humanos de las persona. Y,
- Establece ciertos ámbitos de jurisdicción entre el orden natural y el orden divino, y entres sus respectivas autoridades.

En el entendido de que el dominico fue un teólogo y un hombre de su época, nos ofrece una visión original y sugerente sobre la dignidad humana en lo concerniente a la tolerancia religiosa, pero inconclusa en cuanto a lo que hoy conocemos como el derecho

humano a la libertad religiosa. En la actualidad, este derecho implica la potestad del ser humano para elegir la práctica religiosa que más le convenga o, en su caso, la posibilidad de abstenerse en el ejercicio de ésta. Asimismo, propugna por la separación completa de las esferas terrenal y espiritual, incluyendo a sus respectivas autoridades, aunque como veremos más adelante, no lo hace de forma concluyente.

Es natural entender que hace más de quinientos años esta visión era impensable, y mucho menos con el surgimiento del Estado moderno y profundamente católico propugnado por un teólogo como Vitoria. Aún así, habría que resaltar la genialidad, originalidad, valentía, y sobre todo, la humanidad que tuvo nuestro dominico en lo que atañe a la tolerancia religiosa en referencia a la protección de los derechos humanos. La coexistencia, la tolerancia y el diálogo son derechos humanos con sus correlativos deberes, que deben manifestarse principalmente en el orden del pensamiento y de la religión.¹⁷⁶

2.1.3.2. Libertad de tránsito y de comercio

Como ya se ha mencionado, para Vitoria el hombre tiene por naturaleza una disposición a la sociabilidad y a la comunicación¹⁷⁷, hecho del que se desprende un derecho a comunicarse con los demás. Como consecuencia de este derecho, el hombre puede recorrer las diversas regiones de la tierra y permanecer por algún tiempo en ellas, sin que ninguna autoridad pueda impedirselo, a menos que haya un daño a esas regiones o a sus habitantes:

¹⁷⁶ Vitoria Francisco de. *Op., cit I.*, pp. 188 y 193

¹⁷⁷ La libertad de tránsito y comercio únicamente serán revisadas como un derecho individual, sin abordar lo relacionado a las sustanciales implicaciones que el derecho a la comunicación guardan dentro de la teoría vitoriana. Esto se llevará a cabo con profundidad en el capítulo cuarto de esta investigación.

[...]. Al principio del mundo, era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no parece que haya sido esto anulado por la división de las tierras; pues nunca fue la intención de las gentes impedir por semejante repartición la comunicación y el trato entre los hombres; y en tiempos de Noe hubiera sido ciertamente inhumano.¹⁷⁸

Asimismo, si el hombre es por naturaleza socialmente amistoso, para el dominico resulta lo siguiente:

[...] más en todas las naciones se considera inhumano, el tratar y recibir mal a los transeúntes sin justa causa para ello y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeros, lo cual no sucedería si obran mal aquellos que viajan por naciones extrañas.¹⁷⁹

De esta forma, como consecuencia de la referida sociabilidad natural, por necesidad mutua el hombre tiene derecho al libre comercio, es decir, a comerciar con otros hombres, aún en el caso en que pertenezca a regiones distintas:

[...] Es cierto que los bárbaros no pueden excluir de su comercio a los españoles, por la misma razón y del mismo modo que los cristianos no pueden tampoco impedirlo a otros cristianos. Porque es claro que si los españoles prohibieran a los franceses comerciar en España, no por el bien de ésta sino con el fin de evitar que los franceses logran beneficios, esta ley sería inicua y contra la caridad.¹⁸⁰

2.1.3.3. Libertad de vocación

En los *Comentarios a la Secunda Secundae*, reconoce que el hombre es libre para optar por lo que considere su vocación o la realización de su personalidad, y la familia y la sociedad deben respetar y favorecer el desarrollo de esa vocación.¹⁸¹

Esta libertad en lo referente a la vocación, vendría a ser un efecto a la libertad de conciencia. Para el salmantino, el hombre como ser individual tiene todo el derecho para

¹⁷⁸ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 78

¹⁷⁹ *Ídem*

¹⁸⁰ *Ibidem* p. 81

¹⁸¹ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 204

seleccionar la actividad que más le acomode para el desarrollo de su personalidad, y esto debe ser respetado, y de alguna forma, favorecido por las demás instancias: familia, sociedad y Estado.

2.1.4. El dominio y el derecho a la propiedad

Este derecho reviste gran importancia en lo que respecta a los derechos fundamentales. Como hemos dicho antes, para Vitoria los indios por tener dignidad, deben gozar de una serie de derechos consubstanciales, uno de ellos es el dominio. En la *relectio De Indis*, dedica todo un apartado para justificar porqué antes de la llegada de los españoles, los bárbaros llamados indios, eran verdaderos dueños, tanto en lo público, como en lo privado. El dominico define al dominio como lo mismo que el derecho y éste es “aquello que es lícito por las leyes”, es decir, lo justo.¹⁸² Si el hombre se funda en la imagen de Dios, pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, es decir, por sus potencias racionales, entonces es dueño de sí mismo y de sus actos para libremente seleccionar una cosa u otra.¹⁸³ Para Vitoria Dios pone la creación completa al servicio de todos los hombres:

El Dios bendito, en su liberalidad, dio a todos los hombres todos los bienes y todas las criaturas. Hizo al hombre señor de todas las cosas. Pudo hacerlo, porque es el dueño de todo y le confirió ese dominio de todas las cosas [...]. En el Génesis dice [...] y que domine los peces del mar y las aves del cielo y las bestias de la tierra y todos los reptiles que se mueven sobre la tierra. Y más adelante dice: creced y multiplicaos, y llenad la tierra; y dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se ven sobre la tierra. Manifiesta esto mismo la razón. Dios hizo todas las cosas por el hombre. [...]. Demos alguna razón filosófica por la que estas cosas han sido hechas. La tomamos de Aristóteles en el segundo libro de los *Físicas*. La razón de las cosas, dice Aristóteles, ha de ser tomada del fin [...] y si el hombre no

¹⁸² Vitoria Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae*. Edición de Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca 1934. q. 62 a. 1 De iustitia I, 64

¹⁸³ Vitoria Francisco de. *Op cit.*, p. 37

tuviera derecho a usar de las cosas ¿Para qué habrían sido creadas? Como el hombre es el fin de toda la creación, se sigue que es el dueño de todas las criaturas. Prueba también Aristóteles en el citado lugar que el mundo es uno, porque en él todas las cosas se ordenan las unas a las otras. Se dice que el mundo es uno, no sólo porque contiene dentro de sí un solo ámbito para toda la creación, sino también porque las cosas se ordenan mutuamente entre ellas y las más imperfectas son para las más perfectas. Ahora bien, el hombre es el más perfecto de los seres del mundo, luego todos los otros se ordenan a él y existen por él [...]. Nos preguntamos ahora con qué clase de derecho y por qué tipo de ley conviene al hombre usar de las cosas. Ese dominio le puede convenir por derecho divino o por derecho natural. Es cierto, desde luego, que le conviene por derecho divino, pero nuestra duda es si este derecho divino es el natural o el positivo [...]. Mi respuesta es que esto pertenece al derecho natural. Lo probamos porque es a todos manifiesto, y nadie lo ha dudado hasta ahora, que no ha habido gente tan bárbara que no crea que es lícito al hombre usar de las cosas. Eso quiere decir que es dueño de todas ellas. También es de derecho natural que el hombre conserve su existencia. Ahora bien, esto es imposible sin las otras criaturas, porque todos los seres creados se ordenan a la conservación de los hombres [...]. Luego el hombre tiene derecho natural sobre las cosas.¹⁸⁴

Por consiguiente, el hombre tiene dominio sobre su vida y sus miembros y sobre los demás bienes materiales de toda la tierra.¹⁸⁵ El dominio es fuente de derecho y en lo que respecta a la conquista de América, su defensa se vuelve fundamental. En la *relectio De Indis*, el dominico justifica porqué los bárbaros llamados indios, sí eran verdaderos dueños tanto en lo público como en lo privado, antes de la llegada de los españoles.

Se esgrimían una serie de razones para justificar el robo y espoleo que se cometía en contra de los indios. Se argumentaba que por la infidelidad, la herejía, el pecado y por la falta de capacidad o razón, estos bárbaros no tenían el derecho de ejercer su dominio sobre los demás bienes materiales de la tierra, incluso sobre ellos mismos. Con relación a todo esto, Vitoria, a través del derecho natural y de forma por demás brillante, expone una serie de argumentos mediante los cuales legitima el pleno derecho de estos indios para el ejercicio de su capacidad de dominio.

¹⁸⁴ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, III pp. 71-73

¹⁸⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, 108, 109, 110.

La teoría teocrática defendía que el dominio se justificaba en el estado de gracia, por lo tanto, los infieles, los herejes y pecadores, carecían de este derecho:

Hubo quienes defendían que el título de dominio es el estado de gracia y, por lo tanto, que los pecadores, al menos aquellos que actualmente estén en pecado mortal, no puedan poseer sobre cosa alguna. Este fue el error de los pobres de Lyon o los Valdeneses, uno de los errores que fue condenado en el concilio de Constanza: *nadie es dueño civilmente, mientras esté en pecado mortal* [...]. Pruébalo Armacano porque este dominio de los pecadores los rechaza Dios, según aquello de Oseas: *ellos han establecido reyes sin mi intervención; se han nombrado príncipes sin yo saberlo* [...]. Por lo tanto, ellos carecen de justo dominio ante los ojos de Dios.¹⁸⁶

Vitoria desmiente estos argumentos con base en lo siguiente:

[...]. Esta conclusión es falsa, ya que el dominio natural es de origen divino, lo mismo que el civil; y aún más, pues el civil más bien parece de derecho humano; luego si por ofender a Dios el hombre pierde el dominio civil, por la misma razón perdería también el dominio natural. La falsedad de tal consecuencia está demostrada por el hecho de que no pierde el dominio sobre sus propios actos y sobre sus propios miembros, pues tiene el pecador derecho a defenderse [...]. En tercer lugar, devolviendo el argumento, pese a la tesis contraria: el dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal [...]. En resumen, todo esto es herejía manifiesta. Del mismo modo que Dios hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos, y llover para los justos y para los pecadores, dio también bienes temporales a los buenos y a los malos [...].¹⁸⁷

Pero quedaba todavía la duda sobre los infieles:

Primera proposición: La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario. Esta conclusión es de Santo Tomás. Y se prueba también, primeramente, porque la sagrada escritura llama reyes a algunos infieles, como a Senaquerib, Faraón y muchos otros [...]. Tobías mandó devolver un cabrito robado a los gentiles, lo que no tendría razón de ser si los gentiles no tuvieran dominio. Y también por el argumento de Santo Tomás: la fe no quita ni el derecho natural ni el humano. Luego, no se pierde el dominio por falta de fe [...]. Y de ello resulta que no es lícito despojar de las cosas, que poseen, a los sarracenos ni a los judíos, ni a los

¹⁸⁶ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 15

¹⁸⁷ *Ibidem* pp. 18-19

demás infieles por el solo hecho de no ser cristianos; y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos.¹⁸⁸

De todo ello se concluye: que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad, ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y que por ese título no pueden apoderarse los cristianos de sus bienes.¹⁸⁹

Pero, dice Vitoria: aún queda la duda de si los indios no son dueños, porque sean idiotas o dementes:

Como dice Santo Tomás, solamente los seres racionales, pueden tener dominio [...]. Pero cabe la duda de si el niño puede tener dominio antes del uso de razón. Porque parece que en nada se diferencia de los irracionales [...]. Segunda Proposición: los niños antes de uso de razón, pueden ser dueños. Esto se infiere de que tienen capacidad de ser tratados con injusticia; luego tienen derecho sobre las cosas y, por consiguiente, dominio, que no es otra cosa que un derecho [...]. Ya dijimos que el fundamento del dominio es ser imagen de Dios y esa imagen también se halla en los niños [...]. Mas ¿Qué decir de los dementes? Hablo de aquellos a los que falta permanentemente la razón y no existe esperanza de que llegue el uso de la razón. Tercera Proposición: parece que también pueden ser dueños los dementes, puesto que pueden padecer injusticia; luego tienen derechos [...]. Cuarta proposición: Tampoco por esta causa los bárbaros se hallan impedidos de ser verdaderos dueños. Se prueba porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además tienen también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de su uso de razón. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón y es inútil la potencia que no se reduce al acto [...]. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en gran parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales.¹⁹⁰

Vitoria acepta que por su mala y bárbara educación puedan ser regidos conforme a la interpretación que él mismo hace sobre la teoría aristotélica. Pero aún así, jamás

¹⁸⁸ *Ibidem* p. 20

¹⁸⁹ *Ibidem* p. 25

¹⁹⁰ *Ibidem* pp. 29-30

acepta que por este hecho los indios pierdan su capacidad natural de dominio, tanto de sí mismos, como de las demás cosas.

Ahora bien, en cuanto al derecho de propiedad, Vitoria hace importantes consideraciones. Si por una parte reconoce a todo ser humano su facultad de dominio, en relación al derecho de propiedad, señala que no se trata de un derecho natural, sino de un derecho positivo:

Dios hizo todas las cosas comunes para todos, y los hombres son dueños de todas ellas por derecho natural. Entonces ¿cómo y por qué se hizo la división de las cosas? La división de las cosas, no se hizo por exigencias del derecho natural, ya que el derecho natural es siempre el mismo y no se muda. Además el derecho natural es el mismo para todos; no establece diferencias entre los hombres, de forma que lo que tiene uno es igualmente del otro según el derecho natural [...]. Tampoco consta que la división de las cosas se haya hecho por derecho divino positivo: no se lee cosa semejante en la escritura, ni en las historietas; ni nos los demuestra la razón [...]. El corolario es manifiesto: Ni por derecho divino, ni por derecho natural, nadie en todo el orbe, es dueño temporal de las cosas, es decir, no hay ningún propietario. Si alguna vez todas las cosas fueron comunes y nadie era propietario, es prueba de que la división de las cosas se hizo, pero no por Dios.¹⁹¹

Entonces, si por derecho natural o divino no existe la propiedad ¿por qué por derecho positivo el hombre ha establecido el derecho de propiedad? Vitoria considera la alternativa de la división de las cosas, para evitar discordias y guerras. De esta forma, el hombre al ser el dueño de las cosas, cree más conveniente dividir las:

¿Es lícito al hombre poseer una cosa como propia? Respecto a las cosas exteriores hay dos aspectos que competen al hombre. El primero es la facultad de procurar y disponer sobre ellas y nuestra conclusión en esto es la siguiente: atendiendo a esa facultad de procurar y disponer de las cosas exteriores, es lícito al hombre la posesión en propiedad de las mismas. El segundo considerando es el que se refiere al uso y respecto de esto enseñamos que ninguno es de tal forma propietario de las cosas que no deba algunas veces compartirlas con otros. De otra forma, el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, a saber

¹⁹¹ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, III, p. 74s.

de manera que las comunique fácilmente a los demás en sus necesidades [...]. No se puede dudar tampoco que es lícito también a los cristianos tener bienes propios. Consta principalmente en San Pablo, que siempre amonesta a los fieles a que den limosna; ahora bien, es claro que la limosna se da de lo que se tiene como propio.¹⁹²

[...]. El dominio se toma de tres maneras: primero, de una manera estricta y peculiar en cuanto implica cierta eminencia; y de este modo los príncipes son llamados señores. De un modo más lato y más propio, como se toma en el *Cuerpo del Derecho Civil*, para distinguir del uso, del usufructo y de la posesión [...]. Finalmente, en un sentido genérico significa cierta facultad de usar de alguna cosa según derecho. Conrado lo define: el dominio es la facultad de usar una cosa conforme a los derechos o a las leyes racionalmente establecidas.¹⁹³

Por consiguiente, respecto a los bárbaros llamados indios, Vitoria afirma que sin duda alguna, eran verdadero dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que ninguna de las circunstancias antes citada: pecado, infidelidad, herejía, demencia o idiotez, pudieran justificar el despojo de sus posesiones, ni a los particulares, ni a sus príncipes. Además, agrega el dominico: que sería inicuo negar a éstos que nunca nos hicieron daño alguno, lo que otorgamos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales no negamos que tengan verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las ocupadas a los cristianos.¹⁹⁴

Ahora bien, en cuanto al dominio el dominico es claro y elocuente: todo ser humano por derecho natural, puede y debe disfrutar de este estamento y por ninguna causa alguien puede ser privado de ello. En lo que corresponde al derecho de propiedad, resalta el hecho de que no lo reconoce como un derecho natural, a diferencia de lo que podría resultar en algunos filósofos del *ius naturalismo racionalista*, como es el caso de Locke. En este sentido, para el burgalés el derecho de propiedad se reconoce a través del derecho positivo, con la finalidad de evitar guerras y disensiones entre los mismos

¹⁹² *Ibidem* pp. 323-325

¹⁹³ *Ibidem* pp. 64-67

¹⁹⁴ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 30

hombres. Pero este derecho no es entonces de derecho natural, pues antes de su división, las cosas eran comunes a todos los hombres.

2.1.5. Derecho a la vida

De la misma forma, el dominico reconoce otro tipo de derechos y, aunque algunos de éstos menos elaborados en su doctrina, no dejan de ser importantes. En primera instancia habría que resaltar de forma especial lo que Vitoria reconoce como el derecho a la vida. Para él no es lícito matar a un hombre inocente, incluso en el caso de los hijos de los sarracenos que podrían ser peligrosos en el futuro. Este derecho cobra vital importancia cuando hace alusión a las costumbres inhumanas de los bárbaros, como en el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia. De hecho, en los títulos legítimos de su *Relectio De Indis*, el dominico expone los supuestos por los cuales los españoles tienen el derecho y/o obligación de intervenir a efecto de que no se lleven más a cabo estas prácticas inhumanas.¹⁹⁵

Por otra parte, también menciona que cuando alguien ha sido condenado a la pena de muerte, le es lícito huir aún siendo culpable en el fuero de la conciencia. Nadie, excepto Dios tiene derecho para decidir sobre el máximo de los bienes: la vida. Este derecho lo eleva a su máxima expresión. Por consiguiente, el derecho a la vida estaría directamente ligado a ese fin último del ser humano: la felicidad eterna. Ni el mismo hombre es dueño de su propia vida, mucho menos, personas ajenas, pues esto solamente le incumbe a Dios como instancia final y eterna.

¹⁹⁵ Por ser de vital importancia, este punto será analizado con profundidad cuando se revisen las aportaciones vitorianas a los derechos humanos hoy conocidos como de la tercera generación: los derechos de los pueblos o de la solidaridad.

2.1.6. Derecho al juego lúdico y descanso

En las *Sentencias II* y en los *Comentarios a la Secunda Secundae*, el dominico menciona que las distracciones, los juegos, la exhibición de habilidades, son un derecho del hombre, igualmente que el suficiente descanso.¹⁹⁶ Aquí reconoce Vitoria que los juegos lúdicos son necesarios para el desarrollo integral del ser humano; la diversión y esparcimiento son importantes para el crecimiento armónico del hombre. Por consiguiente, reconoce la importancia de que el tiempo de ocio sea empleado para estos fines.

En lo referente al descanso, resulta claro para Vitoria que el hombre trabaja y se esfuerza durante su vida cotidiana, necesita el suficiente descanso que le permita recuperarse y liberarse del cansancio y estrés que esto representa. Como ya se ha mencionado, aquí también resalta la importancia del juego lúdico.

2.1.7. Derecho a la buena consideración

Para el burgalés, la dignidad de la persona humana conlleva un derecho a la buena consideración, por lo que dañar en la fama y en el honor es mayor mal que dañar en los bienes.¹⁹⁷ Este derecho lo dimensionaríamos dentro de la esfera moral; la dignidad humana conlleva el respeto a nosotros mismos, pero sobre todo también a nuestros semejantes.

¹⁹⁶ Vitoria Francisco de. *Sentencias Morales II*. Selección del padre Getino. Barcelona 1939 p. 58

¹⁹⁷ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* p. 79

2.1.8. Derecho a la ciudadanía y domicilio

Para Vitoria el hombre tiene derecho a la ciudadanía y al domicilio en una ciudad o país por razón de su nacimiento, o por haber tomado consorte en él, o por las otras razones o costumbres por las que los hombres suelen hacerse ciudadanos. En este derecho están implicados los privilegios y las cargas que sean comunes a los otros ciudadanos.¹⁹⁸

2.1.9. Legitimidad en los tributos o impuestos

En relación a las cargas o tributos menciona que es injusto por derecho natural exigir más tributos de lo debido, o exigir más a los que menos pueden. Asimismo, considera que el tributo es únicamente para el bien de la República, y nunca para el bien personal del rey, por lo que cuando el tributo es injusto no obliga en el fuero de la conciencia. También comenta que jamás puede un particular imponer tributos, esto solamente le compete al Estado.¹⁹⁹

Aquí establece Vitoria que el Estado debe de tener plena justificación sobre las cargas que impone, ya que éstas solamente deben ser por el bien y para el adecuado funcionamiento de la República. Asimismo, implanta un principio de proporcionalidad equitativa, es decir, los que más tienen deberán pagar mayores impuestos y los más desfavorecidos, deberán tener cargas más reducidas.²⁰⁰

¹⁹⁸ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* 710 s.

¹⁹⁹ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, I pp. 230-231

²⁰⁰ *Ídem*

2.1.10. Derecho a la educación

Para Vitoria, uno de los derechos más importantes del hombre es su educación, que le va perfeccionando en su condición de hombre. Para él, la educación ha de hacerse con palabras de corrección y con doctrina más que con azotes, temor o miedo.²⁰¹

Menciona esto cuando alude a la forma en que debería de impartirse la educación a los niños por parte de los padres y en la conversión pacífica de los infieles, hecho que ya ha sido abordado anteriormente.

Por otra parte, no señala si este derecho a la educación conlleva una responsabilidad implícita del Estado, dado que en la actualidad el derecho a la educación es considerado como un derecho de corte social, por lo que se encuadraría más en la segunda generación de los derechos humanos. Pero en el supuesto vitoriano, no sería así, pues aunque reconoce la educación como un elemento fundamental para el perfeccionamiento o buen desarrollo del hombre, no lo liga a la responsabilidad implícita que tendría el Estado. Por consiguiente, sí sería un derecho fundamental, pero no de contenido social.

2.1.11. Derecho al trato igual y de oportunidades

En el transcurso de la investigación hemos mencionado que para el dominico por derecho natural todos los hombres son iguales, por lo que es contra derecho la acepción de personas en la distribución de los bienes y de los cargos oficiales, pues todas esas cosas son comunes a la República y deben distribuirse según los méritos de cada uno.²⁰²

En este sentido, para el dominico cada uno con su propio esfuerzo se ganará los

²⁰¹ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* II p. 42s

²⁰² Vitoria Francisco de. *Op. cit* I., 127

emolumentos y cargos que merezca, situación que nos remite al principio de igualdad de oportunidades.

2.1.12. Derechos de seguridad o certeza jurídica

Vitoria manifiesta diversos principios que son análogos a lo que hoy conocemos como certeza o seguridad jurídica. En primera instancia menciona:

La persona privada puede defenderse, pero no vengarse, ni castigar. La República en cambio tiene también potestad para vengarse, recuperar sus cosas y castigar a los enemigos.²⁰³

Asimismo, menciona que el Rey debe poner buenos ministros, y que éstos deben hacer cumplir las leyes existentes en la República.²⁰⁴ También comenta que para que una ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador; es necesario que sea útil a la República y armónica o acorde con las demás.²⁰⁵ De la misma forma menciona que nadie debe ser condenado sin haber sido escuchado;²⁰⁶ y que la confesión obtenida por la tortura no puede ser motivo de condena:

Si un juez, no guardando el orden del derecho, obtuviese a fuerza de tormentos la confesión del reo, no podría condenarle porque obrando así no es juez [...] lo mismo que si obtuviese la noticia atormentando al confesor para que falte al sigilo del sacramento de penitencia.²⁰⁷

Para el dominico, al condenado a muerte le es lícito huir antes de que se cumpla la condena; lo mismo en caso de las mutilaciones.²⁰⁸

Por último, el burgalés menciona que solamente mediando causa justa, puede la República disponer de los bienes de los particulares, porque los bienes de éstos, son más

²⁰³ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, II p. 280

²⁰⁴ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 89

²⁰⁵ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* p. 193

²⁰⁶ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, I 284 q. 64 a. 3

²⁰⁷ Vitoria Francisco de. *Op. cit.* p. 150

²⁰⁸ *Ídem*

de la República que suyos.²⁰⁹ Este principio que se relaciona con la expropiación hace alusión a la utilidad pública. Para el burgalés, *a priori* es el bien de la República, en vez del bien particular.

2.1.13. Comentarios finales

En estos postulados vitorianos, en los cuales confluyen por un lado la estructura del poder político y, por el otro, la relación de éste con los individuos y sus derechos consubstanciales, podemos integrar un universo que nos remitiría a lo que hoy conocemos como los derechos humanos de la primera generación: “los derechos políticos y civiles de los individuos”. Pero no debemos soslayar que el dominico jamás se imaginó que algunos siglos después se llevaría a cabo una clasificación en el ámbito internacional, que hubiera de ordenar a los derechos fundamentales en sus respectivas generaciones.

Asimismo, ha quedado señalado que la fundamentación filosófica en la que se sustenta Vitoria, queda encuadrada dentro de la fundamentación objetivista de los derechos fundamentales, siendo ésta diferente a la que plantea el *ius naturalismo racionalista*, fuente doctrinal más próxima que inspiraría los movimientos revolucionarios que surgirían en el siglo XVIII: la independencia de las Colonias Americanas y la Revolución Francesa. Sin embargo, aunque sea evidente que doctrinalmente cada corriente filosófica difiera en su fundamentación, no por ello debemos soslayar que el dominico a través de su doctrina nos brinda un panorama profundamente revelador y revolucionario de los derechos humanos hoy conocidos como de la primera generación: “los derechos civiles y políticos de los individuos”.

²⁰⁹ Vitoria Francisco de. *Op. cit.*, p. 93

Así nos lo demuestra su conformación del poder político, en la que hay una dimensión ontológica-teleológica del poder, así como también sustanciosos elementos democráticos. También encontramos una relación dialéctica entre el poder político y las libertades y derechos consubstanciales que se desprenden de la dignidad de ser humano: la libertad en sus diferentes vertientes, el dominio y la propiedad, el derecho a la vida, el derecho al juego lúdico, el derecho a la buena consideración, el derecho a la ciudadanía y al domicilio, la legitimidad de los tributos, la educación y ciertas garantías de seguridad jurídica.

Algunos de estos derechos serían inconclusos en nuestros días, como es el caso de la tolerancia religiosa, pero que representa a su vez un importante avance, así como un eslabón de lo que más adelante sería la libertad de religión. También encontramos el derecho a la educación, siendo para el burgalés fundamental para el desarrollo y perfeccionamiento del hombre, pero no lo llega a considerar una responsabilidad del Estado, hecho por lo que constituye un derecho más de corte individual que de corte social. Por último, tenemos las interesantes acotaciones que lleva a cabo respecto al derecho de propiedad, que implica una diferente connotación de lo que más adelante significaría para la mayoría de los filósofos del *ius naturalismo* racionalista.

A continuación, corresponde en el siguiente apartado investigar la proyección del pensamiento vitoriano a través de la Escuela de Salamanca²¹⁰, de la cual él mismo fue

²¹⁰ Es muy importante señalar que la revisión de la referida Escuela deberá ceñirse a los rasgos más característicos y representativos que nos permitan visualizar la evolución del pensamiento vitoriano en relación a los derechos humanos de la primera generación. Asimismo, en algunos casos podremos confrontar ideas, similitudes y hasta diferencias de algunos de sus integrantes con el pensamiento vitoriano. Este análisis deberá ser muy conciso con la finalidad de no perdernos del objetivo primordial de la investigación: las aportaciones vitorianas y su proyección. Esto se debe a que la Escuela de Salamanca, que a su vez está clasificada en tres generaciones, alberga a diversos pensadores. En este sentido, cabría ejemplificar a uno de ellos, Domingo de Soto, integrante de la primera generación. Este teólogo tiene más doctrina escrita que el mismo Francisco de Vitoria, y simplemente de él, también se podría llevar a cabo una investigación doctoral.

fundador. Aquí intentaremos encontrar las aportaciones doctrinales de los integrantes más representativos de esta Escuela, en relación a los derechos humanos de la primera generación. Este estudio se llevará a cabo en cuanto a su fundamentación, así como a su intento de regulación y aplicación en el entonces llamado Nuevo Mundo.

Asimismo, también deberemos confrontar la tesis de Peces-Barba y en su caso demostrar que a los discípulos vitorianos les incumbe un papel decisivo en el proceso de secularización entre el *iusnaturalismo* teológico medieval, que condujo hacia el *iusnaturalismo* racionalista.

Por último, una vez investigadas las aportaciones indirectas vitorianas – conjuntamente con las directas-, deberemos articularlas y confrontarlas con algunas de las tesis y/o derechos del *iusnaturalismo racionalista*, y de esta forma, visualizar con plena nitidez las aportaciones del universo vitoriano y de su Escuela, en relación a los derechos humanos hoy clasificados como de la primera generación, los derechos civiles y políticos de los individuos.

Lo mismo sucede con otros pensadores, tales como: Diego de Covarrubias, Juan de la Peña, José de Acosta, Alonso de la Veracruz, Francisco Suárez, Domingo Bañes, y fray Luis de León, entre otros. De esta forma, si intentáramos profundizar en la doctrina de cada uno de ellos, y aún omitiendo a algunos, correríamos el peligro de perder el foco principal de la investigación, además de que sería imposible finalizar adecuadamente dicha empresa. Por consiguiente, deberemos acotar y ceñirnos a lo más sustancial para que la investigación concluya con éxito y, por ende, nos brinde el resultado esperado.