

## **Poder político, orden Internacional y guerra justa**

### **La “cuestión americana” en el pensamiento de Francisco de Vitoria**

Armando Martínez

“La realidad hispanoamericana; su organización o desorganización jurídico-política; su orgullo y su humillación; su progreso y su subdesarrollo; su cultura y su analfabetismo; su fe y su pecado, no se los puede entender si no se parte de las bases jurídico-políticas y socioeconómicas que la Corona de Castilla fundamentó en estos antiguos Reinos de Indias, cuando su Señor –el Emperador Don Carlos– aceptó la tesis pactista de un fraile salmantino, fuerte en letras y débil de salud: Fray Francisco de Vitoria.”

(TRUSSO, p. 1)

La afirmación de Trusso pone de relieve la importancia que a Vitoria le cabe en su tiempo: la “época de Carlos V”, príncipe de príncipes, que intentó un proyecto imperial donde la convivencia internacional se basaba en un orden jurídico forjado a partir de la imposición de sus ejércitos. Desde esta perspectiva, la obra de Vitoria aparece como una confrontación al *pensamiento político práctico* del Emperador. Este quiso realizar una comunidad imperial multinacional, legitimándola en el hecho cierto de que él era el Emperador; tenía el poder y quería justificarlo y ampliarlo. Partió del sustantivo “imperio” hacia la adjetivación “imperio cristiano”. Vitoria asume esa utilización del Cristianismo por un laico poderoso –desde el propio Cristianismo– e invierte los términos:

“...habrá imperio (y éste a su vez tendrá una forma u otra) siempre y cuando la correcta interpretación de la doctrina cristiana lo permita, y en tanto y en cuanto lo permita (de una forma u otra)” (ARES, p. 2).

De otro lado, Vitoria alcanza trascendente significación para los americanos. Si bien no duda de la recta intención de los Reyes Católicos y de Carlos V ante la conquista de América, sí se hace cuestión de la *legitimidad* de los títulos que se han aducido para emprenderla:

“(…) Porque, primeramente, como vemos que todo este negocio lo manejan hombres tan doctos y buenos, creíble es que todo se haga con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, oigamos hablar de tantas matanzas humanas, de tantas espoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores destituidos y privados de sus posesiones y riquezas, *sobrada razón hay para dudar de si todo esto ha sido hecho con justicia o con injuria;...*” (DE INDIS, I, 3; sin subrayar en el original).

Respecto a esta cuestión, Vitoria va a dejar en claro, luego, que la conquista no debe hacerse desconociendo las leyes de Dios, so pretexto que los indios no son criaturas racionales. Reconoce que los “vulgarmente llamados indios” son *bárbaros* en cuanto no son cristianos<sup>1</sup>, pero que también son tan *hombres* y conforman iguales *pueblos* que los conquistadores (DE INDIS, *Ibidem*, *passim*). Por ello, entonces, merecen, según propio derecho, *igualdad* de trato y respeto a sus personas y a sus bienes: tal el *fundamento básico* que puede legitimar la conquista; o *título principal* para que ella sea efectivamente justa.

## 1. El proyecto político de Carlos V

A fines del siglo XV, la política de concentración territorial propulsada por Austria los había convertido en los príncipes más poderosos del Sacro Imperio. Dicho poder se acrecentará al juntarse las herencias de Borgoña, Aragón, Castilla y la de los mismos Austria en manos de Carlos V, proclamado Rey de España primero (1516) y Emperador del Sacro Imperio en 1519.

Resulta difícil esquematizar la política de Carlos V en un momento en que Europa estaba signada por una profunda crisis, y cuando una conjunción de fuerzas heterogéneas lo lleva a tomar parte decisiva en el cambio trascendental

que, para la historia política y del pensamiento europeo, fue el siglo XVI. Sin entrar en exceso de detalles, puede decirse que, si bien Carlos “dispone de unas determinadas creencias básicas,” el *universalismo político moral, de base cristiana*, se presenta como “marco que encierra todo lo demás” (MARAVALL, p. 68). A partir de allí, la idea de “imperio” en el mismo Carlos se va a ir modificando según las alternativas de su praxis política.

1.1. *Las fases del proyecto*. De acuerdo con Maravall (II, Cap. 1 al 5), ocurren tres fases en el pensamiento político del Emperador. La primera se refiere a la concepción de un *imperio de origen romano y base hispánica*. Carlos, aquí se considera representante de la única y legítima institución universal (el imperio) y pretende ejercer jurisdicción sobre todo el orbe. En sus primeros quince años de reinado va a intentar la *universalización del título*, desprendiéndolo de toda referencia a Germania y uniéndolo a la fuente común y universal en la que todos los países cristianos pueden reconocerse originariamente: Roma. En síntesis: *romanización y universalización* –cristiana y humanista– del imperio; y como Carlos estimaba que ese imperio universal necesitaba de alguna base de irradiación, la ubicará en España. En esta etapa, se inician también sus *conflictos con la Iglesia*, ya que ésta no acepta, obviamente, la tesis del Emperador de que sólo a él le compete la custodia de la religión y de que al Papa debe oponerse a todos los príncipes que desconozcan tal misión imperial. Asimismo, comienzan a escucharse voces de teólogos y juristas que intentan respuestas frente al conflicto de poder entre la Iglesia y el Estado.

Dicha situación conflictiva, origina un cambio en la dirección de la política de Carlos y su vuelta a la *tradición germano-italiana del imperio*. Así, con la autoridad carismática que la coronación pontificia le confiere, intenta reformar los abusos eclesiales para desterrar la herejía y –después de pacificar Italia y unir Alemania– poder alcanzar la *paz de la Cristiandad*. En tal sentido, esta fase se caracteriza por una profunda tensión y radical *discrepancia con el Pontificado* (Saqueo de Roma, 1527). Toman fuerza las polémicas referidas a la *preeminencia de las potestades civil y eclesiástica*, y se perfila con nitidez la inclinación del Papa hacia el naciente sistema de *pluralidad y equilibrio entre los Estados*.

La tercera fase se abre, cuando Carlos –frente a su antigua tesis de la necesaria reunión en una sola mano de todos los dominios de la Casa de Austria para sostener el Imperio– acepta la *división* de la parte germánica y de la parte española. Encomienda la primera a su hermano Fernando y procura constituir para sí un *complejo de poder hispano-flamenco-italiano*. De este modo, el Emperador –al final de su vida política– se rectifica reduciendo su vieja idea de imperio universal a una institución centro-europea: el *moderno imperio español*. Las tres fases, entonces, marcan el deterioro de la noción medieval de imperio y la aparición progresiva de la moderna idea de “potencia imperial”.

1.2. *El descubrimiento de America*. En el marco descrito, se inserta un acontecimiento decisivo para España y Europa toda: el descubrimiento del “nuevo mundo” y su posterior conquista. Teólogos, juristas y otros pensadores se dan a la tarea de discutir los múltiples problemas que tal acontecimiento suscita: límites de la Cristiandad, nuevas relaciones entre cristianos e infieles, jurisdicción del poder civil y del eclesiástico, derecho y limitaciones de la guerra, dominio de los pueblos infieles; y otros similares. La llamada “Controversia de Indias”, constituye el centro de este proceso en torno a la *cuestión americana* y el contexto al cual debe referirse el pensamiento del P. Vitoria sobre el particular<sup>2</sup>.

La problemática planteada fue asumida por España en un intento de reformular la “*imago mundi*” vigente hasta entonces, dando impulso así a uno de los momentos más ricos de su pensamiento. Bajo el legado y la inspiración fundamental del *tomismo*, se desarrolla una corriente –con centro en el Convento de los Dominicos de San Esteban de Salamanca– entre cuyos muchos aciertos se destaca la creación e impulso del *Derecho Internacional*. La figura eminente de este movimiento es Fray Francisco de Vitoria, continuado luego en sus discípulos: Melchor Cano, Domingo de Soto, Domingo Bañez, entre otros. Todos ellos, darán una respuesta renovadora en relación a la concepción del “universalismo político” y al problema de la conquista y colonización de América.

De este modo, Vitoria se convierte en el orientador de la “renovación teológica” en la España de su tiempo. Profesor en Salamanca, nos ha legado en

sus escritos una *síntesis doctrinal* que aún hoy muestra su virtualidad significativa; heredera de fuentes antiguas y medievales, pero firmemente anclada en su época, ella expresa con propiedad el acontecimiento histórico que significa la “irrupción” de América en el tiempo inaugural de la *modernidad*<sup>3</sup>.

Respecto a la actitud de Vitoria y a la *originalidad* de su aporte, se ha dicho lo siguiente:

“...ante los nuevos problemas derivados del descubrimiento y ocupación del nuevo mundo, no se contenta con aceptar fáciles e interesadas soluciones, fruto de una organización histórica ya superada,... sino que una serena reflexión en seguros principios teológicos le lleva a descubrir a su vez las bases de la comunidad universal de los pueblos” (URDANOZ, “Síntesis...”; p. L).

## 2. Negación de la teoría imperial y nuevo universalismo

Las relaciones<sup>4</sup> *De potestate civili*, *De potestate Papae Et Concilii*, *De potestate Ecclesiae prior* y *De potestate Ecclesiae posterior*, están comprendidas en una suerte de “plan unitario” que Vitoria se había propuesto para plantear el origen, naturaleza y separación de los dos poderes y jurisdicciones entre el orden temporal y espiritual. Por ello, el análisis de una de ellas se complementa y logra su comprensión en relación con las restante. Veamos pues cómo se articula su pensamiento:

2.1. *Poder político y autoridad.* Para Vitoria, la comunidad política es de origen natural y divino y en su desarrollo depende del *consentimiento*<sup>5</sup> de los hombres. Esta aparente antinomia, se explica del siguiente modo:

“Está, 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*, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales” (DE POTESTATE CIVILI, N° 5; sin subrayar en el original).

Inmediatamente después de señalar –de acuerdo con la tradición aristotélico-tomista– el carácter necesario de la sociabilidad para que el hombre logre sus fines, destaca la *necesidad de la autoridad política* para esa misma sociedad. Luego afirma:

“(…) Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios solo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo” (DE POTESTATE CIVILI, N° 6).

Como se ve, la autoridad es conferida por Dios *inmediatamente* a la comunidad; y a los gobernantes *mediante* la intervención de las voluntades humanas, ya que toda determinación concreta del poder civil y sus titulares es de derecho positivo.

Cabe destacar que, para Vitoria, el arquetipo de organización política es la *monarquía*. Justamente, la segunda conclusión de la *De potestate civili* finaliza con una propuesta de monarquía universal (*sinarquía*) de las naciones cristianas: se imagina un monarca de toda la Cristiandad, organizada el la sobre una base unitaria supranacional que despojaría de su soberanía a cada nación en particular. Sin embargo, esta concepción –que en Vitoria respondía a preocupaciones reales por la crisis europea de ese momento– será luego superada por él mismo, a partir de una concepción internacionalista moderna.

2.2. *Autosuficiencia y soberanía de una república*. Antes de analizar la sociedad internacional, conviene ver primero en qué reside la *perfeccion de una república*. Sobre el particular, Vitoria va a echar mano a la noción aristotélica de “autosuficiencia”:

“(…) La república temporal es una comunidad perfecta y completa: si lo es por sí, no puede estar sometida a algún poder exterior, porque entonces ya no sería íntegra” (DE POTESTATE ECCLESIAE PRIOR, Cuestión III, Sec. 3°, n°4). Y tal perfección o autosuficiencia reside en que “...tiene siempre derecho, para conservarse salva y sin daño, a usar de jurisdicción y autoridad” (*Ibidem*, n° 13).

Con mayor claridad, Vitoria desarrolla y completa su pensamiento en otro lugar:

“(…) Es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene levas propias, consejo propio, magistrados propios,...” (DE IURE BELLI, n° 7).

Estos conceptos permitieron a Vitoria la formulación de un orden internacional en el que cada comunidad es singular y *a su vez* complementaria de la pluralidad de repúblicas. Es decir: en esa república “*quae est per se totum*”; su totalidad es *relativa*; una república no es sino una “totalidad parcial” junto a otras totalidades. El término “totalidad”, entonces, no es geográfico ni cuantitativo, sino cualitativo; y equivale a “autosuficiencia” y “soberanía”, en cuanto *unidad de poder político y de jurisdicción*. Desde esta perspectiva, también hace frente Vitoria a la articulación Pontificado-Imperio.

La profunda y fuerte conciencia de universalidad, en Vitoria, se levanta frente a los intentos “imperialistas” que propugnó Carlos V. Se trata, ahora de una universalidad de “partes” iguales; porque *todo poder político es parte, igual en principio a otra, en el conjunto del orbe*. Por eso se puede afirmar “que Vitoria funda su nuevo universalismo, superando las limitaciones de la civilización medieval” (MARAVALL, p. 262). En la Edad Media, ese ideal universalista se entendió como “*respublica christiana*”; comunidad de pueblos cristianos subordinada a la suprema potestad del Papa y del Emperador. Identificado de alguna manera con el Sacro Imperio Romano, este ideal tendía a culminar en la concepción de la monarquía universal (“*orbis christianus*”).

Vitoria se abre a una nueva perspectiva internacionalista y ella será el horizonte desde el cual analizará, por ejemplo, la *legitimidad* de la presencia de España en América. Al desarrollar los títulos que harían legítima la conquista, hace breves pero concisas referencias al *Derecho Natural y de Gentes*, como base y principio de nuevas relaciones de orden internacional, derivadas de concebir una “comunidad jurídico-política” de todo el género humano.

2.2. La *comunidad de naciones*. La toma de conciencia del problema de las relaciones entre cristianos e infieles y el planteo de sus consecuencias, hace que Vitoria llegue a pensar la idea del orbe como comunidad de pueblos, de todos los pueblos, ya *organizados en naciones libres*. El fundamento mismo de esa comunidad internacional es la *sociabilidad natural* que, con sus lazos, une a todos los hombres del mundo (Véase: DE INDIS; en especial el 1° título legítimo, III, n° 1-8). Es esa misma sociabilidad la que explica, también, la constitución de la familia y del estado. Tal fue la concepción de la “*respublica totius orbis*”, una verdadera *comunidad organizada de pueblos y hombres*. Dice Vitoria:

“(…) Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. (...) Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe” (DE POTESTATE CIVILI, n° 21).

Es decir: la idea de república ya es bastante clara respecto a la constitución del orbe *en forma orgánica* y con todos los elementos de una sociedad.

Si bien Vitoria no presenta una doctrina sistematizada del organismo internacional, del análisis de sus textos –y por similitud con el Estado político– se pueden señalar los elementos que constituyen a aquel (Véase: URDANOZ, “Introducción a *De Indis*; en OBRAS, p. 578 y ss.):

a. La *causa eficiente* de la comunidad de naciones es Dios, quien no la instituye de modo inmediato y en su organización concreta, sino mediatamente, al crear todos los elementos de la naturaleza que mueven a ella.

b. La *causa final* es el bien común del orbe, principio supremo de la convivencia y de las relaciones internacionales<sup>6</sup>. El contenido de ese bien común –análogo al de los estados particulares– comprende la “conservación del orden internacional”, y la “abundancia y progreso de todos los bienes espirituales y materiales que forman el patrimonio de la civilización” (URDANOZ, *Ibidem*, p. 579).



c. La *causa material* serán los miembros que inmediatamente la integran: todos los estados o naciones de la tierra. Y también –como sujetos secundarios– los individuos particulares, como subditos de esas naciones.

d. La *causa formal* es la autoridad internacional. En tanto la autoridad constituye principio básico de todo ordenamiento social, la organización concreta de la comunidad de naciones depende de la formación en ella de una autoridad efectiva, de la estructuración de sus órganos de poder supraestatales.

Dentro de esta comunidad internacional, no cabe la concepción de una soberanía absoluta e ilimitada de cada nación. Como ya se mostró, la soberanía de cada estado está referida al orden “*totius orbis*”. Cada estado conserva su independencia –en cuanto no-sumisión o no-dependencia de otros miembros iguales de la comunidad internacional– pero está sujeto al Derecho de Gentes, *en cuanto derecho internacional*.

### • ANEXO: Sobre el poder eclesiástico

El intento de Vitoria acerca de los límites del poder civil, se extiende a la esfera eclesiástica. En la primera relección sobre el tema, se propone probar “Si hay en la Iglesia, aparte de potestad civil, alguna dignidad o potestad eclesiástica” (DE POTESTATE ECCLESIAE PRIOR, Título de la “Cuestión I”). El referir ambos poderes (civil y eclesiástico) a una misma sociedad (la Iglesia), es *reflejo de la concepción medieval unitaria* en la que Iglesia y Estado eran fusionados en un solo orden cristiano, sin que se expresara claramente la diferencia de las dos esferas dentro de la Cristiandad.

Pero, en la “Cuestión III” Vitoria plantea las *relaciones* entre las potestades eclesiástica y civil –uno de los problemas de mayor vigencia en su época– dedicándole dos secciones: si la potestad civil está sometida a la espiritual, por un lado (Sec. 3°); si los eclesiásticos están sometidos al poder civil, por otro (Sec. 4°). Lo primero, es determinar el alcance del poder superior del Papa: Vitoria se

opone a la concepción teocrática y unitaria, pero *también* a la de un estado laico, con separación absoluta entre lo temporal y lo espiritual. Advierte después, que el Papa *no es* el señor del orbe y que los príncipes y potestades seculares no dependen de él. Con ello, afirma la independencia del poder civil respecto de la potestad eclesiástica en el campo propio de lo temporal. Sin embargo, luego dice que: “A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual” (Sec. 3°, n° 10). Es que para Vitoria, *Iglesia y Estado no son dos repúblicas totalmente independientes*, sino que la potestad temporal está ordenada y, de alguna manera, sometida a la espiritual:

“...la felicidad humana, siendo imperfecta, tiene que ordenarse a la bienaventuranza perfecta, que es la sobrenatural; ... (...) Por lo tanto, no deben considerarse las potestades civil y espiritual como dos repúblicas opuestas y diferentes, como son dos repúblicas separadas y distintas la de los franceses e ingleses” (*Ibidem*).

A partir de todo este planteamiento, Vitoria va a decir más adelante que: “*En orden al fin espiritual*, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores” (Sec. 3°, n° 12). Esta proposición ha perdido vigencia hoy, pero debe tenerse en cuenta que la intervención y arbitraje de los Papas *no eran por derecho divino*, sino que, por lo contrario, respondían a la organización jurídica de la Cristiandad medieval que le había dado su *consentimiento implícito*.

### 3. Legitimidad de la conquista de América

Desde el mismo descubrimiento, se habían esgrimido distintas razones justificativas de la *dominación* y hasta de las *vejaciones e injusticias* a que eran sometidos los indígenas americanos. La crítica y condena de esta situación es, justamente, la que da origen a la ya mencionada “Controversia de Indias”, contexto en el cual debe situarse la formulación victoriana respecto a la legitimidad de la conquista<sup>7</sup>.

3.1. *La igualdad como pre-supuesto.* En el preámbulo de la *De Indis* se plantea ya todo el problema: 1. los derechos que han tenido los españoles para la ocupación, 2. las relaciones de régimen o gobierno de la autoridad española sobre ellos, y 3. las relaciones de la Iglesia en su evangelización y administración espiritual. Vitoria sólo desarrolla la primera de estas cuestiones, proponiéndose dilucidar los fundamentos de los “títulos” que justificaban la conquista.

El presupuesto fundamental será afirmar –en el plano del *derecho natural*– la *igualdad* de los hombres y de los pueblos. Tal concepción, se encuentra a la base de la “cuestión previa” de la *De Indis*, donde Vitoria concluye que “...antes de la llegada de los españoles, eran ellos (los indios) verdaderos señores, pública y privadamente” (I, n° 24). Porque ni el pecado mortal, ni la infidelidad, ni la condición salvaje de los indios y su aparente imbecilidad o supuesta demencia, les impide tener *verdadero y legítimo dominio*, tanto privado como público o político. Esta cuestión previa, tendía a refutar a aquellos que, todavía diciendo apoyarse en la autoridad de Aristóteles, consideraban la presunta inferioridad del indígena como causa suficiente para justificar su dominación.

Respecto al indio, el problema no era el de su inferioridad en cuanto que no eran racionales. Lo que Vitoria viene a decir es que, efectivamente, existe una diferencia, pero sólo referida al *modo de darse la racionalidad* en situaciones históricas concretas: la europea-española, por un lado; la americana, por otro. En esta última, los términos de la cuestión son los siguientes:

“(...) Porque en realidad (los indios) no son dementes, sino que *a su modo* ejercen el uso de razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecida a sus cosas con cierto *orden*. Tienen, en efecto, ciudades que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que *para los demás* son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón” (DE INDIS, I, 23).

O en otros términos: es falso que exista *una sola* posibilidad de manifestación de la naturaleza humana; la misma naturaleza puede asumir expresiones diversas y *aunque diversas, legítimas*<sup>8</sup>.

3.2. *Los títulos ilegítimos*. Luego de fijar con precisión las bases de su planteamiento, Vitoria inicia la *crítica* de los títulos ilegítimos que se alegaban para la conquista de América (DE INDIS, II). Su exposición adquiere, aquí, el carácter de *refutación* a las concepciones vigentes en su época, todas ellas enmarcadas en una “imagen del mundo” que comienza –a partir de Vitoria mismo– a reformularse<sup>9</sup>. Así, *contra la idea del imperio*, niega tanto el dominio universal del emperador como también el domino universal del Papa, aún *sobre lo temporal*. Con anterioridad –en *De postestate Ecclesiae*– Vitoria, *contrario a la teoría teocrática medieval*, había rechazado la tesis de que el Papa fuera señor de todo el orbe. Lo que ahora va a afirmar es que, aunque el Papa tuviera tal potestad temporal universal, no la podría otorgar a los príncipes seculares. Como no la tiene, si los indios no reconocen su autoridad, ello no da lugar a título justo de guerra ni de ocupación.

Se refiere Vitoria, luego, al título fundado en el “derecho de descubrimiento”. Respecto al mismo, estima que “no es preciso gastar muchas palabras”, ya que antes se había probado que *los indios eran verdaderos señores*, “pública y privadamente”. En suma:

“...como aquellos bienes (los de América) no carecían de dueño, no pueden ser comprendidos en este título” (DE INDIS, II, 10); es decir: no hay necesidad de demostrar que no se trata de lugares abandonados, cuya ocupación es lícita al descubridor.

El cuarto de los títulos ilegítimos, es refutado por Vitoria desde conclusiones como éstas:

“(…) Los bárbaros antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo” (DE INDIS, II, 12).

Si ignoran la fe, no puede imputárseles pecado ni hacerles la guerra o despojarlos de sus bienes. Y esto tampoco es lícito

“aunque la fe (les) haya sido anunciada de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir...” (DE INDIS, II, 20).

Consecuentemente, lo que aquí se plantea es que ningún infiel puede ser coaccionado a creer por la fuerza:

“...el creer es un acto de la voluntad y el temor vicia mucho el acto voluntario;...” (*Ibidem*).

Justamente, es en relación a este cuarto título que Vitoria expresa sus dudas acerca de la empresa evangelizadora que la conquista supone:

“(…) Pues bien, milagros y signos no veo ninguno, ni tan religiosos ejemplos de vida; antes al contrario, *llegan noticias de muchos escándalos, de crímenes horrendos y muchos actos de impiedad*. No parece, pues, que les haya sido predicado la religión de Cristo tan piadosa y convenientemente para que (los indios) estén obligados a asentir” (DE INDIS, II, 19).

Sobre los siguientes de estos títulos, Vitoria va a argumentar así: primero, que es falso afirmar que “los príncipes cristianos, *ni aún con la autoridad del Papa* puedan hacer la guerra a los indios para apartarlos de los pecados contra la ley natural” (5° Tít.). Porque, ¿si éstos no están sometidos a la jurisdicción de aquellos, cómo pueden estar obligados a someterse a su sentencia? En segundo lugar, que la “elección voluntaria” (6° Tít.) está *viciada de nulidad*, ya que en ella intervienen *el miedo y la ignorancia*, no existiendo “todos los requisitos necesarios para una decisión legítima” (DE INDIS, II, 23). Por último que el séptimo título (“concesión o donación especial de Dios”) alude a un *falso e ilusorio profetismo* que convertiría a los españoles en ministros de una guerra ordenada por Dios.

3.3. *Los probables títulos legítimos*. En la última parte (DE INDIS, III), se presentan los títulos que –según Vitoria– pueden hacer *legítima* a la conquista.

La exposición se desarrolla al modo de *una confrontación* entre los *datos* de una situación concreta y los *principios* que surgen del derecho natural y de la fe. Los ocho títulos que se aluden expresan *una perspectiva internacionalista*, desde la cual la conquista de América sólo puede entenderse en el plano de una *relación entre culturas, distintas* en su configuración histórica, aunque *iguales* en su dignidad natural.

Lo que aquí intenta Vitoria, es la formulación de una doctrina de la “justa intervención de España en América”. Intervención que sólo será posible si expresamente son violados los títulos legítimos lindados en el *derecho de gentes* (es decir, aquel “que la razón natural estableció entre las gentes”). Y ello, porque tal violación –señala Vitoria– encierra una *injusticia* que entonces sí puede ser reparada por las armas, hasta llegar a la *ocupación* del territorio.

En este contexto, la conquista es entendida como un proceso gradual, apelando a la *persuasión o recomendación*. Si estos medios fracasaran, se recurrirá a la ocupación moderada, con buen trato, llegando a la intervención armada sólo en un caso extremo:

“(…) Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las facultades (que han sido) declaradas de derecho de gentes,... los españoles deben, primero con *razones y consejos*, evitar el escándalo y mostrar *por todos los medios* que no vienen a hacerles daño, sino que quieren *amigablemente* residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo no sólo con palabras, sino con *razones*. (...) Mas si, dada *razón de todo*, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden *defenderse* y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten, porque *lícito es rechazar la fuerza con la fuerza* (DE INDIS, III, 6; destacado en el original).

La licitud de la intervención, entonces, se legitima como *defensa de derechos* que hacen a la *propia condición de la persona humana* y a su natural dimensión social y política: los derechos de *comunicación y comercio*; el de practicar libremente la *prédica del Evangelio*; la *defensa de los convertidos* y

de aquellos inocentes *maltratados y tiranizados*. Además, Vitoria propugna el derecho a la *sustitución de la soberanía mediante elección* (6° Tít): si los americanos libremente quisieren, tanto jefes como subditos, recibir por príncipe al Rey de España, bastaría el *consentimiento de la mayoría*<sup>10</sup>:

“(…) cada república (y, para Vitoria, América lo es) puede constituir su propio señor, sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, sino que *parece bastar el de la mayor parte*. Porque..., en lo que atañe al bien común de la república *todo lo que determina la mayoría tiene fuerza de ley*, aún para los que lo contradigan; de otra manera nada podía hacerse en utilidad de la república, pues es tan difícil que todos convengan en un mismo parecer” (DE INDIS, III. 6).

Como se podrá apreciar, en la argumentación vitoriana –que, téngase en cuenta, data de 1539– se plantea con toda claridad la justa reivindicación de los “derechos humanos” en el plano de la *ley natural*, sin que ello implique contradicción alguna con la exigencia de *amor fraterno* en el plano evangélico. Llevado esto al plano de lo que hoy se denominan “relaciones internacionales”, resulta evidente que los pueblos son miembros de la *comunidad humana universal* regida por una exigencia de *solidaridad*: ninguno, entonces, puede erigir en absoluto su derecho e impedir la realización de los otros.

## • COLOFÓN: Sobre el derecho de guerra

Toda la doctrina anterior tiende a su cabal sentido en una *teoría general del derecho de guerra* –desarrollada en la relección siguiente (DE IURE BELLI)– cuya síntesis puede formularse así:

a. Es *lícito* a los cristianos hacer la guerra; es decir, es de acuerdo con la ley divina la posibilidad de guerrear para los cristianos. Ahora bien, la actualización de esa *posibilidad* deberá tener en cuenta que el derecho de *defenderse* contra la violencia y de *reprimir* los crímenes e injusticias, dentro y fuera de la ciudad, en todo tiempo reconocido, no puede ser contra el orden cristiano. En este

sentido, Vitoria –remitiéndose a San Agustín– va a reafirmar que los cristianos pueden ejercer el *derecho de defensa colectiva* para defender a la ciudad contra la agresión; y ello porque “la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por ley natural... y por eso es llamada *ley de libertad*” (DE IURE BELLI, n° 1, 3°).

b. La guerra, para ser declarada, necesita de *una. autoridad legítima*, y ésta es, para Vitoria, el príncipe legítimo de una república perfecta<sup>11</sup>. Plantea *una posición intermedia y renovadora* frente a las dos corrientes en pugna: la de los “imperialistas”, que otorgaban este derecho exclusivamente al Emperador; y -en el extremo opuesto, representando la mayoría de los doctrinarios de la época- la de quienes otorgaban este derecho a todos y cada uno de los señores feudales. Con la nueva doctrina, se deja claramente establecido *quién y sólo quién* tiene derecho a declarar la guerra: el *príncipe legítimo*. La falta de jurisdicción implica la injusticia de la acción bélica; y esto tenía un claro *sentido político* en el entorno vitoriano, ya que de ese modo impugnaba de injustas las entonces comunes guerras entre los señores feudales (Cf.: DE IURE BELLI, n° 2-10).

c. La potestad de hacer la guerra lícita la ejercen los supremos poderes de la república *en función y por delegación de la autoridad, de todo el orbe*. Así, Vitoria inserta el fenómeno de la guerra dentro de su concepción orgánica de la comunidad de las naciones, siendo su ámbito propio el del derecho de gentes. La guerra, por lo tanto, no se hace lícita sino por *el bien* de la conservación de la comunidad universal, como único medio coactivo para imponer el orden y la justicia en las relaciones de los pueblos. Esta justificación, concuerda con el testimonio del primer escrito vitoriano, en que la licitud de la guerra se pone en conexión con el *bien común de todo el orbe*, declarándola “injusta cuando redunde *en daño de todo el orbe* o de la cristiandad, aunque sea beneficiosa para la nación particular” (DE POTESTATE CIVILI, n° 13).

d. El fin de la guerra, para Vitoria, debe ser *conservar la justicia y asegurar la paz*. Sólo por el cumplimiento de estas condiciones, la guerra *será justa*. Y añade que “la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida”



(DE IURE BELLI, n° 13). Se establece así, una importante *limitación* al derecho de guerra, ya que por “injuria recibida” debe entenderse –amén de *injuria grave*– la realizada contra el cuerpo político *en su conjunto*; y, especialmente, contra los principios cristianos que lo sustentan<sup>12</sup>. De tal modo, se pone freno a las guerras de expansión territorial, de rencillas más o menos domésticas entre soberanos y otras similares, dándole a la guerra el verdadero sentido de sanción poderosa que sólo puede ser usada por circunstancias también poderosas.

En suma: la síntesis de Vitoria sobre “la guerra justa”, claro exponente de la difícil “*vía media* agustiniano-tomista”, es también un fiel reflejo del auténtico *pacifismo cristiano*:

“(…) Son los ideales puros de justicia y humanidad en las relaciones internacionales y la meta última de la paz, los que inspiran toda su doctrina, nacida de una conciencia humana y cristiana. Y la paz no puede venir sino como obra y efecto de la justicia” (URDANOZ, “Pacifismo y...”; p.37).

#### 4. A modo de conclusión

El pensamiento vitoriano, expuesto aquí en apretada síntesis, significa –ante todo– una *respuesta* a acuciantes problemas de “su” tiempo: el de la *transición* desde la Cristiandad Medieval a la Europa moderna<sup>13</sup>.

Desde esta perspectiva, y a modo de conclusión, puede apuntarse lo siguiente:

a. En una época en que ni siquiera el concepto de “nación” estaba perfilado, Vitoria intuye el *carácter universalista del futuro del hombre*, por encima de razas y de banderías de los señores feudales. Se opone tenazmente a la idea medieval de imperio. El reconocimiento de la “nación-estado” como sujeto del Derecho de Gentes, no significó más que una grave limitación al poder del Emperador, “señor

del mundo". En cambio, Vitoria imagina un *mundo de paz y justicia*, en el que cada república puede defender sus derechos y convivir pacíficamente con el resto del orbe.

A partir de ese principio de la convivencia pacífica entre las naciones, establece los fundamentos del *Derecho Internacional Público*. Regla principalmente el derecho de guerra que, hasta sus días, tenía como razón de ser a la fuerza; y que, ahora, según sus elecciones, deberá justificarse en la conservación de la justicia y de la paz.

b. Respecto a la organización de la comunidad internacional, Vitoria establece sus bases jurídico-teológicas, aunque sin entrar a pormenorizar sobre su estructuración y funcionamiento. Pero él fue un teólogo y no un político<sup>14</sup>. Como a todo cristiano, le importó la *ética del poder* –como justificación y límite del mismo– y no el poder como un fin en sí mismo.

Desde la óptica de nuestro siglo, cabe destacar que los grandes –aunque imperfectos– intentos de organizaciones internacionales para la paz (Sociedad de las Naciones, ONU, OEA), no han tenido como fundamento y causa final sino los mismos principios que sustentara el fraile salmantino. Principios que, por otra parte, han sido incorporados al *acervo doctrinal de la Iglesia*, tal como se puede apreciar en sus principales documentos contemporáneos<sup>15</sup>.

c. Es en el plano de la conquista de América donde los principios vitorianos tendrán importancia capital. La guerra de conquista sólo podrá realizarse respetando las normas cristianas del trato al vencido y las causales –también cristianas– que *legitiman* su declaración. La guerra al infiel no se justifica por el solo hecho de que éste sea tal, sino únicamente cuando el infiel ponga en peligro la conservación de la justicia y de la paz cristiana.

La conquista, entonces, que pretendía apoderarse de las riquezas nativas a cualquier precio, encuentra en Vitoria un decidido impugnador. Aunque no sea

tajante en su expresión, él califica de injusta, de contraria al derecho de gentes –el derecho natural– *esa agresión* del Viejo Mundo contra el Nuevo; en un proceso que tuvo mucho de sangriento, *aunque heroico*, y mucho de materialista, *aunque cristiano*.

d. Respecto a la “cuestión americana,” por lo tanto, la *dignidad de la persona humana* está presente en todo el planteo de Vitoria: que los indios son *prójimos*, que son *iguales* a los demás hombres; que en ellos se acepta la posibilidad de *elección*, de asunción libre de la fe; que tienen *derechos naturales* que no sólo hay que reconocer, sino también respetar; que son capaces de constituirse *como pueblos políticamente organizados*.

Todas estas cuestiones no son ocasionales; ellas –y otras similares, a que los textos vitorianos aluden– se articulan y adquieren sentido en una *concepción antropológica* que no sólo tiene en cuenta a “todo el hombre,” sino que también hace justicia a “todos los hombres”.

## REFERENCIAS

ANDRÉS, Melquíades: *La teología española en el siglo XVI*. BAC, Madrid, 1976 (2 tomos).

ARES, Consuelo: “El pensamiento filosófico-político de Francisco de Vitoria” Mendoza, 1975; 31 pp. (Material de archivo de la CÁTEDRA).

CARRO, Venancio Diego: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1951 (2° ed.).

DEL ARENAL, Celestino: “La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII”. En: *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, Vol. XIX-XX, Sevilla 1975-76; pp. 67-124.

MARAVALL, José Antonio: *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. IEP, Madrid, 1960.

MARTÍNEZ, Armando: "La 'cuestión americana' en la perspectiva de la filosofía contemporánea." Mendoza, 1980; 5 pp. (Comunicación a las *I Jornadas Regionales de Filosofía*).

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino: "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes." En: *Obras completas*, Ed. Nacional, Santander, 1948; Vol. 43, pp. 2230 y ss.

O'GORMAN, Edmundo: *La invención de América*. FCE, México, 1958.

TRUSSO, Francisco Eduardo: *La tesis pactista de Vitoria y su influencia en la organización jurídico-política de Hispanoamérica*. Mendoza, 1980; 40 pp. (Material de archivo de la CÁTEDRA).

- *El derecho de la revolución en la emancipación americana*. Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1969 (3° ed.).

TRUYOL, Antonio: "Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo." En "Introducción" a: Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. CSIC, Madrid, 1967; pp. CXLIII-CLVIII.

URDANOZ, Teófilo: *Obras (de F. de Vitoria)*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por... BAC, Madrid, 1960.

- "Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria." En "Introducción" a: Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Ed. citada; pp. XLIII-CXLII.

- "Pacifismo y guerra justa. Francisco de Vitoria y la doctrina del Vaticano II." En: *Estudios Filosóficos*, Vol. XVI, n° 41; pp. 5-64 (Las Caldas de Besaya, enero-abril 1967).

## Notas

<sup>1</sup> En términos generales –y según se desprende de los propios textos– Vitoria cuando habla de “bárbaros”, se está refiriendo al carácter de “infieles” de los indios americanos (La relación de esta cuestión con la teoría de la “servidumbre natural”, puede verse en el artículo de DEL ARENAL; en esp., pp. 20-21).

<sup>2</sup> Dicha “controversia” tiene su comienzo en el recordado sermón del P. Montesinos (1511), culminando en las Juntas de Valladolid con la polémica Las Casas - Sepúlveda (1550-51).

<sup>3</sup> En este sentido, desde Vitoria podría plantearse la cuestión de la “otredad” de América y de cuáles serían los constitutivos propios de su “originalidad” (Cf.: MARTÍNEZ, p. 3 y ss.).

<sup>4</sup> Las *Relecciones* (o “repeticiones”), aluden a “...las lecciones solemnes o conferencias que pronunciaban los graduados y los catedráticos titulares ante sus Facultades respectivas o ante la Universidad. Se trata de reminiscencias y derivaciones de las *Quaestiones disputatas* y los *Quodlibeta* de la escolástica medieval” (URDANOZ, “Introducción general”; en: OBRAS, p. 78). Ellas constituyen la obra principal del maestro salmentino y alas que, en gran parte, debe su celebridad.

<sup>5</sup> La cuestión del “consentimiento” se connota, necesariamente, con la de la *organización democrática* de la sociedad y del poder público. Al respecto, conviene tener en cuenta el texto citado en la página 12 de este documento (DE INDIS, III, 6). A partir de él, también se ha destacado la importancia que la “tesis pactista” tiene en Vitoria (Así, por ejemplo: TRUSSO, pp. 8-134, especialmente).

<sup>6</sup> Una invocación expresa de este “bien común universal”, la hace Vitoria al probar la licitud de la guerra para los cristianos: “Se prueba en séptimo lugar, por el fin y el *bien de todo el orbe*. Porque de ninguna manera el orbe podría permanecer en un estado feliz, es más, llegaríamos a un peor estado de cosas, si los tiranos, los ladrones y los raptos pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes y no fuese lícito a estos últimos repeler sus agresiones y escarmentarlos” (DE IURE BELLI, n° 1, 7°).

<sup>7</sup> Dicha formulación comprende las relecciones *De Indis* y *De Iure Belli* (Sobre el particular, véase, entre otros: a. CARRO, *passim*; b. URDANOZ, y c. ANDRÉS, en especial T. 2).

<sup>8</sup> “Este planteamiento de Vitoria se actualiza en su significación al comprobar que, todavía hoy, América –la que llamamos ‘América Latina’– aparece signada por una suerte de *ambigüedad* entre su ‘voluntad de ser’ y una ‘voluntad por no-dejar-ser’ que dificulta la actualización de su propia y original posibilidad histórica” (MARTÍNEZ, p. 4).

<sup>9</sup> Rasgos básicos de tal “imagen del mundo”, son caracterizados en: O’GORMAN, pp. 21-26.

<sup>10</sup> De hecho, esto es lo que habría sucedido en América, originando así un *pacto histórico* cuya resolución se constituye en el supuesto básico para plantear la *cuestión de la independencia americana* (Cf.: TRUSSO, *El derecho...*; II, pp. 23-34 y III, pp. 35 y ss.).

<sup>11</sup> Resalta claramente que, para Vitoria, la *legitimidad* del príncipe sólo le viene dada por el *consentimiento* de la república (Al respecto —y sobre todo en nuestros días— no resultaría ocioso insistir en la distinción entre “legitimidad” y ‘legalidad’).

<sup>12</sup> “Se trata de una *injuria real*, o lesión de los derechos de un pueblo, de su integridad, soberanía, libertad y otros bienes fundamentales, por la nación atacante. El sentido, pues, de la doctrina de la ‘guerra justa’ es de guerra defensiva, de *defensa* de los propios derechos, personas y bienes, injustamente atacados o arrebatados por la nación agresora” (URDANOZ, “Pacifismo y...”; p. 29).

<sup>13</sup> “(...) Vitoria fue ‘moderno’, como lo habían sido a su manera San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, al incorporar el acervo cristiano el aristotelismo, y como lo han sido, también a su manera, en el siglo XX, las nuevas corrientes de la exégesis bíblica y de la teología que han preparado las formulaciones del Concilio Vaticano II, al hacer suyas las adquisiciones de las ciencias humanas y del pensamiento de los últimos siglos, ... En este aspecto es Vitoria no tanto un precursor cuanto un *contemporáneo nuestro*” (TRUYOL, pág. CLVIII; sin subrayar en el original).

<sup>14</sup> La contribución de Vitoria en el campo de la teología ha sido, indudablemente, decisiva. Al respecto, se ha dicho: “De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España, y la importancia soberana que la teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del Derecho Público y Privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos” (MENENDEZ Y PELAYO, p. 230).

<sup>15</sup> Recuérdese, por ejemplo, las Encíclicas *Pacem in terris* (Juan XXIII) y *Populorum progressio* (Paulo VI) y la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (Concilio Vaticano II).