



Universidad de Valladolid

Facultad de Derecho

Grado en Derecho

DERECHO Y JUSTICIA EN FRANCISCO DE VITORIA

Presentado por:

Álvaro Uribe Rodríguez

Tutelado por:

Jesús Luis Castillo Vegas

Valladolid, 20 de julio de 2020

ÍNDICE

1.	Biografía	5
2.	Derechos subjetivos de los individuos.....	9
1.1.	Introducción	9
1.2.	La cultura, como elemento necesario para superar las carencias naturales.....	10
1.3.	Derechos subjetivos de los hombres	12
3.	La República.....	13
1.4.	Introducción	13
1.1.1.	¿Qué es el poder?	14
1.1.2.	Fundamento del poder	16
1.5.	Causa final del poder político.....	18
1.6.	Causa eficiente del poder político.....	21
1.7.	Causa material del poder político	23
1.8.	Formalización del poder político	25
4.	La Ley.....	27
1.9.	Introducción	27
1.1.3.	¿De dónde procede la ley?	28
1.1.4.	¿Cuál es el fin de la ley?	28
1.1.5.	¿Todo el mundo puede dictar leyes?.....	29
1.1.6.	Definición de ley.....	29
1.10.	Clases de leyes.....	29
1.1.7.	La Ley Eterna.....	29
1.1.8.	La Ley Natural.....	30
1.1.9.	La Ley Humana.....	31
1.1.10.	Cambios en la ley.....	32
1.11.	Obediencia a la ley	33
1.12.	Justicia en francisco de Vitoria	37

1.1.11.	Legitimidad de la Guerra.....	40
1.1.12.	Legitimidad en la Conquista de América.....	48
5.	<i>Communitas Orbis</i>	55
1.1.13.	Introducción.....	55
1.1.14.	Derecho de Gentes	61
6.	Conclusión.....	68
7.	Referencias Bibliográficas	69

RESUMEN. El objeto del trabajo versa sobre la filosofía política de Francisco de Vitoria. En este Trabajo de Fin de Grado se comenzará explicando las bases sobre las que se sustenta la filosofía vitoriana. Para centrarse luego, en analizar, como se proyecta en el plano colectivo. Se empezará explicando la concepción antropológica del autor, para explicar luego con detalle la república y la integración de estas en el pensamiento internacionalista del salamantino.

Palabras clave: Derecho de gentes, *Communitas orbis*, poder político, Guerra justa.

ABSTRACT. The object of the work deals with the political philosophy of Francisco de Vitoria. This Final Degree Project will begin by explaining the bases on which the philosophy of Vitoria is based. To focus then on analyzing, how it is projected on the collective plane. It will begin by explaining the anthropological conception of the author, to later explain in detail the republic and the integration of these in the internationalist thinking of the Salamanca.

Keywords: People's Law, *Communitas orbis*, political power, Just war.

1. Biografía

En este apartado, se intentará resumir, los rasgos más característicos del pensamiento vitoriano. Sin olvidar, que dicho pensamiento, se circunscribe a un periodo histórico con unas determinadas características.

Vitoria era un autor “realista”¹, es decir, su pensamiento quería producir un cambio en el contexto social, político y económico que se estaba viviendo en aquellos años. Pero la perspectiva, desde la que este autor aborda dichos problemas la hace como “teólogo”², con una clara influencia “tomista”³.

¹ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, vol. II: Del Renacimiento a Kant, 3ª ed. Revisada y aumentada, Madrid, Alianza, 1988, p. 77 “Como los humanistas, los clásicos españoles del Derecho natural y de gentes se preocupan de las realidades de la actualidad. Ofrecen la mejor prueba de ello, como las *Relecciones* vitorianas y las de otros maestros, y la intervención directa de no pocos de ellos en las polémicas de los que hoy llamaríamos la gran política del día”. A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Comares, Madrid, 2007, p 59: “Por ello, gran parte de su mérito estriba en haber sido capaz de integrar diversos elementos y perspectivas, construyendo un conjunto armónico y acabado, en el que fe, razón y derecho no se contradicen, sino que se refuerzan mutuamente. En este sentido, se puede afirmar que Vitoria se inserta en la más pura tradición del realismo clásico”.

² VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1995, p. xxiv: “Declara el teólogo salamantino su derecho a intervenir en estos temas, afirmando que no solo son los juristas, con el derecho positivo, los que tienen que juzgar de tan graves problemas; al contrario, hay que plantearlos con profundidad, de raíz, desde la moral y los principios básicos del derecho natural”. LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, en Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, 34 (2016), p. 93: “Francisco de Vitoria ocupó la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca entre 1526 y 1546”.

³ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 77: “Por lo que atañe a los teólogos, hay que distinguir dos corrientes principales, asociadas a dos órdenes religiosos. Corresponde la primera a la Orden de Santo Domingo y sigue muy de cerca las enseñanzas de Santo Tomás. Tuvo su centro en Salamanca, en el Colegio de San Esteban y en la Universidad, siendo sus representantes más destacados Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”.

No hay que olvidar otras corrientes que influyeron en su enseñanza, como “el humanismo y el nominalismo”⁴. Quiero señalar que, aunque su profesión es la de teólogo, esto no le impedirá pronunciarse sobre cuestiones de filosofía política.

Además, hay que resaltar el papel de la “Universidad de París”⁵, donde este autor recibió formación, influyendo en él la cultura renacentista además de las corrientes dominantes: el tomismo y el nominalismo.

Estas influencias harán que el pensamiento del burgalés sea innovador y genuino. Sobre todo, por su marcado entusiasmo e imparcialidad, que le acarrearán su “mala suerte histórica”⁶.

En sus relecciones, podemos observar la presencia de dos “doctrinas”⁷ que marcarán sus enseñanzas. Dichas doctrinas podemos apreciarlas cuando el Maestro aborda el problema del poder temporal del Papa.

⁴ VITORIA, Francisco, *La ley*, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. xvi: “El ambiente intelectual en que Vitoria se movía era, por tanto, de confluencia de diversas corrientes, que sin duda influyeron en su formación intelectual y en su futura enseñanza universitaria. Esas corrientes eran fundamentalmente tres: el humanismo, el nominalismo y el tomismo”.

⁵ TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, op. cit., pág. 78: “Y en materia docente, hay que destacar el influjo procedente de la Universidad de París, reorganizada a mediados del siglo xv en el sentido de un escolasticismo remozado, y que tan profunda huella dejaría en Vitoria”. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili de Vitoria*”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 40 (2017), p 236: “Debido a su larga estancia en la Universidad de París, Vitoria estaba bien informado sobre todo ello. En ningún lugar como en Francia urgía tanto clarificar las cuestiones del conciliarismo y de las relaciones del Estado con la Iglesia”.

⁶ *De potestate civili* (1528), se pronuncia sobre cuestiones como el origen del poder. El problema de sus enseñanzas, es que declaraban la independencia del poder secular, para poder argumentar la legitimidad de todas las repúblicas del orbe. Esto significará en el plano práctico, el freno a las pretensiones absolutistas de los monarcas y la negación del poder temporal a los Papas.

⁷ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili de Vitoria*”, op. cit., pág. 225: “La formación recibida por Vitoria en una Francia fuertemente inclinada al conciliarismo y

A Vitoria, en palabras de Antonio Truyol y Serra, “se le debe el gran impulso de la “restauración escolástica”⁸ en la España del Renacimiento”.

Francisco de Vitoria destacó por unir el pensamiento escolástico clásico con los problemas que acontecían en aquellos momentos, y todo ello marcado por una independencia que le situó en un plano imparcial, trayéndole no pocos problemas (para no reiterar en su mala suerte histórica, ya señalada).

En cuanto a las aportaciones del teólogo-jurista, sobre todo en lo que atañe a este trabajo, tengo que destacar, según las palabras de Luis Frayle Delgado, que “Vitoria fue un teólogo-jurista que consiguió avances importantes también en el campo del público interno, sobretodo en su “relección” *De potestate civili* [...]”⁹.

¿Cómo han llegado a nosotros las enseñanzas de Vitoria? Esta pregunta es bastante importante dado que, los conocimientos que tenemos acerca de las enseñanzas vitorianas, nos han llegado de forma “indirecta”¹⁰. El influjo tomista

galicanismo [...]”. El origen del galicanismo, siguiendo a este mismo autor, lo encontramos en la lucha por el poder temporal y la intención de absolutismo regio por parte de Felipe IV de Francia con Bonifacio VIII. El conciliarismo es una doctrina eclesiológica sobre la naturaleza de la potestad eclesiástica, según la cual la autoridad suprema de la Iglesia no reside en el Papa, sino en el concilio o asamblea universal de los cristianos, que agrupa no solo a los eclesiásticos, sino también a los laicos, e incluso a las naciones tomadas como sujetos de derecho. Y como ejemplo está La Pragmática Sanción de Bourges proclamada por el rey Carlos VII de Francia, el día 7 de julio de 1438.

⁸ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 227: “Las nuevas ideas y sentimientos políticos recurren a dos fuentes intelectuales procedentes de la Antigüedad clásica, cuya contribución será decisiva en la transformación del panorama jurídico-político en los albores de la Modernidad: la recepción del Derecho romano y el aristotelismo político, especialmente en su concepción averroísta”.

⁹ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. Estudio Preliminar xiv.

¹⁰ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 81: “Su núcleo son las *Relectiones theologicae*, o sea, las lecciones extraordinarias que, siguiendo el uso de la época, diera en días festivos. Para estas solemnidades precisamente escogió Vitoria temas de interés inmediato, alguno de los cuales preocupaban con intensidad a la conciencia nacional. Las *Relectiones* fueron publicadas póstumamente en

puede apreciarse en sus enseñanzas, y muestra de ello es que Vitoria tenía como texto en las aulas la “Suma Teológica”¹¹.

Francisco de Vitoria resalta en el plano mundial por ser el precursor del “Derecho Internacional”¹², por su concepción política, en última instancia movida por el deseo de la “felicidad humana” y la “paz”. Concibió un modelo de organización política mundial con este objetivo, la cual no podría haberse formulado sin las necesarias bases de filosofía política y eclesiástica.

Se puede inferir entonces que su mentalidad internacionalista no pudo desarrollarse sin las necesarias bases sobre filosofía política. Por último, Vitoria seculariza en Derecho Internacional, pero esta afirmación tiene que entenderse

Lyon (1557) sobre la base de apuntes de oyentes, y luego reeditadas nueve veces en los siglos xvi y xvii”. Es importante remarcar esto, las obras que conservamos son los apuntes de los oyentes que asistían a sus clases. Sus enseñanzas también quedaron reflejadas, en las lecturas y cartas que Vitoria escribió. Y para reforzar el argumento. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 233: “Las constituciones de la Universidad de Salamanca, otorgadas por el papa Martín V en 1422, sancionaban esta práctica e imponían a los catedráticos la obligación de impartir una relección cada año, por primavera, que correspondiese de algún modo a la materia expuesta ese curso”.

¹¹ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, CRUZ CRUZ, Juan (Ed.), *Razón práctica y Derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el siglo de oro español*, Pamplona, Eunsa, 2011, p 87:” Una vez de regreso a España, Vitoria fue designado para la cátedra de teología, primero en Valladolid y luego en Salamanca, donde leía y exponía la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino a sus estudiantes”, Y todo esto se debe al influjo que tenía la Universidad de París en aquellos momentos, dando lugar al influjo del tomismo.

¹² LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 92: “En cierto modo, este pequeño monumento no sólo pretende rendir homenaje a la figura y el pensamiento de este burgalés universal, sino que también simboliza el reconocimiento de todas las naciones del mundo a uno de los precursores del actual sistema de Derecho internacional”. Esta afirmación también podemos encontrarla en VITORIA, Francisco, *La ley*, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. Estudio Preliminar p. XIII: “Al dominico español Francisco de Vitoria se le reconoce hoy unánimemente el título de fundador del derecho internacional”.

en el sentido de que este autor “no renunció a considerar la cristiandad como forma ideal de convivir los pueblos [...]”¹³.

También destacó por sus aportaciones a la doctrina de la guerra justa. “Para discutir esta cuestión resulta interesante acudir a las mismas raíces de la teoría clásica de la guerra justa y, por ello, al estudio del autor que construyó su armazón teórico y práctico, Francisco de Vitoria”¹⁴.

Conclusión: “Vitoria era, ante todo y sobre todo, un moralista que se enfrenta siempre a los problemas desde el punto de vista moral; que nos habla de “lo lícito” o “lo ilícito”, que es “el pecado” [...]”¹⁵.

2. Derechos subjetivos de los individuos

1.1. Introducción

Para poder entender la concepción política de este autor, es necesario explicar las bases en las que esta se sustenta. La concepción del hombre victoriana, se caracteriza por su “ semejanza con Dios”¹⁶. Sin embargo, para poder justificar la consistencia de su pensamiento y considerar a todas las personas, con independencia de sus creencias, cultura..., es necesario recurrir a la “concepción del hombre que aparece en Aristóteles”¹⁷.

¹³ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 86.

¹⁴ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 8.

¹⁵ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Vol. IV, (1931-32), p 37.

¹⁶ VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, edición de Jesús Cordero, Madrid, CSIC, 2008, p. 319: “La concepción del hombre que Vitoria comparte con la tradición bíblico cristiana es la que se sintetiza en la definición del mismo como imagen de Dios, en la medida en que es un ser dotado de inteligencia y de libre albedrío, facultades que le permiten ser principio o creador de sus obras, a semejanza de Dios creador”.

¹⁷ VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 320.

El burgalés se centrará en justificar su concepción del hombre con argumentos racionales para conseguir la perpetuidad y plena aplicabilidad de su pensamiento.

1.2. La cultura, como elemento necesario para superar las carencias naturales

Ya se dejó patente como Vitoria, para justificar su filosofía política¹⁸, partía de la base de la condición natural del hombre. Vitoria, afirma el carácter “débil”¹⁹ del hombre. Esta afirmación, tiene una serie de consecuencias: 1) La naturaleza condiciona al hombre. 2) El hombre, debido a sus carencias naturales (las propias características que la naturaleza esgrime en este), va a estar condicionado. Sobre las consecuencias de dicha condición natural, centraré mi detalle en el epígrafe 3.

La conclusión de esta afirmación sería que el hombre no es un ser autárquico, por los designios de la naturaleza.

¿Cómo el hombre, dotado de esta mala suerte biológica, suple sus carencias? Para contestar a esta pregunta, es necesario primero puntualizar el concepto de hombre que el teólogo escoge. “Solo el hombre, entre los animales posee la palabra”²⁰. La “palabra”²¹ es el medio necesario para suplir las carencias que tiene la naturaleza del hombre.

¹⁸ El objeto de su filosofía política es una concepción filosófica que tiene por objeto su proyección y validez en todos los momentos y tiempos.

¹⁹ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 323: “Su situación es mucho peor que la del resto todo de los demás animales: a éstos la “madre naturaleza” les dotó a cada uno de los recursos suficientes para satisfacer sus necesidades de subsistencia; sólo los hombres quedaron desprovistos de todos esos medios: “les han sido negados por la providencia, que todo lo rige, muchos recursos que fueron asignados y concedidos a los restantes animales”.

²⁰ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 323. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a.

²¹ Esto servirá como fundamento de la construcción de Vitoria de la *communitas orbis*. FERRAJOLI, Luigi, “La soberanía en el mundo moderno”, en FERRAJOLI, Luigi, *derechos y garantías. La ley del más débil*, prólogo de Perfecto Andrés Ibáñez, traducción de Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, 8ª ed., 1ª reimpr., Madrid, Trotta, 2019, pp. 129: “El primer derecho

Para relacionar esto con el origen de las sociedades (objetivo en la filosofía política del salamantino), es necesario entender cómo se relaciona la palabra con el resto de cualidades humanas. Los hombres poseen inteligencia, que es la capacidad de razonar. Estas cualidades, estudiadas desde un plano individual, no cobran sentido. Pero, el hombre cuenta con un medio para llevarlas al plano colectivo. Comprobamos que la palabra: 1) Sirve como fundamento para justificar la necesidad de la sociedad. 2) Permite progresar a los individuos que interaccionan por medio de la misma (la virtud).

Entonces, como conclusión, las cualidades del hombre provienen, siguiendo la concepción natural de Aristóteles, de la naturaleza humana. Estas cualidades, por medio de la palabra, se exteriorizan en “la cultura”²².

El fin del hombre queda determinado por todas estas cualidades y la forma en la que estas se relacionan: suplir sus carencias naturales, es decir, perfeccionarse. Y el marco en el que este se perfecciona, también es patente: la sociedad. Como ejemplo de esta necesaria socialización humana, es el hecho de que las cualidades naturales cobran sentido cuando estas se ponen de manifiesto por medio de la palabra entre más hombres (es decir, cuando se agrupan).

natural formulado por Vitoria es el *ius communicationis*, derivado del postulado de la “sociedad natural” de naciones. La noción de soberanía en el pensamiento de Francisco de Vitoria, también la encontramos en PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 225: “La noción de soberanía, como veremos más adelante, aunque presente solo de un modo implícito antes de su formulación canónica por BODIN, se halla en la concepción de VITORIA del Estado (o de la *república*, como lo suelen llamar) como una *societas perfecta*”.

²² VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 325: “En esto radica la condición naturalmente sociable del hombre: su carácter de ser racional requiere que use la razón para percibir, tematizar y buscar soluciones a sus necesidades; pero nada de esto podría hacerlo permaneciendo aislado o solitario. Dicho de otra manera, el hombre es un ser capaz y necesitado de inventar la cultura, como medio para suplir sus carencias”.

1.3. Derechos subjetivos de los hombres

Vitoria considera, como punto de partida, que el hombre es el centro del mundo, tiene una visión “antropocéntrica”²³. Esta visión permite afirmar el valor absoluto del hombre y su dignidad, y confiere al hombre el derecho sobre todas las cosas que se ponen a su disposición. También permite establecer las relaciones entre los hombres, desde el prisma de que cada uno de ellos es un valor absoluto en sí mismo.

Este argumento, fundamental en el pensamiento vitoriano, servirá para legitimar formas de intervención sobre otras comunidades, en defensa de los derechos connaturales de los seres humanos. Y sirve para reconocer el derecho a la vida.

Además, esta proyección de sus cualidades humanas es la que permitirá afirmar la humanidad de otras comunidades que, debido a sus procesos culturales, son muy distintas al concepto europeo.

Vitoria recurrirá a Aristóteles para establecer que el ser humano es un “animal político”²⁴ y, por tanto, tiene la capacidad de regirse a sí mismo. Victoria justifica la afirmación del hombre como dueño de sus actos tanto recurriendo a un argumento de autoridad (Aristóteles) como a una experiencia empírica. El hombre, a diferencia del resto de animales, es dueño de sus actos por sus peculiares características naturales.

Estas peculiares características humanas son las que explican que el hombre sea libre e igual por naturaleza. ¿Por qué? Si afirmamos que el hombre es dueño de sus actos, esto solo puede ser cierto si se afirma su “libertad”²⁵

²³ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 328: “Dios hizo todas las cosas en razón del hombre... En consecuencia, dado que el hombre es el fin de todas las cosas, es el dueño de todas ellas”.

²⁴ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 330: “Por otra parte, estará en sintonía con la idea aristotélica de “animal político”, como definición del sujeto plenamente humano: se es tal si se desarrolla en plenitud la actividad política, consistente, en última instancia, en la capacidad de “regirse a sí mismo”.

²⁵ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 331: “Como hemos leído en Vitoria, la plenitud de dominio no es otra cosa

para poder realizar dichos actos, y la igualdad para poder realizar estos actos en sintonía con el resto de los hombres. La “igualdad”²⁶ sirve para poder ejercer la libertad en iguales condiciones y establecer que nadie es “superior”²⁷ por derecho natural.

De esta igualdad, saca el autor como conclusiones: 1) Nadie es esclavo por naturaleza y 2) El hombre se constituye como referencia de la sociedad en la que se inserta.

3. La República

1.4. Introducción

Premisa: El hombre, debido a sus características naturales, necesita la sociedad, para poder satisfacer las necesidades corporales y racionales. Por eso podemos afirmar que el hombre es un “ser social por naturaleza”²⁸. La razón es el instrumento depositado por Dios en los hombres para que puedan afrontar sus carencias naturales, es así como nace la cultura. La cultura es el elemento que diferencia a las comunidades, dado que estas, para suplir sus carencias, habrán constituido mecanismos distintos (la cultura es lo que distingue a los hombres entre sí).

que la puesta en práctica de la libertad, que, por tanto, es prerrogativa que se da por igual en todos los seres humanos”:

²⁶ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 36: “Vitoria presupone un principio fundamental, la igualdad esencial entre todos los seres humanos. Ni los indígenas americanos, ni los turcos, son individuos inferiores o radicalmente distintos. Como veremos más adelante, la única diferencia admisible es la relativa a la cultura o al grado de educación”.

²⁷ VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 333: “Nos preguntamos si todos los hombres son iguales o si hay alguien que, por derecho natural, sea superior a los demás. Es manifiesto que nadie es superior de este modo: los superiores civiles o temporales reciben su poder de la república”.

²⁸ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico, Eunsa, Pamplona, 2002, p 177: “Por lo tanto, si el hombre fuese por naturaleza asocial, no podría existir la sociedad, ya que el hombre no puede cambiar su naturaleza”.

El hombre, dotado de estos atributos naturales, necesita un medio para poder asociarse con otros hombre. Este medio es la palabra, como parte del intelecto (el intelecto, a su vez, es una parte de la razón). La palabra permite al hombre agruparse en sociedades (de todas las sociedades en las que se agrupa el hombre, la república es la sociedad perfecta).

La comunicación es el otro atributo del que dispone el hombre para agruparse en sociedad. Ésta es la que permite al hombre agruparse en sociedades y proyectar el resto de libertades que tiene por derecho natural (el derecho a la vida, a la igualdad y libertad).

¿Cuál es el fin de la sociedad? Utilizando el método de estudio aristotelico (utilizado por primera vez por Vitoria), diríamos que la causa final de la sociedades es la salvaguarda, el auxilio, ante las carencias naturales del hombre. Y conectado con la introducción, la cultura sería el instrumento utilizado por la sociedad para conseguir este objetivo.

1.1.1. ¿Qué es el poder?

Para poder contestar a esta pregunta, es necesario tener en cuenta que Vitoria utilizaba múltiples términos para referirse a esta realidad. Uno de estos términos es “*potestas*”²⁹, el cual tiene una doble acepción.

Para poder entender lo que es el “poder”, hay que diferenciarlo de la potencia y, esto, Vitoria lo realiza al comienzo de su relección primera sobre el poder de la Iglesia³⁰.

²⁹ VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 365: “la “*potestas*” entendida como poder radical, base y constitutivo de la república; y la “*potestas*” como poder instrumental, aquel poder que se concentra en lo que Vitoria llama el “*officium potestatis*” y se deposita en los “oficiantes” del poder; no obstante, la dificultad proviene de que él no declara cuando lo usa en un sentido o en otro”. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria”, op. cit., pág. 244: “El poder es una fuerza, una energía, una capacidad de obrar. Pero la potestad es un tipo de poder que añade algunas propiedades nuevas. En efecto, “la potestad, además de la potencia para la operación, comprende una cierta preeminencia y autoridad””.

En el plano humano, la potencia sería el entendimiento y la voluntad, características del hombre singular. Las cuáles se perfeccionan mediante el acto, permitiendo la perfección del hombre.

A colación con lo anterior, “el poder”, se podría definir como: “la radical potencialidad o capacidad de superarse el hombre a sí mismo, de salir al paso de sus necesidades y suplir sus carencias”³¹. Pero el hombre, debido a su naturaleza, no puede suplir sus carencias de forma individual; sino que necesita de la república (“sociedad perfecta”³²), para poder perfeccionarse.

Conectando este párrafo con las dos anteriores acepciones de poder, el poder radical sería lo que permite al hombre perfeccionarse así mismo, es decir, llegar a ser hombre.

Este poder radical será irrenunciable por parte del hombre, dado que es lo que le permite ser “hombre”. Además, permite unir al hombre con la sociedad y determinar la causa final de la sociedad: la perfección del hombre.

Una vez dicho esto, se procede a encajar el concepto de poder instrumental, como el elemento que permite la aplicación del poder radical para la consecución del fin de la república. La relación y diferencia entre ambos queda demostrada. El poder instrumental estaría al servicio del poder radical “por ello la comunidad humana no otorga la potestad o poder radical, pues éste permanece siempre en ella. Le otorga sólo la potestad o el poder actual, es decir, el ejercicio de ese poder, cuya propiedad radical sigue descansando en la misma república”³³.

³⁰ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 365: La diferencia, sería: “No llamamos poderes ni a la materia, ni a los sentidos, ni siquiera al entendimiento y a la voluntad: a estas las denominamos potencias”.

³¹ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 365.

³² PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 244: “En tal sentido, una sociedad es perfecta cuando posee supremacía interior e independencia exterior. Ambas propiedades son las dos caras de la soberanía política”.

³³ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, BAC, 1995, p 166.

Entendido así el poder, puedo afirmar, que el poder radical es común a todos los ciudadanos. Pero lo que diferencia a unos ciudadanos de otros es la “*auctoritas*”, cuyo fundamento último radica en el poder radical. Pero esta superioridad es precisada por el propio Vitoria: “*praeminentiam quamdam*”, una “cierta” superioridad: no en absoluto, sino exclusivamente en razón del oficio y de la finalidad para la que se les otorga el poder”³⁴.

1.1.2. Fundamento del poder

“Para Vitoria la suprema fuente del poder está en “Dios”³⁵. Tanto el poder público como privado en el Estado tienen a Dios por autor, hasta el punto de que no pueden ser suprimidos ni siquiera por el consentimiento universal”³⁶.

Primero, voy a explicar qué es el poder “natural”. El poder natural, en un primer sentido, sería equivalente al poder “radical”. Pero también, en una segunda acepción, equivaldría al poder “instrumental”, que es aquel en virtud del cual unas personas son superiores a otras dentro de la república, por los oficios que desempeñan y les hacen acreedores de tal condición.

Este poder “natural” (constitutivo) tenemos que diferenciarlo de otras formas de poder que no tienen su origen en la propia naturaleza, sino que son el resultado de un consenso. “Claramente, todas las concreciones del poder

³⁴ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 367.

³⁵ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 237: “Pues bien, la tesis general que se sostiene a lo largo de toda esta relectión es que no hay poder, o lo que es igual, no hay potestad pública secular y civil que no derive de Dios”. Esto será de suma trascendencia para legitimar el poder de los monarcas, frente a aquellos que afirmaban que su poder era ilegítimo. HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, *Francisco de Vitoria*, op. cit., pág. 158: “La suprema fuente del poder está en Dios. Tiene que ser así, porque todas las perfecciones creadas, individuales y sociales, son participaciones de la perfección suma y consumada, que se halla en Dios”. “todo poder; público o privado, por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir”.

³⁶ VITORIA, Francisco, *La ley*, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. Estudio Preliminar xxiii.

público quedarán encuadradas bajo esta categoría de potestad “*lege constituta*”³⁷.

En conclusión: Esta “*auctoritas*” que se reconoce al gobernante, tiene su fundamento en el poder radical que se reconoce a todos los conciudadanos. Y esta “*auctoritas*” como elemento integrante del poder político, tiene unos límites: la finalidad para la cual ha sido otorgado y la consecución del bien común.

¿Cómo definimos el poder “instrumental”? “aquellos recursos, “instrumentos” en sentido amplio, de los que es capaz de dotarse la república, y de los que de hecho se dota, en virtud de su poder radical y propio, para hacer efectivo en la práctica el gobierno de sí misma”³⁸. Esto es el poder político o poder civil. Es un poder derivado del poder originario, el poder “radical”.

El origen de ambos poderes, el poder “radical” y el poder “instrumental”, es el mismo. Los sujetos optan por asociarse, debido a sus características naturales, constituyendo una república. Sin embargo, su distribución y finalidad son distintos: El poder “radical” es común a todos los conciudadanos, mientras el poder “instrumental” se distribuye por acuerdo y tiene como finalidad hacer efectivo el fin por el cual se constituye la república, y dependerá del tipo de república y del momento y lugar donde se constituya.

Conclusión: ¿Cuál es el origen último de estos poderes? Dios. Pero, en cuanto al poder “radical”, será de forma inmediata, y con respecto al poder “instrumental”, de forma mediata (dado que es la república la que, en virtud de su poder “radical”, se dota de los medios necesarios para hacer efectivo el gobierno). El poder “radical” es el fundamento constitutivo de la república.

Para el análisis del poder “radical” y poder “instrumental”, Vitoria utiliza el método aristotélico: “En primer lugar, emprende el análisis de la causa *final*, al poner de manifiesto su necesidad. Pasa luego a preguntarse por la causa *eficiente* para establecer su origen. La siguiente cuestión versa sobre la causa

³⁷VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 368.

³⁸ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 370.

material, es decir, donde reside o a quién pertenece el poder. Analizadas estas tres causas, estima Vitoria que ya se puede completar su “formalización”, y establecer así la definición de poder político propiamente tal, completando el análisis de la causa *formal*³⁹. Este último momento, es cuando propiamente podremos hablar de poder político como tal.

1.5. Causa final del poder político

“Advirtamos, en primer lugar-escríbe-, lo que Aristóteles enseña en los Físicos: no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el fin, que es la causa primera y principal de todas⁴⁰. La necesidad de las sociedades es debida a la naturaleza humana que se ordena a tal fin. La satisfacción de sus necesidades corporales y racionales, no es sino una consecuencia de esta ordenación natural del hombre. Del fin, proviene su razón de ser y su necesidad, la cual es satisfacer las carencias humanas.

La causa final, según el método aristotélico, es la más importante de todas. El fin por el que se erigen las sociedades tiene su origen en las características naturales del hombre, en palabras de Luis Frayle Delgado “la fuente inmediata del poder es la naturaleza humana [...]”⁴¹.

Para ello empezaré este epígrafe con una afirmación de suma trascendencia “En opinión de Vitoria, en cambio, las cosas, incluidas también las entidades políticas como son la sociedad y el Estado, poseen una esencia que las orienta establemente hacia un fin y que las dota de un cierto grado de necesidad”⁴². La necesidad frente a las carencias humanas es el prisma desde el cual se originan las sociedades. Pero por necesidades no debemos entender

³⁹ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 377.

⁴⁰ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, *Francisco de Vitoria*, op. cit., pág. 159.

⁴¹ VITORIA, Francisco, *La ley*, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 6.

⁴² PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 237.

únicamente las corporales, sino también las espirituales: “En efecto, «la palabra es nuncio del entendimiento», por medio del cual se eleva el hombre por encima de los animales. Pero el hombre la tendría inútilmente si viviera en soledad”⁴³. Su concepción de la sociedad es natural y le servirá para legitimar tanto la forma de gobierno que ejercite dicho poder público, como la independencia de las repúblicas frente a la Iglesia. En cierta medida, seculariza la sociedad.

El poder “radical”, es necesario para la constitución de la propia república. Y la necesidad de la república es idéntica a la necesidad del poder “radical”, la perfección del hombre. “La necesidad de los poderes públicos”⁴⁴, también es la misma, que la necesidad del poder “radical”, dado que sin estos, es imposible la constitución de una república perfecta.

El fin de este poder son las carencias naturales del hombre, que hace que necesite de una comunidad para satisfacerlas. En base a esto, se requerirá un poder para poder alcanzar este objetivo. Así podemos establecer la relación entre el poder “radical” de la república y la necesidad del poder político para poder conseguir dicho objetivo.

Otra razón que Vitoria alude, para argumentar la necesidad del poder, es garantizar la perpetuidad de la república “La república tiene que estar en condiciones de asumir la defensa que le garantice su propia conservación”⁴⁵.

Esta razón servirá para legitimar la defensa frente a los ataques internos y externos que sufra la república. Pero su legitimidad proviene del poder

⁴³ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 239.

⁴⁴ VITORIA, Francisco, *La ley*, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 22: “La finalidad del rey es la misma que la de la ciudad y la de la república ya que éstas son su fin; porque un hombre solo no se basta a sí mismo, por eso los hombres no andan vagando por los montes como las fieras, porque cada uno necesita de los demás y uno solo no puede hacer todas las cosas.”.

⁴⁵ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 378.

“radical” y sólo los poderes “instrumentales” podrán ejercer dichos actos de defensa, actuando como delegados de dicho poder “radical”.

Para concretar: La república, en su primer momento, está dotada del poder “radical” de todos los individuos que la conforman. Cuando ésta se organiza, es para poder cumplir su objetivo: satisfacer las necesidades de los hombres. En este momento, aparecen los poderes “instrumentales”, los cuales sirven para cumplir este objetivo. Veanse las diferencias entre uno y otro, pero también el proceso de realción que se origina entre ambos poderes. Cuando la sociedad, por acuerdo, insatura el poder “instrumental”, nace la sociedad perfecta (la república).

Desde el punto de vista de la causa final, ambos poderes “radical” e “instrumental” parece equipararse. Pero es en el estudio de la causa eficiente y material, cuando se diferencian ambos poderes. El poder “radical”, tendría su origen en el derecho natural y por tanto origen divino y tiene por sujeto la propia república (el poder instrumental también tiene su origen en el derecho natural, pero de forma mediata).

“En resumen, la razón última o causa final del poder es inmanente a la república: responde a garantizar su conservación y cumplir sus objetivos: “la paz y la felicidad humana”⁴⁶, y consiste en hacer eficaz su propia defensa, algo a lo que nunca puede renunciar”⁴⁷. Esto permite en última instancia deponer al tirano, cuando este actuando en representación de la autoridad de la república y no satisfaga los objetivos de ésta.

“Por consiguiente, según Vitoria, los estados no son invenciones del hombre, sino que se fundan en la naturaleza humana: no importan dónde

⁴⁶ LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 102: “junto a la paz y la felicidad humana, el fin principal al que debe estar orientado el ejercicio del buen gobierno de la república”.

⁴⁷ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 383.

hayan vivido los hombres, ellos han tenido que satisfacer sus necesidades y formar estados, los cuales corresponden entonces a su naturaleza”⁴⁸

1.6. Causa eficiente del poder político

Es aquí donde podemos observar la diferencia entre el poder “radical” y el poder “instrumental”. ¿Cuál es el origen del primero? Su origen es algo natural, viene determinado por la propia naturaleza. Esto es fundamental para poder establecer la diferencia con el poder eclesiástico, y así poder afirmar que el Papa no media en la adquisición de dicho poder. Dios es el origen primario del poder, y por consiguiente la causa eficiente del mismo. Pero, el poder “instrumental”, como se afirma en párrafos anteriores, también tiene a Dios por autor, pero su origen no es inmediato sino mediato.

“El poder secular está en toda la república y de ella deriva a los magistrados y a los demás ejercientes del poder, y el orden de la gracia no suprime el orden de la naturaleza, dado que ambos proceden de Dios”⁴⁹.

El poder del príncipe procede de la república (ésta, por “consenso”⁵⁰, elige la forma de gobierno). El príncipe, en representación de esta autoridad, ordenará su actuación para la consecución del fin de la república. Así se establece la legitimidad de los príncipes como representantes de la autoridad de la república.

⁴⁸ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 91.

⁴⁹ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 384. Eccl. Prior, 274. JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 89: “Según Tomás de Aquino, la gracia no modifica la naturaleza, sino que la realiza plenamente, estando apoyada sobre ella”.

⁵⁰ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 240: “Sin embargo, la forma del poder político en que se concreta la necesaria acción de gobierno depende por completo de la voluntad de los hombres”.

El poder “radical” de la república, que trasfiere a su forma de gobierno, tiene su origen en “Dios”⁵¹, que es el autor de esta naturaleza.

En base a esto, no podemos afirmar que el poder de los reyes tenga su origen directo de Dios, sino de la república. Y es ésta, quien se lo concede a los príncipes. La diferencia entre los príncipes y los ciudadanos de la república, es que estos tienen distintas tareas.

En Palabras de Truyol y Serra: “Esta constituye sobre sí al gobernante, el cual queda sometido no sólo al derecho divino y natural, sino también al derecho positivo mientras no proceda a su derogación. De esta constitución, que puede ser tácita, se desprende que la base de la legitimidad del poder es democrática, por cuanto, si bien la fuente última de poder es Dios, Dios no designa directamente a sus titulares, como sostendrá la teoría del derecho divino de los reyes”⁵².

Dios es la fuente última de toda forma legítima de poder “Todo lo que es bueno y perfecto en Dios tiene su origen”⁵³.

Esta afirmación va a permitir establecer, la igualdad e independencia de todos los pueblos del orbe. Va a constituir la base, para que posteriormente quede delimitado el poder de los reyes y su independencia sobre el poder eclesiástico. Además servirá para argumentar el papel de las repúblicas en las que se agrupan los Indios, así como el derecho de guerra.

Es muy importante remarcar, para la correcta asimilación del pensamiento de Francisco de Vitoria, que el fundamento y origen último del poder político no es un acuerdo entre los ciudadanos de una república, sino el propio derecho natural. Esta afirmación no excluye que haya que pasarse por

⁵¹ LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 102: “De acuerdo con la opinión de nuestro autor, el origen del poder civil y de la República (el Estado) sería de carácter divino y natural”.

⁵² TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 83.

⁵³ VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 385.

un proceso legal para la elección del gobernante, lo que quiere decir es que la causa eficiente última de este poder es el derecho natural (su legitimidad).

El derecho natural, se reduce al derecho divino. “Según la enseñanza de Sto. Tomás, la ley natural es la forma que la ley divina adquiere en el ser humano”⁵⁴.

1.7. Causa material del poder político

¿Quién es el sujeto del poder? El sujeto, tanto del poder “radical” como del poder “instrumental”, que desde un punto de vista eficiente es un único poder, es el “Pueblo”⁵⁵. “En efecto: la única “materia” o sujeto en que se hace presente la “forma” o cualidad del poder es el pueblo en su conjunto”⁵⁶.

Se puede hablar de república perfecta cuando el pueblo se organiza en base a una concepción jurídica determinada, que dependerá del momento y lugar en el que se circunscriba dicha organización. “Sin duda, se trata de una concepción que parte de establecer el fundamento “democrático”⁵⁷ incuestionable: el poder es del pueblo, en él se origina y en él permanece

⁵⁴ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 385.

⁵⁵ VITORIA, Francisco, *La ley*, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. xvii: “el poder se encuentra en radicalmente en la sociedad, que mediante elección implícita o explícitamente confiere el poder a las autoridades”. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 240: “«La causa material [es decir, el sujeto] en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república»”.

⁵⁶ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 389.

⁵⁷ Es importante, que este concepto democrático no sea interpretado conforme se entiende ahora. “Vitoria enuncia abiertamente el fundamento democrático de la autoridad del soberano, anticipando el principio moderno de la soberanía popular [...]”, en FERRAJOLI, Luigi, *derechos y garantías*. op. cit., pág. 128. REDONDO REDONDO, M. Lourdes, *Utopía vitoriana y realidad indiana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992, p 258: “El poder, si bien es recibido de Dios, reside en el pueblo y el pueblo lo delega en el gobernante para que éste le conduzca a su propio fin. El pueblo puede recuperar su potestad cuando el gobernante no cumple su cometido”.

siempre radicalmente, sin que pueda renunciar al poder ni permitir que se le despoje de él, sin perder su específica condición de “pueblo”, de comunidad política o de sociedad civil”⁵⁸.

El poder siempre permanece en el pueblo, y éste, en virtud de sus intereses, establecerá lo que considere oportuno para la prosecución de sus objetivos.

Si este poder tiene como causa eficiente la propia naturaleza humana concedida por Dios a los hombres, no puede ser diferente a cada individuo, por consiguiente, será igual para todos. Esta premisa se cumplirá igual cuando los hombres se congreguen en repúblicas. Entonces, si las repúblicas tienen como causa eficiente este poder igual a todos los hombres y tanto las repúblicas como este poder tienen como causa final satisfacer las necesidades del hombre, este poder no puede ser desigual.

Entonces Vitoria “por “potestas” entiende el poder radical que comparte todo sujeto humano; por “derecho”, la consecuencia del reconocimiento por los demás de ese poder radical, es decir la encarnación de esa potestad en la ley, como instrumento de poder”⁵⁹.

La razón por la cual el poder de la república es irrenunciable, es que éste tiene su origen en la naturaleza humana, por consiguiente su renuncia supondría la renuncia a la propia humanidad del hombre.

Conclusión: “Vitoria es un representante temprano de la doctrina de la soberanía del pueblo, que conoció en la Universidad de París. Según esta doctrina, el príncipe no es el portador originario del poder político; al contrario, el poder político tiene sus cimientos en el pueblo”⁶⁰.

⁵⁸ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 389.

⁵⁹ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 390.

⁶⁰ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 91.

“La causa material en que reside el poder es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común a todos los poderes [...]”⁶¹

1.8. Formalización del poder político

¿Cuándo se formaliza el poder político? Es decir, cuando se produce la “delegación”⁶² de la autoridad por parte de la república para que el gobernante pueda ejercer “el poder”⁶³. La definición de este poder sería: “el “poder público”⁶⁴ es la autoridad o el derecho de gobernar la república civil”⁶⁵.

La potestad es de origen divino, y lo que trasfiere la república es la *auctoritas*, la cual legitimará al gobernante para aplicar la ley, garantizando así el fin para el cual nace la república. “En efecto, Vitoria: «Porque, aunque el rey

⁶¹ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 164.

⁶² En cuanto a la delegación, es necesario hacer una precisión. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria”, op. cit., pág. 242: “Naszalyi, por su parte, tras reconocer la existencia de esta ambigüedad, intenta explicar la mente de Vitoria sobre este asunto afirmando que, según Vitoria, aunque la traslación de la potestad se realiza cuando la comunidad designa a la persona en quien delega el ejercicio de la potestad, con esta designación y delegación la comunidad política no crea la potestad pública, sino que solo la concede a quien elige. Por tanto, la potestad viene de Dios, de él procede la potestad del Estado, que aquí se transfiere y la comunidad política solamente designa la persona”.

⁶³ El derecho romano, es un instrumento eficaz, para poder realizar la división y por consiguiente delimitación de parcelas del poder público. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria”, op. cit., pág. 227: “El *imperium* era entendido como el poder pleno, indiviso y absoluto entregado a quien personifica y rige el Estado, el *princeps*. Tal poder pleno es la *maiestas* o soberanía”.

⁶⁴ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria”, op. cit., pág. 237: “Ya desde el comienzo se caracteriza la potestad política como el poder para el gobierno de la república. En efecto, se trata de aquel “poder público por el que se gobiernan los Estados”.

⁶⁵ VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 394.

sea constituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad»⁶⁶.

Es por esta razón que, cuando se produce la delegación, la república establece las condiciones por las cuales se trasfiere dicho poder. “De ello se sigue el siguiente corolario: que los súbditos están obligados a obedecer a los superiores en aquellas cosas para las que la nación ha concedido a ellos el poder y en la forma en que esta lo ha establecido. Por ello, si la nación elige al rey a condición de que exija solamente determinados tributos e impuestos y este exige otros, los súbditos no están en modo alguno obligados a obedecerlo, ya que todo su poder depende de la comunidad”⁶⁷.

Se tiene que tener en cuenta, que en este apartado vamos a hablar únicamente la potestad pública secular y civil, distinta de otras potestades, como la privada o la eclesiástica, la cual Vitoria afrontará en elecciones posteriores.

Es en este momento cuando se constituye una sociedad perfecta o república. “El poder no adquiere su formalidad de poder político más que cuando el poder radical, al haberse traducido en sus instrumentos”⁶⁸.

Vitoria, tiene una visión organicista de la sociedad, estableciendo un paralelismo con el organismo vivo. Por consiguiente, no se puede hablar de sociedad perfecta hasta que ésta no se instrumentaliza, es decir, se somete a la “ley”⁶⁹. Y como se venía diciendo, esto se produce cuando el poder “radical”

⁶⁶ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 242.

⁶⁷ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 243.

⁶⁸ VITORIA, Francisco de, *Relectio de potestate civili*. Estudios sobre su filosofía política, op. cit., pág. 395.

⁶⁹ LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 103: “En el fragmentado e incompleto Libro III de su tratado *De República*, advierte el Arpinate que no puede considerarse como pueblo cualquier reunión de hombres, sino tan solo aquella asociación basada en el consentimiento del Derecho y en la comunidad de intereses; de aquí

delega su autoridad al poder “instrumental” para poder aplicar las necesidades para la cuales la república se ha constituido.

“Hasta donde puedo afirmar, Vitoria habla del *princeps* como una autoridad política sólo debido a esta preferencia; es *princeps* sólo gracias a su elección por el pueblo, y tiene que ejercer su poder político con orientación al bien común”⁷⁰.

Necesidad de la forma de gobierno: “Todas las sociedades se vendrían abajo si no hubiera alguno que responda de ellas, como el cuerpo humano no conservaría su integridad si no hubiera en el hombre un poder ordenador que dispusiera de cada miembro y lo dirigiera a la buena marcha del conjunto”⁷¹.

El acuerdo por el que se formaliza la forma de gobierno, se establece por medio de la mayoría. “La condición libre de los hombres hace muy difícil la unanimidad. Nuestro teólogo-jurista habla de la voluntad de la mayoría como elemento trasmisor del poder; y si el poder ha sido transmitido legítimamente, la minoría ha de someterse por necesidad a él”⁷².

4. La Ley

1.9. Introducción

“El tratado de la *Ley del Maestro* Francisco de Vitoria es, como hemos dicho, parte del comentario a la *Prima Secundae* y fruto de las “lectura” del curso escolar 1533-1534, que dedicó a esta parte de la *Suma Teológica*”⁷³.

se deduce que la República existe exclusivamente cuando se la administra con miras al bien común y con sentido de la justicia, ya que el bien particular de cada uno es el mismo que el de todos”.

⁷⁰JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 92.

⁷¹ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 162.

⁷² HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 172.

⁷³ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. xxvi.

1.1.3. ¿De dónde procede la ley?

Siguiendo a Luis Frayle Delgado, la Ley formaría parte de la naturaleza racional del individuo (y dentro de la razón, ésta forma parte del entendimiento y no del sentido). Existe un debate acerca de si la ley está en la voluntad o en el entendimiento, concluyendo que forma parte del entendimiento “Asimismo el mandar pertenece al entendimiento, y no a la voluntad, como se ha probado antes, porque mandar es hablar; y el hablar no hace referencia a la voluntad, sino a la razón [...]”⁷⁴. “La ley es un dictamen de la razón”⁷⁵. El hombre, por medio de la razón, ordena sus actos privados. La razón de Estado es aquella que normativiza los actos para poder alcanzar el bien común a través de sus formas de gobierno, y la razón mundial es aquella que normativiza los actos de la comunidad, los que la afectan y encaminan al bien común, y estas normas (las últimas) forman parte del Derecho de gentes.

1.1.4. ¿Cuál es el fin de la ley?

“Responde que toda ley debe ordenarse al bien común. Lo prueba porque el fin de todas las leyes es la felicidad; y hay otros fines que se ordenan a este”⁷⁶. Esta afirmación es de suma trascendencia porque controla el poder civil de los gobernantes, tanto de hecho como de derecho. Además, se conecta con el tema de la obediencia a la ley, que sólo puede darse cuando propiamente estemos ante una ley (tanto de hecho, que sea una ley, como de derecho, que no sea una ley tiránica, cumpliendo el fin de toda ley).

Para conseguir el fin (la felicidad humana), la ley tiene que cumplir una serie de características: 1) Que sea útil 2) Que sea provechosa para todos los individuos de la república.

⁷⁴ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 5.

⁷⁵ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 52.

⁷⁶ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 6.

“La racionalidad intrínseca de la ley –viene a decirnos Vitoria– nos permite presuponer que ésta se funda en la justicia y que su fin natural es la búsqueda de la utilidad común de los ciudadanos”⁷⁷.

1.1.5. ¿Todo el mundo puede dictar leyes?

Si las leyes proceden de la razón, es posible pensar que todas las personas tienen capacidad para dictar leyes. Para contestar a esta pregunta, es necesario recordar el fin para el cual se articulan las leyes: “la felicidad humana”. Por consiguiente, solo la república tendrá dicha capacidad, y ésta la transferirá o la delegará a la forma de gobierno (afirmando, por tanto, con dicha forma de gobierno, que se trata de una república “perfecta”⁷⁸), siendo por consiguiente aquella quién, en atención a su recta razón, dicte leyes.

1.1.6. Definición de ley

Le Ley: “cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”⁷⁹

1.10. Clases de leyes

Para explicar este epígrafe, es necesario establecer una categorización: género/especie.

1.1.7. La Ley Eterna

Es la que tiene a Dios por “autor”⁸⁰. Sto. Tomás entiende por ley eterna, toda ley divina en absoluto. Y según Luis Frayle Delgado, este es el superior jerárquico, al que se ordenan el resto de leyes. “Sto. Tomás no entiende por ley eterna sólo la ley natural. Pone unas conclusiones donde afirma que todas las

⁷⁷ LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 103.

⁷⁸ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 8: “La otra comunidad es la perfecta y esta si puede hacer leyes”.

⁷⁹ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 9.

⁸⁰ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 27: “Dios es el sumo legislador; luego las demás leyes..., etc.”.

cosas están sometidas a la ley eterna en cuanto a la inclinación; pero, en cuanto al conocimiento, sólo la criatura racional.”⁸¹.

1.1.8. La Ley Natural

Definición: “Por consiguiente, no se llama ley natural porque esté impresa en nosotros por naturaleza, pues los niños no tienen ley natural ni hábito, sino porque juzgamos de la rectitud de las cosas por la inclinación de la naturaleza, no porque esa cualidad esté impresa en nosotros por naturaleza”⁸².

“Entendernos por derecho natural todo derecho cuyo título no es la voluntad del hombre, sino la naturaleza humana, y cuya medida es la naturaleza del hombre o la naturaleza de las cosas”⁸³. “Por eso se dice que es de derecho natural o contrario a él lo que la razón natural dicta como justo o como injusto (dictados de la recta razón o razón natural). Así hablaban los estoicos varios siglos antes de Jesucristo y así se sigue diciendo hasta hoy”⁸⁴. En la esfera de actuación del hombre, hay conductas acordes a la razón y conductas irracionales. “En otras palabras, lo que capta la razón es que la persona humana es titular de derechos y que la naturaleza es fundamento y criterio de esos derechos”⁸⁵. Por consiguiente, es la razón y no la conciencia subjetiva, la que afirma la existencia de una serie de derechos, cuya observancia es imprescindible en la medida en que se fundan en la propia naturaleza humana. Los límites de este derecho natural, tendremos que encontrarlos en el fundamento del susodicho derecho, es decir, la naturaleza

⁸¹ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 28.

⁸² VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 30.

⁸³ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 90.

⁸⁴ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 92. Distinto de lo que postulan los relativistas.

⁸⁵ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 93.

humana. Como límites a estos derechos naturales también podemos encontrar que lo limiten leyes positivas (derechos mixtos).

Es importante tener en cuenta que el derecho natural es lo que se encuentra detrás de las leyes positivas ¿Por qué? Porque el hombre necesita una base, la cual se la confiere la naturaleza y, en última instancia, es esa base la que explica el fenómeno de las leyes. “Es axiomático que todo hecho cultural depende de los datos naturales. Por eso se dice que el hombre inventa (palabra que significa hallazgo, encontrar algo que ya estaba al menos en potencia) y no que crea (sacar algo de la nada). El hombre es inventor, no creador”⁸⁶. La mejor forma de explicar la existencia del derecho natural es que existe el derecho positivo. Para ser titular de derechos y obligaciones positivas o naturales, se requiere en última instancia, de un dato natural, ser persona.

Ahora una vez definida la Ley natural, nos tendremos que preguntar ¿Qué integra la Ley natural? La inclinación a la naturaleza será el medio para poder atribuir a un hecho su pertenencia o no a la Ley natural, y este ejercicio se hace por medio del entendimiento (que a su vez forma parte de la razón).

“El entendimiento no dicta sino la verdad, y la voluntad se inclina a ella”⁸⁷. Por consiguiente, los hechos por los que se incline mi voluntad serán buenos y, en consecuencia, los contrarios malos.

Entonces el derecho natural es igual para todos, pero no conocido por todos. La percepción será distinta en cada uno. La ley natural está formada por varios principios y por la conjugación de estos principios.

1.1.9. La Ley Humana

“Por derecho positivo se entiende todo derecho cuyo título y cuya medida deben su origen a la voluntad humana, bien sea la ley, bien sea la costumbre, bien sea el contrato.”⁸⁸ “Por lo mismo, para distinguir si una norma

⁸⁶ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 101.

⁸⁷ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 32.

⁸⁸ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 84.

es de derecho positivo o de derecho natural, hay que ver su grado de indiferencia respecto de la naturaleza humana. En cuanto tenga de indiferente, tanto tendrá de derecho positivo”⁸⁹.

La ley humana para que sea justa, tiene que articularse en torno a la ley natural. ¿Cómo se articula la ley natural y la ley divina? “Se responde a esto que aun la misma ley divina positiva depende de algún modo de la ley natural, porque Dios dispone todo de una manera suave. Por consiguiente, no hubo ninguna ley divina que no tuviera alguna razón de ley natural; aunque no haya que buscar una razón distinta de la voluntad de Dios [...]”⁹⁰. Las materias que regula el derecho positivo, son indiferentes. Pueden establecerse de una forma o de otra, pero desde el momento en que se establezcan, ya no es indiferente. Pues lo justo es dar a cada uno su derecho, es decir, su inobservancia ya entrañaría un acto injusto.

1.1.10. Cambios en la ley

Una de las características de la ley es que sea útil. Por consiguiente, nos podemos preguntar ¿Sí una ley se puede derogar por no ser cumplida por la comunidad? En este caso, o dicha ley no es útil, o carece de la fuerza coactiva necesaria para garantizar su cumplimiento.

Otra razón que alega Luis Frayle Delgado es, si la Ley, sería conveniente que se cambiará por otra más útil. El problema en esta proposición es que la costumbre, dificulta en gran medida esto.

Es muy importante vislumbrar el sentido negativo de la potestad para dictar leyes, es decir, ¿El Rey puede quitar una ley a su antojo? Para contestar a esta pregunta hay que volver al fin de la ley, el bien común. Por consiguiente, nunca podría quitarse una ley por antojo. Otra razón sería “Y se confirma con lo que antes se ha dicho: que el príncipe no puede sin causa razonable dispensar

⁸⁹ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 89.

⁹⁰ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 35.

a alguno en particular; ahora bien, es más grave quitar la ley, porque así eximiría a todos, que eximir a uno”⁹¹.

¿La costumbre puede convertirse en ley?

“Responde que sí, y declara cómo el legislador puede manifestar su voluntad no sólo de palabra, sino también de hecho [...]”⁹².

La costumbre no obliga en el plano de la conciencia, porque no es ley. Requiere del refrendado del legislador para convertirse en ley, entonces, obligaría porque esa costumbre se ha convertido en ley.

¿Una costumbre puede permitir no cumplir una Ley?

La costumbre tiene como sujetos, los mismos que tiene la ley. Sólo puede entenderse que una costumbre permite incumplir la ley, cuando la mayoría de los sujetos no acataron dicha ley, es decir, la ley no fue útil. La razón del no cumplimiento de dicha ley es porque desde un primer momento no fue útil, la costumbre solo es una prueba de dicha inutilidad patente de la ley.

Es importante introducir aquí la dispensa, como método para dejar de cumplir una obligación legal, pero cuyo fundamento no es que la ley deje de obligar, sino que se dispensa de su obligatoriedad, que seguiría siendo patente para el resto de sujetos. La dispensa tiene que estar sustentada en una justa causa, cuando se trate de una ley divina, no siendo necesario tal causa en las leyes positivas.

1.11. Obediencia a la ley

Primero, se tiene que partir de que existen distintas clases de leyes, y esto, en gran medida, marca la obediencia a las mismas.

“En efecto, la ley es doble, divina y humana. La primera es también doble, natural y positiva”⁹³.

⁹¹ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 55.

⁹² VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 56

La regla general para no caer en culpa ni pena, por la inobservancia de dichas leyes, sería por la ignorancia invencible por falta de promulgación.

En el caso de la ley natural, la ley es patente y obligatoria, pero el sujeto al que va dirigida dicha ley no conoce su obligatoriedad, sin embargo, está obligado.

Respecto a ley positiva, su falta de promulgación es lo que permite la inobservancia de dicha ley. La razón de la no obligatoriedad de la ley, en este caso, estaría en que dicha ley no existe.

Como conclusión, se puede afirmar que la ignorancia no niega la existencia de la ley.

La ley natural no puede ser dispensada y no requiere promulgación. La ley natural existe, y por consiguiente obliga. El eximente para su inobservancia sería la ignorancia.

En cuanto a la ley divina positiva: “La primera es que tal ley no tuvo efecto antes de su promulgación”⁹⁴. Su fuerza de ley, radica cuando esta es promulgada.

La ley divina obliga antes de su promulgación. Únicamente se excusa a aquellos que no la conocen.

La ley humana positiva obliga desde su promulgación, porque mandar es hablar, por consiguiente, es difícil pensar que obliga, si todavía, no se ha hablado. Otro argumento: “Se prueba también porque el legislador es persona pública; luego no tiene potestad para dar una ley sino la promulga y si no lo hace público”⁹⁵. Ésta, además, tendrá que cumplir las formalidades necesarias, que se concreta cuando el gobernante recibe su *auctoritas*, para promulgar leyes.

⁹³ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 10.

⁹⁴ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 11.

⁹⁵ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 13.

Otro criterio es el tema de la jurisdicción. Obviamente, las leyes dictadas por la autoridad de una república obligan a las personas que están comprendidas en dicha república, es decir, se alude a un criterio de territorialidad.

Primero, se tiene que tener en cuenta que las leyes obligan en el plano de la conciencia, de esto se deriva que no tenga sentido detenernos en las leyes injustas ya que, por derecho, no son leyes.

También es importante tener en cuenta quién es la persona que promulga dicha ley. Si es el Papa, esta ley se mueve en un plano espiritual y su alcance obligatorio será distinto que las leyes promulgadas por las autoridades civiles “Porque es cosa admirable; la potestad no puede absolver de pecado, luego tampoco obligar bajo pecado”⁹⁶. Es decir, los fines de las leyes son distintos.

Las leyes civiles obligan en el plano de la conciencia, y su trasgresión obliga bajo pena de culpa. “Para probarlo y explicarlo hay que observar que no es absolutamente lo mismo obligar en el foro de la conciencia y obligar bajo culpa”⁹⁷.

La razón de que la ley humana obligue es que esta procede de Dios y de la república, a diferencia de la ley divina, que tiene como legislador a Dios. Ambas obligan bajo culpa. “Pero se plantea la cuestión si obligan bajo pena de pecado mortal o venial”⁹⁸.

Esta pregunta es bastante controvertida, habiendo argumentos a favor y en contra, a lo que se contesta: “Y también muchos canonistas, que dicen que

⁹⁶ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 38

⁹⁷ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 39.

⁹⁸ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 42.

las leyes [humanas] no obligan bajo pena de pecado mortal sino es por desprecio”⁹⁹.

Es preciso recordar que las leyes de la república tienen el mismo origen que la república misma, es decir, Dios.

Para saber cuándo una ley civil obligue bajo pecado mortal o venial, según Luis Frayle Delgado, se tendrá que atender a la naturaleza de las cosas. No depende de la intención del legislador, en cuanto a las palabras que use para promulgar dicha ley. Conclusión depende de la materia y se justifica en Sto. Tomás “Antes el Doctor propuso unas reglas para distinguir cuándo una cosa es pecado mortal, cuándo venial: si es contra la caridad para con Dios o para con el prójimo, es mortal; si no, es venial”¹⁰⁰. Lo que marca que la trasgresión de una ley provoque pecado mortal o venial, no se encuentra en el aspecto formal de la ley, sino en el material.

“Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los trasgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia; la misma fuerza de obligar tienen los mandatos de los padres a los hijos y de los maridos a sus mujeres”¹⁰¹. La ley humana, al provenir de forma mediata de Dios, obliga en conciencia. Si las leyes de Dios obligan bajo pecado, también es lógico pensar que las leyes civiles obliguen bajo pecado.

Pero el problema es que, a diferencia de las leyes divinas, las civiles no tienen por qué ser siempre justas. Las leyes humanas, para que sean justas, es necesario que sean útiles y se armonicen con el resto de leyes. Las leyes injustas, promulgadas por un tirano, obligan en la medida en la que sirvan para el bien común, pues esa es en última instancia la razón por la cual la república inviste una forma de gobierno.

Reitero: “¿Cuál ha de ser la norma para saber si las leyes civiles obligan grave o levemente? El objeto o materia sobre el que versan”. Es decir, si las

⁹⁹ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 43.

¹⁰⁰ VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, op. cit., pág. 45.

¹⁰¹ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 183.

leyes civiles regulan como materia algo provechoso para la república, esta infracción podrá ser tachada de grave.

Las leyes, en el pensamiento del salamantino, son flexibles por tener que adaptarse a las circunstancias de la república. Algunas leyes pueden no obligar bajo pecado de culpa porque así lo quiera el legislador (en términos actuales *recomendaciones*).

Son dos criterios los que hay que tener en cuenta para que las leyes no obliguen:

- 1) Cuando cesa el objeto o el fin por el cual se dictó la ley.
- 2) La utilidad de la ley.

1.12. Justicia en Francisco de Vitoria

“Todo aquello que por luz natural aparece claramente justo a todos y conforme a la recta razón, y lo opuesto injusto, se llama Derecho natural; como por ejemplo no robar, no matar al inocente y no hacer a otro lo que no se quiere para sí”¹⁰². Esta concepción de Justicia, deriva de la concepción naturalista del universo, sostenida por Vitoria.

La justicia y la amistad que forman parte de la voluntad solo pueden entenderse en “comunidad”¹⁰³.

Parece razonable afirmar, que esta concepción de justicia, nacida de la concepción naturalista del universo, servirá de instrumento para poder afirmar la licitud o ilicitud de las actuaciones conforme estén o no sustentadas en Derecho natural.

Para Vitoria, la justicia es una virtud moral. “No es que Vitoria identifique la Moral con el Derecho, antes bien, lo más característico del sistema Vitoriano

¹⁰² LLANO ALONSO, Fernando H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 105.

¹⁰³ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 160: “La justicia y la amistad son términos relativos, no existen sino haciendo referencia a otros, no se compadece en ningún modo con la soledad.

es precisamente el esfuerzo realizado por el sabio alavés para dar valor jurídico, según el estado orgánico de la humanidad en aquella época, a lo que no tenía sino un valor ético y moral [...]"¹⁰⁴

"Esta solución se inserta, como es bien conocido, en el marco de la concepción realista clásica del derecho, predominante en la época medieval. En este contexto, el derecho es entendido como el *objeto de la justicia* o, lo que es lo mismo, la *cosa justa*, lo que en justicia corresponde a cada uno"¹⁰⁵

"Cuando el derecho se toma como ley, el principio no es el del reparto de las cosas, sino la ordenación de las conductas"¹⁰⁶. Pero no tiene que olvidarse que el proceso de elaboración de leyes es un proceso ajeno a la labor del jurista.

"La justicia no es originariamente un efecto de la norma, no nace de la ley y, por eso, no es una dimensión originaria - nacida - de la política. A la política y, por lo tanto, a la ley, la justicia les es dada. Y se las da el derecho (las cosas justas). No es algo puesto originariamente por la ley y la política. Por eso, hacer derivar todo derecho de la ley, impide entender la justicia"¹⁰⁷. Es decir, la ley no crea la justicia. El Derecho crea la justicia.

"Los juristas romanos -recordemos que ellos transformaron el conocimiento del derecho en arte- definieron la justicia como dar a cada uno lo suyo, o también dar a cada uno su derecho"¹⁰⁸. El truco de esta fórmula se encuentra en el Derecho natural, así podemos decir, que el hombre no solo tiene los derechos que las formas de gobierno le otorgan. Así podría conjugarse el idea de que a cada uno se le otorgue su derecho, el cual será

¹⁰⁴ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 39.

¹⁰⁵ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 120.

¹⁰⁶ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 40

¹⁰⁷ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 41.

¹⁰⁸ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 42.

expresión del derecho natural para así conseguir la mayor satisfacción del destinatario “El derecho natural es el secreto, porque la insuficiencia y la injusticia de una ley se miden por su adecuación al derecho natural, el cual es un derecho tan concreto como el derecho positivo (el que debe su origen a la concesión de la sociedad); por lo tanto, todo posible contenido de la justicia es concreto, práctico y realista”¹⁰⁹

Otra proposición importante para entender la Justicia, es que esta sigue al derecho. Por consiguiente, la justicia es posterior al derecho, no le antecede. Esto es cierto, en la medida que hemos definido la justicia, como dar a cada uno su derecho, por consiguiente, estamos afirmando que primero necesitamos el derecho para luego poder repartirlo.

En el caso de que las leyes positivas sean injustas, y las personas afirmen que se está provocando una injusticia, esto se produciría en la medida en que estas leyes no observan el Derecho natural. De ahí el secreto de conjugar la definición de justicia con el Derecho natural “En suma, si existe un derecho injusto no es porque la justicia anteceda al derecho, sino porque existe un derecho natural anterior al derecho positivo, que éste no puede debilitar o anular”¹¹⁰.

La igualdad, meta política por excelencia, también la podemos encontrar en la definición de justicia cuando se afirma que se dé a todos su derecho. Intrínsecamente se está afirmando que se trate a todos por igual, al darles lo que les corresponda, que podrá ser desigual. Otra vez tenemos que tener presente el derecho natural, para interpretar cuando las leyes positivas crean situaciones injustas. La justicia, únicamente da a cada uno su derecho, sin tener en cuenta, las circunstancias personales. Por consiguiente, la razón de la desigualdad se encuentra, en el derecho que atiende a razones injustas, volviendo a mencionar obligatoriamente el derecho natural, para corregir estas injusticias de la ley positiva.

¹⁰⁹ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 42.

¹¹⁰ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 48.

Otro rasgo importante de esta definición, es que la justicia se aplica a cada persona, es decir, es personalista, va persona a persona.

La relación sería la siguiente: un acto originario que crea el derecho, y después, en un segundo paso, es cuando entra en acción la justicia. “La justicia actúa en relación al reparto ya hecho, pero hacer el reparto -asignar cosas a los distintos sujetos- no es propio de la justicia: la justicia no reparte originariamente las cosas”¹¹¹. “La justicia de suyo no reparte las cosas, sino que presupone un reparto ya establecido por la naturaleza, por ley humana o por pacto”¹¹². Es decir, se produce un reparto, y es lo que determinara en un segundo plano, la aplicación de la justicia. Pero claro, si este reparto peca, tenemos que contemplar el Derecho natural, como elemento mediante el cual puede volverse a distribuir los bienes, para que así, la justicia, de a cada uno su derecho.

Conclusión: “La justicia es lo mínimo a lo que todos estamos obligados en las relaciones entre hombres. Y lo mínimo no puede ser un ideal.”¹¹³.

1.1.11. Legitimidad de la Guerra

“Pero la guerra sólo es legítima en cuanto es el único medio de reprimir la injusticia entre los pueblos”¹¹⁴. Es un recurso del que disponen las repúblicas, pero con límites “Mantiene Vitoria las tres condiciones tradicionales de la guerra justa: causa justa suficiente, autoridad legítima, recta intención”¹¹⁵.

¹¹¹ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 59

¹¹² HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 60.

¹¹³ HERVADA, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico op. cit., pág. 63.

¹¹⁴ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 85.

¹¹⁵ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 85.

“El teólogo español somete la acción bélica a un entramado de restricciones referentes tanto a las causas legítimas de esa acción como a los modos en que se debe llevar a cabo”¹¹⁶.

Estos tres pilares, también podemos observarlos en Agustín de Hipona “en este contexto, únicamente es lícita la guerra (*bellum justum*) cuando el enemigo ha llevado previamente a cabo un acto injusto, teniendo como finalidad obligarle a respetar el derecho”¹¹⁷. Estos tres principios son idénticos a los que “Sto. Tomás”¹¹⁸ declaró para las exigencias de una guerra justa. A esto, Vitoria lo complementa con unos principios universales de elaboración propia.

Siguiendo a Ángela Aparisi Miralles, para poder entender la teoría vitoriana de la guerra justa, es necesario comenzar distinguiendo entre la guerra ofensiva y la guerra defensiva.

1) La guerra defensiva: se caracteriza porque el acto violento injurioso está siendo realizado por otro sujeto, por consiguiente, su legitimidad radica en el hecho de que dicho acto violento perdure. Es un concepto muy restringido y marcado por la perdurabilidad del acto injurioso. En cuanto a su legitimidad, Vitoria no tiene dudas: “Vitoria no tiene ninguna duda sobre la licitud de la guerra defensiva: en su opinión, se fundamenta en la ley natural y en el principio de legítima defensa”¹¹⁹. Es importante remarcar que, en este caso, no se precisa del requisito de autoridad. Puede emprenderla tanto un sujeto público como privado.

2) La guerra ofensiva: En este caso, la acción violenta es ejercida por el propio sujeto sin que haya una injuria patente. Simplemente se inicia una

¹¹⁶ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, Madrid, Trotta, 2015, p 31.

¹¹⁷ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 53

¹¹⁸ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 55: “Las exigencias de la guerra justa en Tomás de Aquino son, fundamentalmente, tres: autoridad legítima, justa causa y recta intención”.

¹¹⁹ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 67.

agresión por múltiples motivos como, por ejemplo, el reparo de una injuria anterior.

El factor diferenciador lo encontramos en un rasgo material, es decir, por el momento en el que se ejerce la acción bélica.

¿Cuándo son lícitas las guerras ofensivas?

Ya quedó patente que las guerras defensivas, como regla general, eran plenamente legítimas. Pero en el caso de las guerras ofensivas, no. Éstas vienen determinadas por una injuria anterior y, por consiguiente, tienen una función reparadora, obedeciendo al concepto de “Justicia punitiva”¹²⁰. Esta “injuria recibida”¹²¹ se convierte en la única causa legitimadora de la guerra.

El concepto de Justicia punitiva (la reparación por la injuria recibida) en las guerras ofensivas, es trascendental.

¿Cuál es el fin de la guerra?

“Vitoria insiste en la idea de que el fin de toda guerra es la paz y la seguridad. Pero entiende que una paz sólida se asienta, a su vez, en la justicia.”¹²².

Vitoria mantendrá la justificación de la guerra ofensiva combinando argumentos de autoridad y argumentos de razón. Según Ángela Aparisi Miralles, Vitoria recurrirá a San Agustín. Éste propone que la guerra sea eficaz, tanto la defensiva como la ofensiva, para garantizar la estabilidad del orbe.

¹²⁰ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 72: “Por ello, la suprema función judicial de los Estados, ejercitada a través de la guerra, sería un acto de justicia legal, encaminado al bien común, mediante el cual se aplicaría y se restauraría el derecho lesionado”. Esta justicia punitiva, se sustenta sobre la concepción del Estado vitoriano, en la cual el gobernante, no tiene solo *auctoritas* con respecto a sus súbditos, sino con respecto a los agresores, que perturban la paz en la república (Miralles).

¹²¹ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, op. cit., pág. 30: “En este sentido, para Vitoria no habrá “más que una causa justa de guerra: la injuria recibida””.

¹²² A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 72.

Una vez analizado el presupuesto de la justa causa, para poder afirmar la legitimidad de la guerra, es necesario ahondar en los dos restantes. Pero siempre, teniendo en cuenta, dichos presupuestos con respecto a la guerra ofensiva, puesto que la defensiva, rara vez no estará legitimada.

La autoridad competente para declarar o hacer la guerra. La legitimidad de la guerra quedará subordinada. En primera instancia, a que la persona que la emprenda, tenga la potestad para declararla. Esta cuestión, carente de importancia en el contexto actual, era de suma trascendencia en el momento histórico de Vitoria. Esta facultad, según unos, estaba en manos del Emperador, o en manos del Papa.

“Los principios más destacados de la doctrina de Vitoria en este punto serían los siguientes: a) La guerra defensiva puede ser emprendida por cualquiera b) Con respecto a la guerra pública, sólo la república perfecta, y la autoridad suprema de la misma, tiene poder para declararla. C) Los demás Estados y príncipes carecen de la autoridad competente para decretar la guerra”¹²³.

Con respecto a la primera cuestión, tratada con anterioridad, su justificación estaría en el derecho natural. En el segundo caso, únicamente podrá emprender la guerra ofensiva la persona pública. En lo que respecta, a la persona privada, sigue estando legitimada para la legítima defensa.

“La situación cambia si se trata de una República. Ante una guerra pública, está “tiene autoridad no sólo para defenderse, sino también para vengar a sí y a los suyos, para exigir la reparación de las injurias”¹²⁴.

Es decir, está legitimada, tanto para emprender una guerra ofensiva como una defensiva. Por consiguiente, el gobernante de dicha república tiene la facultad siempre y cuando la república, en la delegación de dicho poder, se lo haya conferido (decretar la guerra). Esto implica, que únicamente estos sujetos facultados pueden declarar la guerra.

¹²³ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 82.

¹²⁴ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 84.

Siguiendo a Ángela Aparisi Millares, los únicos casos, en los cuales se reconoce la facultad a un sujeto de declarar la guerra, vendrían marcada por el derecho consuetudinario, es decir, por la costumbre. Aunque siempre, esta costumbre, tenía su origen en una delegación del poder por parte del gobernante, siguiéndose así el principio general. Otro ejemplo, lo encontraríamos, en el caso de que los integrantes de una república recibieran una injuria, y el gobernante no hiciera nada para repararla, en este caso no sólo se reconocería la legitimación para emprender una guerra defensiva sino también ofensiva.

Por último, su concepción política no termina con el Estado. Sino que afirma y demanda la existencia de la *communitas orbis*. Desde la perspectiva de Vitoria, esta sociedad de repúblicas basada en el derecho natural, relacionadas e interdependientes entre sí, están guiadas por unos mismos principios, siendo expresión de ellos el Derecho de gentes. Las injurias inferidas, contra una república de esta comunidad, la “legitimarían”¹²⁵ para emprender una guerra, y restablecer el derecho violado.

Legitimidad de la justa causa. Este tema es el más importante, desde el punto de vista de las enseñanzas de Vitoria. “El título o causa para legitimar una guerra remite a una condición esencial e intrínseca de la justicia, ya que decide, en última instancia, su validez ética y jurídica”¹²⁶.

La guerra es necesaria en el pensamiento del burgalés, pero también afirma, que no es la única solución. El diálogo y la búsqueda del bien común son límites intrínsecos al concepto de guerra de este autor.

“Vitoria pasa a enunciar aquellas razones que no representan, a su parecer, una justa causa. Llega a las conclusiones siguientes: 1) La diferencia de religión nunca es justa causa. 2) No es causa lícita de guerra la voluntad de

¹²⁵ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 90: “Vitoria entiende que, si una guerra pareciera justa desde la perspectiva particular del Estado agredido, pero acarrearase graves perjuicios a todo el orbe, debería desistir de ella, ya que, en última instancia, no sería justa”.

¹²⁶ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 96.

extender el territorio. 3) La única razón y justa causa para declarar la guerra es la violación del Derecho”¹²⁷.

Voy a centrar mi análisis en la tercera razón. La guerra sería aquel instrumento, del que disponen los agraviados, para poder restaurar su derecho, transgredido por el acto injusto. “La injusticia a la que se refiere Vitoria ha de ser, no sólo real y objetiva, sino también formal y subjetiva, esto es, consciente y gravemente culpable”¹²⁸. Y sobre la cuantificación de la gravedad, tiene que ser proporcional al medio que se va a emplear, la guerra, la cual se caracteriza por ser devastadora “De este modo, consagra el principio de proporcionalidad de la pena en relación al delito cometido”¹²⁹.

Por último, para ponderar y valorar la justa causa es necesario hacer alusión al tercer requisito, la recta intención “En este sentido, se podría llegar a afirmar que, para Vitoria, la recta intención es, no sólo condición de la guerra justa, sino la *primera* y la causa de todas las otras condiciones de su justicia, la raíz de la moralidad y licitud del acto exterior”¹³⁰.

Esta ponderación de la justa causa, no puede ser competencia del gobernante como persona apta para declarar la guerra. Es necesario, que sea estudiada por “personas rectas sabias además de escuchar a la otra parte”¹³¹.

¹²⁷ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 97.

¹²⁸ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 101.

¹²⁹ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 103.

¹³⁰ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 148.

¹³¹ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 110: “para que un acto sea bueno no basta el parecer de cualquiera, sino que es preciso que se haga conforme al juicio de los sabios...” “Ello incluye también, en la medida de lo posible, la necesidad de promover la *negociación previa de los bandos beligerantes*.” No basta, pues, que el soberano crea tener motivos suficientes para declarar la guerra, sino que debe examinarlas con toda la diligencia, como un verdadero juez en una causa criminal, y convocar en su consejo personas competentes e imparciales que le ayuden a

Es decir, la negociación. Además, en este sentido, se puede observar como la decisión no recae únicamente en el monarca, sino también en las personas que le aconsejan. Esto podría interpretarse como una limitación de los poderes discrecionales del monarca, al requerir por tanto el consentimiento de personas sabias e independientes en la medida de lo posible.

“Para nuestro autor, la decisión de no tomar las armas sólo es admisible si se tratara de una guerra injusta. Por el contrario, si estuviéramos ante un conflicto justo, no cabría la desobediencia al derecho, sino que existirá, más bien, un deber de obediencia al mismo”¹³². Todos estos principios deben interpretarse a la luz de “el principio de que las guerras solamente se deben de hacer para el bien común”¹³³

(Este análisis, se centra, en los presupuestos para considerar una guerra como legítima, desde un punto de vista externo. En cuanto a los presupuestos que tienen que seguir una vez desarrollada esa guerra y terminada (Derecho de Guerra), entonces ver Ángela Aparisi Millares pág. 129-151).

“En este punto, Vitoria vuelve a recordar que la guerra tiene cuatro fines: Primero, para defendernos y defender nuestras cosas. Segundo, para recobrar lo que se nos ha quitado. Tercero, para vengar la injuria recibida. Cuarto, para procurar la paz y la seguridad”¹³⁴.

Aquí podemos observar, cómo se reglamenta la guerra por medio de estos tres instrumentos. “la guerra se convierte en una especie de duelo entre naciones”¹³⁵.

examinar tales motivos, y oír también las razones de los contrarios” MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 65.

¹³² A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 120.

¹³³ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 126.

¹³⁴ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 143.

¹³⁵ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 7.

Es decir, se necesita que se produzca una injusticia, para poder emplear este medio que tienen las repúblicas, cuya causa eficiente se sitúa en el derecho natural que asiste a las repúblicas a la defensa. Tiene que ser proclamada por la forma de gobierno legítima, que instaure dicha república y su fin tiene que estar por encima de los problemas que dicha guerra atañe a la república.

La guerra encontraría su sentido en el sistema de sociedad de repúblicas ideado por Vitoria “La guerra es lícita y necesaria, afirma Vitoria, precisamente porque los Estados están sometidos al derecho de gentes y, en ausencia de un tribunal superior, sus razones sólo pueden ser defendidas por medio de la guerra”¹³⁶.

La guerra según esta definición, y siguiendo a Ferrajoli, es el signo más evidente de la soberanía externa, cuando la legitimidad para declarar la guerra solo corresponde a los Estados. Además, éstos sólo podrían declarar la guerra en su calidad de repúblicas perfectas.

Por tanto, para Vitoria, la guerra es una sanción a una injuria recibida, pero siempre y cuando esa injuria sea materialmente tan grave que se tenga que recurrir obligatoriamente a la guerra. Tiene que ser declarada por una autoridad legítima. Y lo más importante, la guerra se somete a derecho “Además precisamente porque ha sido configurada como sanción “orientada a la paz y la seguridad”, la guerra no puede degenerar en violencia ilimitada, sino que debe quedar sometida a derecho”¹³⁷.

El fin no justifica los medios, es lo que se pretende reivindicar cuando se afirma que la guerra se positiviza.

Además, Ferrajoli afirma que el modelo de sociedad de naciones, con las consiguientes consecuencias que ello produce para nuestro autor, no se aplicaría igual, distribuyéndose dichos derechos de forma desigual y asimétrica.

¹³⁶ FERRAJOLI, Luigi, “La soberanía en el mundo moderno”, en FERRAJOLI, Luigi, derechos y garantías, op. cit., pág. 130.

¹³⁷ FERRAJOLI, Luigi, “La soberanía en el mundo moderno”, en FERRAJOLI, Luigi, derechos y garantías, op. cit., pág. 131.

Vitoria elabora una teoría “general”¹³⁸ de la guerra, sin circunscribirla para su validez a la conquista de América.

“La guerra puede ser justa desde todos los puntos de vista, pero, sí se prevé que va a producir a la república mayor mal que bien, no debe declararse, es decir, por este lado se convertiría en injusta. La propia defensa y la de los intereses de la patria son el único motivo justo para alzarse en guerra”¹³⁹.

La enseñanza de vitoria, con respecto a la legitimidad de la guerra, presenta dos barreras: “1. °, ninguna guerra es justa si aporta a la república más mal que bien, aunque tenga los otros títulos o razones de guerra justa; 2. °, la guerra que aporta más mal que bien al orbe, aunque sea provechosa para una provincia o para una república, es injusta”¹⁴⁰. El bien común se convierte en límite para la guerra.

La autoridad para declarar la guerra, como hemos dicho que esta tiene como objetivo el bien común, será competencia de la autoridad que erige la república para tal fin. Los escándalos realizados por el rey al declarar una guerra injusta, recaen también sobre la propia república, dado que esta debió elegir bien a sus gobernantes.

1.1.12. Legitimidad en la Conquista de América

Todo el pensamiento vitoriano, sobretodo en su relección sobre el poder civil, trae una serie de consecuencias. En lo que atañe a este epígrafe, voy a destacar la “interferencia”¹⁴¹ de los españoles en las comunidades indígenas.

¹³⁸ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 20: “Aborda así el problema de la guerra justa de manera genérica, y no solamente en lo que se refiere a sus aplicaciones o virtualidades en la conquista de América”.

¹³⁹ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 170.

¹⁴⁰ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 195.

¹⁴¹ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Estas interferencias solo podrían tener justificación en base: 1) al *ius communicationis* 2) Para tutelar a los indios 3) Sumisión voluntaria de los pueblos indígenas 4) Para la difusión del Evangelio.

1) Título aducidos por los españoles para la conquista de américa:

“El *ius inventionis*, de carácter iusprivatista, invocado por Colón, pues los indios habían sido descubiertos “*non plus quam si illi invenissent nos*”; la idea de una soberanía universal del Imperio o de la Iglesia; el hecho de que los indios fueran infieles y pecadores; la sumisión voluntaria, cuya espontaneidad era legítimo poner en duda; y, finalmente, la idea de una especial concesión de Dios a los españoles [...]”¹⁴².

Frente a esta serie de títulos, considerados por Vitoria como ilegítimos, contraponen los siguientes. Según Ferrajoli sería: 1) Las bases naturales que sustentan el orden mundial 2) Los derechos fundamentales de los que son titulares todas las personas por derecho natural, y en virtud de estas, son poseedores los Estados 3) La doctrina de la guerra justa.

En el primer párrafo, Ferrajoli introduce la idea de la soberanía externa, entendida, según las palabras de Vitoria como: “identificada con un conjunto de derechos naturales de los pueblos [...]”. Esto servirá como título para legitimar la conquista y la guerra.

Además de los derechos a la igualdad y libertad, anejos a la condición humana, Vitoria reconoce una serie de “derechos”¹⁴³ derivados de los primeros.

Para entender la realidad indiana, tenemos que tener en cuenta, desde la perspectiva de la legitimidad de la guerra, que ésta no podía conferirse como justo título, ya que como se dijo, la guerra, para que sea justa, tenía que cumplir una serie de requisitos, y más en concreto, cuando es una guerra ofensiva. Para que ésta fuera legítima, tenía que mediar justa causa, la cual, en este caso, no se observa, debido a que los españoles no recibieron ninguna injuria por parte de los indígenas. Además, como conclusión, la recta intención era, de las tres causas, la más importante y, en la Conquista, no está presente.

¹⁴² FERRAJOLI, Luigi, “La soberanía en el mundo moderno”, en FERRAJOLI, Luigi, derechos y garantías, op. cit., pág. 127.

¹⁴³ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 42: “En primero lugar, entiende que los indios tienen un derecho al dominio sobre sí mismos [...] también tienen pleno dominio sobre sus bienes, sus tierras y sus reinos”.

Vitoria realiza una crítica sistematizada, metodológica y, sobre todo, científica de la legitimidad de la conquista de las indias. Sus argumentos, se basan en la Sagrada Escritura, y la “tradición filosófica”¹⁴⁴.

Uno de los “títulos”¹⁴⁵ en los que justifica la legitimidad de la conquista se fundamenta en la evangelización.

Vitoria, partiendo de su concepción universalista, va a reconocer una serie de derechos a los indios, dado que su punto de mira es la persona en sí misma, para poder, con esto, trascender y legitimar su concepción de *communitas orbis*.

Primero reconocerá, a partir de la identidad natural, la misma humanidad a los indios que a los españoles. “Ellos son personas”¹⁴⁶. Esto es fundamental porque, una vez reconocida dicha dignidad y, por consiguiente, distinción con respecto a los animales, podemos hablar de “dominio”¹⁴⁷, que para Vitoria se identifica con dignidad y trae aparejada una serie de derechos.

Esta premisa es fundamental para posteriormente criticar los títulos que permitían la colonización de América.

El dominio es la base necesaria, fruto de la razón, para poder ser sujeto de derechos. Tenemos que tener en cuenta la distinción que Vitoria realiza sobre el plano sobrenatural y temporal, para así poder refutar argumentos

¹⁴⁴ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 214: “Su originalidad está en haber sabido aplicar los principios teóricos tomistas a este caso concreto”.

¹⁴⁵ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 215: “Su respuesta no consiste sólo en la crítica o denuncia de los hechos. Argumenta posibles causas de guerra justa que podrían justificar la presencia de España en América y defiende su permanencia en aquellas tierras en pro de la obligación de evangelizar y educar que le compete por la solidaridad que une a todos los hombres y los hace prójimos y hermanos”.

¹⁴⁶ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 220: “Ante todo, deja muy claro Vitoria que los indios son hombres”.

¹⁴⁷ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 221: “El dominio, nos dice, es lo mismo que el derecho y éste es “Aquello que es lícito por las leyes” es decir, lo justo. De este modo, usar algo con derecho es ser lícito usarlo, tener dominio”.

como ser pecadores o infieles. Vitoria refutará esto diciendo que dichos argumentos están aludiendo al orden sobrenatural, no necesario para poder ser sujeto de derechos, que nacen por el mismo hecho de ser hombre, y que se proyectan en la sociedad, la cual también mantiene su “independencia”¹⁴⁸ frente al poder sobrenatural o eclesiástico.

El dominio se fundamenta en la razón. Pero este dominio puede estar en potencia, es decir, no actualizado. Con esto, concluye que tampoco podría legitimarse la conquista afirmando que los indios son como niños. La cultura es el elemento distintivo de las sociedades, pero no sirve para afirmar su inhumanidad, sino todo lo contrario, es un argumento que refuta y afirma radicalmente el uso de la razón, el cual solo se puede darse en los hombres y no en los animales.

La perfección del hombre sólo puede alcanzarse por medio del dominio, por medio de todos los elementos que permiten al hombre, ser hombre, valga la redundancia.

Es necesario recordar las enseñanzas de Vitoria sobre el derecho de guerra. Vitoria estableció una serie de conductas, las cuales no podían transgredirse en el desarrollo de la guerra y después de su terminación. Es importante recordar esto, porque Vitoria legitimaba la licitud de la intervención en otra república, siempre y cuando se estuvieran cometiendo abusos a su población (con muchos límites, principio de proporcionalidad y del bien común). En este caso, podría considerarse lícito la intervención en dichas repúblicas indígenas si se estuvieran cometiendo abusos tales como: Gobiernos tiránicos o antropofagia. “Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres’. El motivo de esto es que “infieren injurias a los hombres”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 223: “Vitoria delimita los campos. No permite que el campo sobrenatural interfiera en el natural a la hora de establecer o quitar derechos. Por el pecado el hombre no pierde nada. de su condición natural, así como por la gracia no cobra nada nuevo”.

¹⁴⁹ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 227.

De entre todos los derechos que Vitoria reconoce al hombre, voy a detenerme en el Derecho de Propiedad. La pregunta que cabe hacerse es ¿Si por derecho divino y derecho natural todas las cosas eran comunes a todos los hombres? ¿Cómo se produjo el reparto?

No pudo hacerse por medio del derecho positivo, porque en el primogénito estado de las cosas, nadie era superior a nadie, no existían las repúblicas, por consiguiente, no se pudo hacer tal reparto. ¿Entonces cómo se produjo el reparto? Por medio del “Derecho de Gentes”¹⁵⁰. Esto es fundamental, dado que una de las peores consecuencias de la Conquista fue la expropiación de tierras. Esta expropiación no puede ser legítima, dado que no existe justa causa. Por consiguiente, dado que fue por Derecho de gentes como se procedió a tal reparto, tenemos que observar sus reglas para poder hacerlo de forma legítima.

En base al Derecho de gentes, las cosas sin dueño pueden ser apropiadas, y en virtud del derecho natural, que no podemos olvidar que es la base del Derecho de gentes, alguien en estado de necesidad puede apropiarse de lo necesario para subsistir, obviamente, esto no se siguió en la conquista.

El Derecho de gentes natural es el que permitió el reparto, cuando la mayoría de repúblicas del orbe estableció el reparto de las cosas. El Derecho de gentes positivo, concretó ese reparto.

Volvamos otra vez, al título abducido de la guerra legítima, para justificar la expropiación a los indios de sus propiedades, esto se desmiente, porque primero, los indios no produjeron ninguna injusticia a los colonos. Y en virtud del derecho de guerra, la apropiación de tierras y bienes tiene unos límites muy

¹⁵⁰ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 229: “Cita a Conrado que propone tres posibles modos de hacerse la división: por libre arbitrio de Adám, por común consenso de los príncipes y por común consenso del orbe. Esta última es la solución que acepta Vitoria. La mayor parte del orbe pudo hacer la división, (*Et patet, quia est de iure naturali quod maior pars semper vincat in consilio*) (De Iustitia, 1, 79)) que no será entonces por derecho natural (la naturaleza hace todas las cosas comunes), sino por derecho de gentes, el cual, lejos de oponerse al natural, al establecer la propiedad privada, viene a hacer efectivo, en la práctica, este mismo derecho, pues el hombre, precisamente porque era dueño de las cosas, vio más conveniente dividir las”.

marcados, los cuales serían por razón de conseguir el objetivo último de la guerra, la paz, o como resarcimiento por las injurias recibidas, las cuales como he dicho, no existieron. Aun partiendo del supuesto de la justicia de la guerra, está sigue teniendo “límites”¹⁵¹.

En referencia a la evangelización es necesario precisar, que los indios, tienen el deber de oírlos, pero en ningún caso la obligación de convertirse.

El reconocimiento de la humanidad a los indígenas, tiene como consecuencia, que estos son libres. La esclavitud fue introducida por Derecho de gentes, y se aprecia, por ejemplo, en los supuestos de sanciones a las personas vencidas en el caso de una guerra justa (siempre con límites

La razón última de esta libertad, se explica, a través del dominio, y como se dijo, este no se pierde por el pecado, ya que su razón de ser es la “naturaleza humana”¹⁵². La esclavitud es rechazada por Vitoria por ser contraria a su concepción humana, en cuanto a la servidumbre legal, la cual tiene su origen en el Derecho de gentes positivo, no plantea problema, en el sentido, de que es fruto del consenso de los hombres (ésta se puede ser revocada).

Es también importante hablar de la libertad de conciencia, “Por la libertad de autodeterminación, el hombre (el indio, consiguientemente) se hace responsable y moral. Como sólo él es dueño de su conciencia, este terreno es inviolable”¹⁵³. Con respecto a esta libertad es absoluta en lo referente a la comunidad política. El hombre, únicamente ha de ordenarse a Dios.

Repito, el indígena tiene el deber de escuchar la enseñanza de Dios, pero en ningún caso, esto se traduce en una obligación de convertirse. Por

¹⁵¹ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 234: “Supuesta la justicia de la guerra, no es lícito aprovecharse más de lo justo. Se debe mirar porque la guerra no sea pretexto para saquearlos y para el lucro de los españoles. Es lícito apropiarse de sus bienes pero sin dolo ni fraude. En todo caso, es lícito apropiarse sólo de los bienes muebles, no de los inmuebles”.

¹⁵² REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 239: “Esclavos, libres, herejes, infieles, indios, cristianos. Tienen siempre dominio en el fuero de la conciencia”.

¹⁵³ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 243.

consiguiente, esto tampoco se puede aducir como justo título. La república tiene como fin la felicidad humana, y esta sólo se consigue con la fe (la felicidad sobrenatural). La razón última por la cual Vitoria rechaza las conversiones obligatorias, a la fe cristiana, es porque se seguirían más bienes que males.

Conclusión: “En conclusión, y por lo que respecta al tema que nos ocupa: los indios, ni el rey ni el Papa pueden obligarles a convertirse. Los indios tienen libertad de conciencia. De ahí la ilegitimidad de los títulos 4º y 5º de conquista”¹⁵⁴.

Voy a analizar la cuestión de cómo conjugar, la libertad de los indios y el derecho a la evangelización. ¿Cómo se conjuga con esta libertad? “Vitoria defiende la evangelización pacífica y el respeto a las costumbres indígenas, siempre y cuando no vayan en perjuicio del bien común. Considera el deber de evangelizar como exigencia evangélica: “Id y predicad. ...’(Mt., 28, 19) y como exigencia de la naturaleza humana que manda al hombre ser solidario con los demás hombres, prójimos suyos, y, como consecuencia, con los indios”¹⁵⁵. Este problema tiene que ser resuelto, puesto que permitía la intervención de los españoles. Los españoles tienen el deber de evangelizar a los indios, y estos, el derecho de recibir las enseñanzas de Cristo.

Pero Vitoria es muy crítico con esto, la intervención armada para cumplir este deber, sólo es posible en determinados supuestos de resistencia por parte de la minoría o algún príncipe. Además, él postula que la evangelización tiene que ser pacífica. En base a su concepción política, sería lícito si redundaba en el bienestar general imponer gobernantes, esto también lo sostendrá en determinados supuestos de la guerra, cuando los príncipes ejercían un poder tiránico para su pueblo.

La independencia del orden temporal alcanza su máxima plenitud para afirmar la independencia de los indios. “Los indios, antes de la llegada de los

¹⁵⁴ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 247.

¹⁵⁵ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 249.

españoles tenían legítimo dominio de sus tierras. Sus sociedades eran repúblicas perfectas y sus gobernantes, legítimos”¹⁵⁶. Sus formas de gobierno pueden no ser las más adecuadas, pero desde el momento en que la comunidad por acuerdo explícito o implícito ha decidido tener dichos gobernantes, tiene que ser respetado. El único derecho natural que proclama la superioridad de un individuo respecto a otro, es el padre sobre el hijo, en el resto de casos, es por obra de las leyes. Por consiguiente, tampoco el poder del emperador o el Papa pueden ser alegados como justos títulos.

Una de las formas en las que se concreta la república perfecta es en la declaración de guerra. Los indios, por consiguiente, pueden repeler los ataques de los príncipes cristianos (no sólo pueden, sino deben).

De la experiencia histórica de la conquista de las grandes civilizaciones americanas, Vitoria llega a la conclusión: “La razón, como condición previa para la organización de estados, obviamente ha sido dada a los pueblos indios por naturaleza, de la misma manera que ha sido dada a los pueblos europeos”¹⁵⁷.

Conclusión: “El rey español Carlos I solamente puede hacer la guerra contra los estados indios legítimamente si los indios hubieran violado el derecho internacional”¹⁵⁸.

5. *Communitas Orbis*

1.1.13. Introducción

Todo el pensamiento Vitoriano culmina, con la creación de la “*Communitas Orbis*”¹⁵⁹. Una sociedad global constituida por todas las repúblicas del orbe, y cuya legitimación estaría en el “derecho natural”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 253.

¹⁵⁷ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 91.

¹⁵⁸ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 97.

Un breve resumen de la idea vitoriana de la *communitas orbis* la encontramos en Ferrajoli: “como sociedad de *respublicae* o de Estados soberanos, igualmente libres e independientes, “sometidos en el exterior a un mismo derecho de gentes y en el interior a las leyes constitucionales que ellos mismos se han dado””. En esta concepción universalista de la humanidad, ya no necesitamos recurrir a figuras como el “Papa o el Emperador”¹⁶¹. Es una comunidad de repúblicas independientes, unidad por el Derecho de gentes.

Las bases para construir esta sociedad de naciones, las encontramos en el “*ius communicationis*”¹⁶², al que ya aludí. Los pueblos, al igual que las personas cuando constituyen repúblicas perfectas, necesitan de un elemento para aglutinarse, este elemento es el mismo tanto en el plano individual, como en el plano colectivo (el que disponen los pueblos para relacionarse entre sí).

Otro elemento para poder aglutinar a todos los pueblos es el *ius commercii*, para conseguir un mercado mundial unificado. También hay que destacar, el *ius occupationis*, el derecho a ocupar y, por último, el “*ius migrandi*”¹⁶³, el derecho a desplazarse y adquirir la ciudadanía.

¹⁵⁹ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 89: “En consecuencia con ello, el orbe no es, para Vitoria, un conjunto desarticulado de naciones, aisladas entre sí, sino un sistema interdependiente”.

¹⁶⁰ TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, op. cit., pág. 83: Pero os distintos pueblos organizados en Estados se hallan unidos entre sí por el vínculo de la común naturaleza humana”.

¹⁶¹ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 14: “Vitoria propició, en primer lugar, el desmantelamiento de la tesis imperialista o del poder universal del emperador; en segundo lugar, contribuyó a la superación de las doctrinas teocráticas sobre la potestad universal del Papa”.

¹⁶² A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 26: “Sostiene que sólo a través de la comunicación humana, y, en definitiva, de la interrelación entre las personas, es posible crear vínculos políticos que den lugar a una sociedad internacional”.

¹⁶³ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 45: “de un *ius peregrinandi*, de un derecho a emigrar para poder proveerse de lo necesario para la subsistencia”.

Como se puede observar, estos títulos de legitimación se van a proyectar en la Conquista de América, y va a ser el cambio revolucionario que establece el pensamiento de Vitoria.

Según Ferrajoli, Vitoria, además reconoce cuatro derechos divinos, que para este autor son asimétricos, disfrutándolos los españoles, sufriendolos los indios:

1) *El ius praedicandi et annunciandi Evangelium* y el deber de los indios de no obstaculizar su ejercicio 2) el derecho-deber de la *correctio fraterna* de los bárbaros 3) el derecho-deber de proteger a los conversos frente a sus señores 4) El recurso a la guerra, cuando los indios no se dejen convencer por los españoles (es decir, que exista justa causa).

Es muy importante entender, que la *communitas orbis* es una sociedad de repúblicas sometida a derecho, para poder diferenciarla de otras concepciones internacionalistas como Hobbes, en que la “sociedad internacional”¹⁶⁴ sería idéntica al estado de naturaleza que vivían los hombres, eso sí, esta vez sus protagonistas son los Estados.

“La Comunidad universal exige la mutua interdependencia entre los Estados una vez constituidos y esto va a suponer una serie de derechos de individuos y pueblos, derechos nuevos, hasta entonces no explicitados”¹⁶⁵.

Los cuales siguiendo a M. Lourdes Redondo Redondo son los siguientes (estos derechos se apoyan en el deber de solidaridad, fundamento de la *communitas orbis* vitoriana, estos son los títulos abducidos en la Conquista):

1) *Ius societatis et communicationis*: Vitoria va desarrollar numerosos derechos que se derivan de él, estos derechos provienen del derecho natural. Libertad de tránsito: Este derecho (*ius peregrinandi*) permite a los españoles recorrer el territorio indígena, siempre y cuando no ocasione males a sus habitantes. Esto se justifica en base al Derecho de gentes, el cual como afirmo

¹⁶⁴ 8) TRUYOL Y SERRA, A. La sociedad internacional, Alianza, Madrid, 1977, p 20: “Esencialmente, pues, la sociedad internacional es una sociedad de comunidades humanas con poder de autodeterminación, de entes colectivos autónomos”.

¹⁶⁵ REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, op. cit., pág. 260.

en el apartado siguiente, proviene del derecho natural. En el primogénito estado de las cosas, todo era de todos, la división se funda en el Derecho de gentes.

La libertad de comercio: Este derecho es doble, el derecho que tienen los españoles de comerciar con los indios, y el derecho de los indios de comerciar con los españoles. Libertad de uso de los bienes comunes de los extranjeros: al igual que el resto de derechos que confiere Vitoria, estos se subordinan a que no causen perjuicios a los indios. Libertad de residencia, nacionalidad o ciudadanía: esto proviene de la condición natural del hombre, el cual es un animal político, que necesita de la ciudad para garantizar sus necesidades corporales y racionales. Negación del derecho de expulsión sin causa justa: si a los españoles no se les permitieran dichos derechos naturales o de gentes, sin alegar justa causa, esto supondría un justo título para emprender una guerra. Estos derechos como he dicho están subordinados a no causar perjuicios a las personas que habitan dichas tierras.

2) Derecho a la evangelización: Es un derecho para los cristianos, al igual que lo es para los indígenas que quieran oírlo. Este derecho compete en última instancia al Papa, dado que tiene potestad en el terreno temporal, siempre y cuando se ordene a fines espirituales (relación entre el poder espiritual y el poder temporal).

3) Derecho a la intervención armada por defensa de los inocentes: Este tiene su fundamento en la solidaridad y sociabilidad humana. Este derecho tenemos que ponerlo en contexto con el proyecto político de Vitoria, la comunidad universal. En caso de gobierno o leyes tiránicas es justo emprender por parte de los otros estados del orbe, una guerra para defender la dignidad humana.

4) Derecho a la intervención armada por razón de aliados o amigos: Las alianzas, en este caso es lícito la intervención de los españoles, cuando ésta derive de una alianza. Su fundamento proviene de la sociabilidad y la ayuda mutua, que se concreta en el Derecho de gentes

5) Derecho de España a permanecer en las Indias como protectorado político: Ese título se basa en el derecho natural (la caridad con el prójimo).

En relación con estos títulos, Vitoria tiene serias dudas, y ni se proclama a favor ni en contra, lo único que afirma es que siempre se utilicen para el bien de los indios.

Conclusión: La ruptura de estos derechos, como explique en el apartado anterior, justificaría una intervención debido a la injuria recibida, pero siempre entendida bajo los principios de moderación y primacía del bien común.

En la obra de Vitoria, no puede entenderse el Derecho de gentes deslindado del derecho natural. Pero este Derecho de gentes incluiría los principios que no son evidentes, por sí mismos, para el derecho natural. “El *ius gentium* en Vitoria, precisamente por estar vinculado al *ius naturale*, parece referirse más bien a un derecho universal propio de la humanidad que a un derecho consuetudinario que regula las relaciones entre las naciones”¹⁶⁶. El pensamiento de Vitoria rompe con el concepto de soberanía, desde el momento en que ese *ius gentium* se sustenta en el derecho natural, y no en el consenso entre los Estados.

Vitoria reconoce como sujetos del *ius gentium*, tanto a los estados, como a los individuos, abocando a una universalidad. Según Cristina García Pascual, las enseñanzas de Vitoria trascienden debido a tres ideas fundamentales.

- 1) El planteamiento de la *communitas orbis*, como orden mundial.
- 2) El reconocimiento de una serie de derechos naturales que, en última instancia, están relacionados con el *ius communicationis*.
- 3) La teoría de la Guerra justa.

En su idea de “comunidad política”¹⁶⁷, que aglutina todos los pueblos del orbe, ésta tiene capacidad para dictar leyes justas con alcance universal.

¹⁶⁶ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, op. cit., pág. 23.

¹⁶⁷ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, op. cit., pág. 23: “La *communitas orbis* de Vitoria no es, por tanto, ni una monarquía universal ni un imperio cristiano, es decir, ni una teoría teocrática ni una teoría de un universalismo imperialista.” Tenemos que recordar que, por derecho natural, todos somos libres e iguales y, por derecho divino, Dios no creó un emperador. Tampoco por derecho positivo, pues no hubo ninguna ley que proclamará al emperador como dueño del orbe, puesto que la ley requiere

La comunidad es concebida como un sujeto de derechos, y expresión de la facultad normativa de esta comunidad, es el Derecho de gentes. Vitoria reconoce unos derechos que tiene su fundamento en la propia naturaleza humana, no derivados, por tanto, de su pertenencia a la comunidad política. “La idea de *communitas orbis* en la obra del teólogo español se refiere antes bien a la comunidad de los hombres unidos por el lazo de su propia naturaleza o condición, hermanados a través de su natural sociabilidad. Lo que permite hablar del orbe como una comunidad no son, entonces los vínculos del poder, sino esa igual naturaleza de los hombres, indios o europeos, que les equipara en la posibilidad de ejercer lo que son sus derechos naturales”¹⁶⁸. Vitoria entiende que, dado que los indios tienen la misma capacidad de responder a la fe que los europeos, su naturaleza tiene que ser la misma, tiene que tener la misma razón.

El “*ius communicationis*”¹⁶⁹ deriva de la propia naturaleza humana, en su aspecto racional, que solo cobra sentido en relación a otros hombres. Este es el primer título abducido en la Conquista. La “libertad e igualdad”¹⁷⁰ común, que radica en todos los hombres, es una muestra del universalismo Vitoriano. Esta es la base para afirmar una serie de derechos (los enumero junto al *ius communicationis*).

Esta concepción política de la *communitas orbis*, que se sustenta por la natural sociabilidad y solidaridad humana, y en la que se reconocen una serie

jurisdicción, y ésta no puede proclamar el dominio del emperador puesto que no hubo una ley anterior a él con dicha autoridad.

¹⁶⁸ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, op. cit., pág. 27.

¹⁶⁹ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 41: “Ahora bien, la naturaleza es idéntica en todos los seres de la humana especie, y consiguientemente, por ley natural, nadie puede ser excluido de esta natural comunicación”:

¹⁷⁰ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, op. cit., pág. 28: “ideales de estirpe estoico-ciceroniana prolongados en el iusnaturalismo racionalista medieval, y que Vitoria reformula desde la *perspectiva humanista renacentista* de su tiempo”.

de derechos derivados del *ius communicationis*, Vitoria introducirá el presupuesto de “guerra”¹⁷¹, intentando dar sentido a tan compleja cuestión.

Esta “natural sociedad y comunicación”¹⁷² es el requisito esencial para poder legitimar y explicar, desde la naturaleza humana, un orden mundial.

La sociedad Universal, aquella que integra a todos los hombres partiendo del *ius communicationis*, es anterior a todas las sociedades civiles. La razón última de esto es que los hombres no pudieron formar dicha sociedad Universal. Es por esta razón, que los hombres, para poder satisfacer sus necesidades y dar valor jurídico a todos los derechos morales que tenemos como hombres, formaron las respectivas sociedades.

“Antes que nazca cualquier sociedad universal de los pueblos, está se encuentra ya viva en el interior de la sociedad humana”¹⁷³. En la sociedad Internacional, todos los Estados, al igual que los individuos, serían iguales, no pudiendo tener unos más prerrogativas que otros.

1.1.14. Derecho de Gentes

Un ejemplo del Derecho de gentes, se puede encontrar, en las reglas que regían entre cristianos y musulmanes, los cuales tras siglos de exterminio consiguieron establecer una serie de reglas. “Lo hacía sobre la base (implícita o explícita) de un orden natural y común de coexistencia, válido incluso para los “infiel”¹⁷⁴. Traspasando cualquier frontera religiosa o moral.

¹⁷¹ GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, op. cit., pág. 30: “El conflicto bélico, aun siendo internacional, como indica Fernando de los Ríos, se presenta a los ojos del dominico como un conflicto interno, una guerra civil, una lucha fratricida en la medida en que los combatientes forman parte de esa comunidad natural y política que es el mundo”.

¹⁷² MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 40. Esto es de orden esencialmente ético. Esta sociabilidad humana, ya es demostrada por Aristóteles.

¹⁷³ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 176.

¹⁷⁴ 8) TRUYOL Y SERRA, A. La sociedad internacional, Alianza, op. cit., pág. 38.

¿Qué es? En palabras de Antonio Truyol y Serra: “Su vínculo es el “*ius gentium*”¹⁷⁵, que Vitoria concibe en un doble sentido: por un lado, como derecho universal de la humanidad, a la manera romana, y por otro, como derecho de los pueblos como tales en sus relaciones recíprocas (*ius inter gentes*)”

Este Derecho de gentes es expresión del derecho natural, pero con la peculiaridad de que, además, estaría integrado por el derecho positivo que la comunidad global fuera estableciendo. Así, podemos afirmar que dicho derecho obliga por ser la expresión de la naturaleza humana.

Además, el ideal de justicia que estaría latente en esta república de repúblicas sería el de justicia distributiva dado que, como proyección de la república individual, en esta *communitas orbis* estaría patente la primacía del bien común sobre el bien particular.

Vitoria hace alusión en su relección *De potestate civili* al Derecho de gentes: “De todo lo dicho se infiere un corolario: que el derecho de gentes no solo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley”¹⁷⁶. De aquí se establece una relación, la autoridad que para los súbditos es el Estado, para los Estados es la autoridad de todo el orbe.

Definición de derecho de gentes: “Por ello, el mismo Vitoria indica que el derecho de gentes “es derecho natural o del derecho natural se deriva, según el texto de las Instituciones “lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes””¹⁷⁷

¹⁷⁵ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 52: “En realidad, para nuestro autor la tarea específica del *ius Gentium* es gobernar las relaciones entre “extraños”, entre seres que no pertenecen a la misma tribu, a mismo clan, a la misma nación, a la misma cultura, sino que comparten solo una común humanidad”.

¹⁷⁶ PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, op. cit., pág. 234.

¹⁷⁷ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 31.

“El derecho de gentes se entiende, por ello, como una conclusión que la razón humana deduce, inmediatamente, de una premisa de derecho natural, en relación con algún hecho que afecta al género humano”¹⁷⁸. Es decir, la razón humana, en base al derecho natural, proyecta un hecho de la organización social humana. La base es el derecho natural, pero la razón humana es el instrumento para proyectar el Derecho de gentes.

En esta sociedad universal es necesario una norma jurídica, que guíe a la multitud, a la satisfacción del bien común. La ley natural, aquella impresa por Dios en los corazones de los hombres y que, por tanto, obliga en el fuero de la conciencia, no es suficiente para regir tal organización mundial. Esto se puede observar desde la perspectiva de las sociedades civiles, las cuales necesitan de normas (con base en el derecho natural) para poder concretar el gobierno de la república, y poder aplicarlo a los ciudadanos que las integran. Por eso, en esta sociedad mundial, es necesario concretar en deberes jurídicos estas obligaciones morales, que residen en los corazones de los hombres.

Las relaciones de los hombres, según Ignacio G. Menéndez-Reigada, sería de tres tipos. Las relaciones de los hombres entre sí, desde la perspectiva del Estado en el que viven, que se regularían por medio de la ley positiva de dicho Estado. Las relaciones de todos los hombres de la humanidad, lo que, en palabras actuales, sería el Derecho Internacional Privado. Y las relaciones de las sociedades en las que se insertan dichos hombres (Derecho Internacional Público). Esta última es resultado de la inclinación natural, la cual hace que los hombres se agrupen en sociedades, debido a que el fin último de la sociedad es la felicidad humana y la paz.

El Derecho de gentes se distingue del derecho natural, porque éste, única y exclusivamente, busca la adecuación de la justicia, desde la perspectiva de la naturaleza de las cosas. En cambio, el Derecho de gentes busca la justicia desde la perspectiva de la naturaleza de las cosas, pero añadiendo el estatuto de los hombres. No busca, por tanto, una equidad natural. “Aquello, dice, que no es justo por sí mismo, sino por un estatuto

¹⁷⁸ A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 32.

humano fijado en la razón, se llama Derecho de gentes [...]”¹⁷⁹. Así, es manifiesto, que el Derecho de gentes no está comprendido en el Derecho natural, en palabras de Ignacio G Menéndez-Reigada: “El Derecho de gentes, dice, más bien debe ponderarse bajo el Derecho positivo que bajo el Derecho natural”¹⁸⁰. El Derecho de gentes fluye de forma espontánea con respecto al derecho natural, pero en alguna medida es necesario para la conservación última de este.

El Derecho de gentes es universal, es imposible su abrogación, pues para ello se necesitaría el consentimiento del orbe. Lo que sí se puede es ir cambiando alguna parte de dicho derecho, permitiendo así su permeabilidad durante el tiempo. El Derecho de gentes es el elemento necesario para la consecución de la comunidad global, cuyo fin último es la felicidad humana y la paz (trasciende las sociedades civiles en las que se inserta el hombre). Un ejemplo de normas que integran el Derecho de gentes y permiten la consecución del fin de éste, son las relativas a la propiedad privada, que garantiza la paz entre los hombres. Por consiguiente, tú no eres dueño por el derecho que te confiere una nación, sino por este Derecho de gentes.

Obligación del Derecho de Gentes: No es producto de Dios, como el Derecho natural, ni es el resultado de ninguna autoridad constituida. ¿En qué medida obliga el Derecho de gentes? Vitoria afirma que hay un “doble”¹⁸¹ Derecho de gentes. El Derecho de gentes nace del mutuo consenso de toda la humanidad. No puede ser violado en la medida que su fin es la paz de los hombres, acercándose de esta forma al derecho natural, por consiguiente, es ilícito vulnerar dicho derecho (debido a que también es ilícito vulnerar el derecho natural). El derecho natural también tiene como fin la paz de los

¹⁷⁹ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 44

¹⁸⁰ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. " Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 45.

¹⁸¹ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 49: “Uno es el derecho positivo que proviene de pacto y consentimiento privado, y otro del pacto público.

hombres. Para Vitoria, este derecho en palabras de Ignacio G Menéndez-Reigada: “tiene, según Vitoria, una valor ético y moral”¹⁸².

La obligatoriedad del Derecho de gentes, se deduce de su “íntima relación”¹⁸³ con el derecho natural, sin éste, muy difícilmente puede subsistir el derecho natural. Un ejemplo para diferenciar al Derecho natural del Derecho de gentes: La humanidad se dividió, de este hecho contingente aplicamos mediante la razón principios de Derecho natural, y nos da como resultado, conclusiones que forman parte el Derecho de Gentes, sin mediar este hecho contingente, entonces el Derecho de Gentes formaría parte del Derecho natural. Por eso, el Derecho de gentes es universal, dado que todos tenemos razón. La relación se puede observar en este fragmento: “Forman parte del derecho natural en la medida en que está de acuerdo con la naturaleza humana al orientar a la humanidad hacia la paz”¹⁸⁴

Su tesis aboga por un fundamento objetivista y racional, a diferencia de sus predecesores que abogaran por un voluntarismo y subjetivismo. El fundamento del Derecho de gentes, es la “razón”¹⁸⁵, expresión de la libertad humana. Vitoria no identifica el Derecho con la Moral (ambos tienen como fundamento la razón). La relación estaría, en que las leyes del Derecho de gentes se rigen por los mismos principios que regulan la virtud de la justicia, que forma parte de la Moral.

¹⁸² MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 50.

¹⁸³ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 50: “[...] es como una conclusión que la razón humana inmediatamente deduce de una premisa de Derecho natural y algún hecho universal que afecta a todo el género humano”.

¹⁸⁴ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 96: “A diferencia del derecho natural, las normas del *ius gentium* resultan de una decisión, bien por costumbre o bien por un acto legal virtual de la comunidad internacional”. Es decir, la forma de gobierno que decida la mayoría de las naciones, dictará leyes, expresión de esa colectividad, para guiar a la comunidad al bien común.

¹⁸⁵ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 94: “Según Vitoria, *ius gentium* incluye el derecho que es común a todos los pueblos y las naciones, y que tiene su origen en la razón”

Las leyes del Derecho de gentes son el resultado de la razón de Estado de una colectividad que, a través de sus órganos legítimos, dictan leyes. Éstas, por derivar del derecho natural obligan en el fuero de la conciencia, pero también se dotan de esa eficacia jurídica, al ser el resultado de la materialización de esa razón de Estado, que tiene como fin garantizar el bien común.

Para entender la eficacia jurídica de estas leyes éticas o morales (el Derecho de gentes), es necesario explicar el poder que da origen a dichas leyes y las sanciones aparejadas a su incumplimiento.

1) Autoridad superior a los estados que haga efectivo el Derecho de gentes. Los estados, para gobernarse a sí mismos, necesitan las leyes. Éstas son expresión de la razón de todos los individuos que integran la comunidad, el poder reside en la república, y es delegado a la forma de gobierno para que se pueda realizar el fin de esta. En las sociedades primitivas, las formas de gobierno no intervenían apenas, regulándose todos los asuntos por medio de la costumbre a la cual se reconocía valor legal. En el caso de que la sociedad se aglutine, debido a sus características naturales, en una sociedad global, el papel del Derecho de gentes será el gobierno de dicha comunidad. La autoridad de donde nace dicho Derecho de gente es el convenio "ficticio" del orbe. "El Derecho de gentes no sólo tiene fuerza de un pacto y convenio entre los hombres, sino que tiene fuerza de ley; puesto que todo el orbe, que en cierto modo es una sola república, tiene potestad para dar leyes, justas y convenientes para todos, cuales son las de Derechos de gentes [...]"¹⁸⁶

El Derecho de gentes, no deja de ser un estatuto humano proveniente de la razón (legitimación ética o moral), el cual, parte para su legitimación jurídica del consenso de todo el orbe, por consiguiente, ningún estado puede deslindarse de él. Los Estados están sometidos, no sólo al derecho natural y derecho divino, sino también al Derecho de gentes, fruto de la razón humana y dictado por la autoridad del orbe

¹⁸⁶ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 55.

2) El órgano de la autoridad universal. Partiendo de que tenemos una autoridad superior a todos los Estados, una ley que obliga a todas las personas del orbe, la pregunta que sigue a continuación es ¿En qué sujeto se materializa dicha autoridad? El sujeto titular de dicha autoridad es la razón del Orbe entero, pero necesitamos un sujeto, que encarne dichas facultades. La sociedad global según las enseñanzas de Vitoria, ya está constituida, pero todavía no está configurado el sujeto capaz de promulgar Derecho y hacerlo cumplir. Las personas ya han constituido sociedades perfectas, la razón de la humanidad, se ha materializado en las múltiples reglas que conforman el Derecho de Gentes, pero necesitamos un órgano que promueva el bien común a todos los Estados que conforman el orbe. La mayoría de la humanidad tiene en sus manos la posibilidad de constituir esta forma de gobierno, que se erija frente a los Estados. Esta autoridad supranacional, no supondría una pérdida de independencia de los Estados, pues estos seguirían siendo competentes para los asuntos internos, y dicha autoridad tendría como materia única el Derecho de Gentes.

La sanción jurídica del Derecho de gentes. “Toda ley necesita una sanción”¹⁸⁷. El Derecho de gentes, desde el punto de vista ético, obliga dado que está íntimamente relacionado con el Derecho natural. ¿Pero cuál es su sanción desde un punto de vista jurídico? La única sanción sería la “guerra”¹⁸⁸. La sanción es la guerra, promovida por una violación del Derecho de gentes. Si un Estado comete una injuria contra otro Estado, está vulnerando el Derecho de gentes. “Juez es, por consiguiente, todo aquel que declara una guerra justa, y la misma guerra no es otra cosa más que la coacción que se hace al delincuente para obligarle a cumplir la sentencia y reparar el derecho lesionado”¹⁸⁹. La razón por la cual el juez es la propia nación ofendida, es

¹⁸⁷ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 60.

¹⁸⁸ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 60: “la guerra no es otra cosa que la pena que a los infractores del derecho de una nación se impone”. Los infractores del Derecho de Gentes.

¹⁸⁹ MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", op. cit., pág. 61.

porque no existe ninguna autoridad superior a ésta y, como en el caso de los particulares, que tienen derecho a defenderse, lo mismo pasa con los estados, que tienen el derecho de proteger a sus súbditos, pues su fin es el bien común. Al final, la potestad del príncipe como juez radica en el hecho de que no exista un sujeto con autoridad en todo el orbe, por consiguiente, es necesario que alguien haga cumplir el Derecho de gentes (si la república tiene derecho para aplicar las penas a los malhechores, es evidente, que el orbe también).

Conclusión: la potestad del rey, para declarar la guerra a otra nación por vulnerar el derecho de gentes, proviene de toda la sociedad natural universal, para el cumplimiento de las normas que son expresión de la razón de esta sociedad natural universal. Por consiguiente, en el momento en el que exista un sujeto que encarne la autoridad de esta sociedad natural universal, ya no será necesario delegar esta facultad a los reyes, y la guerra será ilícita.

“La orientación social de la naturaleza humana no está limitada a la familia, la tribu o la nación, sino que está orientada a la universalidad”¹⁹⁰.

Conclusión: “Haya o no autoridad suprema para todo el orbe que unifique los intereses de todos, subyacen en el mismo universo unas exigencias comunes a todos los hombres. Esas exigencias forman el bien común de la humanidad. En paz o en guerra, el bien común del orbe es una norma suprema, que viene postulada por el derecho de gentes”¹⁹¹.

6. Conclusión

El estudio de la filosofía política de este autor, es muy interesante. Su metodología y el desarrollo de sus conclusiones, permiten al lector entender el alcance y el sentido de las enseñanzas del Salamantino.

Es interesante resaltar, la actitud imparcial de Vitoria. A través de esta mentalidad fue capaz de idear un pensamiento genuino, capaz de aplicarse a todas las sociedades y que trasciende del tiempo en el que se desarrolla.

¹⁹⁰ JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, “Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria”, op. cit., pág. 93.

¹⁹¹ HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, op. cit., pág. 179.

Esa actitud, es interesante remarcarla en estos tiempos, en los cuales la imparcialidad cada vez es más difícil de ver. El pensamiento de Vitoria, no puede quedar relegado a un momento pasado. La importancia de su concepción del hombre (como titular de una serie de derechos por sus características naturales), es el prisma con el que este teólogo afronta los problemas de su momento. Su pensamiento podría solucionar problemas de tan actualidad como la inmigración o la guerra.

En el plano de la guerra, es importante recordar sus enseñanzas. Desde su perspectiva, ninguna guerra podría considerarse como legítima, debido al desarrollo tecnológico de las armas, que traen más mal que bien a la comunidad.

Otro punto interesante que conviene recordar, es el proyecto de la comunidad global. Esta república de repúblicas, podría ser la forma correcta de encaminar los numerosos proyectos internacionalistas. El reconocimiento de la igualdad e independencia de los Estados (la base sobre la que se sustenta esta *communitas orbis*) es un objetivo que, a día de hoy, no se ha cumplido, y que, sin él, jamás podrá hablarse de comunidad global.

7. Referencias Bibliográficas

1) A. APARISI MIRALLES, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Comares, Madrid, 2007.

2) FERRAJOLI, Luigi, “La soberanía en el mundo moderno”, en FERRAJOLI, Luigi, derechos y garantías. La ley del más débil, prólogo de Perfecto Andrés Ibáñez, traducción de Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, 8ª ed., 1ª reimpr., Madrid, Trotta, 2019, pp. 125-158.

3) GARCÍA PASCUAL, C., Norma Mundi: la lucha por el derecho internacional, Madrid, Trotta, 2015.

4) HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista, Madrid, BAC, 1995

5) Hervada, J., ¿Qué es el derecho? La moderna repuesta del realismo jurídico, Eunsa, Pamplona, 2002.

6) JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, "Las raíces teológicas de la ley internacional según Francisco de Vitoria", CRUZ CRUZ, Juan (Ed.), Razón práctica y Derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el siglo de oro español, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 87-98.

7) LLANO ALONSO, Fernando H., "Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria", en Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, 34 (2016), pp. 91-114.

8) MENÉNDEZ REIGADA, I.G. "El Derecho de Gentes según el P. Vitoria", en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Vol. IV, (1931-32).

9) PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, "La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria", en Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 40 (2017), pp. 223-247.

10) REDONDO REDONDO, M. Lourdes, Utopía vitoriana y realidad indiana, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992, pp. 212-74.

11) TRUYOL Y SERRA, Antonio, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, vol. II: Del Renacimiento a Kant, 3ª ed. Revisada y aumentada, Madrid, Alianza, 1988, pp. 76-91.

12) TRUYOL Y SERRA, A. La sociedad internacional, Alianza, Madrid, 1977, pp. 17-71.

13) VITORIA, Francisco, La ley, estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1995.

14) VITORIA, Francisco de, Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, edición de Jesús Cordero, Madrid, CSIC, 2008.