

UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

---



Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

FRANCISCO DE VITORIA  
ESPAÑA Y AMÉRICA  
EL PODER Y EL HOMBRE

T E S I S

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN FILOSOFÍA

p r e s e n t a

María del Carmen Rovira Gaspar



Asesor: Horacio Cerutti Guldberg



México, D.F., 2001

---

COMITÉ DE FLORES Y LETRAS  
SECRETOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

01083  
9

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

**FRANCISCO DE VITORIA  
ESPAÑA Y AMÉRICA  
EL PODER Y EL HOMBRE**

Tesis que para obtener el grado de

**DOCTORA EN FILOSOFÍA**

Presenta

María del Carmen Rovira Gaspar

Asesor: Horacio Cerutti Guldberg

A mis hijos Gonzalo, Paulina, Miguel y Diego,  
motor y fin de mi existencia.

*A mis soledades voy  
de mis soledades vengo  
que para andar conmigo  
me bastan mis pensamientos*

Lope de Vega

## Índice

<b>Introducción</b>	6
<b>Capítulo I Francisco de Vitoria</b>	12
a) Datos biográficos de Francisco de Vitoria	12
b) La obra de Vitoria. J. Boyer y la edición de Lyon	26
c) La obra de Vitoria, su recepción en la España de su tiempo. La primera edición española de la obra de Vitoria	34
<b>Capítulo II Teología, Política y Moral</b>	44
a) La nueva orientación de la teología dada por Francisco de Vitoria	44
b) Vitoria y Carlos V. La lucha interna por el "poder" entre teólogos y juristas españoles en el siglo XVI	53
c) El "humanismo" en Vitoria. El problema moral	63
<b>CAPÍTULO III Los conceptos de "poder civil" y "estado" al interior del pensamiento de Vitoria</b>	79
a) Vitoria entre la tradición medieval y la instancia renacentista	79
b) ¿Existió una escuela Española del Derecho?	85
c) Derecho natural, derecho divino, derecho positivo y estado en Vitoria. Relación Maior-Vitoria	91
<b>Capítulo IV. El problema de la legalidad del "poder" de España en las Nuevas Tierras descubiertas</b>	128
a) Relección Sobre la Templanza.	128
b) Relección Sobre los Indios	153

c) Relección Sobre el Derecho de la Guerra	182
<b>Conclusiones</b>	187
Aportaciones de Vitoria	188
Primer momento	189
Segundo momento	189
Tercer momento	191
<b>Bibliografía básica</b>	193
<b>Bibliografía complementaria</b>	195

## Introducción

¿Por qué el estudio sobre Vitoria y su obra?. A ello me ha conducido la certidumbre de la necesidad de un nuevo análisis crítico de algunas reelecciones del dominico español del siglo XVI Francisco de Vitoria, en relación a sus reflexiones político - morales sobre la conquista y el poder español en América. En el interés por ofrecer una semblanza y un enfoque de dicho autor y su pensamiento, distinto del ofrecido tradicionalmente, en el que diversos autores coinciden en lugares comunes, resultado a nuestro parecer de la carencia de estudio crítico, me he dedicado al análisis cuidadoso, detallado, crítico y comparativo de su obra, situándola en su contexto y partiendo, precisamente, de esta relación obra - contexto, para llegar, lo más objetivamente posible a ciertas conclusiones que pueden aclarar las contradicciones y dudas existentes en el discurso filosófico - político - religioso de Francisco de Vitoria. En un viaje a España me fue posible obtener en microfilm de la edición original y primera en el mundo de la obra de Vitoria. Dicha edición fue realizada por el librero Jacobo Boyer, en la ciudad de Lyon en el año de 1557.

El trabajo de investigación lo he realizado sobre dicha edición mediante un estudio comparativo entre los textos de Vitoria que aparecen en ella y los mismos textos reproducidos en ediciones modernas y actuales.

Generalmente al hablar de la obra de Vitoria solamente se hace referencia a su reelección Sobre los Indios y de ésta a la Parte Primera y Segunda, olvidando con o sin intención la Parte Tercera a pesar de ser ésta última muy interesante y significativa. Así mismo me atrevo a afirmar que muy pocas veces se han estudiado los nexos existentes entre esta reelección Sobre los Indios y otras del mismo Vitoria tales como la reelección Sobre la Templanza y Sobre el Derecho de Guerra.

Gracias a este estudio comparativo se han podido descubrir al interior del pensamiento vitoriano tendencias y planteamientos deshacedores de mitos, a los cuales somos tan aficionados.

La historia de las ideas filosófico - políticas sobre y en Latinoamérica está por hacerse a la luz de estudios e investigaciones aclaratorios de teorías y personalidades que conduzca a lograr una visión crítica del



discurso filosófico - político dominante, en este caso, el del siglo XVI en España en relación con México y su importancia y proyección, incluso actualmente, en toda Latinoamérica. Y precisamente esta difícil relación histórica entre pasado y presente nos la vino a confirmar la lectura de Pérez Luño al reflexionar, dicho autor sobre "la actitud metódica que debe presidir el estudio de las interrelaciones que enlazan la historia y el presente". Toma este autor, como punto de partida la propuesta de Xavier Zubiri de que "el pasado, es, por lo pronto, algo que solo puede ser entendido desde un presente. El pasado precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente".

Por otra parte existe el problema de las categorías manejadas para interpretar el pasado y las categorías conceptuales del pasado. Y en este punto existiría, si el investigador no actúa con el suficiente cuidado y rigor, un choque categorial que confundiría los resultados de la investigación. Sin embargo si interpretamos con rigor los conceptos o categorías filosófico - político, morales - religiosas usadas en una época, en nuestro caso el siglo XVI español y su relación con América, esto es si las interpretamos en su tiempo límite, respetándolas como tales, podemos llegar a un conocimiento de los textos analizados. Esto indudablemente es difícil pero puede conducirnos al conocimiento de una realidad distinta de la nuestra siempre y cuando se procure y se obtenga una comprensión, aunque aproximada, de las categorías del pasado y de su realidad histórica.

Siguiendo la vía gaosiana, así como lo planteado por Arturo Roig, Ricaurte Soler y otros estudiosos de habla española, no hay historia de las "ideas solas" o entendidas en forma "abstracta"; y por los mismo las "ideas" presentes al interior del discurso filosófico están relacionadas con la realidad histórica, con el contexto preciso en que surgen<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Recordemos al respecto el comentario de José Gaos al prólogo de Ortega y Gasset a la Historia de la filosofía de Brehier. Afirma Gaos, "no hay historia de las ideas abstractas, toda idea surge de una circunstancia precisa"; sin embargo, en este estudio, en vez de "circunstancia" se ha preferido el término contexto" por reunir una más amplia significación. Pueden consultarse también, del mismo autor, Filosofía mexicana de nuestros días, Entorno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía

Desde esta posición se ha procurado estudiar las ideas que en relación a los planos filosófico, teológico, político y moral se encuentran al interior del pensamiento de Vitoria. La investigación realizada nos viene a confirmar lo anterior ya que en el pensamiento vitoriano existe una relación entre la dinámica del contexto y las ideas planteadas y manejadas, en relación a él, por el propio Vitoria.

Esto nos conduce a formular las siguientes interrogantes que se tratan de responder, en lo posible, a lo largo de esta investigación. ¿Cuál es el objeto principal de estudio y reflexión en Vitoria?. ¿Cuál es la guía conceptual que utiliza para ello?. ¿Cuál es el matiz primordial que puede establecerse entre “idea” y “contexto” en el caso Vitoria?.

En relación a estas preguntas algo puede anticiparse. El objeto principal de estudio en Vitoria es el “poder” y sus límites; dichos límites los plantea y fija a partir del derecho natural, del derecho divino e incluso desde el derecho positivo. Indudablemente el hombre, en su relación con el “poder” y con el plano moral, juegan un importante papel. La guía conceptual utilizada por Vitoria es un cierto eclecticismo que lo conduce a conjugar, a momentos, el tomismo y el nominalismo. Por otra parte en Vitoria encontramos una muy interesante y significativa conexión entre teología, política y moral; conexión que lo conduce a realizar una revolución ideológica y a enfrentarlo, a momentos, con las ideas imperialistas de su contexto. Pasemos a la tercera interrogante, quizá la más difícil y problemática: relación idea – contexto. Vitoria tuvo serias dificultades que surgieron a raíz de sus propuestas de carácter político y moral, y los intereses imperialistas. El matiz principal fueron las contradicciones que pueden advertirse entre sus pensamientos y afirmaciones enunciados en su reelecciones en diferentes momentos, ejemplo de ello es su reelección Sobre los Indios. Indudablemente dichas contradicciones nos hablan de la existencia de profundas crisis en el pensamiento vitoriano.

Asimismo se descubre en Vitoria lo que prefiero designar como “relación intelectual” con el teólogo escocés John Maior, su

contemporáneo, nominalista moderado. Es seguro que Vitoria asistió a algunas de las clases impartidas por Maior en los centros colegiales de París. Además de ello en algunas reelecciones y comentarios se descubre en el pensamiento del dominico, como se ya se ha indicado, una influencia de los modernos o nominales, influencia que tal y como la encontramos manejada por Vitoria viene a enriquecer, sobre todo en el orden moral y humanista, su pensamiento.

Es así como a través de este estudio se ha procurado someter a un análisis acucioso la obra de Vitoria comparando sus textos más conocidos con aquellos casi ignorados por la mayoría. Por este camino se ha procurado llegar a conclusiones sobre la problemática y a veces sutil ambigüedad presente en la obra del dominico español, procurando ofrecer una interpretación sobre ella, interpretación que por sus contenidos y señalamientos en lo filosófico y político resultará un tanto alejada de la dominante y tradicional en la que a momentos se ha caído, presentándose en esta una alteración y lamentable confusión categorial.

En la presente investigación se han escogido para su estudio las siguientes reelecciones, sin embargo es necesario advertir que este "escoger" no ha sido arbitrario y caprichoso ya que las reelecciones seleccionadas son aquellas que ofrecen temas filosóficos, políticos y morales hacia los que se ha inclinado siempre nuestro interés en el estudio de Vitoria.

Por otra parte en la elección y seguimiento de dichas reelecciones se ha seguido un orden histórico en relación al momento y circunstancia en la que fueron pronunciadas por Vitoria: Sobre el Poder Civil, curso de 1527-28; Sobre el Poder de la Iglesia, primera y segunda, correspondientes respectivamente a los cursos de 1530-31 y 1531-32, las fechas en que se pronunciaron fueron principios de 1532 y mayo o junio de 1533; Sobre el aumento y disminución de la Caridad, curso de 1533-34, fecha en que se pronunció, 11 de abril de 1535; Sobre la Templanza, curso de 1536-37, la pronunció en el curso siguiente 1537-38; Sobre los Indios, curso de 1537-38, la pronunció en los primeros días de enero de 1539; Sobre el Derecho de Guerra, curso de 1538-39, la pronuncia el 18 de julio de 1540. Se ha procurado establecer una relación entre ellas y la problemática del contexto

histórico en el que se pronunciaron guardando, en lo posible, en esta difícil tarea de análisis la mayor objetividad.

Se han consultado también los comentarios de Vitoria a la I-II y a la II-II de Santa Tomás, entre los consultados pueden citarse el De iustitia, De iustitia et fortitudine, De veritate, De temperantiae, De bello, De fide, De caritate, De lege. También se ha consultado el Comentario de J. Maior a Las Sentencias de Pedro Lombardo.

En relación a lo anterior me ha parecido sumamente necesario la transcripción de citas textuales de Vitoria y Maior; dicha transcripción es abundante con el fin de que el lector pueda juzgar y deducir objetivamente, por sí mismo, los principales contenidos de las obras citadas logrando una relación directa con las ideas de dichos autores.

En vida de Vitoria no se publicaron sus célebres reelecciones. Fue después de su fallecimiento cuando Jacobo Boyer publica las reelecciones vitorianas. Dichas reelecciones las obtiene Boyer en la ciudad de Salamanca, valiéndose de los apuntes tomados en clase por los alumnos de Vitoria, apuntes que fueron, a veces, corregidos por el propio Vitoria. Algunos de estos manuscritos se encuentran actualmente en la Biblioteca de Valencia, en la Biblioteca del Convento de San Esteban en Salamanca, donde gracias a la gentileza de Fray Ramón Hernández O.P. erudito investigador de la obra vitoriana pudimos consultarlos, en Santander en la Biblioteca Menéndez Pelayo, en la Biblioteca de la Catedral de Palencia y en otros lugares. Los padres Fray Vicente Beltrán de Heredia O.P y Fray Luis G. Alonso Getino O.P. nos ofrecen amplia noticia de ellos así como estudios crítico - históricos que nos vienen a confirmar la autenticidad de dichos manuscritos.

Después de las noticias dadas que el lector podrá consultar más ampliamente a lo largo de este estudio, deseamos agradecer al Dr. Horacio Cerutti Guldberg su paciencia durante los años que duró esta investigación y su confianza en mi trabajo. Al Dr. Mauricio Beuchot Puente sus acertadas indicaciones en el campo de la Teología donde me permití incursionar y a todos los amigos y amigas que siempre me animaron a seguir adelante. Especialmente quiero agradecer a la Mtra. Carolina Ponce Hernández el apoyo desinteresado que me

brindó en las traducciones del latín al español. Agradezco a mi hijo Miguel en la edición de este trabajo.

## Capítulo I Francisco de Vitoria

### a) Datos biográficos de Francisco de Vitoria

En relación con el lugar y la fecha de nacimiento del ilustre dominico español del siglo XVI no existe ya duda, Vitoria nació en la ciudad española de Burgos en el año de 1483 y no en 1492, como se ha venido afirmando por años<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El lugar de nacimiento se aclaró definitivamente cuando el P. Vicente Beltrán de Heredia O.P., que siempre fue de la opinión de que Vitoria había nacido en la ciudad de Vitoria (Alava, España), consultando el Archivo Histórico Nacional de Madrid, encontró un códice, "el número 57.B, titulado Libro de la fundación, sitios, rentas, jueros, heredades, enterramientos, scripturas del Convento de San Pablo de Burgos, de la Orden de los Predicadores. Hízole el Padre Fray Antonio de Logroño. Año de MDXXXVI. El folio en que se encuentra el pasaje que fue motivo para que el P. Beltrán de Heredia, diera por concluida la polémica sobre la patria de Vitoria, era el CCLVIII. V." Hemos podido obtener esta información gracias al erudito P. Ramón Hernández O.P. que en su artículo Documento más antiguo, inédito, de Francisco de Vitoria. Separata del Archivo Dominicano. Tomo XI. Salamanca 1990. nos ofrece los datos anteriores. El documento consultado trata sobre la compra-venta de unas casas y en él sale a relucir Vitoria. Se señala, expresamente: "fray Francisco de Vitoria natural de Burgos...".

Por otra parte el P. Fray Luis Alonso Getino O.P., en su obra El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Madrid. 1930, ofrece un testimonio que viene a confirmar lo dicho por el P. Ramón Hernández. Cita Getino un documento encontrado, en el año de 1927, por Gonzalo Díaz de la Lastra en el Archivo del Ayuntamiento de Burgos, este documento es un manuscrito del P. Mtro. Fr. Gonzalo de Arriaga en "el que se afirma que tanto Francisco de Vitoria como su hermano Diego, nacieron en la capital castellana (esto es en Burgos) y no en Vitoria como se creía", y que el que nació en Vitoria fue el padre de ellos. p. 444.

En cuanto a la fecha de nacimiento, le debemos al P. Ramón Hernández la seguridad de que el dominico Francisco de Vitoria nació en el año de 1483.

El P. Ramón Hernández consultando el 19 de octubre de 1989 el Archivo Histórico Nacional de Madrid, halló "entre las escrituras del antiguo convento dominicano de San Pablo de Burgos", un documento que aclara definitivamente la fecha de nacimiento de Vitoria. Pasamos al texto de Ramón Hernández: "La data y fecha de este precioso documento es la siguiente: Burgos, convento de San Pablo, 12 de marzo de 1507"...en él "se hace referencia a la recepción de las órdenes sagradas por Francisco de Vitoria...figura el célebre Vitoria en el grupo de los que están ordenados de diáconos"..."Con nuestro documento recién encontrado de mencionada fecha de 1492, para el nacimiento de Vitoria, se va a pique definitivamente. En efecto si Francisco de Vitoria nace en 1492, al aparecer de diácono el 2 de marzo de 1507, tendría todo lo más 15 años...Los conocedores de la legislación eclesiástica, tanto antigua como moderna, saben que esto es imposible...Si hubiera nacido en 1492, en su ordenación sacerdotal en 1509 tendría 17 años, también imposible... Según el documento descubierto...Francisco de Vitoria era diácono en 1507 y encaja muy bien que pudiera ser ordenado sacerdote en 1509...Vitoria...muere el 12 de agosto de 1546, y tenía al morir sesenta y tres años de edad". Ramón Hernández. Artículo citado, p. 73.

Al parecer, y según señala el P. Beltrán de Heredia, Vitoria tuvo ascendencia judía, por vía materna, hecho no extraño en Burgos donde hubo una gran población judaica<sup>2</sup>.

Vitoria fue mandado por sus superiores a estudiar a París. En relación con la fecha en que se trasladó a la capital de Francia, hay también distintas opiniones. Beltrán de Heredia afirma que Vitoria fue a estudiar a París en 1510; sin embargo Getino y Villoslada coinciden al ofrecernos la siguiente cronología: en 1507, esto es, a los 25 años, Vitoria va a estudiar a París. Sus superiores del Convento de San Pablo de Burgos lo encaminan en ruta académica al Colegio dominicano de Santiago.<sup>3</sup>

Vitoria permaneció en la capital de Francia, entre 16 y 17 años, por lo tanto regresó a España entre los 40 y 41 años.

Nos inclinamos a pensar que estos años en París fueron cruciales en la formación académica y en el pensamiento teológico-filosófico-político posterior, del dominico español. El ambiente polémico que se daba, entre los maestros de los distintos Colegios existentes en la capital francesa, la oposición entre nominalismo y realismo, vinieron a

---

<sup>2</sup> Beltrán de Heredia, "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal", en Francisco de Vitoria. Relectio de Indis, p.XIV: "En Burgos abundaban las familias de conversos. En 1952 publicó Eugenio Asensio un texto de Domingo de Baltanás, tomado de la Apología de los linajes (Sevilla 1557) en que se enumeran varios sujetos de ascendencia judía, la mayor parte de Burgos, y entre ellos nuestro Francisco de Vitoria."

<sup>3</sup> En la orilla del Sena, al sur de la ciudad, según expone Villoslada, "formaban lo que se ha llamado quartier de l'Université, quartier latin, el barrio latino o lo que se podía llamar la antigua ciudad universitaria"; ahí se encontraba la abadía de Santa Genoveva y el convento dominico de Santiago. "Desde finales del siglo XIII cada provincia dominicana tenía un Studium particulare, en donde los estudiantes de la orden estudiaban la Lógica, la Filosofía Natural y Moral y se tenía una clase pública de Teología. En los conventos mayores solía haber un Studium sollemne, pero los mejores...eran enviados a adquirir sus grados teológicos a los Studia generalia". En Villoslada, La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, p. 30 y ss.

Además del de Santiago, otro de los colegios fue el de Navarra, "Allí estuvieron Nicolás de Oresme, Pedro D'Ally, Juan Gerson". Es necesario también citar, entre otros colegios, el famosísimo de Monteagudo, fundado por Gilles Aycelin de Montaigu en el siglo XVI y reorganizado más tarde por Juan de Slandonck, en donde hubo eminentes maestros nominalistas. Al respecto nos dice Villoslada: "El conjunto de todos esos colegios que impartían la enseñanza y llevaban vida autónoma, pero con sujeción a unos mismos estatutos y a comunes autoridades que maestros y discípulos elegían, era lo que se decía: la Universidad". Op. cit. p. 44 y ss.

enriquecer el pensamiento de Vitoria. En la mayoría de los estudios sobre Vitoriano se ha tenido en cuenta, o bien no se ha insistido lo suficiente, sobre esos años en que dedicándose al estudio y relacionándose con representantes del nominalismo, resiente la influencia de esta corriente de pensamiento. Nosotros juzgamos clave, para realizar un análisis cuidadoso del pensamiento del dominico español, atender a sus años de estudio en París.

Beltrán de Heredia, al referirse a la Relección de Vitoria De augmento caritatis, dictada en 1533-34, señala que “da cabida en sus razonamientos a resabios nominalistas, debido a lo cual la reelección resulta inextricable como la calificó Bañez, medio siglo después”<sup>4</sup>.

Estos “resabios nominalistas” que tanto preocupan, incluso actualmente, a ciertos estudiosos de Vitoria y que a veces se quieren ocultar, al menos, pasarlos desapercibidos, son precisamente uno de los contenidos más interesantes, según nuestra opinión, en el discurso vitoriano.<sup>5</sup>

Al respecto es sumamente significativo que el P. Getino niegue en Vitoria la tendencia nominalista, que Beltrán de Heredia, como hemos señalado, la califique simplemente de “resabios nominalistas”, que Pereña no haga mención de ella; sin embargo Villoslada advierte que Vitoria, durante su estancia en París, tuvo maestros nominalistas y, sin profundizar lo necesario, trata algunas de estas influencias y concede que Vitoria leyó las obras de John Maior, uno de los principales y más brillantes teólogos nominalistas de la época, que fue maestro y director del colegio de Monteagudo en París<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Beltrán de Heredia.. Francisco de Vitoria, Relectio de Indis. Introducción.p.XIV.

<sup>5</sup> Mas adelante pasaremos a referirnos, extensamente, a dichos contenidos.

<sup>6</sup> Ioannes Maior o John Mair, también encontramos su apellido escrito Mayor, Maioris; los franceses al nombrarlo lo hacen, generalmente, como Maior que es como en adelante lo designaremos en nuestro estudio, nació en el año de 1469 en Glegom, Escocia y murió en 1550. En el pensamiento nominalista de Maior “se cruzaba, como acertadamente apunta Villoslada, la línea parisiense D'Ailly-Gerson”. Villoslada.Op. cit. p. 128. Reconoce Villoslada que Maior fue “indudablemente el autor nominalista de más autoridad”.



Hace ya muchos años que surgió en mí la inquietud por investigar y concretar los aspectos más significativos de la "relación intelectual" entre Maior y Vitoria. Dicha relación existió indudablemente y su confirmación la encontramos en el mismo Vitoria, quien en varios de sus escritos, por ejemplo en sus comentarios a la II-II y a la I-II de Santo Tomás, cita varias veces a Maior, la mayoría de ellas indicando su anuencia a lo dicho por el teólogo escocés. Asimismo, en la célebre disertación De cambis, cita a Maior y a ambos Coroneles (nominalistas los tres) como autoridades en la materia. Mucho me ayudó en mi inquietud el interesante y erudito artículo del Padre Leturia, "Maior y Vitoria ante la conquista de América". Hasta ahora, salvo en algunos estudiosos de Vitoria, entre los que es justo nombrar al Dr. Mauricio Beuchot, no se ha tenido en cuenta lo señalado tan acertadamente por el Padre Leturia a propósito de la relación intelectual entre Maior y el dominico español<sup>7</sup>.

Por otra parte, la cuidadosa lectura realizada de la obra de Vitoria nos venía a confirmar cada día más la "relación intelectual" entre Maior y Vitoria. Adviértase que no uso la palabra "influencia", sino "relación intelectual" por parecerme más adecuada, ya que, como podrá advertirse en el desarrollo de esta investigación, entre Vitoria y Maior se dieron coincidencias, pero también discrepancias intelectuales que se señalarán con toda precisión. Prefiero, por tanto, proponer entre ambos autores la categoría de "relación intelectual" ya que ésta supone puntos de coincidencia, pero no excluye la oposición.

El interés por confirmar dicha "relación intelectual" me condujo a buscar la obra de Maior, sobre todo su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo por la significación que tuvo en Paría en la época que estudiamos. Visité varias bibliotecas del extranjero hasta que finalmente tuve la suerte de encontrar en la ciudad de Austin, Texas, en la biblioteca Perry-Castañeda dicho comentario de Maior (cuatro volúmenes); es así como me ha sido posible realizar un estudio sobre ambos y su relación intelectual, al interior de la cual, aun cuando,

---

<sup>7</sup> Beuchot, Mauricio. "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Maior", *Revista Ciencia Tomista*. Año LXVII, t. III, núm. 335. Abril-junio de 1976.

como se ha dicho, existieron discrepancias, es fácil advertir también coincidencias y sobre todo el interés que Maior provocó en Vitoria con relación a algunos temas, encontrando el dominico en el maestro de Monteagudo la visión de nuevas rutas a seguir en el espacio teológico, ético y político.

Villoslada, reconoce que Vitoria cita a Maior en sus comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás, así como también a Almain<sup>8</sup>, y que los tuvo "presentes en sus inmortales Relecciones"<sup>9</sup>.

Asimismo, nos parece necesario recordar al grupo de maestros "nominalistas españoles en París", lo cuál viene a confirmar la influencia del nominalismo entre los teólogos y filósofos españoles que, en esta época, e incluso en años anteriores realizaron sus estudios en los distintos colegios de París.

Entre ellos uno de los más importantes fue Jacobo Magnus, de Toledo. Igualmente el Valenciano Andrés Limos, Fernando de Encinas, Jerónimo Pardo (+ 1505) quién "Estudió y enseñó en el Colegio de Montaigu, dónde fue amigo y quizá maestro de Juan Mair", Luis y Antonio Núñez Coronel, el segundo, discípulo de Maior; el aragonés Gaspar Lax (1487-1560), también discípulo del escocés; Juan Lorenzo de Celaya (1490-1558) que estudió en el colegio de Monteagudo siendo, más tarde, profesor del colegio de Coqueret, dónde tuvo a Vitoria como alumno. De 1509 a 1510 Vitoria tomó con él el curso de Artes. Juan de Gélida (1496-1556), adquirió gran fama por su erudición llegando a ser Rector de la Universidad de Burdeos, "se inclinó a las tendencias de Jacobo Lefevre d'Etaples"<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Jacobo Almain fue discípulo de J. Maior en Monteagudo, uniéndose a la línea de Pedro D'Ailly y Gerson.

<sup>9</sup> Villoslada. Op. cit. p. 125

<sup>10</sup> Fralle, Guillermo. Historia de la filosofía española, vol. I p. 319 y ss.

Lefèvre d'Etaples nació en Etaples en 1450, fue sacerdote, se relacionó con humanistas y platónicos italianos, entre ellos con Picco de la Mirandola y con Ficino; admiró a Erasmo. Se dedicó al estudio de los textos bíblicos y tradujo al francés las Epístolas de san Pablo. Fue uno de los primeros en plantear la necesidad de que la Teología volviera a sus fuentes originales y por lo

El colegio de Monteagudo, en París, fue un centro de enseñanza sumamente importante. Villoslada se refiere a él afirmando que fue sede de la "Escuela hispano-escocesa" por haber coincidido en sus aulas, simultáneamente, maestros escoceses y españoles, como Juan Maior, Roberto Walterson, Jerónimo Pardo, los hermanos Núñez Coronel, Juan de Celaya, el catalán Joan Dols y otros. Como dato curioso, nos parece necesario aclarar que Luis Vives fue un antinominalista y que tuvo para los "nominales" palabras muy duras, especialmente para los españoles nominalistas; refiriéndose a ellos afirmó que "el reinado de los sofistas se ha debido en gran parte a los españoles de la Sorbona... hombres invictos cuyo valor se emplea en guardar la ciudadela de la ignorancia"<sup>11</sup>.

Por otra parte y a propósito de los estudios de filosofía y teología en París, en la primera mitad del siglo XV y en el XVI, es muy común la idea de que en ellos dominaba una grave decadencia debida "al influjo del nominalismo". Es necesario aclarar esta aseveración. En primer lugar debe cuidarse el empleo del concepto "decadencia" en relación con el nominalismo de dicha época. Nos parece más correcto y sobre todo más exacto hablar de una "oposición" entre corrientes filosóficas, que indudablemente, degeneró en el empleo de sutilezas meramente verbales y en el uso desmedido de la dialéctica. En relación con la dialéctica transcribimos una interesante y significativa opinión de Maior en la que realiza la defensa de ella criticando a los seudo dialécticos: "...cuando veo los argumentos capciosos, maliciosas interpretaciones, calumnias, que no solo ejercitan sino también enseñan, no puedo dejar de enfadarme con estas cosas... Pues la dialéctica era un asunto totalmente breve y fácil y dice, usando pocos argumentos, aquello que puede juzgarse a partir de un cotejo con la retórica. Ninguna enseñanza parece más breve y fácil que la dialéctica

---

mismo auténticas: Escritura y Santos Padres. Según algunos autores en su trayectoria puede advertirse una cierta inclinación hacia el movimiento de la Reforma

<sup>11</sup> Bataillon, Marcel. Erasmus y España, p. 17.

ya que sirve a otras enseñanzas mayores; la cual se aprende en pocos meses, en cambio la gramática en años"<sup>12</sup>.

En segundo lugar "oposición" no es sinónimo de decadencia sino todo lo contrario. Baste recordar, al respecto, la celebre división que dio lugar a profundas oposiciones, entre aquellos filósofos que seguían la llamada "vía antigua" realistas extremos y moderados y los seguidores de la "vía moderna", esto es, nominalistas. Sin temor a caer en exageraciones puede calificarse y entenderse esta división, como la lucha entre dos grupos antagónicos en la consecución del poder al interior de los colegios y de la Universidad en París<sup>13</sup>.

Aun concediendo que algunos nominalistas cayeron en el vacío de las "sutilezas lógicas", es necesario recordar la valiosa posición crítica nominalista en relación con el problema del conocimiento y en general sus aportaciones al enfoque de los problemas políticos y práctico-morales, así como a los estudios teológicos y a la metodología empleada en ellos. Se dieron "las sutilezas" tanto entre los representantes de la "vía antigua" como entre los de la "vía moderna", pero la reforma al interior de los estudios teológicos y del método empleado en ellos se debió, principalmente, a la escuela de los nominales.

Recordemos que a finales del siglo XV, en relación con el campo de la teología, empezó a dominar la idea de la necesidad de una Teología

---

<sup>12</sup> Juan Maior. Comentario al Primero de las Sentencias, v. 1. Impreso en 1519. "Diálogo de la materia que debe ser examinada por el teólogo"

<sup>13</sup> El nominalismo fue perseguido y prohibido en varias ocasiones. El 27 de marzo de 1474, el rey de Francia Luis II prohibía la enseñanza del nominalismo en la Universidad de París. En dicha prohibición había intervenido el obispo de Avranches, que era confesor del rey. Años más tarde se nulificó esta prohibición y de nuevo se siguió y se explicó la corriente nominalista. Entre los maestros que influyeron en dicha nulificación podemos citar a Berengario Mercatoris y a Martín Lamaistre. Cabe señalar que en el siglo XVI los teólogos nominalistas J. Maior y Jacobo Almain defendieron la teoría conciliar oponiéndose a la autoridad absoluta del Papa, coincidiendo en estas ideas con Pedro D'Ailly y con Juan Gerson. Entre los nominalistas los había mitigados y "pure nominales", entre estos últimos, al parecer, se encontraban Gaspar Lax y Roberto Caubraith, maestro del español Siliceo; entre los mitigados y eclécticos, Maior, Celaya y otros.

Positiva<sup>14</sup>. Entre los primeros innovadores debemos citar a Juan Gerson, muerto en 1429, Canciller de la Universidad de París, figura interesante y digna de estudio, tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía. Fue alumno del nominalista Pedro D'Ailly, (citado, éste, por Vitoria en sus Relecciones). Sin embargo, Gerson, no siguió en todos sus aspectos la filosofía de los nominales, pero sí aceptó la necesidad de una reforma en la enseñanza y estudio de la Teología, además de discutir y problematizar el poder absoluto del papado.

Maio y Jacobo Almain, discípulo éste de Maio en el colegio de Monteagudo, fueron personalidades importantes en el ambiente intelectual de París. Almain no fue maestro de Vitoria pero influyó en él y es lo más seguro que se relacionarán en el ambiente académico<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Según Villoslada fue Maio el primero que usó la designación de "Teología Positiva" oponiéndola a las "Teología Escolástica". Op.cit. p. 155

<sup>15</sup> Pedro D'Ailly, Juan Gerson, Maio y Almain han sido designados, a través del tiempo, por la historia eclesiástica, como "Los cuatro del Conciliarismo Galicano". Según Villoslada es seguro que Vitoria escuchó a Almain en el acto de vespas de Luis Ber. El discurso de Almain en su argumentación al sustentante del exámen fue sumamente importante. "Vitoria no fue discípulo de Almain, pero si estuvo presente en este acto, bien se puede asegurar que ésta fue la clase mas instructiva y eficaz que oyó en su vida. Ese método tan diferente de las cuestiones enrevesadas... a que nos tenían acostumbrados los escolásticos decadentes; esa exposición tan ordenada... ese estilo claro, preciso y sobrio, le parecía ideal a un profesor, y sobre todo esos temas tan vitales de actualidad", (se refiere a las ideas conciliaristas planteadas por Almain)... "Acaso previó (Vitoria) su actuación en la cátedra de prima de Salamanca. Los que hayan leído las relecciones de Vitoria, en especial las que tratan De Potestate Ecclesiae, De Potestate Papae et concilii, De Potestate Civile, dirán lo que significa en la vida del dominico español el acto de Vespas del basileense Luis Ber".p. 173 op.cit.

Estos juicios emitidos por Villoslada adquieren, en relación a nuestro estudio, una importante significación ya que nos vienen a confirmar la influencia nominalista que recibió Francisco de Vitoria. Por otra parte Villoslada se cuestiona ¿por qué Vitoria no citó a Almain en sus relecciones?. Para la respuesta acude a las palabras de Beltrán de Heredia, el cual afirma en relación al asunto que "... quizá por el carácter oral de la exposición" o bien "para no contribuir a suscitar la memoria de un teólogo cuya actuación le parecía funesta". Beltrán de Heredia. Comentarios a la Segunda Secundae. Vol. III. Introducción. P. XXX.

Vitoria sí cita a Almain en la Relección de Indios "Cuestión primera", al tratar el tema de si "El pecado mortal no impide verdaderamente el dominio civil o la posesión de bienes". Vitoria aclara que no esta de acuerdo con "Almainio" en su razonamiento sobre la relación del pecado mortal y el dominio; al parecer Almain era de la opinión de que si se perdía el dominio por el pecado mortal. Es necesario aclarar que Vitoria en muchos de sus escritos esta de acuerdo con Almain.

La opinión de Villoslada y Beltrán de Heredia son diferentes. Si nos guiamos por las palabras de Villoslada puede deducirse que a Vitoria no le pareció tan "fuenesto" Almain y según nuestro

Fray Pedro Crokaert de Bruselas, conocido como el Dr. Bruxellensis, fue maestro de Vitoria en las cátedras de Filosofía y Teología en el Colegio de Santiago.

Crokaert había sido alumno de Maior, uniéndose al grupo nominalista moderado, sin embargo abandonó estas ideas para aceptar la corriente tomista<sup>16</sup>.

Crokaert planteó la necesidad de volver a la lectura de Santo Tomás y junto con Francisco de Vitoria editó la Secunda Secundae, obra que más tarde comentaría Vitoria. Indudablemente Crokaert influyó en Vitoria, concretamente en su distanciamiento de la corriente nominalista. También maestro de Vitoria fue Juan Fenario que impulsó la renovación teológica en base a los textos de Santo Tomás. Éstos dos maestros influyeron decisivamente en Vitoria en relación a su postura de aceptación de la línea tomista en filosofía y teología<sup>17</sup>.

---

parecer si no lo cita expresamente en las otras Relecciones, si lo cita en los Comentarios a la Secunda Secundae.

<sup>16</sup> Skinner, Q. En los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma, p. 141. Nos dice en relación a Crokaert: "Uno de los discípulos de John Mair en el Collège de Montaigu en los primeros años del siglo XVI fue Pierre Crokaert, (1450-1514) que había llegado de Bruselas... a estudiar en la Universidad de París".

"Crokaert empezó como estudiante y profesor de la vía moderna pero parece haber sentido cierta repulsión hacia la materia: abandonó el estudio de Ockham, se volvió en cambio, hacia el tomismo, entró en la orden dominica y se unió al Collège de Saint-Jacques, famoso por sus asociaciones con Santo Tomás de Aquino y Alberto Magno... en 1509 empezó a dar conferencias sobre la Suma Teológica de Santo Tomás, en lugar de las tradicionales Sentencias de Pedro Lombardo y en 1512 publicó un comentario sobre la última parte de la Suma en colaboración con su discípulo Francisco de Vitoria".

<sup>17</sup> En cuanto a la relación de Vitoria con Fenario, el mismo Vitoria lo afirma. En el Comentario a la Secunda Secundae.vol.2, Q.24,art.5, dice claramente Vitoria refiriéndose a Fenario: "mi maestro Juan Fenario...".

Debemos recordar que desde 1324 en el Capítulo General de Carcasona se planteaba la necesidad de volver a Santo Tomás: "Puesto que la doctrina del venerable doctor Santo Tomás de Aquino resplandece en todo el orbe... imponemos a todos los lectores y estudiantes que, una vez rechazadas y pospuestas las doctrinas vanas, curiosas y frívolas, la mayoría de las cuales se apartan de la verdad, estudien dicha doctrina de Santo Tomás y la sostengan y expliquen...".

Lo mismo se señaló y afirmó en el Capítulo General de Sisteron, en 1329; en el de Milán, 1340; en el de Brive, 1346; en el de Bolonia, 1347; en el de Pamplona, 1355 y en otros. Villoslada, op. cit., p. 386 y ss.

Atendiendo a los años que Vitoria estuvo en París puede señalarse, en relación a sus estudios, la siguiente cronología:

- 1506-1507 Entra a la Orden de los Frailes Dominicos.
- 1507 Era ya diacono.
- 1507-1508 Llega Vitoria a París, va directamente al colegio Dominico de Santiago. Comienza a estudiar griego y "letras humanas".
- 1509-1510 Vitoria se ordena de sacerdote. Empieza el curso de Artes. Al parecer asistió a las clases de Artes en el Colegio de Coqueret, donde enseñaba Juan de Celaya. Estudia Teología en el colegio de Santiago. (Era costumbre que los alumnos asistieran a clase en diferentes colegios) En estos años se ordenó de Sacerdote.
- 1513 Termina los estudios de Artes.
- 1516 Enseña Teología como "Bachiller Sentenciario" leyendo las Sentencias de Pedro Lombardo, en el Colegio de los Dominicos. Se acostumbraba que el bachiller estuviera dirigido y supervisado por un maestro el cual era responsable de lo dicho y enseñado por el Bachiller.
- 1517-1521 Es ya "Bachiller formado" en teología. Debía asistir a actos públicos y participar en "disputas".
- 1522 En marzo de dicho año obtuvo la Licenciatura en Teología y en junio el Doctorado. A finales de 1522 viajó a Flandes, visitó la Universidad de Lovaina y las ciudades de Brujas y Amberes.
- 1523 Los superiores de la Orden le comunican la necesidad de su regreso a España. Vitoria había permanecido en París 16 años.

En el año de 1523, el General de la Orden Dominicana en España, Fray García de Loaisa le ordena su regreso ofreciéndole la cátedra de Teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid<sup>18</sup>.

Loaisa, que era una autoridad en el plano religioso y en el político, advertía la necesidad de que alguien tan preparado como Vitoria estuviera presente en dos hechos importantes: la celebración del Capítulo General de 1523, al cual asistiría el emperador Carlos V, y la

---

<sup>18</sup> García de Loaisa fue, Inquisidor General, Obispo de Osma, Arzobispo de Sevilla, Cardenal y en 1524 Presidente del consejo de Indias.

Es necesario tener presente que Vitoria llega a España cuando ya habían terminado las revueltas de los "Comuneros" así como la de las "Germanías". Advierte Getino que entre los dominicos de España hubo un maestro "comunero", no dice su nombre, que fue castigado por el General de la Orden y otro fue condenado a muerte por el poder laico, éste, al parecer, fue Fray Pablo de León, que también había estudiado en París. Según Getino, si Vitoria hubiera regresado dos años antes habría simpatizado con los "Comuneros" al parecer el tiempo que estuvo Vitoria en Valladolid, otoño de 1523 a junio de 1526, no fue tranquilo en sucesos políticos: "No corrieron los tres cursos de Valladolid en una tranquilidad absoluta, pues la corte del emperador hervía en asuntos y entre los dominicos no fueron aquellos días de esos que pasan desapercibidos en medio del trabajo de clase". El Maestro Fray Francisco de Vitoria. p. 55.

Los "Comuneros", "... representaban los intereses de los grandes municipios castellanos, de la burguesía y de la pequeña nobleza de las ciudades, aferrados a un tradicionalismo corporativista y a unos privilegios humanos incompatibles con la afirmación de la monarquía absoluta". Los "Comuneros" lucharon valientemente por sus derechos como ciudadanos. Enviaron a Carlos V la célebre y muy interesante, en su aspecto político-social, "constitución de Avila", sin embargo el emperador no atendió sus propuestas. Se defendieron con valentía pero fueron sometidos, con gran crueldad, por el ejército imperial. En Carl Grimberg. Historia Universal vol.6, "Descubrimientos y reformas" p.1521 y ss.

Algunas de las solicitudes de los comuneros eran.. Que Castilla no estaba acostumbrada a estar sin rey (se referían a cuando Carlos V dejó España para acudir a su coronación en Alemania), "que la corte estuviera integrada solo por nacionales", que " en ausencia del rey fueran españoles los gobernantes, pedían también la reducción de impuestos, reformas en la administración y supresión de las "mercedes" concedidas a algunos influyentes.

Entre los jefes de los comuneros pueden nombrarse a Juan de Padilla de la ciudad de Toledo, Juan Bravo de Segovia y Francisco Maldonado de Salamanca, los tres fueron ejecutados. Paralelamente a este movimiento se dio en Valencia el de las "germanías" o "hermandades". Este movimiento estaba formado por los "gremios" oponiéndose a la nobleza, a la aristocracia y a sus privilegios. Ambos movimientos muestran el descontento de los Españoles ante la salida de Carlos V de España y su gobierno. Los principales jefes de las "germanías" fueron Juan Lorenzo, Juan Caro y Jerónimo Coll, los cuales fueron también derrotados por las tropas de Carlos V. Karl Brandt, Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial. p. 89 y p. 137-138.



del Capítulo Provincial de 1525<sup>19</sup>. Por otra parte, nos inclinamos a pensar que no sólo esto movía a Loaisa, para traer a Vitoria, sino también los problemas que se habían dado entre los consejeros, principalmente borgoñones, de Carlos V y los españoles "grandes" y de estratos medios.

En conclusión, la Orden Dominicana que se inclinaba a la ingerencia de los teólogos en relación a problemas de carácter político necesitaba de Vitoria. Asimismo, el auge de la Universidad de Alcalá preocupaba a los dominicos y por lo mismo deseaban gente nueva, joven y preparada, tanto en San Gregorio como en Salamanca.

En relación con el regreso de Vitoria a España, transcribimos partes de un manuscrito de la época, el del P. Fray Gonzalo de Arriaga, quien en su historia del convento de San Pablo de Burgos, nos dice: "... quería la universidad de París para sí... por celebrarse más con la fama del español insigne (Vitoria)... ecos llegaron a España, rumores sólo de lo que pasaba, pero tan crecidos, siendo inferiores a la verdad que publicaban que el General de la Orden fray García de Loaisa, después Arzobispo de Sevilla, inquisidor general y Cardenal, le mandó venir a leer y regentar la cátedra de Teología del insigne Colegio de San Gregorio de Valladolid, a expensas y costas del mismo Colegio que envió un colegial por él, con que la universidad de París se eclipsó, poniéndose su sol: pero rindió el hombro, considerando que el sol no ha de estar parado y que era madre que criaba soles, para girar el orbe, y conveniente que éste diese vuelta al oriente donde nació"<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Capítulo General... "concepto de origen monástico que llegó a significar una reunión formal de religiosos e incluso el lugar en que se realizaba, es la instancia colegial y representativa en la que democráticamente se trata y determinan todos aquellos asuntos que afectan al bien de la Orden. Tiene, por tanto, funciones legislativas y ejecutivas. Como característica sobresaliente, desde el siglo XIII, es la autoridad suprema de la Orden de Santo Domingo y en él se elige cada nueve años al Superior General por la mayoría absoluta de votos personales, libres y secretos que entre nosotros lleva el nombre de Maestro de la Orden". Información recogida en el Convento de Santo Tomás de Aquino, en México D. F.

<sup>20</sup> Fray Luis G. Alonso Getino. El Maestro Fray Francisco de Vitoria, p. 434.

En relación a los "Capítulos...", nos informa el P. Arriaga en el mismo manuscrito: "Buscó la Religión sus luces y consejos en sus más graves juntas... le hizo la providencia de España Definidor, primera vez en el Capítulo Provincial<sup>21</sup> que celebró en Valladolid año de 1523, y segunda en el Capítulo Provincial celebrado en Piedrahita año de 1535<sup>22</sup>. Escogióle también la Provincia para examinador de sus estudios generales en los Capítulos que celebró el año de 1539 en Valladolid y en Toledo el de 1543. En el Capítulo General celebrado en Roma año 1530 le constituyó examinador de los que habían de recibir grados de Presentado y Maestros en España; y en el Capítulo General también celebrado en Roma año 1532 le instituyó la Orden regente del Convento de San Esteban de Salamanca por tres años. Su magisterio en esta provincia por tan merecido conviene tenga memoria: aceptóse el año de 1525 en el Capítulo Provincial celebrado en Burgos".

Ya en Valladolid, Vitoria, deseaba llegar a impartir clases en la Universidad de Salamanca, concretamente la cátedra de Teología. Las circunstancias ayudaron a que se realizara su deseo: Fray Pedro de León, que impartía la cátedra de Teología en dicha Universidad, fallece. Se abren oposiciones. Entre los candidatos estaban Diego de Astudillo<sup>23</sup>, y el portugués Pedro Margallo. Vitoria resulta vencedor alcanzando la cátedra de Prima Teología el 21 de septiembre de 1536. La impartió durante varios años, en los que fue querido y admirado por sus discípulos, así como reconocida la dirección que le dio a la Teología y a su enseñanza: "Ilustró la cátedra de prima de Salamanca, hízola clara y resplandeciente que hasta entonces se ocultaba en tinieblas sepultada su luz, despertó los ingenios dormidos

---

<sup>21</sup> El P. Ramón Hernández en su obra Un español en la ONU. Francisco de Vitoria, se refiere a este Capítulo como Capítulo General; lo mismo Villoslada en su obra La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.

<sup>22</sup> El P. Geino corrige la fecha de 1535 dada por el P. Arriaga y afirma que fue en 1531. Op. cit., p. 441.

<sup>23</sup> Refiriéndose a Astudillo, decía Vitoria: "El maestro Astudillo sabe más que yo, pero no lo vende tan bien como yo". Ramón Hernández. Un español en la ONU. Francisco de Vitoria, p. 52.

de los españoles... Reparador de la Teología escolástica le llama un famoso sucesor suyo, el maestro Fray Domingo Bañez<sup>24</sup>.

Vitoria advirtió y señaló la necesidad de que la Teología volviera a sus fuentes primigenias, Sagrada Escritura y primeros Padres de la Iglesia, sin olvidar las bases tomistas. Además insistió en que la Teología debía tener una proyección hacia los problemas político-éticos. En este punto Vitoria, como veremos más adelante, se opone a los juristas, ya fueran laicos o eclesiásticos, que pretendían resolver con la sola jurisprudencia los problemas y situaciones políticas colindantes con la moral.

La salud de Vitoria se resentía; padecía el mal de la gota, ocasionándole éste fuertes dolores y trastornos a causa de los cuales tuvo que posponer algunos de sus cursos y faltar a sus clases.

El 17 de febrero del año de 1545 el Emperador Carlos V escribía a su hijo, el príncipe Felipe, aconsejándole sobre los teólogos que debían asistir al Concilio de Trento y entre ellos no olvidaba a Vitoria, aunque prevenía que quizá por su enfermedad no podría asistir: "... Por ser como es necesario que vengan algunos otros teólogos particulares y por la buena relación que tenemos de provincial fray Antonio de la Cruz y del maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de prima en Salamanca, les escribimos partan y vengan al dicho concilio. Y porque podría ser que el dicho fray Francisco, por sus indisposiciones se excusase, en tal caso convendrá que venga otro en su lugar, y que sea fray Domingo de Soto, catedrático de vísperas y prior en Salamanca"<sup>25</sup>.

Vitoria, excusándose de asistir, respondió a su alteza:

"Muy alto y poderoso señor. Yo recibí la cédula de vuestra alteza con otra cédula de su majestad, del Emperador nuestro señor, en que su

---

<sup>24</sup> En Fray Luis G. Alonso Getino. El Maestro Fray Francisco de Vitoria. p., 435-36.

<sup>25</sup> Carta del 17 de febrero de 1545, en Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria. O. P., p. 163.

majestad me manda que yo vaya a esta santa convocación de concilio, que con gracia de Dios se ha de tener en Trento.

De más del servicio que a su majestad en este trabajo yo hiciera... yo deseara mucho hallarme en esta congregación, donde tanto servicio a Dios se espera que se hará y tanto remedio y provecho para toda la cristiandad. Pero bendito nuestro Señor por todo yo estoy más para caminar para el otro mundo que para ninguna parte de éste. Que ha un año que no me puedo menear solo un paso, y con gran trabajo me pueden mudar de un lugar a otro... y he estado seis meses como crucificado en una cama... Su majestad y vuestra alteza serán servidos de aceptar mi excusa...

Besa los reales pies de vuestra alteza

Fray Francisco de Vitoria<sup>26</sup>.

Un año después fallecía Vitoria en Salamanca el 12 de agosto de 1546.

### *b) La obra de Vitoria. J. Boyer y la edición de Lyon*

La obra de Vitoria está formada principalmente por sus Relecciones y sus Comentarios a Santo Tomás de Aquino. Por su forma de ser excesivamente prudente, de carácter tímido y en cierto modo temeroso en relación al ambiente que le rodeaba, Vitoria no quiso publicar en vida y, al parecer, no dejó nada preparado para que se publicara después de su muerte. Es así que la obra vitoriana que hoy en día se conoce reúne los apuntes manuscritos tomados en sus clases por sus alumnos; lo mismo ha ocurrido con relación a sus Comentarios al texto tomista. Es necesario advertir que su obra no se circunscribió solamente a las Relecciones y Comentarios al aquinatense. Vitoria dejó sin concluir un Comentario a las sentencias, que, por lo mismo, nunca fue publicado. El P. Getino hace mención a

---

<sup>26</sup> La carta aparece sin fecha. En Ramón Hernández, Un español en la ONU. Francisco de Vitoria, p. 120.

este escrito de Vitoria así como a otro, la Summa Sacramentorum, que fue publicada en Salamanca en 1567<sup>27</sup>.

A propósito de las llamadas "relecciones", en general, y según la noticia que nos da el P. Beltrán de Heredia, sabemos que dichas "relecciones" o "repeticiones" ya existían, al interior de la enseñanza en Salamanca desde el siglo XIV, apareciendo también señaladas en las Constituciones de Pedro de Luna en 1411. En 1422 en las "Constituciones" dadas por el Papa Martino V "para la Universidad de Salamanca se dispone que los Regentes de cátedra de Prima den cada año una *repetición* de modo obligatorio... En los libros de Claustro y de Cuentas esa lección extraordinaria se llama unas veces Relección y otras *Repetición* por referirse a la materia que debía estar tratada o tratarse en el curso; por regla general Relección, y con más frecuencia *Repetición*, suele llamarse, también, en los documentos oficiales, la disertación de grados"<sup>28</sup>.

Las "relecciones" se dieron también, y antes que en Salamanca, en la universidad de Bolonia y en algunas universidades de Francia. El término "relección" o "repetición" tuvo diversos significados: "Se llamaba a veces repetición la actuación del repetidor o auxiliar del catedrático propietario. En Salamanca había repetidor en gramática, lógica, etc... se llamaba también repetición o relección a una de las actuaciones académicas para la obtención del doctorado... la repetición (o relección) clásica en Salamanca era la actuación anual a que estaban obligados los catedráticos en propiedad disertando sobre uno de los puntos de la materia del curso... los maestros y doctores

---

<sup>27</sup> Fray Luis G. Alonso Getino en la obra Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria, p. XXXII.

En relación con la Summa Sacramentorum, advierte Getino en su obra El Maestro Fray Francisco de Vitoria que dicha Summa... igual pudo ser de Vitoria que de su discípulo Tomás de Chavez, que fue el editor.

El P. Ramón Hernández en su obra Derechos Humanos en Francisco de Vitoria, nos ofrece la reproducción de la carátula de dicha Summa... indicando que se hicieron de ella más de treinta y una ediciones en el siglo XVI. p. 138.

<sup>28</sup> Getino, Luis G. Alonso. Relecciones Internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria, Introd., p. 30.

solían ser bastante reacios en el cumplimiento de esta obligación... el maestro Vitoria fue uno de los pocos que pusieron interés en mantenerse a la altura de su misión y además supo aprovechar esa oportunidad para dilucidar puntos de capital trascendencia que estimulasen a los oyentes a emprender su estudio y aplicación. Ya desde la segunda reelección... (la primera no se conserva) propuso al auditorio un tema de vivísima actualidad en aquellos días que proyectaba ir desarrollando en sucesivos cursos. Era el tema de la potestad<sup>29</sup>.

La cronología de las Reelecciones de Vitoria, ofrecida por el P. Beltrán de Heredia es la siguiente<sup>30</sup>. Añadimos también las fechas de algunos de sus Comentarios a Santo Tomás.

Título de las Reelecciones	Cursos a que corresponden
<u>De silentii obligatione</u> <sup>31</sup>	Curso de 1526-27.
<u>Sobre la obligación del silencio</u>	Fecha en que se dio: 1527, por navidad

<sup>29</sup> Vicente Beltrán de Heredia. Relectio de Indis. Introd., p. XXIII-XXIV.

Vitoria acostumbraba a dictar a sus alumnos; al respecto, el P. Ramón Hernández en su obra ya citada, Un español en la ONU... p. 64, aclara con toda precisión: "Lo que el maestro leía y los discípulos copiaban recibe el nombre de lecturas. De las lecturas activas o escritas previamente por el profesor no se conserva lamentablemente nada... el gran estudioso y divulgador de las lecturas vitorianas, V. Beltrán de Heredia, distingue entre apuntes o lecturas académicas y extraacadémicas. La primeras son las tomadas directamente en el aula a tenor del dictado del maestro, mientras que las segundas se inspiran y son puras copias de las mismas".

<sup>30</sup> Beltrán de Heredia, V. Francisco de Vitoria, Relectio de Indis. Introd. p. XXVI-XXVIII.

<sup>31</sup> Esta Reelección es desconocida, se sabe su título pero no se ha conservado. El P. Luis G. Alonso Getino, refiriéndose a ella y disintiendo de Beltrán de Heredia, afirma: "A juicio nuestro esa Reelección, De silentii obligatione, ni se dio ni se escribió siquiera. La defiende el P. Beltrán de Heredia y le hemos dado pase nosotros... porque constando en Nicolás Antonio, en Echard y en la edición de Madrid, núm. 12, era como una falta de respeto a esas autoridades el negar su existencia. Hoy que tantos manuscritos hemos examinado y que reproducimos las ediciones príncipes sin una referencia a la Reelección dicha, nos parece que en buena crítica debemos borrarla del número de las Reelecciones del Maestro Vitoria". Reelecciones Teológicas del Mtro. Fray Francisco de Vitoria, vol. 1, p. IX.

El P. Ramón Hernández nos dice: "La primera de las reelecciones ha desaparecido... y su título era Sobre la obligación del silencio". Un español en la ONU... p. 94.

<u>Comentario a la II, II de Santo Tomás</u>	
<u>De Potestate Civile</u>	Curso 1527-28
<u>Sobre el Poder Civil</u>	1528 por navidad
<u>De homicidio</u>	1528-29 (curso)
<u>Sobre el homicidio</u>	fecha en que se dio: 11 de junio 1530
<u>De matrimonio</u>	1529-30 (curso)
<u>Sobre el matrimonio</u>	fecha en que se dio: 25 de enero 1531
<u>De potestate Ecclesiae prior</u>	1530-31 (curso)
<u>Sobre el Poder de la Iglesia. Primera</u>	fecha en que se dio: primeros meses de 1532
<u>De potestate Ecclesiae posterior</u>	1531-32 (curso)
<u>Sobre el Poder de la Iglesia. Posterior</u>	fecha en que se dio: mayo o junio 1533
<u>De Potestate Papae et Concilii</u>	1532-33
<u>Sobre el Poder del Papa y el Concilio</u>	fecha en que se dio:

Nos inclinamos a seguir la opinión de Gelino sobre la inexistencia de dicha Relección, ya que en la primera edición de las Relecciones de Vitoria, realizada por Jacobo Boyer, en Lión en 1557, consultada por nosotros, no aparece. Por cierto, y como dato curioso, nos permitimos señalar que en el volumen I de dicha edición se presenta la siguiente inscripción, de puño y letra, realizada por algunos de sus lectores: "Pertenece al Colegio de San Pablo de México Opus Valde eruditum" acompañada de una fecha bastante borrosa que bien pudiera ser la de 1658. Esto viene a confirmar que la obra de Vitoria fue conocida y leída en México.

# REVERENDI

PATRIS F. FRANCISCI DE VILN. 234

*loria, ordinis Prædicatorū, sacre Theologie*

*in Salmanticensi Academia quondam*

*primarij Professoris, Relectiones*

*Theologicæ - XII in duos*

*Tomos divisæ.*

Quarum seriem uerba pagella indicabit.

SUMMARIIS suis adque locis adiectis, una cum

INDICE omnium editio summo.

## TOMVS PRIMVS.



Lugduni, apud Iacobum Boyerium,

M. D. LVII.

Cum privilegio Regis ad decennium.



# REVERENDI

PATRIS F. FRANCISCI DE

*Victoria, ordinis Prædicatorum, sacre*

*Theologiae in Salmaticensi Acade-*

*mia quondam primarij Pro-*

*fessoris, Relectionum*

*Theologica-*

*rum,*

\*

SECUNDVS

TOMVS.



Lugduni, apud Iacobum Boyerium,

M. D. L V I I.

*Cum priuilegio Regis ad decennium.*

	entre abril y junio de 1534
<u>Comentario al De justitia II, II de Santo Tomás</u>	
<u>De augmento caritatis</u> <u>Sobre el aumento de la caridad</u>	1533-34 (curso) fecha en que se dio: 11 de abril de 1535
<u>De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis<sup>32</sup></u> <u>Sobre aquello a lo que está obligado el hombre cuando llega a la edad de la razón</u>	1534-35 (curso) fecha en que se dio: hacia junio de 1535
<u>De Simonia</u> <u>Sobre la Simonia</u>	1535-36 (curso) fecha en que se dio: fin de mayo o principio de junio de 1536
<u>De Temperancia</u> <u>Sobre la Templanza</u>	1536-37 (curso) fecha en que se dio: en el curso de 1537-38
<u>De Indis</u> <u>Sobre los Indios</u>	1537-38 fecha en que se dio: hacia el 1 de enero de 1539

<sup>32</sup> En ella realiza Vitoria un comentario a la I, II, Q. 12 de Santo Tomás; Vitoria, refiriéndose a la conquista, señala la responsabilidad de los españoles en relación a las almas de los indios que se perdían en América.

De Jure Belli

1538-39 (curso)

Sobre el Derecho de la Guerra

fecha en que se dio:

18 de julio de 1540

De Magia posterior<sup>33</sup>

1540-41 (curso)

Sobre la Magia. Posterior

fecha en que se dio:

primavera 1543<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Desconocida.

Cabe advertir que mientras estuvo en París publicó la Secunda secundae de Santo Tomás, obra que se editó bajo la dirección de su maestro Pedro Crockaert. Esta edición, la primera hecha en Francia, presenta un extenso prólogo de Vitoria en el que la dedica al mismo Crockaert (+1514). Igualmente, contiene un "tetrasticon" o cuarteto del teólogo español dirigido a su condiscípulo Amadeo Meygret O. P.

Editó también Vitoria la Summa aurea de San Antonino de Florencia O. P. en París en el año de 1521.

Colaboró también en la edición del Dictionarium Repertorium Morale. París 1521-1522; este diccionario había sido escrito por el benedictino Pedro Bersuire O. S. B. (1290-1362). Hizo Vitoria a esta obra un extenso prólogo en el que dedica la edición al obispo Guillermo Petit. O. P. (+1536), "confesor del Rey y de gran influencia en la vida intelectual francesa". Datos recogidos en la revista "La ciencia tomista", enero-marzo de 1947, núm. 223.

Asimismo, fueron varios sus comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás y a los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo; las fechas fueron las siguientes: de 1526-29 leyó en clase la II-II de Santo Tomás; de 1529-31, el libro IV de las Sentencias; de 1531-33, la primera parte de la Suma Teológica; de 1533-34, la I-II; de 1534-37, la II-II; de 1537-38, la III parte de la Suma Teológica; de 1538-39, el libro IV de las Sentencias.

Naszalyi en su obra El estado según Francisco de Vitoria, p. 29, indica que Vitoria escribió también un Confesionario útil y provechoso, impreso en Medina del Campo, por Francisco del Canto en el año de 1569. Al parecer, antes hubo otras dos ediciones, la de 1562, impresa en Salamanca, y otra en Santiago de Compostela.

<sup>34</sup> Es necesario señalar y reconocer la diligencia, el cuidado y el sentido crítico de los estudiosos españoles en el estudio de las Relecciones de Vitoria. Entre ellos merecen especial mención, además del P. Ramón Hernández, el P. Vicente Beltrán de Heredia, así como el P. Luis G. Alonso Getino, en su dedicación, estudio y cotejo de los manuscritos de los alumnos de Vitoria. Al respecto puede consultarse la excelente obra del P. Vicente Beltrán de Heredia, Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O. P. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones. Biblioteca de Tomistas Españoles. Vol. IV, Madrid. Valencia, 1928.

También la del P. Luis G. Alonso Getino, Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Edición crítica con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción. Madrid, 1933. Tres volúmenes. Vol. 1.

La primera edición de las Relecciones de Vitoria fue la que realizó el editor Jacobo Boyer en la ciudad de León en el año de 1557<sup>35</sup>.

Al parecer, Boyer conoció a Vitoria, lo deducimos de su frase "... óptimo y eruditísimo varón Francisco de Vitoria, cuya memoria en grado sumo me recrea", que aparece en la dedicatoria que de la obra de Vitoria hace Boyer al Arzobispo y supremo Inquisidor Fernando Valdés<sup>36</sup>.

En el "Extracto del privilegio del Rey"<sup>37</sup> se lee la siguiente afirmación: "Boyer librero de Salamanca". De lo cual puede deducirse que Boyer debió visitar Salamanca varias veces e incluso permanecer por algún tiempo en dicha ciudad. Fallecido Vitoria, se dedicó, según parece, a localizar y ponerse en contacto con aquellos que habían sido alumnos del célebre dominico y que por lo mismo tenían los apuntes que de las Relecciones habían tomado en sus clases; o bien, quizá, cabe la hipótesis de que el mismo Vitoria, a ruegos de Boyer, le entregara sus manuscritos.

La dedicatoria "Al Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Don Fernando Valdés Arzobispo de España y Supremo inquisidor en los reinos de las Españas. Jacobo Boyer, Librero" está fechada en "Las Calendas de Septiembre de 1556. Salamanca" y aparece en el tomo I de los dos en que fueron distribuidas por Boyer las Relecciones; en ella y refiriéndose a Vitoria y a sus escritos dice: "Uno lo despedazó miserablemente al transcribirlo, otro lo leyó en público incorrectamente, otro usurpó una buena y gran parte de su obra

---

<sup>35</sup> En un viaje a España nos fue posible localizar esta edición de las Relecciones en la Biblioteca Nacional de Madrid, logrando un microfilm de ella. Primordialmente hemos trabajado sobre esta edición realizando un cotejo con otras actuales.

<sup>36</sup> Fernando Valdés fue Obispo de Orense y más tarde Arzobispo de Sevilla. Prohibió algunas de las obras de Erasmo en el Índice que formuló como inquisidor. Se distinguió por la persecución que organizó contra los representantes del protestantismo español.

<sup>37</sup> En el "Extracto del privilegio del Rey" (que era Enrique II de Francia), se afirma que no se podrá imprimir "ni hacer imprimir el mencionado texto (las Relecciones de Vitoria) ni vender, ni distribuirlo, en su país, tierra o dominios si no es por el debido consentimiento de Boyer, bajo pena de multa, juicio y confiscación de los libros que hubiesen imprimido. Esto hasta el término de diez años a partir de la fecha de hoy, último día de julio del año de gracia de 1556".

suprimiendo su nombre; finalmente, la mayoría mezcló invenciones de una mente insana con la doctrina y singular erudición de ese varón religiosísimo, no de otra manera como se engarza una joya falsa en el oro, y algunos muy malvados impunemente reivindicaron para sí la gloria debida a nuestro autor... Aquí están las doce reelecciones del varón nunca suficientemente alabado Francisco de Vitoria... ya sé que fue preferido y amado por ti por lo cual yo no temo las calumnias de los hombres malévolos... Finalmente está permitido que ladren y muerdan con diente canino los ladrones de la alabanza ajena; pero mientras yo considere que para ti son gratos nuestros trabajos y para ellos desagradables, sepan que esto es, para mí, por demás satisfactorio. ¡Qué gran obra he realizado al sacar a la luz un trabajo completamente limpio y puro! Es oportuno que lo valoren aquellos que oyeron a nuestro autor cuando él mismo lo pronunció y también aquellos que consideren más cuidadosamente esta edición y puedan compararla con los escritos privados". Concluye advirtiendo que no ha omitido nada del texto de Vitoria.

Termina esta "Dedicatoria..." con dos epigramas firmados por Jacobi Boffaei (quizá hechos por el propio Boyer).

Uno está dedicado al autor:

"Aunque nazca, a través de los años, una gran cantidad de escritores, sus escritos permanecen sepultados después de su muerte en cambio los tuyos, que tantas veces quisiste entregar a la muerte sobreviven como prendas ilustres a tu muerte."

El otro al libro:

"Avanza hacia la luz libro sepultado entre polillas y cucarachas; es suficiente que hayas estado escondido tres veces

cinco años dando demasiadas penas a tu padre;  
de alguna manera habrá algún Zoilo<sup>38</sup> que te muerda,  
sin embargo, si ofendieras, dirás a aquellos que te reciban  
con lenguaje duro:  
ninguna piedad os mueve a mí,  
evitadme los destinos de la polilla, del fuego y de su padre  
¿acaso tendréis tan duro el corazón?"<sup>39</sup>.

Por otra parte, es necesario recordar que las Relecciones de Vitoria por los cuestionamientos realizados en ellas en torno al poder del Pontífice, fueron consignadas en el índice por el Papa Sixto V alrededor de 1588; sin embargo, la muerte de dicho pontífice evitó la promulgación del Índice, situación que aprovecharon los Cardenales de la Congregación para descartar dicho Índice alegando que no estaba completo y redactar uno nuevo en el que no aparecían las Relecciones<sup>40</sup>.

### *c) La obra de Vitoria, su recepción en la España de su tiempo. La primera edición española de la obra de Vitoria*

En torno a las Relecciones y a propósito de su publicación en España se dieron situaciones sumamente complejas en las que se descubren

---

<sup>38</sup> Zoilo, gramático de Alejandría, detractor de Homero.

<sup>39</sup> Los epigramas fueron tomados de la edición realizada por Boyer, cuya portada transcribimos a continuación: *REVERENDI / PATRIS F. FRANCISCI DE VI- / ctoria, ordinis Praedicatorum, sacrae Theologiae / in Salamanticensi Academia quondam / primarii Professoris, Relectiones / Theologicae XII in duos / Tomos divisae: / Quarum seriem versa pagella indicabit. / SVMMARIIS suis ubique locis adiectis, una cum / INDICE omnium copiosissimo. / TOMVS PRIMVS. / Lugduni, apud Iacobum Boyerium, / M. D. LVII. / Cum privilegio Regis ad decennium.*

<sup>40</sup> Alonso Getino, Fray Luis G. El Maestro Fray Francisco de Vitoria, p. 236-237. Getino cita, al respecto, cuatro cartas del Conde de Olivares, tres de ellas dirigidas al Rey y otra a Francisco Idiáquez, en las que se narra lo ocurrido en Roma en relación con la prohibición del texto de Vitoria.

aspectos relacionados con la política y con particulares intereses y temores. En relación a ello y en primer lugar debemos tener en cuenta y no olvidar el carácter sumamente prudente y temeroso de Vitoria, del que ya hemos hecho mención, y que dio lugar a que, al parecer, no quisiera publicar en vida. En segundo lugar, atendiendo a lo dicho por Boyer y a los epigramas transcritos, así como a lo afirmado por Beltrán de Heredia, fallecido Vitoria, se dieron entre algunos estudiosos salmantinos posiciones ambiguas, convenencieras y bastante falsas en relación a los célebres "apuntes" dictados por el maestro. En tercer lugar, se descubre algo más significativo y en cierto modo comprometedor en relación a las autoridades universitarias salmantinas de la época. Analizando las sesiones del claustro universitario, es fácil advertir una aparente apatía y dejadez en relación al dictamen sobre el contenido de los apuntes tomados por los alumnos de Vitoria en sus clases y su publicación; apatía y dejadez que indudablemente encubrían un no querer comprometerse ante situaciones primordialmente políticas.

Se desconocen los nombres de aquellos a los que se refiere el propio Boyer y actualmente Beltrán de Heredia y Getino, los cuales tuvieron una actitud bastante negativa en relación a dichos apuntes, "... truncados por unos, alterados por otros, (y) usurpados como fruto de sus propias vigiliass por algún desaprensivo"<sup>41</sup>.

Asimismo, Getino nos habla de que "Las lecciones (de Vitoria) escandalizaron, juntamente con algún sermón en que fueron coreadas; la murmuración se amplió como una ola en aquellas vacaciones del año 1539 y llegó a la Corte Imperial con aire de trama peligrosa urdida en San Esteban de Salamanca"<sup>42</sup>.

De todo lo cual puede deducirse que las opiniones de Vitoria, en relación a las Indias descubiertas, habían dado lugar a posiciones y situaciones por demás críticas.

---

<sup>41</sup> Beltrán de Heredia, V. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O. P. p. 27.

<sup>42</sup> Alonso Getino, Fray Luis G. Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. T. I. p. XVIII-IV.

Volviendo al tema de la actitud de las autoridades de la Universidad de Salamanca en relación a los "apuntes" dados por Vitoria, contamos con los siguientes datos.

Año y medio después de fallecido Vitoria la Universidad, al parecer, pensó en publicar sus Refecciones:

"Claustro de diputados de 28 de enero de 1548. Cédula: Señor Gregorio de Robles, vedel, llamaréis a claustro de diputados para hoy a las cuatro para tratar en él si se han de imprimir unos escritos que dejó el maestro Vitoria. -Don Martín de Figueroa, Rector.

Luego en continente este dicho día estando dentro del dicho Claustro e habiéndose leído la dicha cédula e sobre ello propuesto por el dicho señor rector en el dicho Claustro, se proveyó lo siguiente:

Primeramente se cometió para que vean los escritos del maestro Vitoria a los maestros teólogos de esta Universidad, que se junten e vean los escritos del maestro Vitoria para ver si se han de imprimir, e se junten el miércoles primero a la hora de las cuatro en el Claustro, e con ellos se junte el prior de San Esteban, e lo que determinaren lo refieran en el Claustro primero venidero".

"Después de lo sobredicho en Salamanca a veinte e nueve días del mes de enero del año de mil e quinientos e cuarenta e ocho años yo el dicho notario, de mandamiento de los dichos señores del dicho Claustro notifiqué a los señores maestros Francisco Sancho e Juan Gil e Gregorio Gallo e fray Melchor Cano e Juan Gómez e Sancho de Muñoz, teólogos que para el miércoles primero venidero se junten para ver los dichos cuadernos del maestro Vitoria, para ver si será útil e provechoso a la Universidad que se impriman; e ansí juntos en el primero Claustro lo refieran en él lo que hubieren determinado, las cuales notificaciones fueron en sus personas. Testigos Diego González e Francisco Rodríguez, estantes en la dicha ciudad, e yo el dicho notario".

"Claustro de diputados de 10 de febrero de 1548. Cédula: Señor Gregorio de Robles, llamará a Claustro de diputados para hoy a las cuatro para tratar en él si conviene a la Universidad imprimir los tratados del maestro Vitoria, e si se recibirá por jubilado el



comendador griego en la cátedra de griego, e sobre otras cosas. -Don Martín de Figueroa, Rector.

... Item en lo de los escritos del maestro Vitoria que sea en gloria, que dejó hechos, cometióse al señor Rector para que entienda sobre ellos y trate con el prior y frailes de Santisteban desta ciudad de Salamanca sobre ello lo que le pareciere que cumple y lo refiera en Claustro."

"Claustro de diputados de 3 de marzo de 1548. Cédula: Señor Gregorio de Robles, llamará a Claustro de diputados para hoy a las cuatro para que yo refiera lo que está asentado con el padre prior de Santisteban sobre los escritos del padre Vitoria. -Martín de Figueroa, Rector.

... Cometióse a los señores maestros fray Melchor Cano e Francisco Sancho e Juan Gil de Nava o a la mayor parte de ellos que se junten con el prior de Santisteban desta ciudad de Salamanca e vean los escritos que dejó el maestro Vitoria; e vistos para lo necesario de los dichos escritos tomen un escribiente a costa de la Universidad que escriba lo que los dichos señores de los dichos escritos le mandaron, e que el hacedor acuda con los maravedís para ello necesarios"<sup>43</sup>.

Es sumamente significativa la posición de Melchor Cano, Francisco Sancho, Juan Gil de Nava y la del prior de San Esteban, caracterizándose, como puede advertirse, por soslayar el compromiso evitando dar un dictamen en relación a la publicación de la obra vitoriana. Al parecer, y debido a las muchas presiones político-religiosas, ésta fue una conducta fácil de advertir en muchos de los más distinguidos teólogos de la época<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Beltrán de Heredia, V. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O. P., p., 27 y 28.

Fray Alonso Getino. Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. p., XIX.

<sup>44</sup> Recordemos que dos años después, en 1550, tuvo lugar la "Polémica de Valladolid" entre Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, sobre la licitud de la guerra contra los indios. Entre los jueces de dicha polémica, estaban Melchor Cano y Domingo de Soto, los cuales nunca dieron un dictamen decisivo y escrito sobre los argumentos y conclusiones presentados por los contendientes. "Terminada la reunión final, los jueces se dispersaron y durante años después en Consejo de Indias se esforzó por conseguir que emitieran su opinión por escrito. En 1557 se envió

Sin embargo, en este caso concreto, insistimos en aclarar la causa que propició que el Claustro de la Universidad de Salamanca no emitiera un dictamen sobre la publicación de las Relecciones y tampoco, al parecer, sacara la Universidad alguna copia de ellas.

Citamos, al respecto, la opinión de Beltrán de Heredia: "Los religiosos de San Esteban, entretenidos en otras empresas más apremiantes y como refractarios a sacar a luz los tesoros de ciencia que tanto habían contribuido a enaltecer el prestigio de aquella casa no cuidaron tampoco de poner a salvo la preciosa herencia que les dejaba el más ilustre de sus hermanos".

Beltrán de Heredia cuestiona: ¿mandó a hacer la Universidad una copia especial de los manuscritos de los alumnos?. Afirma que entre los manuscritos estudiados por él no se encuentra ninguno que parezca hecho por algún escribiente de la Universidad: "En ninguno de estos manuscritos ni de cuantos hemos examinado se encuentra indicio de haber sido copiado por encargo de la Universidad"... "¿Qué fue lo mandado copiar por los comisarios? Los libros de claustros no vuelven a hablar de este asunto, y en el registro de cuentas, donde tal vez constarían las partidas pagadas al escribiente, hay una laguna de 1549 a 1554"<sup>45</sup>.

Como puede advertirse, Beltrán de Heredia no quiere hablar de la situación política del momento, simplemente se limita a señalar que los religiosos de San Esteban se encontraban "entretenidos en otras empresas más apremiantes" y no querían "sacar a luz los tesoros de la ciencia"... ni "cuidaron... de poner a salvo la preciosa herencia".

Getino ofrece, según nuestro parecer, una visión más exacta del problema y de la causa por la que no se dio el dictamen para la publicación de los "Apuntes" de las Relecciones: "Después de cuatro

---

una carta a Cano explicándole que todos los demás jueces habían comunicado su decisión y que la suya se precisaba sin demora. Estas opiniones escritas no han visto todavía la luz, salvo una: la declaración del doctor Anaya, que aprobaba la conquista con miras a la propagación de la fe". Hanke, Lewis. El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. p., 122.

<sup>45</sup> Beltrán de Heredia, V. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. p., 27 y ss.

lustros en que esto se trató y de las personas gravísimas que en ello intervinieron no hallamos más acuerdo que el de las copias. De publicación, ni una palabra. A nuestro modo de entender, ocurrió a los grandes discípulos de Vitoria, ya profesores, y al prior de San Esteban, lo que había ocurrido al maestro: que no se resolvían a publicar las Relecciones de menos importancia, por miedo a que padeciese el crédito del profesor famoso; ni se atrevían tampoco a publicarlas todas, a diez años de reto de un Emperador, que sabía mandar y continuaba todavía al frente de los hispánicos destinos... lo que no se explica fácilmente es que las breves Relecciones quedaran *in scrimio* después de tan solemnes propósitos, si no es por razones externas superiores a la voluntad de la Escuela; y estas razones no se pueden referir al costo ni a la imperfección de la obra tratándose de las Relecciones, sino al veto imperial y muy probablemente al juicio personal de los maestros, no sobre la doctrina, sino sobre la oportunidad de su aparición...<sup>46</sup>.

Acceptamos abiertamente la opinión de Getino, la causa por la que no se dio el dictamen fue la presión que ejercían todavía dos Cartas de Carlos V a los religiosos de San Esteban, cartas que en páginas siguientes analizamos. Una de ellas había sido dirigida al prior de San Esteban y la otra al propio Vitoria; dominaba aún el temor de provocar de nuevo el enojo del Emperador al publicar textos que planteaban la relación entre lo teológico-moral y lo político, dando supremacía a lo teológico como solución idónea, cuando el Emperador se había opuesto a que los teólogos se inmiscuyeran en cuestiones políticas.

La carta de Carlos V al prior de San Esteban preocupó y sigue inquietando a los estudiosos del tema. Nosotros somos de la opinión de que el contenido de dichas cartas obedecía, primordialmente, a lo dicho por Vitoria en sus clases sobre la actuación política española en las "Indias". Nos encontramos y estamos en la tarea de aclarar una situación histórico-política por demás compleja y significativa. En dicha carta quedaba bien clara la separación propugnada por el Emperador

---

<sup>46</sup> Fray Luis G. Alonso Getino. Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. p., XIX y XX.

entre el plano de los asuntos puramente teológicos y de derecho divino y el plano meramente político-laico; lógicamente esto implicaba la separación entre las tareas asignadas por el poder real a los teólogos y a los juristas y políticos del consejo de Indias, pero en esta coyuntura es significativa la posición de los teólogos defendiendo y justificando su derecho de intervención en el plano de lo político. Esto dará lugar a un planteamiento sobre el origen del "poder".

Retomando lo expuesto sobre la edición de 1557, realizada por Boyer, juzgamos necesario exponer las opiniones que sobre ella han dado Getino y Beltrán de Heredia, opiniones por demás orientadoras y que nos llevan a conocer la posición española actual, de hace apenas unos años, en relación al hecho innegable de que hubiese sido un extranjero el primero en editar las Relecciones del famoso maestro dominico.

Getino alaba la edición, reconociendo su mérito, realizada por Jacobo Boyer: "Boyer publicó una buena edición, una edición que sustancialmente no ha sido mejorada... Ni una sola conclusión de esas tan celebradas en Vitoria se hecha en ella de menos. Los Sumarios o Índices del principio de cada Relección y el de materias del fin de todas ellas son iniciativa de Boyer respetada en la mayor parte de las ediciones siguientes y muy poco variada en algunas"<sup>47</sup>.

Continúa Getino, "Santiago Boyer, por lo mismo que no era de estas tierras, no quiso aparecer como un editor adocenado y de sorpresa, que sólo busca el agio sin el riesgo; se fue a Salamanca y allí escribió el proemio que firma en Salamanca... el célebre impresor tenía el propósito de publicar otras explicaciones de clase del inmortal teólogo, lo que desgraciadamente no llegó a realizar. Si los editores posteriores a Boyer a pesar de tantas alharacas, no nos ofrecen ni una Relección más, ni un trozo de ella, ni una conclusión fundamental nueva, ni siquiera un orden distinto de colocación, habrá que convenir

---

<sup>47</sup> Getino, Fray Luis Alonso. Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. p. XXII.

en que, por muchas que fuesen las faltas de esta edición primera, ninguna la iguala en merecimiento de fondo"<sup>48</sup>.

¿Qué más deseaba publicar Boyer de Vitoria?, ¿quizá su comentario a Las Sentencias de Pedro Lombardo o sus comentarios a Santo Tomás? Son aspectos que, desafortunadamente, nunca llegaremos a saber con exactitud.

De muy distinto parecer en cuanto a la edición realizada por Boyer, es Beltrán de Heredia, quien se expresa bastante negativamente del editor de Lión: "... hay que reconocer que la (edición) de Lión es incomparablemente inferior (la compara con la edición hecha en Salamanca en 1565 por el P. Alfonso Muñoz O. P.) y se explica que el dominico salmantino sintiera indignación al ver torpemente alterados los textos... (y) otros muchos descuidos que delatan la prisa con que procedió Boyer enviando a la imprenta, sin previa revisión, el primer manuscrito que cayó en sus manos"<sup>49</sup>.

Al parecer, y por los datos que hemos recabado, el asunto no fue como Beltrán de Heredia nos lo presenta.

La segunda edición de las Relecciones a la que se refiere Beltrán de Heredia es la del P. Alfonso Muñoz O. P. en el año de 1565, esto es, ocho años después de la edición de Lión.

En relación a las ediciones de las Relecciones, nos parece la opinión de Getino mucho más acertada que la de Beltrán de Heredia, máxime después del cuidadoso cotejo que hemos realizado entre la edición de Lión y las posteriores. Las anotaciones de Getino son por demás ininteresantes y valiosas. Tanto Getino como Boyer y los epigramas del tal Boffei, nos abren el camino para reconocer y tener en cuenta el ambiente dominante en Salamanca y en la Corte en torno a Vitoria y al contenido de sus Relecciones.

---

<sup>48</sup> Getino, Fray Luis Alonso. El Maestro Fray Francisco de Vitoria... p., 326 y 328.

<sup>49</sup> Beltrán de Heredia, V. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. p., 146.

Reuniendo los comentarios de Getino tenemos que: en primer lugar, Getino afirma que Vitoria esperaba pronunciar su Relección de Indios en la Universidad "cuando hubiese en ella cierta calma y la expectación por las soluciones definitivas le permitiesen echar por delante las que se podían escuchar sin que se discutiese la licitud del dominio español sobre los pueblos subyugados, puesto que, soltada la bomba de los títulos restringidos de conquista tendría que venir la intervención de las autoridades a las que todo llegaría exagerado y hasta desfigurado por los cortesanos, y por los interesados en que ciertos desmanes quedasen impunes"<sup>50</sup>. Si comparamos la primera y la tercera de dicha relección, nos inclinamos a pensar que quizá aquí esté la explicación del cambio de opiniones vitorianas que puede advertirse en la última parte de la Relección de Indios.

En segundo lugar, Getino, basándose en la dedicatoria de Boyer al inquisidor Fernando de Valdés y en los epigramas, establece que en 1557, fecha de la edición de Lión, las Relecciones "llevaban ya quince años preparadas y escondidas como un delito", que habían proporcionado a su autor "no leves contratiempos", que otros manuscritos de la misma obra "habían perecido víctimas de la polilla, el fuego y la idiosincrasia fatal o sino de su autor: *cui blatae, cui ignis, cui fata parentis*"<sup>51</sup>.

En tercer lugar, Getino critica duramente la segunda edición de las Relecciones, esto es, la hecha en Salamanca en 1565 por el P. Alfonso Muñoz, por estar "plagada de erratas".

Refiriéndose a las críticas que Muñoz dirige contra la edición de Lión, comenta: "propende uno a pensar que así como Boyer, por evitar un veto a su edición, la hizo fuera y la dedicó al Inquisidor General, así también Muñoz, temeroso de que todavía no estuviese el horno para bollos, simuló una necesidad de rectificar los *innumerables vicios de*

---

<sup>50</sup> Alonso Getino, Fray Luis. Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. p., XIII-XIV.

<sup>51</sup> La edición de Lión, 1557, fue once años después de muerto Vitoria, dieciocho años después de la carta de Carlos V, reconviniendo al Prior de San Esteban y catorce años después de que pronunciase Vitoria la Relección De magia posterior en 1543, que al parecer fue la última que dio.

*una obra*, sólo con el fin de presentar, sin riesgos, los trabajos de tan celebrado maestro... Después de esto, trató el asunto *litterario modo*, con el Comisario de la Inquisición; y para mejor despistar, dedicó la edición al príncipe heredero (D. Carlos, hijo de Felipe II)<sup>52</sup>.

Por último, Getino concluye que lo que más dolió a los españoles era el hecho de que la obra de Vitoria hubiera sido publicada por primera vez por un francés: "En realidad, lo que mordía no eran las erratas y descuidos de la edición primera, sino la vergüenza de que nos hubieran tomado la delantera. Los editores españoles se muestran muy injustos con el francés. Sin la osadía de éste, ellos no hubieran publicado en mucho tiempo, las preciadas cuartillas"<sup>53</sup>.

Hubo otras ediciones de las Relecciones de Vitoria; brevemente hacemos mención de algunas: la de Venecia, de 1571; Amberes, 1575; Ingolstadt, 1580; Lión, 1586; Amberes, 1602; Colonia, 1686; Madrid, 1765; en 1917, la realizada por la Carnegie Institution, dirigida por James Brown Scott; en 1928, la del marqués del Olivart; en 1917, apareció la versión española de D. Jaime Torrubiano Ripoll; la de Teófilo Urdanoz en la BAC 1960; la edición crítica de la Asociación Francisco de Vitoria, al parecer de 1934.

---

<sup>52</sup> Alonso Getino, Fray Luis. Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. p., XXIII.

<sup>53</sup> Alonso Getino, Fray Luis. El Maestro Fray Francisco de Vitoria. p., 321.

## Capítulo II Teología, Política y Moral

### *a) La nueva orientación de la teología dada por Francisco de Vitoria*

Indudablemente, uno de los mayores méritos de Vitoria fue la renovación que realizó en la enseñanza de la Teología. Esta renovación implicaba un método a seguir y dos direcciones bien definidas en el tratamiento de la ciencia teológica. En cuanto al método, Vitoria tuvo el arte de conciliar en sus dictados a Pedro Lombardo y a Santo Tomás; en cuanto a las dos direcciones, Vitoria se distinguió por la aplicación de la Teología a los problemas de carácter político, entendida como una fuente que contenía elementos resolutive, basados en una tradición bíblica, a la problemática circunstancial e íntimamente unida a esta dirección el surgimiento de una teología Positiva alimentada en la Biblia, en la tradición apostólica, en la patrística y en las ciencias, que como la historia y la geografía, podían ayudar a su comprensión.

El movimiento luterano había obligado a los teólogos católicos a recurrir a las fuentes sagradas, abriendo el camino a la teología positiva; esta innovación al interior del espacio teológico ya la había vivido Vitoria en sus años de estudiante en París. Recordemos que, como anteriormente hemos dicho, es lo más probable que Vitoria asistiera a las clases de Maior y que éste fue seguramente el primero en usar la expresión Teología Positiva en contraposición a la Teología Escolástica. Por otra parte, es seguro que Vitoria conoció los comentarios de Maior a los cuatro libros de las Sentencias. El mismo Maior nos dice "... no es malo introducir la filosofía y las demás ciencias sin las cuales la Teología no puede ser bien entendida... es laudable introducir las ciencias extrañas a la Teología, no sólo las necesarias sino las conducentes a su decoro. Se prueba: los hechos de los padres venerables y los fundamentos de la doctrina teológica deben ser imitados; es así que el beato Jerónimo, Agustín y otros doctores introdujeron (en la Teología) los escritos de Marco Tulio, Virgilio, de los filósofos y de los poetas". Procurando guardar al respecto una posición moderada, continúa: "En principio no apruebo la opinión de aquellos que dicen que los teólogos sólo deben usar la



autoridad de la Biblia, porque si es así el que está fuera de la Universidad, sería teólogo, de aceptar esto el estudio en París no tendría la célebre fama que posee... por otra parte no apruebo a éstos que exageradamente introducen en la Teología cuestiones inútiles en cuanto relacionadas a las artes (filosofía) porque impugnan extensamente opiniones frívolas con abundancia de palabras"<sup>1</sup>.

Debemos recordar que la línea ockhamista había influido en Lutero, concretamente mediante el célebre doctor nominal Gabriel Biel<sup>2</sup>. Existe una relación muy interesante entre la corriente ockhamista y la teología Positiva, sin olvidar la influencia que tuvo en ello, primordialmente en la línea nominalista y Agustiniiana, las Sentencias de Pedro Lombardo<sup>3</sup>.

En la primera mitad del siglo XVI, como veremos en páginas siguientes, se dan en la universidad de Salamanca soluciones muy diversas y a veces confusas sobre lo que debía dictarse a los alumnos en las clases de Teología; sin embargo, esto es explicable por dos motivos principales: el auge intelectual de la Universidad de Alcalá<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Maior, Comentario. Vol. I, 4<sup>o</sup> de las Sentencias. Q. Del prólogo, fol. 1

<sup>2</sup> Gabriel Biel (1425-1495) nació en Spyer. Perteneció a la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín o Hermanos de la Vida en Común. En 1484 fundó la Facultad de Teología en la Universidad de Tubinga. Seguidor, comentador y expositor de Ockham, ejerció una gran influencia en los siglos XVI y XVII entre los teólogos. Los escritos de Biel influyeron en Lutero sobre todo en su teoría de la "predestinación" y de la "gracia". Una de sus más importantes obras y que más influencia ejerció fue Epitome et Collectorium ex Ockham super quattuor libros sententiarum (Epitome y Colección de textos sacados de Ockham sobre los cuatro libros de las Sentencias).

<sup>3</sup> Pedro Lombardo fue obispo de París, murió en 1160. Compuso las Sentencias entre los años de 1150 a 1152. "En esta obra clásica recogió su autor con extraordinaria diligencia y analizó y comparó con gran conocimiento y hasta con orden y disposición aceptables para entonces, si bien no definitivos, el material patristico que dirigió y nutrió por mucho tiempo el pensamiento teológico... llegó a ser el texto clásico de la enseñanza oficial... hasta fines del siglo XVI, época en que fue sustituida por la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino". Grabmann, M. Historia de la Teología Católica, p. 51-52.

Cabe advertir que el material patristico que recogió Lombardo se aplicó a los problemas políticos y morales de la época.

<sup>4</sup> "Si la Universidad de Alcalá aparecía como innovadora en España era sobre todo por su Facultad de Teología. En este campo, Salamanca había permanecido fiel a la escolástica fundamental, a Santo Tomás y al Maestro de las Sentencias. Cisneros... se empeñaba en introducir en España la filosofía de Escoto, que, en los países del Norte compartía con el tomismo la dignidad de doctrina clásica. El gran pensador franciscano quedó colocado en Alcalá en pie de igualdad perfecta con

ante la que Salamanca no quería permanecer relegada y el problema tomismo-nominalismo que presentaba peculiares matices e incluso peligros concretos para los maestros de una y otra corriente, peligros que Vitoria, como veremos, supo controlar sabiamente gracias al equilibrio de su carácter<sup>5</sup>. Sin embargo, se atravesaba por circunstancias difíciles, como podemos deducir consultando los estatutos de dicha universidad.

Hay noticias de que en la Universidad de Salamanca desde principios del siglo XVI se impartía "una lección pública de Santo Tomás". En 1523, recién regresado a España, comenzó Vitoria a impartir la cátedra de Teología en el Colegio de San Gregorio en Valladolid y en la Universidad de Salamanca la impartió desde 1536. En 1526 explicaba ya la Suma de Santo Tomás, al parecer la II-II. El fin de Vitoria era llevar a las aulas el texto de Santo Tomás, enriqueciendo sus explicaciones con una clara tendencia hacia la Teología Positiva, esto es, compaginando la Teología Escolástica tradicional con la nueva orientación de la Teología Positiva, hacia la que Vitoria muestra una franca inclinación, fruto sin duda de sus estudios en París y de su trato con muchos distinguidos y afamados nominales. Vitoria se proponía y realizó, como hemos dicho, una reforma en la enseñanza de la Teología, manejando planteamientos novedosos que respondían

---

Santo Tomás... Pero, además, se había creado una tercera cátedra de teología en favor de la cátedra nominalista: y tal fue seguramente la novedad que más sensación causó en España".

"Cuando corre el rumor de que Cisneros dota a Alcalá de una enseñanza de nominales, se ve en ello, al punto, la novedad de mayor éxito de la universidad naciente". Bataillon, Marcel. Erasmus y España, p. 16. A su vez, Beltrán de Heredia afirma algo que bien podemos relacionar con lo anterior. La universidad de Alcalá "... fundada sobre un plan modernísimo, había despertado la emulación de la de Salamanca, la cual se apresuraba a mejorar la enseñanza, trayendo personal del extranjero y creando cátedras que recogieran la última moda científica". Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P., p. 155.

En estas palabras de Beltrán de Heredia podemos encontrar una explicación al hecho de que Vitoria fuera requerido en España por sus superiores.

<sup>5</sup> Entre los años de 1520 y 1530 fue condenado Juan de Oria, profesor de Teología en la Universidad de Salamanca, por su inclinación "al nominalismo y en cierto modo al luteranismo". A propósito de ellos nos dice Marcel Bataillon en su obra Erasmus y España, p. 18: "... parece haber una profunda correspondencia entre la acogida que se dispensó al nominalismo y la otra novedad que caracteriza a la escuela teológica de Alcalá: el estudio directo de la Biblia con ayuda de las lenguas originales de los dos testamentos".

a la influencia nominalista que había recibido en París. Sin embargo, según Beltrán de Heredia, Vitoria tenía verdadera obsesión contra los nominalistas, "sin duda había experimentado, mientras estuvo en París, la gran dosis de petulancia y el desdén hacia lo antiguo que había en sus palabras. En una ocasión les califica de *doctores cecitatis* (doctores precipitados o de la provocación); y aludiendo al abuso que hacían de la dialéctica, dice de ellos en otro que *non intelligunt nisi quae in summulis cognoverunt*" (no entienden sino aquellas cosas que conocieron en las sùmulas)<sup>6</sup>. No nos inclinamos a seguir la opinión de Beltrán de Heredia, en primer lugar porque nos parece que no es válido tomar frases de un pensador fuera del contexto en que se dijeron y manejarlas como un banderín representativo de su pensamiento sin analizar el porqué y el cuándo fueron pronunciadas; y en segundo lugar, por varios hechos, situaciones y escritos de Vitoria, analizados y comparados por nosotros, a los cuales nos referiremos en páginas siguientes, pero que ahora presentamos al lector en forma por demás concisa: primero, si bien Vitoria criticó el uso desmedido que de la Dialéctica hacían los nominales, sin embargo, baste recordar las continuas citas que en sus comentarios a la II-II de Santo Tomás realiza de Maior y de Jacobo Almain, siguiendo la mayoría de las veces sus opiniones; segundo, el hecho de que Vitoria conoció a Maior y a Almain en París, asistiendo seguramente a las exposiciones sobre teología del primero de ellos; tercero, es un hecho comprobable por las fechas de publicación de los Comentarios de Maior a las Sentencias de Pedro Lombardo, que Vitoria conoció dichos comentarios; cuarto, el contenido de la Relección de Vitoria Del aumento de la caridad en la que resalta la influencia del nominalismo en el teólogo español.

Sin embargo, cabe reconocer que Vitoria guardó siempre una posición moderada y por demás cuidadosa y prudente en sus relaciones con el nominalismo, precisamente por lo peligroso del contexto histórico-filosófico-religioso en el que vivía. Una vez más insistimos en la necesidad de ir al contexto relacionando con él las opiniones dadas por cualquier pensador en una circunstancia precisa.

---

<sup>6</sup> Op. cit., p. 156.

Indudablemente Vitoria despreciaba la posición exagerada de muchos de los jóvenes nominales, pero de ello no puede deducirse, a priori, la opinión de que Vitoria presenta "una verdadera obsesión contra los nominalistas".

En relación al curso de Teología de 1529 a 1530, los estatutos de la Universidad de Salamanca indicaban y por tanto se le señaló a Vitoria que debía seguir en sus clases "... el cuarto de las Sentencias o sea la materia de Sacramentis, única en que solía acomodarse (Vitoria) al orden del Maestro (Pedro Lombardo). De este curso procede la Summa Sacramentorum, editada por su discípulo fray Tomás de Chávez y editada luego treinta y tantas veces con frecuentes adiciones tomadas de los decretos del Tridentino"<sup>7</sup>.

Vitoria se vio obligado a compaginar a Santo Tomás y a Pedro Lombardo, aun cuando su opinión era que "El orden de Santo Tomás se armoniza mal con el de las Sentencias". A fines de 1532 el rector de la Universidad da a los maestros de Teología la siguiente orden: "que se explique en clase el texto del Maestro de las Sentencias que (se) lea también a Santo Tomás *et que non lean al Durandus*"<sup>8</sup>. Por lo mismo, en el curso de 1533-34, Vitoria se expresaba así: "Hay quejas de algunos de los novicios de que actúo mal al exponer al Maestro de las Sentencias y a Santo Tomás. Yo os ruego que con justo ánimo aceptéis que yo explique la razón de mi trabajo. La justificación de esta tarea es que se tratan diversas materias"<sup>9</sup>.

Vitoria seguía en su lucha porque se leyera en la clase de Teología a Santo Tomás, incluyendo la metodología de la Teología Positiva. Su tarea es dura y la realiza con extrema prudencia, pero cada día va obteniendo más éxito.

---

<sup>7</sup> Beltrán de Heredia. Op. cit., p. 5.

<sup>8</sup> Durando de San Porciano, dominico. Obispo de Meaux y de Puy. Murió en 1334. Se le criticó, al interior de su Orden por no haber seguido por completo a Santo Tomás. E, Gilson afirma de él que fue "un espíritu independiente y preocupado de su libertad filosófica". La Filosofía en la Edad Media, p. 578.

<sup>9</sup> Beltrán de Heredia, op. cit., p. 5.

En 1533 los alumnos de Vitoria expresaron su opinión de que en las explicaciones de clase se leyera el segundo de las Sentencias y la I-II de Santo Tomás, y en 1534 las autoridades de la Universidad de Salamanca mandan que se lea al Maestro, esto es, a Pedro Lombardo y la II-II de Santo Tomás.

Posteriormente, en el año de 1538, los estatutos de dicha Universidad señalan lo siguiente: " Los catedráticos de Teología de prima y de vísperas lean los cuatro libros de las Sentencias, de tal manera que en principio de cada distinción suantamente (sic) declaren la sentencia del texto del Maestro y después muevan las cuestiones que les pareciere"<sup>10</sup>.

En la primera lección del curso de 1539, comenzado en el mes de octubre, Vitoria afirmó en relación a la dinámica de la enseñanza y a los temas que se contemplaban en la clase de Teología: "Según lo que he advertido es que veo que hay un gran tedio y un gran trabajo, no tanto al escribir estas cosas que podemos dictar en casa, sino en éstas otras que los teólogos suelen escribir en esta academia para la lectura. Y he querido relevarlos de tanto esfuerzo y ayudarlos con mi obra que empecé a escribir para que se inscribieran los libros sobre el Maestro de las Sentencias, del mismo modo que escribieron Escoto y Durando. Pero he sido superado por la realidad. Pues había pensado leer el año pasado el cuarto de las Sentencias y escribir sobre el primero en ese mismo año y, sucumbí a las dificultades y me vi afectado gravemente por la enfermedad a causa de tanto trabajo. Por esta razón yo leeré este año, como en los anteriores leí, siguiendo a Santo Tomás y escribiré no como me lo había propuesto, al principio, esto es, no conservando el orden de Santo Tomás, como otros escritores lo hicieron, siguiendo los libros del Maestro de las Sentencias, sino seguiré el orden de Santo Tomás como el señor Cayetano..."<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Op. cit., p. 6.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 7. El subrayado es nuestro. Beltrán de Heredia reproduce este manuscrito de Vitoria, el cual se encuentra en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo.

Del párrafo anterior pueden deducirse varias conclusiones importantes: en primer lugar, la energía de Vitoria por introducir la lectura de Santo Tomás en las clases de Teología, esto es, no va a leer a Tomás siguiendo los libros de Lombardo, sino que va a seguir la lectura de la Suma independientemente y sin compararlo o sujetarlo al orden de las Sentencias. Vitoria ha logrado su propuesta de innovación en la enseñanza de la Teología: Santo Tomás se convierte en la máxima autoridad y, según parece, el claustro de la Universidad lo permitió. En segundo lugar, Vitoria no despreció a Lombardo, sino que como él mismo afirma tenía la intención de escribir un comentario sobre el Primero de las Sentencias. ¿Relación intelectual con Maior o simple coincidencia?<sup>12</sup>.

Asimismo, puede advertirse la indecisión y el temor a las innovaciones que tenían las autoridades del claustro de la Universidad, temor e indecisión que duró varios años en relación a la lectura en las clases de Teología. ¿Lombardo o Tomás, o ambos? Pero, indudablemente, ejerciendo más influencia Lombardo. Sin embargo, debemos procurar entender dicha indecisión y temor de las autoridades del claustro de la Universidad de Salamanca. Principalmente se debía a que la orden dominicana no quería tener más problemas de los que ya tenía y tampoco deseaba realizar un acto revolucionario imponiendo a Tomás. La llegada a la Universidad de los llamados "visitadores", que ejercían una vigilancia sobre lo que se impartía en las clases, daba lugar a que los Dominicos actuaran con la mayor prudencia en relación a los textos que debían leerse en clase. Como bien dice Villoslada, los maestros dominicos cumplían lo que se les mandaba pero, y esto es necesario tenerlo en cuenta, "Leían en sus clases las *Sentencias* pero *in via Sancti Thomae, secundum mentem Sancti Thomae*. La letra era de Pedro Lombardo, el espíritu de Santo

---

Cayetano y Conrado Koellin, el primero en Italia y el segundo en Alemania habían publicado, en ese tiempo sus comentarios a la Suma. El intento por volver a Santo Tomás llevaba más de siglo y medio.

Juan Capreolo (+ 1444) procuró y luchó por volver a la teoría y a los textos de Santo Tomás.

<sup>12</sup> El Primero de las Sentencias trataba de Dios y el Cuarto de los sacramentos.

Tomás"<sup>13</sup>. Vitoria tuvo que luchar quince años en su intento por imponer a Santo Tomás en la enseñanza de la Teología; sus alumnos siguieron la línea tomista implantada por Vitoria, aun cuando recibieron algunas llamadas de atención<sup>14</sup>. Por otra parte, la Universidad de Salamanca, aunque tardíamente, si la comparamos con la de Alcalá, se quiere abrir a la tendencia nominalista o al menos desea que exista en ella alguna cátedra de nominalismo, quizá tuvo en esto mucho que ver el grupo de españoles nominalistas de París, ya citados en páginas anteriores; es así como en Salamanca se instituye una cátedra de nominalismo<sup>15</sup>. También, por este tiempo, se abrió en Salamanca una cátedra de Escoto. "La cátedra de Escoto, que menos se lee, porque el decoro y provecho de la Universidad consiste en que se lean todas las facultades e vías, se mande, por ser este doctor sutil (sic) e que en todas las universidades se lee, en

---

<sup>13</sup> Villostada. *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria. O. P.*, p. 291.

<sup>14</sup> El 23 de mayo de 1550 (ya fallecido Vitoria) se asienta en el acta del claustro: "... llamará a claustro pleno para mañana a la hora de las cinco de la tarde para tratarse sobre la lectura que han de leer los catedráticos de prima y de vísperas de teología"...; continúa el vicerector, afirmando que "él estaba informado por información y dichos de testigos, que en las cátedras de prima o de vísperas de teología no se guardaba el estatuto en la manera de leer; porque habiéndose de leer en ellas conforme a los estatutos el Maestro de las Sentencias, no lo leían, antes leían a Santo Tomás".

Los teólogos que tenían a su cargo dichas cátedras, entre ellos Juan Gil de Nava y Melchor Cano respondieron al claustro indicando que primero se leía al Maestro de las Sentencias, "... e después para declarar leían a Santo Tomás; e lo uno y lo otro se leía de tal manera que en cada año se leían los libros del dicho Maestro de las Sentencias; e que para la declaración del dicho maestro, como tienen dicho, se leía a Santo Tomás, la cual lectura dijeron que era provechosa leerse de esta manera a la Universidad y estudiantes de la facultad de teología". En 1552 se declara que, "En las cátedras de prima e vísperas... el texto que se leyese en ellas fuese el Maestro de las Sentencias y sobre él los otros doctores escolásticos que lo exponen, se manda que no se lea por texto a Santo Tomás, sino primero se lea la distinción del Maestro, que corresponde a la materia de Santo Tomás; e que si de otra manera se leyere, sean multados".

<sup>15</sup> "La cátedra de Gregorio de Arimino, fue instituida para que se leyese la vía de nominales. Han introducido leer en ella a Durando, que si no es en algunas opiniones propias y singulares que tuvo todo lo demás es doctrina de Santo Tomás. Se manda no se pueda leer en aquella cátedra sino a Gabriel o Marsilio u otro doctor que sea nominal". Beltrán de Heredia. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P., p. 12. Gregorio de Rimini o Gregorio Novelli de Rimini, Doctor Authenticus, agustino del siglo XIV, "sufrió la influencia del ocamismo de París". Sobrino, Miguel Ángel. Catálogo de títulos honoríficos y sobrenombres de pensadores medievales, p. 82-83.

Marsilio de Inghen, muerto en 1396, fue rector de la Universidad de Heidelberg. Escribió un comentario a las Sentencias.

Salamanca se lea, exponiéndolo y declarándolo por doctores escolásticos que lo expusieron; y de Santo Tomás, no puede el lector traer más que su opinión cuando contraria o conforme fuere a la de Escoto; e si de otra manera leyere a Escoto, sea multado en la lectura". Sin embargo, seguía la desconfianza hacia la lectura de Santo Tomás pero la gran tarea de Vitoria por imponer la Suma lograba realizarse en sus alumnos que ya ocupaban las cátedras de Teología.

En síntesis, las aportaciones más importantes realizadas por Vitoria al interior de un espacio teológico, fueron: 1) conciliar la Teología Escolástica tradicional con la Positiva, manejando, por lo tanto, primordialmente la Escritura, resultados de los Concilios, los testimonios de la Patrística, etc., liberándola, de este modo, de las cuestiones dialécticas; 2) Vitoria acerca la Teología al hombre y a su problemática social e histórica. Teología y política se presentan unidas en sus disertaciones ya que la teología debía procurar solucionar, desde un punto de vista ético, los problemas que aquejaban al hombre; 3) el teólogo era, por lo tanto, el encargado de ofrecer una solución a los problemas sociales y políticos, "nada era ajeno al teólogo"; 4) indudablemente Vitoria, aun cuando no fue nominalista, siente la relación intelectual con la corriente nominalista que dominaba en la Universidad de París durante sus estudios, concretamente la relación con el teólogo escocés J. Maior, se advierte en el pensamiento de Vitoria en el espacio teológico. El teólogo español conoció los comentarios de Maior a los cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. La continua referencia que realiza Maior a las cuestiones políticas de su tiempo y las soluciones que ofrece, en relación a ellas, teniendo siempre como punto principal de referencia la tradición patrística y la Escritura influyeron considerablemente en Vitoria y en su idea de una Teología cercana al hombre y a los problemas políticos. La gran tarea de Vitoria fue, según nuestro parecer, la humanización de la teología poniéndola al servicio del hombre y de sus necesidades jurídico-políticas, desarrollando así la presencia y persistencia de una eticidad profundamente humana al interior de lo social.

Por otra parte, en el año de 1534, Vitoria, como sabemos, comentó en su clase la Secunda Secundae de Santo Tomás y concretamente la Q. 1, a. 4, núm. 5, en relación con el problema de la fe y la creencia,



afirmó, criticando a Cayetano por el uso del silogismo: "Todo lo que debe creerse es verdadero. Debe creerse que Dios es trino. Luego que Dios es trino es verdadero", comenta Vitoria: "Cayetano aquí hace metafísica... yo digo que aquella consecuencia es pésima... pues en relación al silogismo hecho, digo que es falso que todo lo que debe creerse es verdadero", continúa Vitoria en el número siete del mismo artículo cuarto: "no sé si el señor Cayetano tenga esta opinión que cualquiera que cree es evidente que crea por algunos motivos... Y no es necesario que tenga evidencia de los motivos; es suficiente que tenga la fe adquirida"<sup>16</sup>.

Puede advertirse de nuevo el interés de Vitoria en convertir a la teología en algo práctico y en seguir los lineamientos de la Teología Positiva, alejándose de aquella línea que creía enriquecer al saber teológico valiéndose, principalmente, de la discusión silogística y de los planteamientos metafísicos.

### *b) Vitoria y Carlos V. La lucha interna por el "poder" entre teólogos y juristas españoles en el siglo XVI*

Al pasar a tratar el problema político, problema existente sin duda entre Vitoria y el Emperador, debemos tener presentes las dos cartas de Carlos V, una con fecha de 31 de enero de 1539 y otra del 10 de noviembre de 1539. Transcribimos, en primer lugar, los párrafos más significativos de la que presenta la fecha de 31 de enero de 1539. Dirigida a Vitoria, en ella se plantean algunas dudas que "se han ofrecido acerca de ynstrucción y combersión de los naturales (de las Indias) della a nuestra santa fe, las cuales en él vistas, por ser como son cosas theologales, ha aparecido que conviene que sean vistas y esaminadas por personas theologas, e yo por la buena relación que de vuestra persona letras y vida tengo, he acordado de os las mandar remitir para que, como celoso del servicio de Dios nuestro señor, y como cosa que tanto ymporta a nuestra santa fee catholica y descargo de nuestra real conciencia, las veais y deys en ellas vuestro parecer.

---

<sup>16</sup> Vitoria, Francisco de. O.P. Comentarios a la II-II de Santo Tomás.

Por ende yo vos ruego y encargo, que veais los dichos capitulos y dubdas que con esta van, y , platicadas con los otros theólogos desa Unibersidad que a vos os pareciere, enbyeis ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello, firmado de vuestro nombre y de las personas que eligierdes, para ver y determinarlo lo suso dicho: que demás del servicio que en ello hareis a nuestro señor, yo seré dello muy bien servido". Hasta aquí, como puede advertirse, se trata de un problema estrictamente de evangelización, por lo mismo, lo que viene a continuación es, por demás, significativo: "y porque entre estos artículos puede ser que halleis algunas cosas que consistan más en gobernación que en letras, los que os pareciere que son desta calidad, remitirlos eys a los del dicho nuestro Consejo para que, como más ynformados en lo que conviene a la buena gobernación de aquellas partes, ordenen las que debemos mandar y proveer sobrello"<sup>17</sup>.

En el texto de la carta y en palabras expresas de Carlos V aparece con toda claridad la absoluta separación entre los asuntos de fe, esto es, teologales o de "letras", según palabras del propio Emperador, y los asuntos de gobierno o de estado; delicadamente, pero con energía se le indica a Vitoria que no se entrometa ni él ni los demás teólogos en los problemas de gobierno. Podemos advertir algo sumamente interesante y significativo en la situación socio-política española de la época: el interés por lograr una tajante separación, en relación a los problemas de estado, entre los planos religioso y jurídico. Si bien, Carlos V deseaba "descargar su real conciencia" presentándose esta necesidad al interior de su espíritu y de su sentir esencialmente religioso, como estadista advertía y defendía la necesidad de que la solución a los asuntos de gobierno pasara al Consejo de Indias, o lo que es lo mismo, que en nada intervinieran en ellos los teólogos. Esto nos muestra y abre una vía de estudio en relación a importantes aspectos y matices en cuanto a la separación de los dos poderes y a la formación de un estado español independiente de la Iglesia y con

---

<sup>17</sup> Relectio de Indis. Apéndice. "Corpus Hispanorum de Pace". Vol. V.

Se ha conservado la ortografía del original. El subrayado es nuestro.

influencias renacentistas; en relación a ello, "las Indias del mar océano" eran una pieza por demás importante en el juego.

Por otra parte, no debemos olvidar que Carlos V se encontraba, dado su carácter, entre dos instancias por demás inquietantes: la utilidad política como instancia suprema en cuanto a su relación con el poder del estado y sus creencias religiosas, profundamente católicas. Por ello mismo creemos que no existe contradicción entre las dos cartas de Carlos V que aquí reproducimos, simplemente se refieren a dos planos muy diferentes: una primordialmente al religioso y moral, otra esencialmente al poder político, y en ellas se refleja en forma por demás interesante el carácter peculiar de Carlos V. Bien dice Chabod: "El elegir entre el camino señalado por el interés o por el sentimiento humano (utilidad, gloria, potencia) y el camino señalado por la palabra de Dios constituye más bien un constante tormento para él". Sigue Chabod: "Muchas veces, dice Carlos V, mis confesores me han persuadido de que yo debía prohibir resueltamente en mis dominios, el préstamo a interés y el sistema de cambio, como cosa vedada por Dios y contraria a la conciencia. Desde luego nadie más que yo desearía hacerlo... sea por no volver a tener más esos escrúpulos, o sea también para evitar los daños que de tales prácticas repercuten en mis tesoros; pero se trata de unas actividades financieras tan difundidas por todas partes y tan íntimamente ligadas al desarrollo de los tráficos que es preciso poner mucha atención para no provocar daños irreparables a mis Estados. Ahora bien, toda vez que resulta que en ciertos casos los cambios y los intereses se pueden permitir con ciertas moderaciones, analícese el asunto en el Consejo de Estado, con vistas a encontrar, hacer posible, una vía de salida que concilie los escrúpulos de conciencia con las necesidades vitales del imperio"<sup>18</sup>.

La mayoría de los teólogos se oponían a la separación entre los dos planos, el teológico y el jurídico, apoyando la injerencia de lo teológico en lo político en relación al ejercicio del poder.

---

<sup>18</sup> Chabod, Federico. Carlos V y su imperio. p., 41.

Vitoria, en la Relección de Indios, pronunciada en los primeros días de enero de 1539, afirmaba la supremacía de los miembros de la Iglesia en relación a la solución de los asuntos "de conciencia" de carácter "dudoso", haciendo extensiva dicha supremacía en general al campo de lo político, que, como veremos más adelante, guardaba éste, o por lo menos debía guardar, según Vitoria, una estrecha relación con la moral. "Así, pues, entiendo que en las cosas dudosas hay que consultar a aquellos constituidos para ello por la Iglesia, como son los Prelados, los Predicadores, los Confesores y los peritos en las leyes divinas y humanas"<sup>19</sup>.

Y no sólo en la Relección de Indios, sino también en la Relección del poder civil, Vitoria, ya desde las primeras líneas, afirma: "El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión"; sin embargo, su espíritu crítico lo conduce a concluir de este modo: "han de ser contadísimos por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos"<sup>20</sup>.

Sin embargo, si en un momento hubo un choque entre las afirmaciones de Vitoria y las de algunos juristas, debemos tener en cuenta lo que dice al respecto Luciano Pereña: "si al principio Francisco de Vitoria tuvo que defenderse de los legistas que se resistían a aceptar sus tesis revolucionarias y le acusaban de invadir campos ajenos, fue sorprendente la irrupción de su doctrina en las Facultades de Leyes"<sup>21</sup>. A su vez, también Beltrán de Heredia insiste en este enfrentamiento entre Vitoria y los juristas: "También se enfrenta a veces con los juristas, sean eclesiásticos o profanos. Ellos habían mantenido la hegemonía en los dos siglos anteriores y continuaban prevaleciendo por el número más que por la calidad en Salamanca. Eran candidatos preferidos para constituir tribunales, de

---

<sup>19</sup> Relecciones de Indios. Primera parte. p., 13.

<sup>20</sup> Del poder civil. p., 36.

<sup>21</sup> Pereña, Luciano. "Introducción" a De Jure Belli. p., 66.

donde pasaban a los Consejos de la Corona y a las Curias supremas del Reino y de la Iglesia. A su arbitrio se despachaban los negocios públicos, resolviendo *quasi ex cathedra* las más delicadas cuestiones de moral, sin previo asesoramiento de teólogos, que por el mero hecho de ser religiosos eran tenidos por incompetentes en asuntos de gobierno. Vitoria no podía menos de protestar contra tamaña sinrazón<sup>22</sup>.

Al parecer, éste era un movimiento general entre los teólogos, no sólo entre los españoles, sino también entre los europeos; consultando a Maior en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, podemos advertir su crítica y desprecio hacia los que, abandonando los estudios de artes y de teología, se dedicaban a las leyes: "Pues muchos parisienses que provienen de opulentas familias, no ascienden al grado en las artes ni en la teología, sino a toda prisa dedican sus esfuerzos en las leyes, para finalmente resultar licenciadillos"<sup>23</sup>.

Como ya hemos visto, la Teología era el estudio por excelencia, proyectado, indudablemente, hacia lo social, esto es, hacia los problemas político-morales y éste fue el gran interés de Vitoria. Al respecto no compartimos la opinión de Castillo Urbano cuando afirma que: "aludir a Vitoria como teólogo no es precisar mucho, puesto que su mismo concepto de dicha disciplina en absoluto estaba claro... un teólogo actual consideraría ilusoria esa concepción de su profesión (la profesión de teólogo) según la cual ningún argumento, disputa o materia le es ajeno; Vitoria se basaba en la misma para acercarse con la legitimidad del que trata un asunto que le es propio, a las cosas morales: su conocimiento se puso al servicio de los problemas morales"<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Beltrán de Heredia, V. Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O. P. p., 157.

<sup>23</sup> Joannes Maior. Imprimus Sententiarum. Prefacio.

<sup>24</sup> Castillo Urbano. El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano. p., 46 y 46.

Tenemos la convicción que Vitoria, en primer lugar, sí tenía claro el concepto de Teología, pero sobre todo, su tarea innovadora, al interior de ella, consistió precisamente en aplicarla a los problemas ético-políticos. En segundo lugar, los teólogos dedicados actualmente a la "teología de la liberación" no considerarían ilusoria "esa concepción de su profesión", esto es, la profesión de teólogo en Vitoria.

Queda por demás claro que al referirse Vitoria a los miembros de la Iglesia no pensaba precisamente en las autoridades de Roma, sino en el cuerpo de teólogos que con base en el derecho divino y el natural podían y debían tratar de solucionar los problemas tanto morales como políticos. Y planteándose si "todo ello (se refiere a la actuación de los españoles en América) se ha hecho con derecho o injustamente", afirma: "esta discusión no corresponde a los jurisconsultos, y en ningún caso exclusivamente a ellos. Porque aquellos bárbaros, como luego he de decir, no están sometidos en virtud del derecho humano y, por lo tanto, sus cosas y asuntos no deben ser examinados y resueltos por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir"<sup>25</sup>.

Después de estas opiniones de Vitoria, es explicable la carta de Carlos V dirigida al Prior de San Esteban de Salamanca. Por su interés, preferimos transcribir completo el texto de dicha carta:

"El Rey.

Venerable padre Prior del monasterio de santisteban de la cibdad de Salamanca yo he sydo informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias y a las tierras e tierra firme del mar océano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reinos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy

---

<sup>25</sup> Relecciones de Indios. Primera parte. p., 21. Al tratar de la Relección de Indios analizaremos este tema más extensamente.

perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de Christo e daño de nuestra Corona Real destes reinos, abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente y recibais dellos juramento para que declare en que tiempo y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho asi en limpio como en minutas inmemoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que ansy declaren con las escripturas que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray nicolás de santo tomás que para ello enviamos para que lo traiga ante nos y lo mandemos ueer proueer cerca dello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere. De madrid a diez días del mes de noviembre de mil e quinientos e treinta y nueve años. Yo el Rey. Refrendado de su mano<sup>26</sup>.

Como puede advertirse, el Emperador señala en forma por demás precisa y enérgica que se le entreguen a Fray Nicolás de Santo Tomás, enviado por él, lo que se había escrito y dicho en "sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente" y que ni entonces "ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello".

Después de estas reales llamadas de atención que nos hablan de un poder absoluto, resulta explicable que el Claustro de la Universidad de

---

<sup>26</sup> Relectio de Indis. Apéndice. "Corpus Hispanorum de Pace". Vol V. Se ha conservado la ortografía del original.

Salamanca no se decidiera a imprimir las Relecciones de Vitoria y principalmente la Relección de Indios y la del Derecho de la Guerra, pronunciada ésta última el 19 de junio de 1539, así como la Relección titulada Del Poder civil<sup>27</sup>.

El texto de la real carta giraba, indudablemente, en torno a lo dicho por Vitoria en dichas Relecciones y si el Emperador no lo nombra expresamente es, pensamos, por no hacer más tirante y violento el contenido de dicha carta. No debemos olvidar que al Emperador no le convenía ni deseaba una ruptura con los teólogos de la Universidad de Salamanca, y si Carlos V mandó, posteriormente, otras cartas dirigidas personalmente a Vitoria en las que le solicitaba su opinión sobre asuntos religiosos en Indias, esto viene a confirmar la propuesta real dada en la carta del 31 de enero de 1539 en la que claramente planteaba la separación entre el plano religioso y el jurídico laico.

En relación con esta carta de Carlos V y su nexa con Vitoria, se han dado distintas interpretaciones. Beltrán de Heredia, en un afán exagerado por mostrar que Vitoria no tuvo ningún choque con el Emperador, ni tampoco con la política seguida en América, afirma: "El Padre Getino da por supuesto que el tiro iba dirigido principalmente contra el maestro Vitoria... hay que concluir que tal edicto (se refiere a la carta) no reza para nada con las relecciones de Vitoria, ni con sus lecciones anteriores, en las que frecuentemente toca asuntos relativos o derivados de la conquista y evangelización de las Indias". Según

---

<sup>27</sup> Nos parece necesario reflexionar sobre algunas de las fechas dadas. La Relección de Indios la pronunció Vitoria en enero de 1539; sin embargo, la última parte de ella, según apunta Getino, la pronuncia Vitoria en junio del mismo año, ¿por qué el Emperador manda su carta hasta el mes de noviembre? Es cierto que las noticias tardaban bastante en llegar a la corte. El P. Getino comenta acertadamente los hechos en relación a las fechas dadas: "Éstas (las informaciones de lo que se discutía y trataba en Salamanca a propósito de los asuntos de Indias) le llegaban al emperador cuando Dios quería. Y como aquí alude a Repeticiones y a Sermones, lo natural es que más de una vez tuviera quejas, y que el que se las diera de las Relecciones de Indios de Vitoria, esperara a escuchar la última que tuvo lugar en junio del año 39. Queda todo el verano y parte del otoño para que llegase el cuento al emperador y para que él pida cuentas y prohíba en el entretanto la impresión". G. Alonso Getino, Fray Luis, El Maestro Fray Francisco de Vitoria, p., 159.

Asimismo, aclara Getino que "el Prior de San Esteban, elegido a raíz (de la carta imperial)... era nada menos que Domingo de Soto, participante de las teorías de Vitoria...". op. cit. p., 160.

Años más tarde, Domingo de Soto llegó a ser confesor de Carlos V.



Beltrán de Heredia "por esos años se debatieron con calor en las Aulas de Alcalá y de Salamanca todas esas cuestiones y no hubo catedrático de algún nombre ni predicador de prestigio que no tratase de ventilar el derecho con que se hacía la guerra a los indios"<sup>28</sup>.

Getino, por el contrario, afirma que la carta del Emperador iba dirigida principalmente a las actividades intelectuales de Vitoria. "Las lecciones escandalizaron, juntamente con algún sermón en que fueron coreadas; la murmuración se amplió como una ola en aquellas vacaciones del año 1539, y llegó a la Corte Imperial con aire de trama peligrosa urdida en San Esteban de Salamanca, con el objeto de declarar injusta la posesión de parte de las Indias, y faltas de valor jurídico las composiciones otorgadas por la Santa Sede, contra las que sabemos clamaba enardecido el Mtro. Vitoria... lo que Vitoria contestó al interrogatorio, las minutas que le decomisaron, el efecto que todo esto produjo en la corte nos es desconocido. A no ser tantas las copias que se sacaban de las Relecciones del Maestro, es más que probable que hoy no contáramos con las más importantes, con la De Indis y De Jure Belli, que, efectivamente, faltan en varios manuscritos. Los que salvaron de la recogida andaban condenados a andar a sombra de tejado con prohibición de hacerlos imprimir sin el imperial beneplácito o de su ordenancista Curia"<sup>29</sup>. Las palabras de Getino coinciden, como puede advertirse, con lo dicho por Boyer en la dedicatoria de su edición a Fernando Valdés.

A su vez, el P. Ramón Hernández es también partidario de la opinión de que la carta del Emperador iba directamente contra Vitoria. "Habla (Carlos V) de sermones y repeticiones. El peligro de los sermones era evidente... Por lo que se refiere a las repeticiones o relecciones, posiblemente esos temas se debatían en los actos escolásticos solemnes de los diversos colegios; tratándose del colegio dominicano de San Esteban, estaban relativamente recientes las disertaciones sobre las Indias de Vitoria, de las que serían sólo un eco los otros

---

<sup>28</sup> Beltrán de Heredia. Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O.P. p. 149-150.

<sup>29</sup> G. Alonso Getino, Fray Luis. Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Introd. p., XIII y XIV.

actos académicos del monasterio; nada parecía excluir a nuestro internacionalista del encausamiento imperial... Vitoria no trató ya en sus reelecciones temas similares... la prohibición de escribir sobre esos temas, ¿no le habría quitado a nuestro teólogo los ánimos para dirigir él mismo la impresión de sus manuscritos?"<sup>30</sup>.

Sin embargo, a pesar de que Vitoria no volvió a tratar el tema de la conquista en posteriores Reelecciones, nos parece necesario insistir en la independencia intelectual y política de Vitoria que puede apreciarse en la primera y segunda partes de la Relección de Indios, no así en la tercera, así como en la postura de los R. P. dominicos de la Universidad de Salamanca que, en este momento, la mayoría de ellos se distinguieron también por dicha "independencia intelectual y política". Esto lo juzgamos sumamente importante ya que debemos recordar que Fray García de Loaisa, General de la Orden dominicana en España, ya desde 1530, concedía al Emperador un poder universal y en carta de uno de septiembre de 1532 escribía al Emperador reafirmando "que el cuidado de toda república cristiana lo ha puesto Dios en vuestras manos"<sup>31</sup>.

Francisco Castillo Urbano enfoca también este problema y analizando la opinión de Beltrán de Heredia concluye: "... el padre Beltrán de Heredia mantuvo que la carta no iba dirigida preferentemente a Vitoria, sino a otros maestros predicadores... sin embargo, queda en pie la duda, porque a raíz de esta carta Vitoria no volvió a dedicar ninguna reelección a las cosas de Indias... Fuera a causa de su reelección De Indis, o bien por los ecos incontrolados que ésta pudo

---

<sup>30</sup> Hernández, Ramón. Un español en la ONU. Franciscos de Vitoria. p., 113 y 115.

<sup>31</sup> Maravall, Antonio. Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento, p., 97 y 130.

Loaisa siempre defendió la política de Carlos V, a su vez, el Emperador lo distinguió con varios importantes cargos como consejero de estado, comisario de cruzada, inquisidor general y presidente del Consejo de Indias, además de haber sido su confesor de 1523 a 1530; sin embargo, al parecer, cayó de la gracia de Carlos V, esto nos lo viene a confirmar su traslado a Roma, encargado de tratar con el Papa ciertos negocios, principalmente eclesiásticos, precisamente, en 1530. Años después, regresó a España y murió en Madrid en 1546. Datos recogidos en Miguel Salvá, Pedro Sainz de Baranda. Colección de documentos inéditos para la historia de España, t. XIV, Madrid, 1849.

tener en los sermones de algunos predicadores... el escándalo ocasionado en el círculo imperial debió ser amplio"<sup>32</sup>.

A su vez, Ángel Osorio participa también de la opinión de que dicha carta iba dirigida a lo expuesto por Vitoria; aclara Osorio que, cuando Carlos V pidió a Vitoria el 18 de abril de 1539 que escogiera a doce sacerdotes para que fuesen a México a evangelizar a los indios, es muy posible que todavía no conociera lo dicho en la Relección De Indios<sup>33</sup>.

Luciano Pereña, en relación a la tan nombrada carta del 10 de noviembre de 1539, afirma: "es absurdo suponer un enfrentamiento entre Vitoria y Carlos V, entre la Corona y Salamanca. En marzo de 1541 el Emperador vuelve a consultar al catedrático de Salamanca sobre el informe que de México trae Las Casas"<sup>34</sup>. Sin embargo, puede advertirse cierta contradicción en Pereña, pues en su artículo, "La Escuela de Salamanca y la duda indiana", publicado en la obra, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América, publicada en 1984, esto es, dos años antes que la anterior, dice que las relecciones de Vitoria "fueron objeto de censura oficial..." y que "...El Emperador Carlos V no estaba dispuesto a permitir que sus súbditos pusieran en duda sus derechos sobre las Indias".

### c) *El "humanismo" en Vitoria. El problema moral*

La relección Del aumento de la caridad cuyo título completo es Del aumento y disminución de la caridad<sup>35</sup>, objeto de estudio en este

---

<sup>32</sup> Castillo Urbano, Francisco. El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano. p., 325-327.

<sup>33</sup> Osorio, Ángel. El pensamiento vivo de Fray Francisco de Vitoria. p., 19 y ss.

<sup>34</sup> Pereña, Luciano. La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista. p., 29.

<sup>35</sup> Según Beltrán de Heredia esta relección pertenece al curso de 1533-34 y la fecha en que se pronunció fue el 11 de abril de 1535; ofrece este dato en su Introducción a Francisco de Vitoria. Relección de Indis. p. XXVI a XXVIII. También da esta misma fecha en su obra Los manuscritos del maestro Fray Francisco de Vitoria. p. 153.

apartado, es, según nuestro parecer, una de las más interesantes de las pronunciadas por Vitoria. Ahora bien ¿en qué fundamos nuestra opinión?. Líneas más adelante podrá el lector apreciar más claramente el fundamento y la base de ella, sin embargo adelantamos algo: al pronunciar esta reelección y en sus comentarios a la II-II, "De caritate". Q. XXIV. art. V y ss, Vitoria se encontraba, en relación al problema del aumento de la caridad, entre tres corrientes principales: una representada por el grupo de los "nominales" o "modernos" de esta forma se refiere a ellos; otra, la de la escolástica tomista y la tercera la ofrecida por Duns Escoto; y es precisamente en la posición adoptada por Vitoria ante ellas, posición llena de dudas e inquietudes, en la que encontramos cierta oposición entre sus mismas opiniones, ambiguas a veces, conciliadoras otras, pero siempre vitales e importantes, por ello nos parecen por demás interesantes y merecedoras de estudio y además por la relación que puede establecerse entre algunas de ellas y la esencialidad humanista y moral del pensamiento de Vitoria.

Así mismo deseamos advertir que no es nuestra intención incursionar y profundizar en la problemática teológica que, en relación a la "caridad" se presenta tanto en los comentarios de Vitoria a la II-II como en su reelección; nuestra tarea se concretará a analizar los comentarios que realiza, en relación a las tres propuestas dadas, como hemos dicho, una por los nominales, otra por el Aquinatense y otra por Escoto, sobre el aumento de la caridad y la relación que guarda ciertas proposiciones de la corriente ockamista en cuanto al

---

Teófito Urdanoz en su Introducción a la reelección Del aumento y disminución de la caridad.p. 936, coincide con las fechas dadas por Beltrán de Heredia, añadiendo que, "El tratado de la caridad a que pertenece esta cuestión del aumento, forma parte de su exposición a la Secunda Secundae, que en el curso de 1534-35 se continuaba justamente por este tratado" y que "...el manuscrito de Palencia consigna en el título que fue tenida el 11 de abril de 1535.

Al consultar nosotros este comentario de Vitoria a la Secunda Secundae, "De caritate", Q XXIV. art. 6, encontramos las siguientes palabras de Vitoria dirigidas a sus alumnos: "Además yo les prometo que en este año, sin duda, haré una reelección sobre esta materia, es una materia digna para ser tratada a fin de que sepamos de una vez de qué modo conviene actuar en relación a la caridad. Por ello todas esas cosas las trataremos en ese momento".

aumento de la caridad, con la propuesta moral vitoriana y con su humanismo, habiendo influido indudablemente en su pensamiento<sup>36</sup>.

El problema central ya en los comentarios de Vitoria a la II-II, "De caritate", así como en esta reelección, es el siguiente: la caridad preexistente en el hombre ¿aumenta por actos simplemente "remisos" o se necesitan, para su aumento, actos cada vez más "intensivos"?<sup>37</sup>.

Si se acepta que la caridad puede aumentar por actos remisos se enfocará el problema en forma cuantitativa, esta era la posición de los "nominales"; por el contrario la solución tomista planteaba que la caridad preexistente en el hombre, solo podía aumentar por actos intensivos, esto es, aumentaría cualitativamente. Replanteando el problema: ¿cualquier acto realizado por el hombre aumenta su virtud de caridad?, o ¿solamente la aumenta aquellos actos intensos? . Según el Doctor Angelico para que la caridad preexistente en el hombre aumente, debe realizar éste cada vez actos más intensos, más perfectos y elevados, luego le concede una gran importancia, en relación al aumento de la caridad, al carácter cualitativo de los actos; solamente así se logrará un aumento intrínseco de la caridad, esto es, un aumento basado en la intensidad del acto, en su esencialidad intensiva. De acuerdo con lo anterior los actos que pueden aumentar la caridad no serán actos remisos sino que deben ser, cada vez, más plenos en intensidad.

La respuesta a estos problemas inquietó a Vitoria. Por sus comentarios a ellos y por su posición ante las anteriores cuestiones, nos parece esta reelección no solo interesante sino apasionante en su contenido y proyección moral. Por lo mismo no estamos de acuerdo con las opiniones que sobre esta reelección han dado algunos de los estudiosos de Vitoria. Beltrán de Heredia afirma, refiriéndose a ella; "El texto de la presente reelección no ofrece punto de apoyo para

---

<sup>36</sup> Recordemos la ya señalada, por nosotros, influencia ockhamista en el pensamiento de Vitoria, cap. II. a) de esta investigación.

<sup>37</sup> Remiso, remito = dejar, relajar, abandonar.

Remissus = flojo, suelto, suave, indolente.

encontrarla en la carrera universitaria del maestro dominico<sup>38</sup>, y en la Introducción a la Relectio de Indis p. XXV nos dice "La relectión siguiente...versa sobre el aumento de la caridad. La materia del curso correspondía en efecto a las virtudes teologales... La razón de decidirse por este tema, en cuanto nos es dado conocer, se debió a que lo mismo en París que en las academias españolas había sobre el particular radicales discrepancias. Frente a la posición tomista estaba la escotista, bien arraigada en la tradición de los siglos anteriores. Vitoria plantea el problema en términos claros; pero no satisfaciéndole la solución tomista, adopta la escotista y además da cabida en sus razonamientos a resabios nominalistas, debido a lo cual la relectión resulta inextricable como la calificó Bañez medio siglo después. Acaso influyó en ello su formación matemática con maestros nominales y la moda de preciosismo logístico a que estos eran inclinados". El erudito Ramón Hernández opina sobre esta relectión, "...carece de esa vitalidad característica suya, que él solía infundir en cualquiera de los temas; como habituado a la enseñanza y particular maestro en este tipo de conferencias, logra salvar dignamente el compromiso"<sup>39</sup>. Teófilo Urdanoz aún cuando reconoce la importancia de esta relectión sin embargo afirma críticamente: "No va (Vitoria) a exponer siquiera toda la honda cuestión del aumento de la caridad, sino que ha escogido aquella parte que es más célebre, más disputada entre los doctores y más propiamente teológica... con toda razón pues, a esa misma estructura exterior (de la relectión) le conviene el calificativo de inextricable que Bañez atribuye a toda la relectión"<sup>40</sup>.

Sin embargo pensamos que es necesario ir al fondo de lo dicho por Vitoria en esta relectión, intentar aclarar el por qué de sus propuestas procurando comprender la difícil circunstancia que vivía y que lo llevó a veces a dar opiniones contradictorias debidas al comprometido y peligroso papel que estaba representando al realizar los comentarios a la II-II y al pronunciar ante el público esta relectión que ha sido tan

---

<sup>38</sup> Beltrán de Heredia, V. Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O.P.p. 140.

<sup>39</sup> Hernández, Ramón. O.P. Un español en la ONU. Francisco de Vitoria.p.96.

<sup>40</sup> Urdanoz, Teófilo. O.P. Introd. a la relectión Del aumento y disminución de la caridad.p. 938.

discutida. Pero pasemos, en primer lugar, al análisis de sus comentarios a Santo Tomás y en segundo lugar a una lectura cuidadosa de las páginas de la relección citada.

Vitoria en su comentario a la II-II "De caritate" Q. XXIV. art.V y ss., comienza planteando la cuestión citando lo dicho por Santo Tomás: "No por medio de cualquier acto de caridad se aumenta la caridad, sino por un acto más intenso que la caridad anterior"; en relación a los actos remisos comenta Vitoria: "Los actos remisos de caridad aunque no aumenten la caridad sin embargo no son superfluos si no que disponen a un aumento porque predisponen a que después el hombre actúe más rápidamente e intensamente, para que lo haga de buena gana, por estos actos se generará o aumentará la caridad".

Vitoria pasa a mencionar la opinión de los modernos (nominales) sobre el problema del aumento de la caridad; por el contrario todos los modernos opinan que la caridad se aumenta por medio de cualquier acto meritorio. Así opina Gabriel (Biel) en 4, dist. 17... y Almain en *Moralibus*, en materia de caridad, cap. X, y brevemente todos los modernos opinan que la caridad aumenta por cualquier acto procedente de la caridad de tal modo que la remisión del acto no impide la intensidad de la caridad"<sup>41</sup>.

Es sumamente significativo que Vitoria en su comentario a Santo Tomás cite a los "modernos" y que en relación a ellos no realice ninguna crítica; la influencia que toda la línea moderna, incluyendo a Maior, ejerció en Vitoria, ya desde sus años en París resulta evidente<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Vitoria. II-II. "De caritate". Q. XXIV. art. VI.

<sup>42</sup> Nos parece oportuno recordar que Villoslada, en su obra ya citada, p.152, transcribe de Maior, en relación a este problema, las siguientes palabras que corresponden al comentario de Maior al Libro I de las *Sentencias*, dist. 17. Q. 3. "No todo acto procedente de una gracia mayor es más meritorio...aunque la gracia y la intención se requieran para un acto meritorio, sin embargo la intención representa más para el acto meritorio que la gracia...porque una gran intención con una pequeña gracia, produce un acto más meritorio; en consecuencia la intención vale más para la magnitud del mérito que la gracia".

Indudablemente Vitoria en su, a veces, aceptación de lo dicho por los modernos, en relación a la cuestión del aumento de la caridad, se está inclinando a plantear, frente a los presupuestos teológicos tradicionales, no solo un individualismo en relación a la entidad humana, valiosa por sí misma, si no un "humanismo" en el que se realiza una dignificación de los actos del hombre aún los remisos. Humanismo vitoriano que se anticipa al humanismo renacentista.

Sin embargo puede advertirse una inquietante duda en Vitoria seguida de una toma de posición, que por la circunstancia en que vivía y el medio social, religioso y cultural más cercano a él, ante el que mostró siempre una gran cautela y temor, aparece a momentos matizada buscando una conciliación con la tradición tomista; esto ha llevado a algunos a calificarlo como un ecléctico<sup>43</sup>.

La duda vitoriana en relación con esta problemática que nos ocupa se centró en lo siguiente: El acto remiso ¿aumenta la caridad?. Su posición, al respecto, fue, como hemos indicado, reveladora de una angustiada duda: si dicho acto no aumenta la caridad ¿acaso puede merecer una mayor y nueva gloria?. "Y si no actuara (el hombre) intensa sino remisamente hasta el fin de su vida, ¿acaso entonces serían premiados aquellos actos remisos?". Vitoria recurre, también en relación a la intensidad del acto remiso, a lo dicho por Escoto. La opinión de Escoto, "Seguida por todos los nominales y los doctores, excepto los tomistas...(es) la intensidad de la cualidad se hace por verdadera adición, de grado en grado de manera que el calor se intensifica por medio de esto, que hay un solo grado de calor en el sujeto a y en el mismo a después se produce un nuevo y segundo grado, luego la intensidad se da por añadir un grado al grado. Esta opinión es clara. Quien no entienda otra, acepte ésta".

---

<sup>43</sup> Estamos de acuerdo con este calificativo siempre y cuando tengamos presente que el "eclecticismo" se ha presentado siempre, en el intelectual, en aquellos momentos de grandes inquietudes, confrontación de teorías, dudas, críticas y persecuciones. El "eclecticismo" viene a ser una solución media, conciliadora e incluso "salvadora" en el más aplo sentido del término. No estamos de acuerdo con aquellos que manejan el término ecléctico o eclecticismo en relación con Vitoria, confiriéndole un sentido peyorativo de argumentación débil y confusa.



"Pero existe otra duda: si ese hombre tuviera seis actos remisos y después un solo acto más intenso como de doce grados y primero tuvo seis actos como de un solo grado, si solo se aumentaría la caridad por (o hasta) 17 grados o solo por de doce. Y de ahí surge la duda, porque Santo Tomás dice que cualquier acto merece un aumento dado que ese hombre estuviera bien dispuesto y que actuara intensamente. ¿y si no actuara intensa sino remisamente hasta el fin de su vida?, ¿acaso entonces serán premiados aquellos actos remisos?".

Vitoria sigue recordando lo dicho por Escoto: "Escoto dice que entonces (al final de la vida) la caridad se dará en razón de aquellos actos (los remisos). Yo ignoro porque antes no fue dada", es decir porqué no aumenta la caridad desde el primer acto aunque sea remiso.

Recorre Vitoria no solo a Escoto sino a Durando, "Durando y Escoto dicen... que aunque por cualquier acto remiso no se aumente la caridad, sin embargo dará una mayor gloria" y concluye, "...y Santo Tomás en I-II. Q. 52.art. 3... en las soluciones de los argumentos parece decir lo mismo". Añade Vitoria que algunos de los que han realizado una interpretación "...al pie de la letra (de) Santo Tomás dicen que por medio de muchos actos remisos se extiende la caridad. Ignoro si esto sea verdadero. Santo Tomás aquí I-II. Q. 52.art.3., parece decir que no cualquier acto de caridad la extiende si no que por medio de cualquier (acto) el hombre se predispone a un amor más ferviente y entonces cuando se dirige a la perfección de la caridad esta aumenta...Luego si realiza actos remisos y no alguno más fervoroso no aumentará la caridad". En relación con lo cual, deduce Vitoria, que la caridad no aumenta por una colección (extensión) de actos sino que únicamente preparan al hombre en su camino a lograr un aumento de la caridad. De nuevo aparece la duda y la inquietud vitoriana en relación al lugar que ocupan el hombre y sus actos en relación al aumento de la virtud de la caridad.

Pasamos al análisis de la reelección Del aumento y disminución de la caridad.

Esta reelección tiene dos partes, en la primera, la más extensa, plantea Vitoria el problema del "aumento de la caridad"; en la segunda,

sumamente breve, trata a causa de qué y por qué " disminuye la caridad".

Al comenzar esta primera parte advierte que no tratará todas las cuestiones que se presentan en relación con el aumento de la caridad sino solamente una a propósito de la cual se han planteado los teólogos el siguiente cuestionamiento: ¿la caridad aumenta por cualquier acto de caridad aún cuando este sea remiso?. En relación a ello pasa a enunciar los principales argumentos ofrecidos por los teólogos: a) "...todo acto de caridad por débil que sea aumenta la caridad y la gracia". Advierte que esta es la solución de los modernos y cita, de nuevo, Gabriel Biel; b) en primer lugar, "por cualquier acto de caridad, aunque sea remiso, se concede mayor gloria", en segundo lugar "por un acto remiso no se aumenta la caridad ni la gracia", pasa a advertir que esta es la opinión de Escoto y de Ricardo de Mediavilla; c) "la caridad no se aumenta si no es por un acto que sea más intenso que le mismo hábito de la caridad y que por consiguiente por un acto remiso no se concede mayor gloria", opinión de Santo Tomás <sup>44</sup>.

En su comentario a los anteriores argumentos parece inclinarse, Vitoria, a Santo Tomás, sin embargo más adelante se desvía de la solución tomista. Retoma la proposición de que "con relación al hábito infuso de la caridad cualquier acto aún el más remiso es meritorio, luego le corresponde cierto grado de gloria. Más la gloria corresponde a la gracia y a la caridad; luego con el acto aumentarán la gracia y la caridad"<sup>45</sup>.

Después de lo anterior Vitoria pasa a comentar lo dicho por los Santos Padres, sirviéndose de ellos para dar cierta base a sus afirmaciones posteriores, así como, también, buscando cierta protección al citarlos ya que pasa a afirmar que, sean cualesquiera los argumentos y opiniones de "los modernos teólogos", él se está basando en lo dicho

---

<sup>44</sup> Ricardo de Middletown (Ricardo de Mediavilla) llamado Doctor Copiosus. Hay pocos datos de su vida, pero si se sabe que vivió en el siglo XIII, fue franciscano y enseñó en la Universidad de París. En Sobrino, Miguel Angel. Catálogo de Títulos honoríficos y sobrenombres de pensadores medievales.p. 83.

<sup>45</sup> Relección Del aumento y disminución de la caridad.p. 977.

por las Sagradas Escrituras y recordando a San Mateo afirma: "Si quieres entrar en el reino de los cielos guarda los mandamientos", concluye que en los actos remisos se guardan los mandamientos, por lo tanto por ellos "se alcanza la vida eterna". Refiriéndose a la "contricción" afirma que por débil que ésta sea dispone al hombre para la gracia y la gloria, concluyendo que mucho más lo dispondrán "un acto ilícito de caridad, por remiso que sea"<sup>46</sup>. Concluyendo que la cuestión de si aumentan o no los hábitos por los actos remisos, (...es cuestión de opiniones) y que dichas opiniones no deben apartarnos de lo afirmado en las Sagradas Escrituras, según las cuales un acto remiso es meritorio y aumenta la caridad. Al respecto comenta: "Es ciertamente indigno de la bondad divina el que no se conceda premio a un acto bueno, aún muy remiso, cuando se castiga cualquier acto malo por pequeño que sea"<sup>47</sup>.

Pasa a afirmar que "Por cualquier acto de estos (remisos) se aumenta la gracia" y que "Si por el acto remiso no crece la caridad inmediatamente, es arbitrario decir que la hará crecer al final de la vida". Aclara que en la tradición apostólica no hay referencia a este punto.

A continuación plantea: "...si el crecimiento del hábito depende de la intensidad gradual del acto meritorio o de la cantidad del mérito". Responde que lo más probable es que el hábito de la caridad aumente no por la "intensidad gradual del acto, sino en proporción al mérito", concluyendo que por un "acto prolongado" aunque sea muy débil, esto es aunque sea remiso, puede llegarse por él "al mérito" de un acto más intenso, " y como se atiende al mérito para el crecimiento del hábito, de ahí que este pueda crecer aún por actos remisos".<sup>48</sup>

Vitoria está admitiendo propuestas nominalistas al aceptar que no por la intensificación del acto sino por el mérito, esto es, por el mérito que contengan en sí los propios actos del hombre, poseedores como tales

---

<sup>46</sup> Acto de caridad ilícito o imperado, esto es, propio, conciente y voluntario.

<sup>47</sup> Vitoria. Op. cit. p. 979.

<sup>48</sup> "mérito", adquirido por los propios actos del hombre. Op. cit. p.981

de un valor moral aunque pobres o pequeños en intensidad pueden aumentar el hábito que a su vez aumentará la caridad. Concede, de nuevo una gran importancia a los actos del hombre realizados en su cotidianidad, con todos los defectos, carencias y mérito de ser simplemente actos humanos. Por último, refiriéndose a "los antiguos", no sin cierto desprecio afirma que fueron ellos los que afirmaron que por los actos remisos, "ni continuos ni repetidos, se aumenta la caridad".<sup>49</sup>

Afirmar que en relación a las distintas interpretaciones sobre el problema del aumento de la caridad, "queda en duda cual es la más verdadera"; sin embargo expone aquello que él tiene "por más probable". Nos permitimos transcribir sus opiniones sobre lo "más probable".

"Primera, contra la opinión de muchos escolásticos: El mérito no está en proporción con la intensidad... La dificultad del objeto influye mucho en el mérito y no hay duda que es más difícil hacer un acto perfecto de amor que ciento imperfectos".

"Segunda: No sólo el mérito no es proporcionado a la intensidad, sino que tampoco una gran cantidad de actos remisos es equivalente a un acto intenso y perfecto".

"Tercero: De la prolongación del acto debe decirse lo mismo. Es absurdo y ridículo el cálculo que hacen algunos escolásticos, que si al hacer una obra se merece como diez, en cualquier instante en que se continúe haciéndola se merece otro tanto... Digo, al contrario que de no haber grande y perseverante continuación del acto, no se duplica el mérito; aunque también puede suceder que sean tan grandes la prolongación y la constancia que el mérito de ellas sea mayor que al principio".

---

<sup>49</sup> Op. cit. p. 983.

"Cuarta: Siempre que por la perseverancia y por la multiplicación de los actos se consiga un mérito igual al del acto intenso, no hay duda de que el hábito crece"<sup>50</sup>.

Advierte que esto no ocurre frecuentemente, y comenta: "el que obra de ese modo es igualmente bueno que el que hace un acto intenso equivalente, luego tiene iguales virtudes".

Concluye afirmando que acerca del aumento de la gracia "la opinión de los modernos nominales y la de Santo Tomás es la misma y que se diferencia de la de Escoto"

Después de todo lo anterior y en relación con el aumento de la caridad, confiesa "que no es cosa cierta, sino muy dudosa, como aumentan la caridad y las virtudes infusas", y con gran sinceridad afirma: "Ni me satisface la opinión de Santo Tomás ni puedo contestar a todas las dificultades que de ella se origina... Parece lo más probable que no todo acto aumenta la caridad... Podría defenderse con probabilidad que la caridad aumenta con cualquier acto... guardando una proporción"<sup>51</sup>.

Su confesión final nos parece admirable: "confieso, finalmente, que me es más fácil decir cual es lo falso en esta materia que cual es lo verdadero", y con estas palabras concluye la primera parte de esta selección<sup>52</sup>.

En la segunda parte plantea Vitoria el problema de la disminución de la caridad el cual, según su parecer, puede enfocarse de dos modos o más bien atendiendo a dos instancias: a) la caridad disminuye por el pecado venial; b) la caridad disminuye por el pecado mortal.

---

<sup>50</sup> Afirma Urdanoz que en este punto, "...es ya general (en Vitoria) la claudicación frente al nominalismo". Introd. p. 950.

<sup>51</sup> Al respecto comenta Urdanoz, "...apunta (Vitoria) otra solución como probable: que todos los actos remisos aumenten también la caridad habitual no en toda la extensión de sus grados, sino en una proporción mucho menor, que él intenta calcular por tanteo apriorístico". Introd. p. 950.

<sup>52</sup> Vitoria. Op. cit. p. 988.

Pasa a citar la opinión del Altisiodorense<sup>53</sup>, el cual afirmaba que "por los pecados veniales se disminuye la caridad"; aclara que dicha opinión ha sido criticada por los antiguos y por los modernos, sin embargo, Vitoria le dedica algunos comentarios favorables, concluyendo que, "La opinión general contraria a Guillermo D'Auxerre, es mucho más probable y mi entender más verdadera", esto es que ya una vez perdonado el pecado venial el hombre recobraría todo lo que había perdido de gracia y caridad, así "...esa pretendida disminución es vana y sin fundamento". Vitoria concluye, bruscamente, en este punto la elección afirmando: "Y basta con lo dicho del primer modo que tiene de disminución la caridad; del segundo, (esto es en relación al pecado mortal) como ya no hay tiempo, trataremos en otra ocasión"<sup>54</sup>. Sin embargo en cuanto al "segundo modo" por el cual podía disminuir la caridad a causa del pecado mortal, Vitoria había planteado ya algo muy significativo en su Comentario a la II-II. De caritate, Q. XXIV. art. XII., "...las otras virtudes (fe y esperanza) son infundidas en razón de la caridad y por ello desaparecen con la caridad a causa del pecado mortal", pero en relación a esto debemos tener muy en cuenta la propia interpretación que inmediatamente realiza Vitoria del citado texto, interpretación que viene a confirmar una de las páginas más bellas sobre el problema de la caridad por el profundo sentido humano que contiene y por la comprensión de la compleja existencia psicológica del hombre: "En relación a lo que se dijo en el art. X que el pecado mortal corrompe la caridad parece que Santo Tomás dice lo contrario en el artículo de esta cuestión, cuando dice que así como se tiene a Dios para la conservación de la caridad así también (se tiene) el sol para la conservación de la luz; y así como la luz cesa un momento por la oposición de un obstáculo en el espacio, de la misma manera la caridad deja de estar por aquello que se opone como obstáculo de pecado mortal. De lo cual parece que (la

---

<sup>53</sup> Guillermo de Auxerre, llamado también el Altisiodorense (1144/46-1213), fue arcediano de Beauvais, "...parece que fue el primer autor en aplicar en el ámbito de la teología sacramental las nociones de materia y forma al análisis del signo sacramental" en Sobrino Ordoñez, Miguel Angel. Op. cit. p.29.

<sup>54</sup> Vitoria. Op. cit. p. 994. En el paréntesis se presenta una aclaración nuestra al texto de Vitoria.

caridad) solo deja de estar en el sujeto a causa de un defecto<sup>55</sup>, o lo que es lo mismo a causa del pecado mortal, defecto, que se interpone entre Dios y el hombre, pero que desaparecido, dicho pecado, vuelve la caridad al hombre.

Indudablemente esta relección Del aumento y disminución de la caridad es muy distinta en forma y contenido a las otras relecciones de Vitoria, pero precisamente este carácter distintivo, que se aprecia en ella, es lo interesante y lo necesario de puntualizar.

En primer lugar, Vitoria, se propone en ella dos fines fundamentales: 1°. Proclamarse contra la tradición tomista en relación a lo que en ella se sostenía sobre el aumento de la caridad y 2° exponer e introducir entre sus jóvenes alumnos, con una reticencia, de parte de Vitoria, a veces mistificadora, los planteamientos y las soluciones ofrecidas, al respecto, por lo modernos o nominalistas. Nos inclinamos a pensar que este segundo fin es aún más importante y digno de mención que el primero y que Vitoria logra, a pesar de "la intrincada maraña de argumentos a favor y en contra de las distintas opiniones en pugna", son palabras críticas de Urdanoz, introducir entre sus alumnos, entre los que puede nombrarse a Domingo de Soto, Andrés Vega y Mancio, la tendencia nominalista.

Vitoria, mediante lo expuesto por él en esta relección plantea una importante "desviación", en relación a la vía tomista, en cuanto al problema del aumento y disminución de la caridad, desviación que tanto le criticó Domingo Bañez y que la tradición tomista actual todavía no le perdona. Por parecernos, con relación a esto, sumamente significativas las palabras de Teófilo Urdanoz nos permitimos transcribir una extensa cita del actual teólogo tomista: "En la actualidad los autores de la escuela tomista y muchos otros teólogos imparciales se han dado cuenta de esta desviación histórica e infidelidad al pensamiento de Santo Tomás en sus comentaristas clásicos por influencia de los resabios nominalistas de la relección de Vitoria. Y con algunos tomistas antiguos extraños al ambiente de la

---

<sup>55</sup> El subrayado es nuestro.

escuela de Salamanca, como Silvio, Contenson, Gotti, de nuevo han promovido el retorno a la genuina y realista interpretación de Santo Tomás dada por Bañez en todos los aspectos e implicaciones de este problema...Nosotros también nos adherimos plenamente a esta interpretación teológica que exalta el mérito de la lucha por una vida espiritual mejor y de constante superación en la ascesis y mística cristiana... El camino ancho en la vida cristiana conduce más bien a la perdición que a una gran gloria<sup>56</sup>.

Si las palabras de Vitoria, en esta relección, han sido calificadas actualmente como "maraña" y Bañez le dio a la relección el calificativo de "inextricable" es porque no se ha leído con el suficiente cuidado y porque no se ha tenido en cuenta la circunstancia religiosa y cultural en la que Vitoria vivió, o bien porque todavía duele la llamada "desviación" vitoriana, y en el caso de Bañez es porque funcionó en su juicio la susceptibilidad tomista frente a las conclusiones de los modernos.

Por otra parte el ambiente en el que Vitoria daba sus clases y pronunciaba sus relecturas era por demás peligroso para un teólogo que quisiera incursionar y plantear argumentos de soluciones no admitidas e incluso prohibidas por un "poder" que se extendía a los espacios filosófico y teológico. La existencia, en esta relección, de soluciones opuestas que por lo mismo ofrecían distintas vías en cuanto al problema del aumento de la caridad no muestran la carencia de una continuidad lógica expositiva, sino por el contrario una fuerte inquietud en Vitoria así como sus dudas, por demás explicables, planteadas por él con toda sinceridad intelectual en cuanto a la solución del problema de la caridad.

En cierto modo las distintas posiciones de autores expuestas por Vitoria, sus comentarios a ellas, comentarios a veces ambiguos, otras precisos, no fueron sino defensas empleadas por él mismo en lo que juzgaba como difícil apertura de una nueva vía de interpretación y solución al problema.

---

<sup>56</sup> Urdanoz, Teófilo. Introd. p.954.



Debemos reconocer que Vitoria logró su propósito: divulgar y exponer, aunque con ciertas reticencias, la solución ockhamista en relación al espinoso tema del aumento de la caridad. El mismo Urdanoz califica la posición de Vitoria, en esta reelección, como "claudicación frente al nominalismo"<sup>57</sup>; lo anterior nos viene a confirmar si no una franca influencia nominalista en el pensamiento de Vitoria sí una apertura del dominico ante algunos planteamientos teológicos de los nominales.

Al plantear, primordialmente, las distintas soluciones y ofrecer su propia opinión e incluso sus dudas en relación al problema de, ¿cuáles son los actos humanos que aumentan la caridad?, ¿son los "remisos" o los "intensivos"?, está tratando de aproximar el problema a la vida cotidiana del hombre, y en este punto encontramos una relación muy importante entre la solución nominalista que concede una gran importancia a los actos "remisos" y el humanismo vitoriano. La insistencia de Vitoria en el análisis de los actos remisos realizados por el hombre y sus diversas opiniones al respecto, la mayoría de las veces coincidentes en la aceptación de dichos actos como válidos en relación al aumento de la caridad, nos viene a confirmar lo anterior.

Vitoria concede a los actos remisos una esencialidad axiológica, no son actos contrarios a la moral son , simplemente, actos tibios, relajados, carentes de un carácter intensivo, pero éticos en sí mismos; en dichos actos se dan valores morales y lo que es más importante son propios y adecuados a la naturaleza falible del hombre.

La solución tomista insiste, primordialmente, en el aspecto espiritual ya que son los actos intensivos del hombre cada vez más elevados, actos más intensos que el mismo hábito de la caridad, los que promueven un aumento de la caridad; pero nos permitimos preguntar: el hombre en su cotidianidad y de acuerdo con su naturaleza humana ¿puede realizar continuamente dichos actos caracterizados por su esencial cualidad intensiva?. Indudablemente no. Y si no le es posible realizarlos ¿nunca aumentará su caridad?. El dominico español, con un admirable conocimiento y aceptación de la naturaleza humana,

---

<sup>57</sup> Urdanoz, T. Introd. p. 950.

esto es, con un auténtico humanismo, mucho más claro y expreso en esta relección que en las otras, está dando por hecho que el aumento de la caridad, en sí mismo y en su proyección moral no puede quedar restringido, limitado, solamente a una relación transcendental y por lo mismo, primordialmente, a una elevación espiritual, que muy pocas veces puede alcanzar el hombre. La moral planteada por Vitoria guarda una relación directa con la condición y situación humana y a partir de esta, y lo que es más importante a partir de la individualidad del hombre, esto es de sus actos, la mayoría de las veces "remisos" se va a establecer lo positivo y valioso en el plano moral. Vitoria está propugnando por una conducta moral en la cual, sin menospreciar la trascendencia, uno de los elementos primordiales es la idea de individualidad, ya que el aumento intrínseco de la caridad estaría en relación con el número de actos realizados por el hombre aún cuando sean "remisos", de esta forma el aumento de la caridad sería cuantitativo y no cualitativo.

## CAPÍTULO III Los conceptos de "poder civil" y "estado" al interior del pensamiento de Vitoria

### *a) Vitoria entre la tradición medieval y la instancia renacentista.*

Nos encontramos ante el problema de la lucha interna por el "poder", mantenida entre algunos teólogos y juristas españoles del siglo XVI. Cabe aclarar que, al referirnos a "algunos teólogos", queremos referirnos a aquellos que seguían las ideas de Vitoria en relación al ejercicio de una ética esencialmente cristiana proyectada a los problemas políticos. Aun cuando en Vitoria esta lucha se desarrolló, primordialmente al interior de un espacio de caridad y pensamiento cristiano, no por ello dejó de tener una importante proyección política y por lo mismo resulta explicable la prevención de Carlos V ante algunas opiniones del célebre dominico. Es digno de señalar y admirar que la mayoría de los intelectuales españoles de la época no permanecieron pasivos ante los hechos de la conquista y sus consecuencias, sino que tomaron posiciones de carácter ético-político ofreciendo distintas soluciones a la variada gama de problemas que día a día iban apareciendo.

Nos inclinamos a pensar que no sólo la Relección De Indios<sup>1</sup> (curso de 1537-38), sino también la de Temperancia (curso de 1536-37), la Derecho de Guerra (curso de 1538-39), basada principalmente en el comentario realizado por Vitoria al de "De justitia", II-II de Santo Tomás e incluso una relección muy anterior, la Del poder civil (curso de 1527-28), debieron preocupar al Emperador y a muchos juristas por las opiniones vitorianas sobre la naturaleza de los habitantes de

---

<sup>1</sup> Nos referimos a la primera y segunda partes de dicha Relección, no así a la tercera. En páginas siguientes realizaremos un cuidadoso análisis de los contenidos más significativos de ellas.

las tierras descubiertas, la guerra justa y el origen y fundamento del poder<sup>2</sup>.

El interés de Vitoria, al que ya nos hemos referido, por insistir y defender la importancia del parecer del teólogo ante problemas prácticos y concretos en un espacio político es, primordialmente, interés de proyectar la ética a la esfera de lo político, tomando como base valores merecedores de todo respeto por encima de cualquier interés humano; pero esto implica también un "poder", un planteamiento de "poder" de carácter esencialmente religioso, esto es, la preeminencia de la Iglesia y el actuar de los teólogos, no exentos de responsabilidad en relación con el bien y la felicidad social. Esto nos recuerda la metáfora del "cuerpo místico" y su aplicación al orden político. Por otra parte, puede afirmarse que la visión ético-social del dominico guarda una estrecha relación con su renovación de la teología y la aplicación de ella a lo vitalmente concreto. Vitoria, asiduo lector de San Pablo, tuvo muy presente la concepción paulina de la unidad en bien de todos los cristianos y el compromiso ineludible de todos al interior del orden social. Recordemos la epístola I de San Pablo a los corintios, tantas veces citada por el dominico, epístola en la que se encuentra la célebre metáfora del cuerpo místico: "Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad... porque así como siendo el cuerpo uno

---

<sup>2</sup> Como se ha indicado en páginas anteriores, Beltrán de Heredia en la Introducción, p., XXVI-XXVIII a su obra Francisco de Vitoria. Relectio de Indis, da la fecha para la lectura de la relectión De potestate civile, curso de 1527-28, dada en 1528 por Navidad. Al parecer, también por estas fechas dio Vitoria su Comentario a la II-II de Santo Tomás. Con estas fechas coincide también Naszalyi.

Alonso Getino, en su Introducción a las Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria, p., 5, señala que "La De potestate Civili... en el códice de la catedral de Palencia consigna la fecha de 1538... y como se trata de un manuscrito procedente de amanuense que oyó la explicación del maestro y tuvo delante la auténtica redacción, se inclina uno a echar las razonadas manifestaciones en contrario, a cuenta de las lecciones ordinarias, no de las Relecciones... nosotros tampoco nos decidimos a asignarle tan tardío puesto cronológico. Quédese donde está (esto es, en 1528), mientras haya la duda". Nosotros, teniendo en cuenta los problemas que enfoca Vitoria en esta relectión De la potestad civil, nos inclinamos, sin duda alguna, a situarla, como lo hace Beltrán de Heredia, en el curso de 1527-1528.

tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo... Porque el cuerpo no es un solo miembro sino muchos... Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo"<sup>3</sup>.

Vitoria ofrece importantes planteamientos en cuanto a la idea de poder, la cual guardaba una relación con la concepción del estado. ¿Cómo define Vitoria el poder?, ¿cuáles son sus bases y su proyección?. Pasamos a exponer y a analizar éstos y otros cuestionamientos presentes en la mentalidad del dominicano, que vinieron a ser apoyo y defensa de su visión teológico-política, ya que era un teólogo, él mismo el que enfoca en sus Relecciones problemas tan de naturaleza social como el "poder civil".

Sin embargo, juzgamos necesario, antes de entrar en el tema, puntualizar dos aspectos que pueden orientarnos en relación con la temática propuesta por Vitoria: primero, Vitoria se encuentra entre la tradición medieval y la renacentista, ¿qué persiste en su pensamiento de la primera y qué se hace presente de la segunda?; segundo,

---

<sup>3</sup> El subrayado es nuestro.

Esta metáfora o concepción de la sociedad como "cuerpo místico", al parecer, no es original de San Pablo, pues se encuentra ya en Tito Livio en su Historia Romana. Primera década; sin embargo, aparece carente de sentido religioso, pero con un profundo contenido social y político. Cuando el pueblo romano se separó de los patricios y abandonó Roma retirándose al monte Sacro, cuenta Tito Livio que: "Ya no había esperanza en la concordia de los ciudadanos, y era necesario conseguirla a cualquier precio. Decidieronse, pues, a enviar al pueblo a Menenio Agripa, varón elocuente y querido de la multitud, como descendiente de familia plebeya. Introducido en el campamento, dícese que Menenio no hizo otra cosa que narrar este apólogo, en el rudo lenguaje de la época: En el tiempo en que la armonía no reinaba aún como hoy en el cuerpo humano, sino que cada miembro tenía su instinto y especial lenguaje, todas las partes del cuerpo se indignaron de que el estómago lo obtenía todo por sus cuidados, trabajos y ministerio, mientras que, tranquilo siempre, solamente cuidaba de gozar los placeres que le proporcionaban. Formaron entonces una conspiración: las manos se negaron a llevar los alimentos a la boca, la boca a recibirlos y las muelas a triturarlos. Mientras que en su resentimiento querían domar al cuerpo por el hambre, los miembros mismos y todo el cuerpo cayeron en extrema debilidad. Entonces vieron que el estómago no estaba ocioso y que si le alimentan, él alimentaba a su vez, enviando a todas las partes del cuerpo esta sangre que forma nuestra vida y nuestra fuerza, y distribuyéndola por igual en todas las venas, después de elaborarla por la digestión de los alimentos". Concluye Tito Livio: "La comparación de aquella sublevación intestinal del cuerpo con la cólera del pueblo contra el Senado, calmó, según dicen, los ánimos".

debemos aclarar por nuestra parte la existencia y, de ser este el caso, los contenidos de la llamada "Escuela española de derecho", cuyos orígenes se sitúan en la primera mitad del siglo XVI, ¿puede hablarse en verdad de dicha escuela Y, si es así ¿cuáles fueron sus características y sus ideas más significativas?

En relación a nuestro primer cuestionamiento, podemos afirmar que en Vitoria se encuentran contenidos de la tradición filosófico-política, patristica y medieval<sup>4</sup>, compaginados en función de un interesante eclecticismo con el pensamiento de los "modernos" u ockhamistas, como Maior y Almain, ya del siglo XVI, a los que, como hemos indicado, conoció Vitoria en sus años de estudio en París.

Por otra parte, en varios documentos medievales se encuentran los términos "potestad suprema", "plenitud de potestad", "potestad absoluta", términos cuyo contenido y significación social fueron analizados y, a veces, reinterpretados posteriormente al tratar problemas políticos y jurídicos. Asimismo, es necesario tener presente que en la Edad Media no existía un gobierno ni un poder centralizado y que cada señor feudal tenía un amplio poder en sus tierras y, comúnmente, en nombre de su honor, podía exigir explicación de su conducta al rey, si ésta le parecía injusta. Recordemos las célebres "juras" de Santa Gadea de Burgos:

---

<sup>4</sup> Como por ejemplo, entre otros, el Antiguo y el Nuevo Testamento; San Pablo; el "Decreto" de Graciano (hacia 1150). Las ideas de Graciano tenían su base principalmente en la legislación justiniana y en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla. Graciano relacionó los contenidos de la legislación justiniana con la ley de Dios; Santo Tomás de Aquino; el Ostiense u Hostiense, Enrique de Susa, cardenal y arzobispo de Ostia, canonista del siglo XIII que planteó las relaciones entre cristianos e infieles; Bartolo de Saxoferrato (1314-1357) fue civilista, los códigos bartolianos se manejaron por los civilistas españoles del siglo XVI. Bartolo comentó el Código de Justiniano; luego, el Panormitanus o Panormitano, Nicolás de Tudeschis (1386-1445), fue arzobispo de Palermo, de ahí el nombre de Palormitano. Realizó un importante análisis sobre el problema de los "jueces injustos"; el Digesto, que es una colección de las decisiones del derecho romano, por ejemplo, es común hablar del Digesto de Justiniano; Baldo de Ubaldis (1327-1400), que definió "el poder absoluto y extraordinario" realizando la diferencia entre éste y "el poder ordinario"; sin olvidar las Partidas de Alfonso X, el sabio.

En Santa Gadea de Burgos  
do juran los hijosdalgo  
allí toma juramento  
el Cid al rey castellano,  
sobre un cerrojo de hierro  
y una ballesta de palo.  
Las juras eran tan recias  
que al buen rey ponen espanto"<sup>5</sup>.

Ahora bien, es necesario señalar que a partir de la unión de los reinos de Aragón y Castilla, se presenta ya una estructura con ciertas características políticas cercana, en cierto modo, a la idea de estado moderno, como acertadamente señala Antonio García y García: "El estado resultante de esa unión es, desde el punto de vista jurídico-político, uno de los más modernos estados del Renacimiento, con la conciencia trascendente de sí mismo que esto supone. Pero a la vez conserva, como ninguno tal vez, el ideal de cristiandad propio de la Edad Media a partir del siglo XI. Estos dos factores (cristiandad medieval y estado renacentista) son antitéticos y en ello radica en gran parte lo paradójico de la constitución de la España moderna... El primero de estos factores es subjetivo y se basa en la conciencia religiosa de los reyes... Pero la otra realidad objetiva de un estado renacentista, absorbente y autoritario, también tiene sus exigencias... con lo cual se crea una permanente tensión entre el elemento objetivo del estado y el subjetivo de la conciencia religiosa de los gobernantes"<sup>6</sup>. Es precisamente en esta antítesis donde incide Vitoria

---

<sup>5</sup> Menéndez Pidal, R. Flor nueva de romances viejos, p. 170.

<sup>6</sup> Iglesia, Sociedad y Derecho, p., 337

en su reelección Del poder civil, intentando ofrecer una solución en relación con la institución de un estado moderno pero a su vez profundamente católico. En España no solamente surgía la tensión entre dichos elementos, "el objetivo del estado y el subjetivo de la conciencia religiosa de los gobernantes", sino que se hacía presente un tercer elemento, la conciencia ético-política del teólogo; ellos tres conforman el discurso político-religioso-ético dominante en la España del siglo XVI.

Al interior de toda esta problemática Vitoria presenta un pensamiento que supera, en cierto modo, el círculo político medieval: oponiéndose al "monismo cristiano medieval", basado primordialmente en un ideal religioso, Vitoria plantea el pluralismo de repúblicas (estados) cuyo poder y legalidad se basa en el derecho natural y por ello mismo son justas y respetables, aun cuando dichas repúblicas sean de bárbaros o de infieles. Ya no es una unidad cristiana de pueblos que deben respetarse por ser cristianos, sino una pluralidad de repúblicas que deben respetarse por estar ordenadas de acuerdo con una politicidad que responde a fines precisos y en la que está presente el derecho natural. Esta es, según nuestro parecer, la gran innovación y aportación de Francisco de Vitoria al pensamiento político del medioevo; a partir de ello Vitoria sostendrá el respeto hacia la comunidad universal de pueblos, opinión que por estar basada en el derecho natural viene a dar lugar al derecho de gentes y al derecho internacional, pero nunca defenderá una instancia internacional de poder tal como la planteaban los consejeros y políticos que rodeaban a Carlos V, esto es, Vitoria se proclamará siempre contra el "universalismo de poder" o contra un poder universal absoluto<sup>7</sup>. Sánchez Agesta afirma que para Vitoria "La imagen política del mundo no es, pues, un universo regido por una sola potestad, sino un pluralismo de estados o repúblicas que conviven dentro del derecho de gentes".

---

<sup>7</sup> Maravall, Antonio. Carlos V y el pensamiento político del renacimiento. p., 261.



## b) *¿Existió una escuela Española del Derecho?*

En relación a la existencia de una "Escuela Española del Derecho", hemos reunido distintas opiniones las cuales pasamos a exponer para después concretar nuestra posición.

Al referirse a ella, Luciano Pereña prefiere nombrarla "Escuela de Salamanca" o bien "Escuela española de la paz"<sup>8</sup>, señalando que su representante principal fue Francisco de Vitoria. Advierte que esta Escuela se caracterizó por lo que Pereña califica como "la tesis de la paz dinámica". Es necesario advertir que en dicha escuela se agruparon principalmente teólogos y que se sumaron a ella profesores de derecho canónico, también de la Universidad de Salamanca, coincidiendo todos ellos, principalmente, en asignar a la Teología una proyección política; recordemos que ésta fue propiamente una de las innovaciones realizadas por Vitoria al interior del campo teológico.

Divide Pereña a la "Escuela de Salamanca" en tres generaciones: la primera generación, "creadora y más revolucionaria, va de Francisco de Vitoria a Domingo de Soto (1534-1558)"; la segunda se caracterizó por su "expansión cultural... corre entre Juan de la Peña y Bartolomé de Medina"; la tercera generación la sitúa Pereña entre Báñez y Francisco Suárez, caracterizándose por "su sistematización doctrinal"<sup>9</sup>.

En el prólogo a la Relectio de Iure Belli<sup>10</sup>, sigue Pereña refiriéndose a dicha Escuela como a la "Escuela española de la paz", reiterando que lo determinante en ella fue "el humanismo social y político".

En su artículo "La Escuela de Salamanca y la duda indiana"<sup>11</sup>, Pereña afirma que "La escuela adquiere su propia unidad dinámica en la

---

<sup>8</sup> La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América. P.,

<sup>9</sup> Op. cit., p. 56.

<sup>10</sup> Obra publicada en "Corpus Hispanorum de Pace", por el C. S. I. C., Madrid. 1981.

comunidad de pensamiento y en ese esfuerzo común que culmina en grandes síntesis académicas"<sup>12</sup>.

Luis Sánchez Agesta en su obra El concepto de estado en el pensamiento español del siglo XVI se refiere a la escuela española del siglo XVI afirmando que dicha escuela ofreció una teoría del estado anterior a Bodino y Althusio, "Se trata en suma de la primera teoría del Estado; entiéndase del Estado como nueva entidad política histórica del Renacimiento occidental... La llamamos teoría porque es una concepción sistemática que interpreta y expresa los problemas capitales del Estado: la autonomía y la jerarquía de su poder"<sup>13</sup>.

Pues bien, reafirmando la opinión de Sánchez Agesta y como se verá en páginas siguientes, Vitoria va a analizar las bases y justificación de ese "poder civil centralizado" que logrará unificar a una comunidad en donde los hombres puedan vivir y desarrollarse, pero también defenderse de agresiones gracias a gozar de una potestas o poder supremo. Indudablemente Vitoria plantea en su relección Del poder civil una teoría del estado como institución política con características propias, basada esencialmente en el derecho natural y en el derecho divino. La "Escuela española del siglo XVI", puntualiza Sánchez Agesta, "tuvo una comprensión teórica del Estado" y sus elementos fundamentales y su originalidad consistió precisamente en las ideas rectoras que le sirvieron de base, ideas que como acabamos de indicar fueron el iusnaturalismo y el derecho divino proyectados a una realidad histórica por demás concreta.

Sánchez Agesta resume esas "ideas rectoras" en cinco principales:

---

<sup>11</sup> Artículo publicado en la obra Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América.

En esta obra se recogen artículos de varios estudiosos sobre el problema de la eticidad en la conquista.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 308.

<sup>13</sup> Op. Cit., p. 14-15.

1. "La humanidad es un pluriverso de estados".
2. "El Estado es... un cuerpo místico. Esto es una unidad que se funda no sólo en la jerarquía del poder, sino... en la cooperación moral, en la realización de un fin, el bien común".
3. "La potestad regia, como cabeza y poder supremo del Estado... es un servicio que actualiza la potestad que posee la comunidad para realizar sus fines".
4. "La convivencia política es una necesidad natural".
5. "El Estado es una comunidad ética teleológica".<sup>14</sup>

Coincidiendo, en cierto modo, con Sánchez Agesta, Adolfo Miaja de la Muela en su artículo "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII"<sup>15</sup>, reconoce la existencia de dicha escuela española admitiendo que sus integrantes ofrecieron un conjunto de soluciones de carácter político local e internacional relacionadas con los problemas jurídico-políticos de la época; esta tarea le concedió a dicha escuela una personalidad propia y diferenciada en relación a otras corrientes, "la cultura clásica y la moral cristiana en el Renacimiento dan lugar a una escuela internacional española claramente individualizada frente al escolasticismo anterior"<sup>16</sup>.

Miaja pasa a cuestionar si esta escuela aparece formada por "... una serie de individualidades aisladas sin más vínculo que el geográfico y cronológico... o si por el contrario, existe en sus construcciones una secuencia de principios que permita hablar con exactitud de una

---

<sup>14</sup> Op. cit., p. 24.

<sup>15</sup> Artículo publicado en "Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria", vol. 9. 1948-1949. Madrid, 1949. Consejo Superior Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria.

<sup>16</sup> Miaja de la Muela. Op. cit., p. 115.

escuela clásica española de Derecho Internacional"<sup>17</sup>. Concluyendo que entre los integrantes de dicha escuela puede descubrirse un vínculo y que "... las discrepancias entre ellos no fueron tan profundas... Una escuela puede existir aunque en cuestiones de cierta importancia haya divergencia entre sus adeptos"<sup>18</sup>.

Por último, transcribimos la opinión de Antonio-Enrique Pérez Luño que nos ofrece en su obra La polémica sobre el nuevo mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho. Advierte que el círculo formado por los intelectuales de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI presentaba una heterogeneidad en cuanto a las ideas, aun cuando tenían algo en común, "su referencia al derecho natural". Sin embargo, no le parece totalmente correcta la denominación "Escuela española del Derecho Natural" y a continuación pasa a señalar que el término "escuela" puede ser entendido en formas diversas, de acuerdo con lo cual "... junto a una versión fuerte del término escuela, caracterizada por la estricta unidad doctrinal de quienes la integran, es posible asumir una versión débil que tendría como rasgo distintivo una coincidencia en lo que Eduardo Nicol ha llamado la manera de ver las cosas... Sólo si se utiliza la expresión escuela en esa acepción débil y generacional es posible admitir una Escuela Española del Derecho Natural"<sup>19</sup>. Aclara Pérez Luño que en "la manera de ver las cosas" podemos aglutinar inquietudes comunes, afinidades en estilo y en el método de trabajo; y esto, indudablemente, está más cercano al concepto de "generación", que al de "escuela".

Nos parece que esta opinión plantea indudables aciertos en relación a la conceptualización, tan discutida, de "Escuela Española del Derecho Natural"; sin embargo, sin caer en la tesis por demás optimista y por lo mismo alejada de la realidad histórica, de "la paz dinámica", manejada con entusiasmo por Pereña, y sin aceptar la opinión de Miaja de que

---

<sup>17</sup> Op. cit., p. 101.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 119.

<sup>19</sup> Pérez Luño, Antonio-Enrique. La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho. p. 43-44.

"las discrepancias entre ellos no fueron tan profundas", cuando en verdad, según nuestra opinión, sí lo fueron, baste recordar algunas opiniones de Las Casas y de Vitoria sobre los habitantes de América y los fines de la conquista. Nos inclinamos a aceptar la opinión de Sánchez Agesta, en cuanto que Vitoria planteó en su relección Del Poder civil los elementos constitutivos y esenciales del "poder civil" mucho antes que Bodino y Althusio, ofreciendo una teoría del estado que muchos de los teólogos salmanticenses aceptaron. Solamente en este sentido de elaborar una teoría del estado sui generis, como veremos en páginas siguientes, aceptamos que Vitoria dio lugar a la conformación de dicha Escuela y que a él corresponde el mérito y la originalidad de ser el primero que en España ofrece las bases de un estado cristiano moderno.

No obstante, resulta muy problemático el aceptar formalmente y como dice Pérez Luño "una versión fuerte del término escuela" ya que no hubo entre los teólogos seguidores de Vitoria una coincidencia y unidad de doctrina. Creemos que sí hubo un seguimiento de las cinco "ideas rectoras" que destaca Sánchez Agesta y en este sentido sí podría hablarse de Escuela en la versión débil del término.

Por otra parte, nos parece necesario puntualizar que al interior del pensamiento filosófico-político-religioso español del siglo XVI se presentaron dos instancias de discusión sobre dos hechos diferentes, aun cuando en cierto modo guardaban una relación:

Uno, la necesidad de plantear y así mismo defender, de acuerdo con una ontología del poder, lo que debía ser un estado moderno cristiano y el papel que en su interior deberían jugar el derecho natural y el derecho divino; y en esta instancia cabe a Vitoria el papel principal por haber expuesto con toda claridad en su relección Del Poder civil los elementos que conformarían el poder en esta institución de gobierno que, aunque él no le da el nombre de "estado", está muy cercana a la idea de estado moderno, pero con la importante salvedad de que él ofrece un modelo en el que no funcionan los lineamientos del absolutismo moderno y sí los de un pensamiento cristiano muy alejado del modelo maquiavelista. En este aspecto sí puede decirse que existió una Escuela Española y que fue Vitoria el iniciador de una teoría del "poder" y del "estado", seguida por muchos de los

pensadores españoles de su época e incluso posteriores, y de acuerdo con ello sí aceptamos, empleando desde luego la versión débil del término, la existencia de una Escuela española del derecho. La otra instancia aparece conformada por la posición de los teólogos y demás intelectuales del momento en relación con la colonización de las nuevas tierras descubiertas y la naturaleza de sus habitantes, y en ésta no puede hablarse de la existencia de una Escuela española ni en la "versión fuerte" del término ni en la "versión débil". Podemos hablar, por lo tanto, de "una inquietud generacional" (no sólo española, sino también, y esto nos parece muy interesante, europea; en páginas siguientes citaremos y analizaremos las opiniones de Maior al referimos a la conquista y al ejercicio del poder de los españoles en tierras de América) ante un problema concreto y la referencia, en relación a él, del derecho natural, manejado éste en muy diferentes formas de pensamiento y de soluciones ofrecidas, baste recordar las opiniones diferentes en muchos importantes aspectos sobre la colonización de América dadas por Las Casas, Vitoria, Matías de Paz, Juan de la Peña, Pedro de Azuaga, Alonso Maldonado de Buendía y otros.

De acuerdo con esto podemos añadir que la "inquietud generacional" ante el problema de la conquista y colonización de América se presentó no sólo en una generación, de la que son representativos Vitoria, Las Casas y otros, sino en generaciones posteriores, pero fue simplemente esto: una positiva, franca e interesante "inquietud generacional" caracterizada por posiciones y opiniones opuestas entre sí tanto de teólogos como de juristas.



Editio Secunda Johannis maioris doctoris parisiensis: in Secundum librum Sententiarum: nunquā antea impressa.

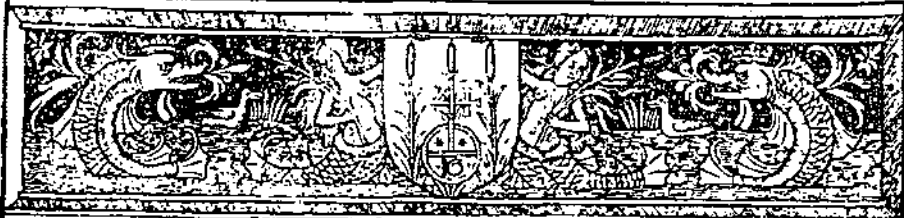
In florulentissima Bartholomaei universitate.



Anno saluatoris nostri, millesimo, cccc, xlv.

Uenit apud preclarā bibliopolā iohannem grāion: in clauistro brunello in signo magni iunci adpendente.

Cum gratia et privilegio.



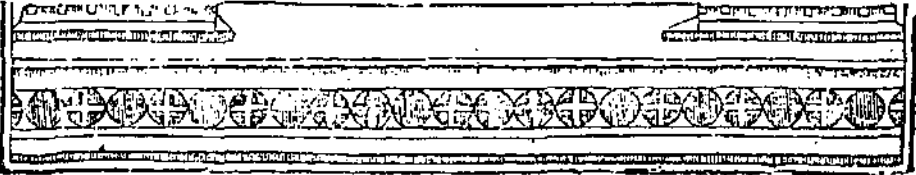
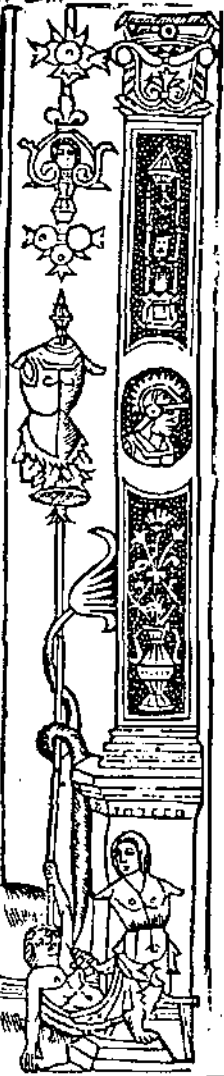


**Joannes Raioz**  
 In Primum Sententiarum  
 Ex recognitione Io. Badii.



**B**  **A**

Venudatur apud eundē Badium.





### *c) Derecho natural, derecho divino, derecho positivo y estado en Vitoria. Relación Maior-Vitoria*

Juzgamos pertinente, en relación con la concepción del "poder"<sup>20</sup>, comenzar por el análisis de la relección Del poder civil y, para una mejor y global comprensión de la misma, ofrecer una brevisima relación de los temas y problemas que enfoca en sus páginas, pasando de inmediato a tratarlos con la extensión que merecen. El mismo Vitoria advierte que dicha relección "estará limitada por tres conclusiones" que son: Primera conclusión, "Todo poder público o privado, por el cual se administra la república, 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". Vitoria insiste en la importancia del "poder" para el buen funcionamiento de la sociedad y al hablar de dicho poder no se refiere concretamente al poder ejercido por este o aquel rey o gobernante, sino al "poder" en sí mismo, necesario para que cualquier sociedad pueda desarrollarse en su máxima perfectibilidad, esto es, al poder como institución razonamiento que está muy cercano a la idea de estado renacentista<sup>21</sup>. Segunda conclusión: "Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun repugnándolo la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aun estorbándolo los

---

<sup>20</sup> Potestad: en el Código de Derecho Canónico se emplea para describir o referirse a la autoridad de los diversos ministerios eclesiales, por ejemplo, se dice: es potestad exclusiva del Obispo el conferir el sacramento del orden.

Se habla de Potestad de la Iglesia en materia de fe y costumbres. En la época de Vitoria se refería "potestad" también a asuntos temporales, pero se concebía como un poder espiritual sobre las conciencias. (El juramento de fidelidad al señor feudal en la Edad Media era un juramento religioso y la Iglesia tenía la "potestad" de dispensarlo).

Según Santo Tomás la "potestad" no sólo indicaba "la potencia para la operación", sino también una cierta preeminencia y autoridad. Baldo de Ubaldis (1327-1400) definió a la potestad absoluta y extraordinaria como distinta y a su vez relacionada con la potestad ordinaria.

<sup>21</sup> Al respecto, dice Eustaquio Galán en su obra La teoría del poder político según Francisco de Vitoria, p. 6: "La relección sobre la potestad civil constituye un ejemplo clásico de ontología del poder, es decir, de un estudio del poder contemplado bajo perspectiva universal, es decir, en aquellas determinaciones que no sólo valen para el poder de ésta o la otra comunidad política, sino para el de toda comunidad política".

otros, puede crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer"<sup>22</sup>. En este punto Vitoria está planteando el principio del poder de la mayoría en relación con la idea de unanimidad en las opiniones que es, "Rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta pues que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice"<sup>23</sup>. Tercera conclusión: "Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores 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 las mujeres". De acuerdo con esto Vitoria plantea además de la obligatoriedad de las leyes humanas, la relación entre lo jurídico y lo moral: "no me parece podamos poner en duda que las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia... añado que las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa, exactamente igual que las leyes eclesiásticas", concluyendo que si la ley humana tiene su último fundamento en Dios, lógicamente debe estar relacionada con una conducta moral y por lo tanto obliga en el espacio de la conciencia.

Juzgamos que de estas tres conclusiones la primera es la más importante, como veremos al someter a análisis las opiniones de Vitoria relacionadas con ella.

Anuncia que el texto que va a tomar como base para esta selección es el de San Pablo, Epístola a los Romanos, cap. 13.1: "No hay poder que no emane de Dios"; indicando que también el maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, la había seguido; en dicha epístola, San Pablo concede gran importancia a los poderes públicos, afirmando que ellos vienen de Dios; esto lo retomaremos más adelante.

---

<sup>22</sup> Quizá causen extrañeza las últimas palabras de Vitoria, pero téngase en cuenta que Vitoria escribe esto once años antes que su Relección de indios. Por otra parte, bien puede referirse a la elección de un monarca por la mayoría, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer, para enfatizar el principio democrático o bien para insistir en el monarca como depositario del podere civil.

<sup>23</sup> De la potestad civil, p. 46.

A continuación y en un estudio detallado pasamos a referirnos a los temas que Vitoria enfoca en esta reelección:

Origen e importancia del poder civil y necesidad del mismo en toda sociedad, o lo que es similar, importancia de la fuerza del "gobierno".

Metáfora del cuerpo místico.

Igualdad entre los hombres. Poder de la república.

Crítica de Vitoria a los detractores de la monarquía que se proclaman contra el poder de los reyes.

Importante planteamiento realizado por Vitoria que establece una relación de carácter dialéctico entre derecho natural, derecho divino, derecho positivo, poder civil y estado, con el fin de conceder al rey el poder pero también evitar que caiga en el absolutismo.

Entre los paganos ¿los príncipes y magistrados son legítimos?

Las leyes civiles obligan a los legisladores y a los reyes.

Derecho de gentes.

Pasamos a analizar cada uno de ellos:

### 1. Origen e importancia del poder civil y necesidad del mismo en toda sociedad.

Vitoria quiere demostrar la necesidad del poder civil no solamente partiendo de premisas religiosas, sino también desde una óptica filosófico-política y para ello recurre a Aristóteles<sup>24</sup>. Partiendo de una

---

<sup>24</sup> Nos parece interesante señalar la siguiente coincidencia, aun cuando ambos llegan a conclusiones muy distintas: Marsilio de Padua (1275/80-1342 ó 1343) en su obra El defensor de la paz, parte primera, cap. IV al hablar de la ciudad y explicar cuáles han de ser aquellas características que la hagan perfecta, recurre también a la noción de "causa" aristotélica. Citando a Aristóteles en La política, nos dice: "... una comunidad perfecta que llena por sí todos los requisitos de suficiencia, como es consecuente decir, creada ciertamente para vivir y persistiendo para vivir bien"... a propósito de lo cual comenta Marsilio: "Y lo que dice Aristóteles: creada para vivir y persistiendo para bien vivir, significa la causa final perfecta de la misma".

visión teleológica afirma Vitoria que todo en este mundo está ordenado a un fin de acuerdo con el cual es necesario "buscar su razón de ser y su necesidad", por lo cual es necesario buscar el fin primordial del poder civil. Si la sociedad humana no surgió en forma artificial, sino como un deseo que tiene su origen en la propia naturaleza del hombre con el fin buscar protección y defensa, es necesario que en ella exista el poder civil. Luego, no puede concebirse una sociedad sin poder civil y por lo tanto la "causa final" del poder civil es la "utilidad", esto es, ser útil para proteger a los hombres.

Ahora bien, la "causa eficiente" del poder civil es Dios, ya que, según Vitoria, el poder civil tiene como base el derecho natural "...y teniendo el derecho natural a Dios solo por autor, es manifiesto que el poder público (poder civil) viene de Dios y que no está constituido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo... Mas para que no quede duda alguna de que se funda en derecho divino, lo confirmaremos con razones y autoridades. Y en primer lugar con la de Aristóteles que en el 8<sup>o</sup> de los físicos escribe que los cuerpos graves y los leves son movidos por el productor, no por otra razón, sino porque reciben de él la inclinación y necesidad del propio movimiento. Si, pues, Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a Él hay que atribuirlo<sup>25</sup>.

Vitoria, sutilmente, va preparando el camino para la demostración de su principal tesis en esta relección: la defensa del poder del rey y, algo más importante aún, los elementos que deben controlarlo para evitar

---

Asimismo, al hablar del origen de la ciudad, es muy similar el pensamiento de Marsilio al de Vitoria. Nos dice éste último: "la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales" De la potestad civil, p.40.

A su vez Marsilio, siguiendo a Aristóteles, afirma, para conseguir el modo "del vivir y del bien vivir o de la vida buena... llegaron a la conclusión (los hombres) de la necesidad de la comunidad civil, sin la cual esa suficiencia de vida no puede alcanzarse".

<sup>25</sup> Vitoria. Op. cit. p. 40-41.

que degenerare en un absolutismo. El poder le viene al rey de Dios sin menoscabo de la soberanía popular. La "causa material", "...en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes"<sup>26</sup>. Vitoria, en toda esta reelección, lo deja a un lado.

## 2. Metáfora del cuerpo místico

Siguiendo a San Pablo, aplica la metáfora del cuerpo místico a la ciudad, a la responsabilidad de cada uno de sus habitantes e indirectamente a la necesidad de una fuerza ordenadora de todos los oficios políticos, pero no sólo ordenadora en un espacio político, sino también en un espacio moral: "Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad sino hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y sobre todo en provecho del hombre, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciasen el bien público"<sup>27</sup>.

Como puede advertirse, dicha metáfora la utiliza Vitoria para reafirmar, principalmente, dos aspectos en el orden social: la necesidad de un "poder" ordenador que vendría a ser el "estado" y el "telos" implícito en dicho "poder" cuya instancia primaria debía ser la felicidad y el desarrollo del hombre como ser social. Así Vitoria establece, desde un principio, la relación entre poder civil y derecho natural y, a su vez, entre ambos y el orden moral; por ello mismo insiste en la base moral del derecho, planteando una correlación de carácter axiológico entre

---

<sup>26</sup> Vitoria define a la república como "república o comunidad perfecta es aquella que constituye por sí misma un todo unitario y no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, parlamento propio y magistrados propios, como lo son el reino de Castilla y de Aragón y otros por el estilo". De Iure Belli.

Esta misma concepción de república es la que ofrece Vitoria en esta reelección que analizamos De la potestad civil, relacionándola con el poder público y privado por el que las repúblicas se gobiernan.

<sup>27</sup> Op. cit., p. 40.

el poder civil y el derecho natural. En última instancia, el poder civil al que Vitoria concede la categoría de "institución" necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, viene a ser el "estado". Por lo mismo el concepto de "estado", en el pensamiento de Vitoria, guarda un nexo esencial con el derecho natural y con el derecho divino, pero no con el derecho positivo; el "estado" existe, como veremos más adelante, según Vitoria, por derecho natural y divino, de tal modo que si una norma o ley dada por la autoridad civil fuera contraria a los señalamientos del derecho natural no tendría validez; conclusión ésta que no podía agrandar mucho a la idea imperial de Carlos V.

### 3. Igualdad entre los hombres. Poder de la república

Como hemos visto, Vitoria insiste en la necesidad de una institución de "poder" para bien de la ciudad, de la sociedad y de los hombres y, tomando esta premisa como base esencial de su razonamiento, pasará a tratar el problema de la igualdad entre los hombres, planteando el siguiente argumento: así como ningún hombre es superior a los demás y "... no hay ninguna razón para que en el mismo acto o convenio civil alguien quiera constituirse en autoridad sobre los otros... no hay razón alguna por la cual la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común"; la república tiene un poder y autoridad que no tiene un hombre particular, "... y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo síguese que la tiene por derecho divino"<sup>28</sup>.

Luego, no es permisible que un hombre se crea superior a los demás ya que no lo es ni por derecho natural ni por derecho divino, pero la república sí puede tener, sobre los que la integran, un poder público ordenador para utilidad y felicidad de todos.

### 4. Crítica de Vitoria a los detractores de la monarquía que se proclaman contra el poder de los reyes

---

<sup>28</sup> Vitoria, op. cit., p. 41.

Pasa a afirmar que la "... potestad está principalmente en los reyes, a los cuales la república cometió sus veces"<sup>29</sup>.

Comienza Vitoria realizando una crítica a aquellos que no aceptaban el poder del rey, "... no faltan algunos, aun entre los cristianos, que no sólo niegan que viene de Dios la regia potestad, sin que afirmen que todos los reyes, caudillos y príncipes son tiranos y atentadores de la libertad. Tal enemiga tienen a todo dominio y potestad, exceptuados los de la república... Por donde no es de maravillar que los hombres facciosos, corrompidos por la soberbia y la ambición muevan sediciones contra los príncipes"<sup>30</sup>. Vitoria afirma que, a pesar de todo, estos hombres se basaban en autoridades de la Iglesia, tales como el Génesis, cap. 10, San Gregorio, San Isidoro y San Pablo en su epístola a los Efesios.

¿A quién se refería Vitoria al mencionar a estos hombres "facciosos, corrompidos por la soberbia y ambición"...? Responder a esta pregunta supone un problema de interpretación y crítica. Cabe la hipótesis de que sus palabras fuesen dirigidas a ciertos grupos de "sorbonistas" representativos de la tendencia ockhamista y quizá concretamente, entre ellos, a Santiago Almain quien en sus escritos había planteado que, de acuerdo con el derecho natural, la comunidad nunca podía renunciar al poder que tenía sobre el príncipe; el gobernante no estaba por encima de la comunidad, esto es, por encima de la república, la cual daba el poder, no lo enajenaba, al rey para lograr el orden social, el bien común y la felicidad entre los hombres; por lo tanto, el poder del rey nunca podía ser absoluto, porque era la república la que se lo concedía y la república, como también apunta Vitoria, lo tenía por derecho divino<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibid., el subrayado es nuestro. Cometer -encargar algo-.

<sup>30</sup> Ibid., p. 41-42.

<sup>31</sup> En relación con el pensamiento político de Santiago Almain puede consultarse a Skinner, Q., en Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma; también a Venancio Carro en La Teología y los Teólogos Juristas Españoles ante la Conquista de América, vol. I y a Villoslada en La Universidad de París durante los Estudios de Francisco de Vitoria O. P.

Si ponemos atención en lo anterior, resaltan las coincidencias de base entre Almain y Vitoria; sin embargo, Vitoria en una postura mucho más prudente reafirma en primera instancia el poder del rey para pasar a hacerlo dependiente del derecho natural y del divino, pretendiendo evitar así cualquier forma de absolutismo.

Vitoria no se refería solamente a Almain y por ello mismo es necesario tener en cuenta y procurar analizar cuidadosamente cuál fue la posición de Vitoria ante un movimiento del que se ha hablado muy poco o casi nada al tratar de Vitoria. Este movimiento fue el de los "monarcómacos" del siglo XVI<sup>32</sup>.

En relación con la pregunta que anteriormente nos hemos formulado, es necesario tener en cuenta, en primer lugar, las dos direcciones que dicho movimiento presentó en la época señalada; estas dos direcciones fueron: una moderada y otra, por el contrario, caracterizada por su radicalismo y extremismo político. De acuerdo con esto y con los datos, lamentablemente, no muchos que hemos podido reunir, el "monarcómaco moderado" es, "El defensor de la Monarquía absoluta, con reconocimiento simultáneo de la soberanía popular. Es un movimiento de escritores políticos de Francia, España y Escocia que se sitúa en el siglo XVI. Algunos opinan que ahí se encuentra el movimiento precursor de la democracia liberal del siglo XIX"<sup>33</sup>. Como puede advertirse de acuerdo con esta dirección se amplía el término, ya no es el "monarcómaco" tradicional enemigo del poder ejercido por un solo hombre, sino que designa a aquél que defiende los postulados de un criterio intermedio de conciliación entre soberanía y pueblo. La otra dirección del movimiento se caracterizó,

---

<sup>32</sup> "Monarcómaco", según las raíces griegas que forman la palabra, es aquél que está contra el gobierno absoluto de uno solo.

<sup>33</sup> Cabanellas, Guillermo. Diccionario enciclopédico de derecho usual, t. V. El subrayado es nuestro.



como hemos dicho, por su radicalismo y por el rechazo al poder del rey<sup>34</sup>.

Hemos intentado sintetizar las dos tendencias que en siglo XVI se presentaron al interior del movimiento monarcómaco; dicho movimiento comenzó hacia finales de la primera mitad del siglo XVI y se desarrolló en la segunda mitad.

Ahora bien, ¿cuál fue la posición de Vitoria ante esta problemática que tanto llegó a preocuparle? Confluyen, en la inquietud de Vitoria, la tendencia de los "sorbonistas-ockhamistas" contra el poder absoluto, así como los principios del movimiento monarcómaco.

En un intento de síntesis y solución, Vitoria afirma, basándose en varias fuentes clásicas, que "el reino no es opuesto al derecho natural como éstos piensan"<sup>35</sup>. Entre las fuentes clásicas la primera es Aristóteles en su Ética; pasa luego a los "Decretos"<sup>36</sup>. Establece, basándose en el Antiguo Testamento, la relación entre el derecho natural y ley de Dios y, de acuerdo con el Evangelio, afirma: "nada que sea lícito por ley natural es prohibido por el Evangelio... ni la libertad evangélica se opone al poder de los reyes, como los hombres

---

<sup>34</sup> Al parecer, uno de los representantes de este radicalismo, al interior del movimiento, fue E. De la Boetie. Dato recogido en "Ammutinamento del Peniero", Revista de Crítica Anarchica, mayo 1991. "Sabotatori Sciamani" de Massimo Passamini.

Por otra parte en J. P. Mayer, Trayectoria del pensamiento político, encontramos que: "En la segunda mitad del siglo XVI los llamados monarcómacos al defender la libertad confesional, expusieron la opinión de que la relación entre monarca y pueblo debía considerarse como una relación contractual. Al hacerlo así no se oponían a la nobleza como tal, sino únicamente a aquellos monarcas que se negaban a someterse al *ius divinum* y al *ius naturale*, y también y esto es lo más importante, a las leyes. Las investigaciones recientes han demostrado que la importancia atribuida al derecho positivo disminuyó las que tenían las viejas fórmulas escolásticas... los monarcómacos utilizaban los términos escolásticos tradicionales, pero la importancia y la influencia de sus escritos derivaba de una nueva valoración de las leyes positivas y las funciones del Estado. En su opinión el poder supremo del Estado residía en el pueblo". p. 95.

<sup>35</sup> Vitoria, op. cit., p. 42.

<sup>36</sup> Al parecer, se refiere a los Decretos de Graciano (hacia 1150). Graciano afirmó que el derecho natural es lo que está contenido en la ley y en el evangelio.

sediciosos susurran en los oídos de la plebe"<sup>37</sup>. Asimismo, recurre a San Pablo en la Epístola a los Romanos: "¿Todo hombre está sometido a los poderes superiores?" a Tito: "Amonéstalos a someterse a los príncipes y a las potestades"; a Timoteo: "Ruego que lo primero de todo se hagan sacrificios por los reyes y por todos los que están constituidos en su poder, para que tengamos una vida tranquila y quieta"; y en la primera epístola de San Pedro: "Estad sujetos a toda creatura por Dios, ya sea el rey..." etc.

En segundo lugar, afirma Vitoria: "Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes por derecho divino y natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república o séase de los hombres"; continúa Vitoria: "Y se prueba porque teniendo la república poder en las partes que la constituyen y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud... fue necesario que la administración se encomendase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado... luego púdose encomendar al príncipe este poder que es el mismo de la república"<sup>38</sup>.

Al parecer, hay cierta contradicción en estas frases de Vitoria, contradicción que, según nuestro parecer, se debe al carácter temeroso y excesivamente prudente de Vitoria. Por otra parte, agradaba a Vitoria jugar hábilmente con sus propuestas, aparentemente contradictorias, pero que en verdad y atendiendo a ciertos matices, que pasamos a señalar, no eran tan contradictorias, llegando, a partir de ellas, a la conclusión de que el rey debía estar sujeto al derecho natural y a la ley divina. ¿Simpatizaba acaso Vitoria con el movimiento "monarcómaco moderado"?

##### 5. Relación de carácter dialéctico establecida por Vitoria entre derecho natural, poder civil, derecho positivo y derecho divino

---

<sup>37</sup> Vitoria, op. cit., p. 43.

<sup>38</sup> Vitoria, op. cit., p. 42.

Pasemos a ver sus propuestas para controlar el poder absoluto. Vitoria afirma: "... la potestad regia no viene de la república sino del mismo Dios... Porque aunque el rey sea constituido por la misma república, ya que ella crea al rey, no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad"<sup>39</sup>. De lo cual queda muy claro que la república otorga al rey la legitimidad al concederle la autoridad, pero no le otorga la potestad o poder ya que ésta le viene de Dios<sup>40</sup>, concluyendo que no existen dos potestades "... una del rey y otra de la comunidad", e insiste: "... así como decimos que la potestad de la república está constituida por Dios y por derecho natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia". De acuerdo con lo cual advierte que están en un error aquellos que opinan que el poder del rey no es de derecho divino. Por otra parte, Vitoria, en esta reelección, se opone a cualquier forma de contractualismo, ya que si se aceptara la existencia de un contrato entre la república y el rey, el poder del rey vendría o sería dado por derecho positivo, cosa que Vitoria no acepta en ningún momento, ya que de ser así el rey podría tener un poder absoluto y ejercerlo como tal sin estar sujeto al derecho natural y a la ley divina, contrarios éstos a cualquier tipo de absolutismo. Vitoria insiste: "Si los hombres o la república no tuviesen el poder de Dios, sino que por un contrato se conviniesen, y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, este poder procedería de los hombres... Mas no es así"<sup>41</sup>.

Puede advertirse que lo que importa para Vitoria en una conformación esencial del poder, es el derecho natural y el divino; por lo tanto, la república no tiene autoridad por derecho positivo, sino que la tiene por derecho divino. Recordemos que Vitoria había dicho: "la república tiene otra autoridad que no tiene un particular; y como esta autoridad

---

<sup>39</sup> Vitoria, op. cit., p. 42. Potestad: preeminencia gubernativa. Autoridad: autoridad de carácter civil en relación con los asuntos civiles.

El subrayado es nuestro.

<sup>40</sup> Vitoria, op. cit., p. 44.

<sup>41</sup> Vitoria, op. cit., p. 44. El subrayado es nuestro.

no puede tenerla por derecho positivo, síguese que la tiene por derecho divino"<sup>42</sup>.

Es necesario insistir en el interés de Vitoria, que se hace patente en esta relección, por desvalorizar el derecho positivo. Sin embargo, en escritos posteriores, como por ejemplo en sus comentarios a la I-II Q. 95 y 96, pronunciados en el curso de 1533-34, esto es, cinco años después de la relección aquí analizada, Vitoria cambiará de opinión y reconocerá la validez y necesidad del derecho positivo; en páginas siguientes nos referiremos ampliamente a ello.

Vitoria en esta relección Del poder civil maneja dos intereses primordiales aunque opuestos entre sí: el poder del rey necesario para el buen funcionamiento de la sociedad y los límites de dicho poder, con el fin de evitar la hegemonía de un poder absoluto que, según Vitoria, era de por sí, indudablemente negativo. Al escribir sus páginas ¿pensaba, acaso, Vitoria en el peligro de un absolutismo ejercido por Carlos V? Los límites del poder absoluto eran según Vitoria el derecho natural y el derecho divino, entendidos como principios necesarios y universales para controlar el poder absoluto, por esto mismo Vitoria deja a un lado, en esta relección, el derecho positivo.

Vitoria pasa a defender "el poder público", afirma: "El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil"<sup>43</sup>. Los poderes públicos, afirma, vienen de Dios, por lo tanto los hombres no pueden ir contra ellos; son necesarios, pues gracias a ellos la república, en caso de ser atacada, puede defenderse. A continuación Vitoria plantea tres "corolarios", dignos de tenerse en cuenta por la proyección política que contienen: 1) "no hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático y democrático". Este planteamiento de Vitoria coincide con lo dicho por Maior en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo; 2) "toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey". Vitoria

---

<sup>42</sup> Op. cit., p. 42.

<sup>43</sup> Vitoria, op. cit., p.44.

relaciona este postulado con "la guerra injusta" ya que si el príncipe en el poder declara a otro pueblo una guerra injusta dicho pueblo se defenderá y justamente atacará a la república del rey que lo ha ofendido, "porque después que el rey está instituido por la república, si alguna insolencia comete él, se achacará a la república", por lo mismo la república debe cuidar a quién encomienda el poder; 3) "Ninguna guerra es justa, si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa". Vitoria lanza una velada acusación contra Carlos V a propósito de las guerras, que tanto le preocuparon, entre España y Francia. Transcribimos las propias palabras de Vitoria por ser sumamente significativas: "Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta. Por ejemplo, si la guerra de los españoles fuese contra los franceses (aun teniendo, por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España) porque se hace esa guerra con mayor daño y fractura de la cristiandad y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, por lo cual debe desistirse de esa guerra"<sup>44</sup>.

Vitoria insiste en la relación que debe existir entre los planos político y moral. El bien de la república que declara la guerra y el de la cristiandad son superiores a los fines de conquista y de utilidad. La preocupación que sentía por la guerra entre Francia y España queda bien clara en sus anteriores afirmaciones. Todo lo expuesto nos lleva a la conclusión de que, aun cuando, como veremos en proposiciones posteriores dadas en esta misma relección, Vitoria plantea la licitud de los gobiernos de los príncipes paganos, su principal inquietud era el control del poder del gobernante, en este caso el poder de Carlos V y

---

<sup>44</sup> Vitoria, op. cit., p. 46.

Esta relección del poder civil la pronunció en el curso de 1527-28, esto es, un año antes del tratado de Cambray, celebrado en 1529, en dicho lugar del norte de Francia. "La paz de Cambray" o "Paz de las Damas" se llama también de esta última manera por haber sido negociada por Luisa de Saboya, madre de Francisco I y por Margarita de Austria, tía de Carlos V.

las guerras entre Francia y España. Vitoria vivía la crisis de su circunstancia en la cual se daban conjuntamente: la desunión y rivalidad de los príncipes cristianos europeos, el peligro otomano y el descubrimiento y colonización de América, circunstancia que intentó resolver como teólogo, sometiendo a un análisis y enjuiciamiento moral los hechos y perspectivas políticas, aun cuando, según nuestro parecer, en relación con América, fue endeble, a momentos, su profunda eticidad, que sin embargo, quedó tan clara en relación a la problemática europea.

La preocupación por el hombre en sí mismo, sobre todo por el hombre europeo y por el respeto que merecía, es una constante en el pensamiento de Vitoria.

Por otra parte, nos inclinamos a pensar que es en esta elección donde Vitoria expone su idea de la posible existencia de un "monarca universal", al cual estarían sujetas todas las repúblicas, siendo esto una garantía para la paz. Su proposición contenía, asimismo, un planteamiento democrático. Nos remitimos, de nuevo, a sus palabras: "Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, a una repugnándolo la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aun estorbándolo los otros, pueden crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer... Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice"<sup>45</sup>.

En apoyo de esta "monarquía universal" que lograría, quizá, la paz entre las repúblicas, Vitoria pone como ejemplo a la Iglesia, que "es en cierto modo una república" y tiene un jefe único, concluyendo que el género humano si al principio tuvo derecho a elegir un solo monarca, también lo tiene ahora, ya que lo tuvo y lo tiene por derecho natural.

---

<sup>45</sup> Vitoria, op. cit., p. 46.

Las anteriores opiniones de Vitoria han dado lugar a diversos comentarios y deducciones, inquietando siempre a los estudiosos del tema. Pasamos a citar a algunos de ellos para después seguir con nuestro análisis y ofrecer nuestra propia interpretación y conclusiones. Eustaquio Galán opina, comentado los anteriores enunciados de Vitoria: "Vitoria... parece contradecir el principio de que el titular del poder público por derecho natural es la comunidad, a saber, cuando dice que los reyes tienen el poder por derecho natural y divino, y que no lo reciben de la comunidad... Pero tales palabras no pueden interpretarse al pie de la letra, y de ningún modo contradicen la afirmación de principio, la tesis democrática fundamental en el pensamiento de Vitoria de que, por derecho natural, el titular del poder político es la comunidad. Estas palabras (las de Vitoria) tienen un sentido polémico y van dirigidas contra todos aquellos que de una manera radical niegan la licitud de la monarquía (monarcómacos)... Para nosotros es completamente indudable que el sentido de estos famosos textos de Vitoria consiste en destacar y subrayar el origen divino del poder (problema de la causa eficiente)... pero sin mermar por eso en nada el principio fundamental democrático de que el titular originario del poder político por derecho natural (problema de la causa material) es la misma comunidad"<sup>46</sup>. Según nuestro parecer, a Galán se le pasan inadvertidas, lamentablemente, las dos tendencias existentes al interior del movimiento "monarcómaco", así como el verdadero fin de Vitoria al relacionar los diferentes tipos de derecho y su papel en la fundamentación del "poder".

Según Recasens Siches, Vitoria, "en estos párrafos aparentemente pedagógicos se reduce en primer término a subrayar de nuevo que el poder público en sí, sea quien fuere quien lo ejerce, es de origen divino, o sea de Derecho natural y en segundo lugar... afirmando que... pasa el pleno poder a manos del designado sin que el pueblo lo comparta... se decide a favor de la interpretación *princeps maior*

---

<sup>46</sup> Galán, Eustaquio. La teoría del poder político según Francisco de Vitoria, p. 20 y ss.

*populo*<sup>47</sup>. Según nuestro parecer a Recasens le pasaron desapercibidos aspectos claves del texto de Vitoria.

Antonio Gómez Robledo enfoca, primordialmente, el problema de la relación de "poder" entre el rey y la república concediendo una determinación por demás exacta, como veremos más adelante, a los conceptos de "poder" y "autoridad" manejados por Vitoria, "... me atrevo a disentir en este punto, con todo respeto, del señor Recasens Siches, para quien Vitoria se decide a favor de la interpretación *princeps maior populo*, aduciendo en apoyo de su parecer precisamente la frase medular de la concepción orgánica del estado, la de que no hay dos poderes, uno real y otro popular... ¿Cómo puede decir el ilustre jurista español que la virtud de la elección 'pasa el pleno poder a manos del designado sin que el pueblo lo comparta', si en la línea siguiente vuelve Vitoria a radicar en el derecho natural la potestad única del rey y de la comunidad? Lo que pasa, lo diré una vez más, no es el poder que es uno, vinculado indisolublemente en el pueblo y en el gobernante como ejecutores ambos de un plano eterno y que le sobrepasa, sino su ejercicio, la *authoritas*<sup>48</sup>.

En relación a lo dicho por Recasens, pensamos que los párrafos de Vitoria no son "aparentemente paradójicos", sino que por el contrario, el dominico español estaba muy lejano a caer en contradicciones y que sabía muy bien a dónde quería llegar. Por otra parte, si Recasens los juzga "aparentes" ¿por qué no insiste o aclara en qué consiste esta apariencia? Además, nos parece un tanto rápida la conclusión de dicho autor de que Vitoria "se decide a favor de la interpretación *princeps maior populo*, olvidando la distinción que Vitoria realiza entre potestad y autoridad.

Coincidimos con Antonio Gómez Robledo, el cual, según nuestro parecer, es el que mejor entendió lo propuesto por Vitoria en la

---

<sup>47</sup> Recasens Siches. Las teorías políticas de Francisco de Vitoria, p. 191-92.

<sup>48</sup> Gómez Robledo, A. Política de Vitoria, p. 124-126.



relección De la potestad civil, aun cuando se le escapan, algunas importantes tonalidades del pensamiento Vitoriano.

Por otra parte, en esta relección que analizamos puede advertirse lo que hemos preferido designar como "cierta relación intelectual" entre Vitoria y Maior; ambos se opusieron a un absolutismo real, aun cuando defendían el poder del rey. Transcribimos algunas de las opiniones de Maior en relación al "poder del rey" y sus limitaciones: "Y aunque el rey sea señor de todo el reino está obligado a sostener las leyes consuetudinarias del reino"<sup>49</sup>, y transcribiendo al Deuteronomio, "constituiré un rey sobre mí, no un dios, sino un hombre... el rey puede obligar a sus súbditos a todo aquello que no está contra la ley natural o la divina... porque el rey está a causa del pueblo y no contra él".

A los dos les preocupó el problema del poder y sus límites, sin embargo, para lograr dichos límites plantearon teorizaciones muy diferentes. Pasemos a analizar lo dicho por Maior en la q. 4 de la misma distinción 44, del vol. I, "...la comunidad le entrega las leyes (al rey, al gobernante) para que juzgue de acuerdo con ellas, de esta manera está obligado necesariamente a decidir en relación a la mayoría. Como el Rector en la Universidad de París o el Abad en el Convento o el Decano en el capítulo, el Duque entre los venedos, el Cónsul entre los romanos, y está obligado a respetar las leyes positivas de la comunidad, aunque a veces, en algunas cosas insignificantes, se le da la autoridad. Por otra parte el rey regularmente gobierna conforme a las leyes positivas y dispone a voluntad sobre las obligaciones temporales y sobre la iniciación de la guerra, aunque esté obligado a consultar en casos muy difíciles a los pares de su reino quienes hacen la función de toda la comunidad, según un modo de hablar que hay en algunas partes son los tres estados o como es el modo de hablar en otras partes, son los electores del imperio. Y es suficiente decir esto con medida, porque no deben establecerse divisiones metafísicas, sino que debe hablarse según la materia que se presenta".

---

<sup>49</sup> Maior, J. Comentario, al 2<sup>o</sup> de las sentencias, vol I, dist. 44, q. 3, p. 397-398.

Nos parece sumamente interesante lo afirmado por Maior y aun cuando, como hemos señalado, se dio una cierta "relación intelectual" entre ambos, sin embargo, como puede advertirse, planteaban muy distintas premisas para llegar a establecer los límites válidos del poder real.

Pasemos a analizar el texto de Maior: en primer lugar advertimos en él un respeto a la ley natural y a la ley divina, sin embargo, nos inclinamos a entender este respeto en relación a un plano de generalidad y no en relación a un hecho concreto; en segundo lugar plantea una relación contractual entre el rey o gobernante y el pueblo; en tercer lugar las leyes no las hace el rey, sino que la "comunidad le entrega las leyes, principio democrático, para que juzgue de acuerdo con ellas". Por lo tanto la comunidad ha formulado las leyes positivas y esto nos parece sumamente importante ya que, de acuerdo con lo expresado por Maior, es la comunidad la que puede establecer un derecho positivo por sí mismo, (y aquí Maior se adelantó en mucho a su época) que debe ser respetado por el gobernante y lo que es más importante, este derecho positivo formulado por la comunidad, estas leyes inherentes a la comunidad son las que pueden controlar el posible absolutismo del rey; en tercero, el rey "...está obligado a consultar, en casos muy difíciles a los pares de su reino quienes hacen la función de toda la comunidad", Maior propone y se adelanta a la idea de una monarquía constitucional dando una gran importancia a la comunidad y a sus representantes, quizá aquí está el germen de lo que sería más tarde el Parlamento en Inglaterra<sup>50</sup>; cuarto, Maior, siguiendo la línea ockhamista, aun cuando moderado, se opone francamente a establecer o plantear lo que él designa como "divisiones metafísicas", sino que debe hablarse "según la materia que se presenta". Pensamos que al hablar de estas "divisiones metafísicas" se refería a la tradición escolástica-tomista que pretendía controlar el absolutismo, es el caso, como hemos visto de Vitoria, valiéndose del derecho natural y del derecho divino, instancias cargadas, indudablemente, de un contenido metafísico y quizá

---

<sup>50</sup> ¿Coincidiría Maior con el movimiento monarcómaco?

también a la polémica entre intelectualismo y voluntarismo en relación con la naturaleza de la ley. Maior plantea la necesidad de ir al hecho concreto, a la experiencia histórica a la que en varios lugares de su Comentario a Las Sentencias concedía gran importancia. Analizando cuidadosamente las palabras de Maior es posible percatarse de que sigue la línea del "voluntarismo ockhamista", esto es, "la ley" en última instancia depende de la necesidad de "la materia que se presenta", de la naturaleza de las cosas, de los hechos de la experiencia y de la voluntad del legislador. Maior prescinde del problema tradicional, al interior de la escolástica, de relacionar la ley con la inteligencia o con la voluntad, simplemente se refiere a la ley positiva, al derecho positivo y éstos son absolutamente válidos porque dependen de la experiencia concreta, según sus propias palabras de "la materia que se presenta" y de la voluntad del legislador<sup>51</sup>.

Nos parece necesario recordar precisamente en este punto lo que Vitoria años después de esta elección Sobre el Poder civil, opinó en sus comentarios a Santo Tomás sobre la esencia de la ley, la ley positiva, así como sobre el derecho natural. Por lo mismo nos remitimos a ellos ya que su contenido es bastante aclaratorio en cuanto a la evolución que puede advertirse en el pensamiento de Vitoria.

Seguiremos el siguiente método: primero transcribiremos lo dicho por Santo Tomás, luego el comentario a ello de Vitoria; de este modo quedará clara la posición del dominico español al tratar ciertos aspectos de la naturaleza de la ley y lo que es más importante, si Vitoria sigue o no los lineamientos tomistas en cuanto a la necesidad y universalidad del derecho natural.

---

<sup>51</sup> En relación a este tema puede consultarse el muy valioso artículo del Dr. Mauricio Beuchot, "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro". Beuchot nos dice: "Era la polémica de si la ley tiene que ver con la inteligencia o con la voluntad del legislador", p.139. deseamos aclarar que no es nuestro propósito tratar a fondo en este estudio la polémica entre intelectualismo y voluntarismo en relación a la naturaleza de la ley, ya que ello amerita una investigación específica sobre dicha polémica, imposible por su extensión, de realizar en este trabajo.

Santo Tomás en la I-II<sup>52</sup>, q. 90, a. 1 "sobre la esencia de la ley" dice: "La ley es una cierta regla y medida de los actos en cuanto alguien se mueve por ella a actuar... Mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos... De aquí se sigue que la ley es algo que pertenece a la razón". Añade Santo Tomás algo muy importante: "... siendo la ley una cierta regla y medida puede estar en algo de dos maneras: en primer lugar como principio que mide y regula y como esto es propio de la razón, se dice que la ley está sólo en la razón. En segundo lugar, como en aquello que es regulado y medido. En esta forma la ley se encuentra en todos aquellos que se inclinan hacia algo por alguna ley; en este sentido se dice ley no esencialmente, sino por participación... La razón tiene la capacidad de ser movida por la voluntad... Puesto que... si alguien busca un fin, la razón manda aquellas cosas necesarias para dicho fin. Pero la voluntad ha de estar regulada por la razón, acerca de aquellas cosas que se mandan, para que lo mandado tenga razón de ley. Y de este modo se entiende que la voluntad del príncipe tenga razón de ley: de otro modo la voluntad del príncipe más sería iniquidad que ley"<sup>53</sup>. De donde podemos concluir que la ley está también relacionada, en cierto modo con la voluntad.

En el curso de 1533-34 Vitoria comentó la I-II de Santo Tomás. Veamos lo que nos dice en su comentario a esta cuestión 90, a. 1 "sobre la esencia de la ley": "...la ley es algo perteneciente a la razón", pero plantea la duda de si está en la voluntad o en el intelecto y a propósito cita, además de lo dicho por San Agustín, "la ley eterna es la razón o la voluntad de Dios" a Gregorio de Rimini quien afirmó que "la ley es la voluntad divina y, por consiguiente, pertenece a la voluntad", después de lo cual concluye Vitoria: "los modernos"<sup>54</sup> suelen hablar así

---

<sup>52</sup> Santo Tomás dividió su Suma en dos partes: la primera está dividida en 119 cuestiones. La segunda parte, que trata sobre el hombre, está dividida en dos secciones, que él mismo tituló como prima secundae (I-II) y secunda secunda (II-II).

<sup>53</sup> En relación a esto, nos parece sumamente acertado y aclaratorio el comentario de Mauricio Beuchot en su artículo "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro": "Para Tomás la ley es essentially asunto de la inteligencia, pero formally lo es de la voluntad".

<sup>54</sup> El subrayado es nuestro.

de las leyes. Sin embargo el maestro de las Sentencias 1, d. 41 expone clara y expresamente que la ley no es la voluntad... la ley natural no está en la voluntad, sino en su razón y luz... el mandar pertenece al intelecto y no a la voluntad".

Puede advertirse en Vitoria cierta ambigüedad, sin embargo domina más en él la tendencia por oponerse, en este comentario, a la corriente voluntarista-ockhamista-franciscana en relación a la esencialidad de la ley. La mención que hace de Gregorio de Rimini y la referencia a "los modernos", que como sabemos así se designaba a los ockhamistas, nos la confirman plenamente. Vitoria sigue la línea tomista<sup>55</sup>. La opinión que da sobre la ley natural y su relación con la razón se debe a distintas causas, entre ellas quizá fue la más importante la tensión existente, en la Universidad de Salamanca, en relación a lo que debía leerse y explicarse en clase. Recordemos que, precisamente, en la fecha en que daba este comentario, curso de 1533-34, el Claustro de dicha Universidad proponía la necesidad de compaginar a Pedro Lombardo y a Santo Tomás y por otra parte en ese "preciso momento" y por lógica prudencia, ya que hacía poco se había llamado al orden a un maestro que seguía la línea nominalista, a Vitoria le interesaba oponerse a ciertas tendencias nominalistas; y decimos en el "preciso momento" porque, como veremos en otros "momentos" presenta una tendencia de acercamiento a la corriente nominal.

En cuanto a "Si la razón de cualquier particular puede constituir una ley", a. 3<sup>o</sup>, Santo Tomás dice: "La ley ante todo y principalmente, mira al bien común. Y el ordenar todo al bien común es propio o de todo el pueblo o de quien tiene la representación del pueblo... Y tanto la multitud del pueblo como la persona que lo dirige tiene dicha fuerza coactiva, a la cual corresponde incluso el imponer el castigo... Y por lo tanto sólo a ellos pertenece el hacer la ley".

---

<sup>55</sup> A propósito de ello, pueden consultarse el artículo del Dr. Mauricio Beuchot "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro", en "Anámnesis". Revista de Teología-dominicos. México, año IV, 1994. No. 2 (julio-diciembre) y a Arntz, Jos. Th. C. "Concepto de derecho natural dentro del tomismo", p. 82, en Franz Böckle y otros, El Derecho natural.

Vitoria comenta a este artículo 3° "... no atañe hacer leyes a la razón de cualquiera sino sólo a aquél que procura el cuidado de la comunidad". Como puede advertirse no afirma que la comunidad pueda hacer leyes, sino sólo aquél que se encarga del cuidado de la comunidad, esto es, el gobernante.

Pasamos a la I-II, q. 95, a. 1, "si fue útil que se establecieran algunas leyes humanas". Santo Tomás afirma, "...los hombres bien dispuestos pueden ser mejor inducidos a la virtud mediante consejos... pero muchos hombres mal dispuestos no se inclinan a la virtud sino se les obliga", es necesario que "las leyes determinaran lo que había de juzgarse y por lo mismo que se redujera al mínimo lo que podría dejarse al arbitrio de los hombres".

Por lo tanto, para Santo Tomás las leyes positivas son necesarias para controlar el "arbitrio de los hombres".

Vitoria, en su comentario a Tomás, concluye escuetamente que "fue necesario, no sólo útil" que algunas leyes hayan sido instituidas por los hombres.

Santo Tomás plantea, a. 2, "Si toda ley humana se deriva de la ley natural", concluye: "toda ley humana es ley en cuanto se deriva de la ley natural. Mas si en algún caso una ley se contrapone a la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley".

Vitoria, a. 2, comenta de acuerdo con Tomás que "toda ley instituida (por el hombre) si es justa debe derivarse de la ley natural".

En cuanto al derecho natural y al derecho positivo nos dice Santo Tomás, II-II, q. 57, a. 2: "el derecho o lo justo es aquello que se ejerce por otro según una cierta norma de equidad. Y algo puede ser adecuado al hombre de dos maneras: primera, por la naturaleza misma de la cosa... y se llama *derecho natural*... segunda, cuando una cosa es adecuada o equivalente a otra por un mutuo acuerdo o por contrato... Y esto puede hacerse de dos modos: primero cuando se hace por acuerdo privado, como cuando se firma un contrato entre dos personas en privado; y segundo por ley pública... Y en este último caso se llama *derecho positivo*... lo natural tiene una naturaleza inmutable, y por lo tanto es igual siempre y en todas partes... la

voluntad humana puede, por común consentimiento, hacer que sea justo aquello que de por sí no repugna a la justicia natural; y en esto tiene lugar el derecho positivo, ... si algo repugna de por sí a la ley natural, no puede tomarse justo por decisión humana".

En páginas anteriores ya se ha expuesto la idea de Vitoria sobre el derecho natural, sin embargo, volvemos a insistir sobre ello ya que pasamos a exponer los comentarios realizados por Vitoria a la II-II, q. 57, a. 1 y siguientes.

En relación con lo anterior debemos tener en cuenta lo que nos dice Beltrán de Heredia acerca que Vitoria comenzó en 1526 el comentario a la II-II, comentario que duró varios cursos ya que intercalaba otras lecturas. Se tiene noticia de que en 1534-35, "Según el manuscrito de Tritico o Tricio, comenzó al día siguiente de San Lucas en 1534 por el tratado de fide, principio de la 2.2... Llegó explicando en aquél curso hasta la cuestión 57... Pero para el curso siguiente de 1535-36 la asignación de lecturas se limita a señalar la secunda secundae última parte"<sup>56</sup>. Podemos por tanto concluir que Vitoria comentó en el curso de 1534-35 la cuestión 57. Esto ocurría siete años después de pronunciar la relección Del poder civil.

Comenta Vitoria sobre el mismo artículo: "lo justo puede ser visto de dos maneras: de la primera justo es lo que es equitativo de acuerdo con la naturaleza del asunto... De este modo lo justo a partir de la naturaleza del asunto se llama derecho natural", y distinguiendo de éste el positivo, continúa, "Otra cosa es lo justo que es lo equitativo a partir de la constitución de la ley o por un pacto privado y no por la naturaleza de la cosa... de este modo lo que es justo se llama derecho positivo y humano".

Como puede advertirse es muy distinta esta opinión sobre el derecho positivo que la dada en la relección De potestad civil. Vitoria cuestiona en este comentario la idea de "necesidad" en relación con el derecho

---

<sup>56</sup> Beltrán de Heredia. Los manuscritos del maestro Fray Francisco de Vitoria O. P., p. 110 y ss.

natural pasando a discutir y a problematizar su carácter de "necesario": "... comúnmente los doctores dicen que es lo mismo derecho natural que derecho *necesario*, esto es, el derecho natural es aquello que es *necesario*, a saber lo que no depende de ninguna voluntad. Y aquello que depende de la voluntad y beneplácito de los hombres se llama derecho positivo". Advierte que algunos doctores, como Petrus de Alliaco (Pedro d' Ailly), afirman que el derecho natural no puede ser definido como lo "necesario"; sin embargo, la posición de Vitoria en relación a la anterior opinión es ambigua: pasa a afirmar que bien puede decirse comúnmente que el derecho natural es lo necesario e incluso cita a Aristóteles en apoyo a esta opinión<sup>57</sup>, sin embargo concluye que el derecho natural como algo necesario tiene grados, "...lo necesario tiene grados. Esto es en las cosas necesarias hay una gradación que debe asumirse según la cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto... Pues algunas cosas son más necesarias que otras... luego el derecho natural se llama necesario... sin duda por necesidad natural, porque toda la naturaleza en conjunto no puede quitarlo sin autoridad divina". Por lo tanto el derecho natural según Vitoria no es lo absolutamente necesario sino que tiene grados y esto lógicamente problematiza y niega su carácter de "necesidad"; los grados están en relación con la materia a la que se aplica. En estas palabras de Vitoria es fácil descubrir la influencia nominalista que indudablemente está presente en algunas de sus afirmaciones, principalmente en este comentario a la II-II, q. 57. El dominico español está negando, en cierto modo al derecho natural el carácter de "principio universal trascendente" que la tradición tomista le concedía y lo que es más importante, en el párrafo citado, lo está relacionando con la experiencia concreta e inmediata. No decimos que Vitoria hiciera depender al derecho natural de la razón del hombre, sino que está señalando grados en el carácter de "necesidad" lo cual nos parece sumamente importante. Vitoria cuestiona en este comentario la idea de "necesidad" en relación con el derecho natural, pasando a discutir y problematizar su carácter de "necesario".

---

<sup>57</sup> Aristóteles. 2<sup>na</sup> Analíticos: "toda cosa natural es de por sí y todo lo que es de por sí es necesario".



En relación a esta innovación de Vitoria al interior de la tradición tomista, Fray Teófilo Urdániz O. P. en su artículo "Vitoria y el concepto de derecho natural", publicado en la Ciencia Tomista, abril-junio de 1947, núm. 224, p. 231 y ss., afirma que el dominico español le concedió al derecho natural un carácter de innatismo, "No ciertamente en el sentido de una forma subjetiva Kantiana... sino como un germen depositado por Dios en nosotros e identificado como la luz de nuestro intelecto, que mueve a dictaminar sobre lo que naturalmente es justo o injusto... En la doctrina del santo y de toda la Escolástica, se explicaba este innatismo o inserción en la inteligencia humana por el *hábito de los primeros principios prácticos o Sindéresis*. El principio innato del Derecho natural es esa luz o evidencia radical de los primeros principios, que espontáneamente forman los juicios prácticos también en el campo de la justicia". Urdániz no reconoció la innovación de Vitoria en cuanto al derecho natural o no quiso reconocer la relación con algunas vías nominalistas; sin embargo, de acuerdo con la lectura del comentario de Vitoria a la Q. 57 de la II-II, queda bien claro que éste no se refiere a innatismo o sindéresis, sino a que el carácter "necesario" del derecho natural tiene grados en relación a la "cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto". Toda esta problemática nos habla de las profundas inquietudes y dudas que tuvo el maestro de Salamanca y que dado su carácter temeroso y esquivo a adoptar y definir una posición lo condujo a veces a una postura ecléctica.

Pasamos a continuar la exposición de los temas más significativos contemplados por Vitoria en la relección Del poder civil.

6.- Pasa a formular la pregunta: ¿entre los paganos los príncipes y magistrados son legítimos? Vitoria afirma que entre los paganos existen príncipes y señores legítimos, y basándose en lo dicho y por lo tanto en la autoridad del apóstol San Pablo, concluye: "Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese

poder a los príncipes infieles, por eso de que son infieles, si no han recibido de ellos alguna injuria<sup>58</sup>.

A propósito presenta Vitoria una inquietud en relación con los turcos, esto es, si no han hecho injuria ni ofensa a los cristianos éstos no pueden hacerles la guerra; asimismo también tiene presente el problema suscitado a propósito del hombre americano. El profundo sentido de justicia y de respeto hacia el hombre se presenta en el dominico una vez más. Los infieles tenían de hecho poder público para gobernar sus "repúblicas" y defenderse si se les atacaba por ambición y sin un motivo justo. Recordemos lo que ha afirmado anteriormente: los poderes públicos "vienen de Dios", por lo tanto los poderes públicos de los pueblos infieles vienen también de Dios y mientras los pueblos infieles no ataquen ni hagan ofensa a los cristianos, éstos por el solo hecho de la "infidelidad" no pueden hacerles la guerra.

7.- Obligatoriedad de la ley y su naturaleza, las leyes civiles obligan a los legisladores y a los reyes. Relación entre el plano jurídico y el plano moral.

Comienza por afirmar que las leyes civiles obligan al interior de la conciencia. Recurre, una vez más, para dar base a su afirmación, a la autoridad de San Pablo en la epístola a los Romanos: "Estad sujetos al poder, no sólo por la ira, sino por la conciencia". Añade Vitoria: "las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa, exactamente igual que las leyes eclesiásticas", por tanto los que no respetan o acatan las leyes civiles, "incurren delante de Dios en una verdadera culpa"<sup>59</sup>. Vitoria está relacionando el plano jurídico y el plano moral en su interés de que lo jurídico reúna en sí un compromiso moral, esto es, otorga a la ley una proyección de carácter moral. Insistiendo en la obligatoriedad de las leyes divinas y civiles, afirma, "Nada diferencia

---

<sup>58</sup> Vitoria. Del poder civil, p. 44.

<sup>59</sup> Vitoria. Ibid., p. 48.

en cuanto a la obligatoriedad a las leyes humanas de las divinas... Las divinas como las humanas obligan unas mortal y otras venialmente<sup>60</sup>.

De esta forma relaciona a lo jurídico con lo divino: "La ley humana procede de Dios; luego obliga del mismo modo que la divina". Puede advertirse que Vitoria no se está refiriendo aquí directamente, al poder ni al derecho positivo, sino al mandato y obligatoriedad que contiene en sí misma toda ley, lo que lo lleva a concluir que "... no sólo debe llamarse ley divina la que sancionó Él solo, sino también la que con el poder de Dios dispusieron los hombres".

Argumenta ejemplificando: "Así como las leyes de los Pontífices se llaman no sólo aquéllas que el Papa da por sí, sino también las que con su autoridad dan sus subordinados". Por lo tanto, las leyes dadas por los legisladores "... son similares a la ley divina"<sup>61</sup>.

En relación a la obligatoriedad, no existe ninguna diferencia entre las leyes humanas y las divinas, "... obligan las humanas del mismo modo que las divinas aun cuando no tan firmemente. Las divinas como las humanas obligan unas mortal y otras venialmente"<sup>62</sup>.

Podría pensarse que con toda esta argumentación, Vitoria cae en una contradicción lógica o más bien en una "petición de principio" ya que si se afirma, como lo hace, que las leyes civiles obligan a culpa en el plano de la conciencia hay que dar por hecho que las leyes y los legisladores siempre dictan leyes civiles justas, lo cual es bastante dudoso. Sin embargo, atendiendo cuidadosamente a la lectura del

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 50.

<sup>61</sup> Vitoria establece la diferencia entre las leyes divinas y las leyes humanas. "Difieren, porque la ley divina, así como sólo por Dios es dada, así también por nadie más puede ser quitada o abrogada; y la ley humana como puesta por el hombre por él puede ser anulada. Se diferencian también porque la ley divina para conocer que es justa y, por lo tanto, obligatoria, basta la voluntad del legislador, que es razón suficiente, más para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república y acompasada a las demás. Se diferencian también en que las leyes divinas obligan más firme e intensamente que las humanas y en muchos casos obligan las divinas a donde no llegan las humanas". Ibid., p. 48.

<sup>62</sup> Ibid., p. 50.

discurso vitoriano, puede advertirse que no es así. Lo que Vitoria quiere plantear es el requisito del deber ser que debe existir en toda ley y siendo así queda establecida la íntima relación entre el plano jurídico y el moral; por otra parte este deber ser sólo podía lograrse relacionando la ley humana con la ley divina. Pero a pesar de ello, según nuestro parecer, funciona en la relación de los dos planos, el jurídico y el divino, una hipótesis que Vitoria no logra demostrar.

Por otra parte introduce en relación a la diferencia entre la ley humana y la divina, una idea de utilidad sumamente interesante, esto es, para que la ley humana sea justa "... no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república". Junto a un "deber ser" de carácter un tanto apriorístico, plantea un concepto de "utilidad" por demás concreto y evidente; luego para que la ley obligue en el espacio de la conciencia deben conjugarse en ella un "deber ser" ideal y una "utilidad" concreta dependiente del hecho empírico social.

A continuación añade Vitoria que para distinguir la gravedad de algún pecado debe tenerse en cuenta "la materia misma del precepto"<sup>63</sup>. Se opone a los que piensan que lo malo y lo bueno existe ya antes de la ley: "... la ley no sólo obliga prohibiendo, sino mandando, y así lo que antes de la ley era bien de la república, pero no necesario, la ley puede mandarlo y después ya la transgresión sería pecado, aunque antes no lo fuese... puede una cosa ser en parte buena y en parte mala antes de la ley; y después de ella será mala en todas sus partes"<sup>64</sup>. Concluye: "De donde se desprende cuán grande sea el error en que yacen algunos teólogos jóvenes (nominales extremos) que afirman debe medirse la gravedad de los pecados por la cantidad de la obligación, cuando se ha de sostener lo contrario, porque la cantidad de la obligación debe tomarse de la misma cantidad de la materia. Podemos nosotros naturalmente saber que es mayor la obligación de no matar que la de no robar sólo por la materia misma y no al contrario".

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 51.

<sup>64</sup> Ibid., p. 52.

Pasa a cuestionar si el rey puede dar leyes que no obliguen a culpa. La respuesta de Vitoria es afirmativa: "Algunas veces el legislador, así eclesiástico como secular, no quieren en sus leyes exigir la obediencia que le deben sus súbditos, sino sencillamente ordenar lo que se ha de hacer, dirigiendo más bien que mandando"<sup>65</sup>.

Asimismo, afirma que las leyes civiles obligan a cumplirlas a los propios legisladores y a los reyes ya que estas leyes tienen la misma fuerza que si hubiesen sido dadas por toda la república, y por lo tanto deben obligar a todos, incluso a los reyes y legisladores.

En relación al problema de "... si cesando la razón de la ley, cesa la obligación de la ley" concluye que no hay que tener en cuenta casos particulares y que en los preceptos "... hay que atender a la razón general, no a la particular".

En cuanto a las leyes dadas por los tiranos afirma que éstos no tienen ninguna autoridad por lo tanto sus leyes no son válidas; sin embargo, añade que sería muy peligroso derogar las leyes dadas por el tirano porque en ese momento la república quedaría sin leyes y esto podría conducir a una anarquía.

Por último, Vitoria pasa a referirse a la relación familiar y a propósito de ella señala que los preceptos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres tienen la categoría de leyes civiles. Transcribimos una frase de Vitoria que, en cierto modo, aunque él aconseja una cierta equidad en ello, es un reflejo de la sociedad de entonces en relación a lo que pensaba y juzgaba el teólogo sobre la relación matrimonial: "La mujer tema a su marido. Además como las leyes mandan esto, están obligadas a cumplirlo. A las leyes pertenece también determinar cómo y hasta dónde la mujer debe obedecer a su marido y si puede el marido castigarla con azotes"<sup>66</sup>. Teóricamente, la mujer, en apariencia, no tenía otra opción sino la de estar sujeta al

---

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 52.

<sup>66</sup> *ibid.*, p. 54.

marido, estaba considerada como un objeto poseído por el hombre sin la menor autodeterminación aunque, en muchos casos de la vida real, era esto bastante diferente.

#### 8.- Derecho de gentes.

Pasamos a analizar una de las cuestiones más interesantes por su proyección social-universal planteadas por Vitoria. Como acabamos de afirmar, uno de los cuestionamientos más profundos realizados por el dominico español fue aquél que trata de las bases en las que se apoya y a partir de las cuales adquiere validez el derecho de gentes.

No debemos olvidar el interés de Vitoria por establecer una sólida relación entre el plano jurídico y el plano moral, lo cual nos aclara su interés por conceder al derecho de gentes una proyección y validez universal. Ya en De la potestad civil hace mención al derecho de gentes: "El derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. El orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la intangibilidad de los legados. Y ninguna nación puede crearse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado con la autoridad de todo el orbe"<sup>67</sup>. Siguiendo lo afirmado por Vitoria en esta relección podemos concluir que el derecho de gentes tiene fuerza no sólo por pacto y convenio entre los hombres, sino que tiene en sí mismo fuerza de ley porque está dado por todo el orbe, esto es, por todo el mundo, y relacionándolo con la conciencia y el plano ético afirma que los que violan el derecho de gentes pecan mortalmente. De acuerdo con lo anterior es la "humanidad" la que le concede validez absoluta a dicho derecho de gentes.

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 53.

Si es la "humanidad" la que le da valor absoluto puede deducirse que le concede dicho valor porque la humanidad lleva en sí los preceptos del derecho natural que son comunes a todos y cada uno de los hombres. Al parecer, en esto Vitoria coincide con lo dicho al respecto por Santo Tomás; transcribimos el texto de Tomás: "... el derecho o lo justo natural es aquello que, por naturaleza está adecuado o conmesurado con el otro... el macho por naturaleza está adecuado a la hembra para procrear... sin embargo algo puede estar conmesurado a otra cosa naturalmente no absolutamente hablando, sino por sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad", de lo que concluye que "... el derecho considerado en el primer sentido es común al hombre y al animal. Si tomamos el derecho natural en este sentido es diverso del derecho de gentes, como dice el Jurisconsulto en De Justicia y el Derecho, libro 1, porque tal derecho natural es común con los animales, en cambio el derecho de gentes es propio sólo de los hombres. Pues el considerar algo comparándolo con otros, por sus consecuencias, es propio del ser racional, por tanto puede llamarse natural al hombre en el sentido que ha sido dictado por la razón. Por eso dice el jurisconsulto Cayo en el libro 9 de la obra citada: *el derecho de gentes, constituido por la razón natural entre todos los hombres, es observado por todas las naciones... Por lo tanto el que la servidumbre pertenezca al derecho de gentes de modo natural puede entenderse de la segunda manera, pero no de la primera*", concluye Santo Tomás: "... la razón natural dicta el derecho de gentes, a partir de aquello que tiene cierta unidad con otras cosas por ello no necesitó ninguna institución especial sino que fue instituido por la misma razón natural"<sup>68</sup>. En consecuencia, el derecho de gentes se da solamente entre los hombres y la base de este derecho de gentes es en primera instancia la ley natural y en segunda los preceptos inmutables del derecho natural existentes por sí en la naturaleza racional del hombre.

Pero cabe la pregunta, ¿son innatos en el hombre los preceptos de por sí inmutables del derecho natural? Según T. Urdániz de lo dicho por Santo Tomás puede deducirse dicho innatismo ya que los

---

<sup>68</sup> Santo Tomás de Aquino. II-II, Q. 57, a. 3.

preceptos del derecho natural son inherentes a la naturaleza humana, esto es explicable "por el hábito de los primeros principios prácticos" o sindéresis, existente en el hombre<sup>69</sup>.

Hasta aquí puede advertirse la coincidencia entre Vitoria y Santo Tomás; sin embargo, años después encontramos en el dominico nuevos matices y aseveraciones en relación a la base y naturaleza del derecho de gentes. En el curso impartido en la Universidad de Salamanca en 1534-35, al comentar la II-II, Q. 57, las conclusiones de Vitoria dan lugar a una nueva dirección, por demás innovadora al interior del pensamiento tomista, dirección que presenta la influencia ockhamista en el pensamiento de nuestro autor. No en vano durante sus estudios en París había estado en relación con grupos nominalistas, ya españoles, ya franceses, ya escoceses asistiendo, es lo más seguro, como ya hemos dicho a las clases impartidas por Maior en el Colegio parisino de Monteagudo. Ya hace años, el Dr. Mauricio Beuchot afirmaba en relación a esta cuestión, algo con lo que coincidimos plenamente: "... en la propia escuela salmantina, a partir de Francisco de Vitoria, se notó una separación de la doctrina tomista en este punto: se minimizaba la dependencia del Derecho de Gentes con respecto al derecho natural y esto es en parte explicable por las influencias que Vitoria recibió durante sus estudios parisinos, provenientes de una escuela jurídico-positivista cuyo escolarca era precisamente Maior"<sup>70</sup>. Sin embargo, para que estas afirmaciones, tanto la del Dr. Beuchot como la nuestra, queden suficientemente fundamentadas es necesario remitirnos al comentario citado (II-II De la justicia. Q. 57. a. 1, 2 y 3) en el que descubrimos algunas de las

---

<sup>69</sup> Sindéresis es un término usado por los escolásticos, otorgándole una significación común (hábito del intelecto, chispa de la conciencia, synteresis): Santo Tomás la definió como "hábito de los primeros principios prácticos" (*De veritate*, Q. 17, a. 2 y 3, y llamó *scintilla rationis*, chispa de la razón, a la facultad intelectual humana en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios). En suma "la sindéresis es un *habitus* natural que procede de los principios prácticos impresos por la naturaleza en nuestra alma con la misma intensidad que los principios especulativos. Mientras la razón especulativa razona sobre las realidades especulativas la razón práctica razona y se aplica a lo práctico por el hábito natural de la conciencia moral". Urdánoz, Fray Teófilo O. P., art. citado.

<sup>70</sup> "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Maior", en la *Revista Ciencia Tomista*, año LXVII, t. III, abril-junio, 1976, núm. 335.



afirmaciones dichas hasta aquí. En primer lugar plantea Vitoria: "¿Acaso de manera conveniente el derecho se divide en derecho natural y derecho positivo?", responde afirmativamente y con toda precisión "... lo que es justo a partir de la naturaleza de la cosa se llama derecho natural", por el contrario lo que es justo "... a partir de la constitución de la ley o por un pacto privado y no por la naturaleza de la cosa... se llama derecho positivo y humano". En segundo lugar, señala que comúnmente los doctores conceden una "necesidad absoluta al derecho natural, esto es, que es absolutamente necesario en sí y por sí"; sin embargo, afirma que muchos disienten de esta opinión; cita a Juan Duns Escoto, franciscano (1266-1308), quien afirmaba que Dios puede abrogar los preceptos del derecho natural pudiendo dispensarlos; sin embargo, Vitoria concluye que el derecho natural es lo necesario, esto es, afirma su carácter de necesidad absoluta. En el artículo 3 Vitoria realiza una clara distinción entre derecho natural y derecho de gentes: la "adecuación a otro" puede realizarse de dos modos, de acuerdo con el primer modo lo que es adecuado a otro y absolutamente justo, por sí es de derecho natural; de acuerdo con el segundo modo aquello que es adecuado y justo pero que "no es equitativo por sí mismo sino por un precepto humano fincado o fundado en la razón se llama derecho de gentes... de donde es evidente que el derecho de gentes se distingue del derecho natural... el derecho de gentes no es bueno de por sí, esto es, se llama derecho de gentes el que no tiene en sí mismo una equidad por su propia naturaleza, sino que ha sido sancionado por una concertación de los hombres"; por lo tanto concluye que "... el derecho de gentes debe ser puesto bajo el derecho positivo más bien que bajo el derecho natural". El análisis de las anteriores propuestas nos conduce a disentir de Méndez-Reigada, quien afirma que, según Vitoria, "el Derecho de Gentes es elaborado por la razón del hombre sobre la base del Derecho Natural"<sup>71</sup>. Indudablemente, Vitoria acepta que el derecho natural preside y guía en todo; pero concluye que el

---

<sup>71</sup> Méndez-Reigada, Fray Ignacio O. P. "El sistema ético-jurídico sobre el Derecho de Gentes", en *La ciencia tomista*, mayo-junio, 1929, núm. 117.

derecho de gentes es distinto y su validez depende de lo instituido por el hombre en relación a una situación y circunstancia concreta.

A través de todas estas afirmaciones funciona la gran importancia que Vitoria concedía al hecho histórico con carácter propio y por sí irrepetible y de acuerdo con ello acepta "... que en parte bien puede derogarse el derecho de gentes, pero no totalmente", como cuando el derecho de gentes dice que los cautivos en una guerra justa son esclavos; "sin embargo Palude dice que esto no debe ser entre los cristianos. En efecto, si en la guerra los españoles capturan a los franceses; los franceses son cautivos pero no esclavos"; pero esta subjetividad tiene su razón de ser y por lo mismo debe ser respetada, de aquí que Vitoria pase a afirmar que actuar en contra del derecho humano positivo es pecado "... porque las leyes, como hemos dicho muchas veces, obligan en el foro de la conciencia". De lo que concluye que el derecho de gentes no puede abrogarse, pero que en algunas situaciones pueden derogarse algunos de sus preceptos.

Vitoria se encuentra ante la disyuntiva de admitir que el derecho de gentes, como algo concertado por los hombres, contiene en sí cierta relatividad; sin embargo, intenta salvar este peligro afirmando que el derecho de gentes está avalado por el consenso común de todos los pueblos y naciones, concluyendo en forma muy propia y peculiar de acuerdo con su carácter, estableciendo una dialéctica conciliadora, "... pues el derecho de gentes se relaciona con el derecho natural de modo que no puede observarse el derecho natural sin el derecho de gentes"<sup>72</sup>.

En el número 4 del mismo artículo 3 vuelve a reafirmar su posición asegurando que el derecho de gentes no se deduce del derecho natural, concediéndole al derecho de gentes su propio espacio, "... porque si necesariamente se dedujera del derecho natural, entonces sería derecho natural".

---

<sup>72</sup> Comentario de Vitoria a la Q. 57, a. 3, núm. 3.

Sin embargo, al establecer la relación entre el derecho de gentes y el derecho natural, advertimos cierta vacilación en Vitoria en cuanto al carácter necesario del derecho natural: en el núm. 3 del a. 3 ha afirmado textualmente que "no puede observarse el derecho natural sin el derecho de gentes". En el núm. 4 del mismo artículo proclama que "el derecho de gentes no necesariamente se deduce del derecho natural ni es necesario simplemente para la conservación del derecho natural" y en las últimas líneas afirma "con todo (esto es, con la separación establecida entre uno y otro) no obstante, el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural".

¿Qué desea insinuar Vitoria con esta conclusión?, ¿acaso el derecho natural necesita de algo para su conservación? Aceptar esto sería lo mismo que negar al derecho natural su validez absoluta y por lo tanto su absoluta necesidad. Más bien aceptando la última afirmación de Vitoria, el derecho natural contendría en sí mismo cierta relatividad, lo cual acerca a Vitoria a la línea ockhamista y a la escotista ya que Vitoria no sólo "minimiza la dependencia del derecho de gentes con respecto al derecho natural", sino que admite que el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural, lo cual implica suponer al derecho natural como dependiente, en cierto modo, de preceptos establecidos por la voluntad del hombre. Juzgamos que estos planteamientos de Vitoria sobre los cuales, hasta ahora, se ha hablado muy poco en la mayoría de los comentarios realizados sobre su obra, tienen una gran importancia ya que colocan a Vitoria como innovador al interior de la línea de pensamiento tomista en relación al derecho natural, acercándolo a aquella corriente denominada ya desde la Edad Media, de "los modernos".

Por otra parte, esta innovación de Vitoria en el espacio del derecho natural y del derecho de gentes influyó considerablemente en el pensamiento escolástico español posterior.

Por último, brevemente, pasamos a referirnos a la relación existente entre el derecho de gentes planteado por Vitoria, la comunidad o sociedad universal y el actual derecho internacional. Vitoria ha dicho que el derecho de gentes "nace del consenso común de todos los pueblos y naciones" y que aun cuando el derecho de gentes pertenezca al derecho positivo no puede abrogarse porque "cuando

por consenso virtual de todo el orbe alguna vez se establece y admite algo, conviene que para abrogar tal derecho el orbe se ponga de acuerdo, lo que es imposible"<sup>73</sup>. Es claro que Vitoria se está refiriendo a una comunidad de carácter universal formada por todos los pueblos y naciones; ya en su relección De la potestad civil, aparece en cierta forma esta idea cuando insiste en la necesidad de la amistad entre los hombres y en la comunicación, tratando de ayudarse entre sí: "Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin; esto es para que los unos lleven las cargas de los otros"<sup>74</sup>. Indudablemente fue Vitoria el que con sus planteamientos sobre el derecho de gentes abrió el camino a la idea de un derecho internacional; sin embargo, debemos advertir que el derecho de gentes planteado por Vitoria atendía tanto cuestiones, en cierto modo particulares, en una sociedad concreta, como aspectos que actualmente se encuentran bajo el derecho internacional, por ejemplo: Vitoria sitúa al interior del derecho de gentes la solución al problema de la propiedad privada. En su comentario a la II-II, Tratado de la justicia, Q. 57, a. 3, núm. 1, indica que Santo Tomás realiza una distinción entre lo que por propia naturaleza es adecuado a otro y aquello que es adecuado a otro en orden a una tercera cosa. De acuerdo a la naturaleza de esta última adecuación, comenta Vitoria, "... una cosa puede ser adecuada a otro en relación en orden a una tercera, por ejemplo, el que las posesiones estén divididas no implica equidad, ni justicia de suyo sino que están ordenadas para la paz y concordia de los hombres, la cual no podría conservarse si cada uno no tuviese bien determinados y por esta razón es de Derecho de gentes el que las posesiones estén divididas". Es así como puede concluirse que el derecho de gentes en Vitoria atendía tanto asuntos en orden a la concordia y paz interior de una nación, como asuntos en orden y paz en relación a hechos ocurridos entre las naciones, como cuando se refiere al respeto que debe tenerse a los embajadores, que

---

<sup>73</sup> Vitoria. Comentario a la II-II, Q. 57, a. 3, núm. 5.

<sup>74</sup> Vitoria. De la potestad civil, p. 4.

caería dentro del derecho internacional<sup>75</sup>. De acuerdo con lo anterior, el derecho de gentes tendría una doble vertiente, a saber, atendería aquellos asuntos que se refieren a la paz interior de una nación y a aquellos de índole internacional, por lo cual bien puede concluirse que de acuerdo con el pensamiento de Vitoria el Derecho llamado hoy día

internacional estaría comprendido al interior del Derecho de gentes, distinguiéndose uno y otro y no identificándose como muchos autores actuales lo han planteado<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> "... suponiendo que el derecho de gentes es doble, como doble es el derecho positivo. Uno es el derecho positivo por un pacto y consenso privado y otro por un pacto público. De esta manera hablamos sobre el derecho de gentes, porque uno nace del consenso común de todos los pueblos y las naciones. Y en este sentido los embajadores han sido considerados dentro del derecho de gentes y son inviolables en todas las naciones". Comentario a la II-II, Tratado de la justicia, Q. 57, a. 3, núm. 3.

<sup>76</sup> Coincidimos en este punto con Menéndez-Reigada cuando afirma que "Algunos han creído que Vitoria identifica el Derechos de gentes con el moderno Derecho Internacional... mas esto es ciertamente una incomprensión... y el Derecho Internacional, tanto público como privado, tal cual hoy se concibe, pertenece al Derecho de gentes según el pensamiento de Vitoria". Menéndez-Reigada, Fray Ignacio. O. P. "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes", en *La ciencia tomista*, publicación bimestral, mayo-junio de 1929, núm. 17.

## Capítulo IV. El problema de la legalidad del "poder" de España en las Nuevas Tierras descubiertas.

### a) *Relección Sobre la Templanza.*

Pasamos a analizar tres relecciones de Vitoria: Sobre la Templanza pronunciada en el curso de 1536-37<sup>1</sup>; la titulada Sobre los Indios, en el curso de 1537-38, más precisamente en enero de 1539 y la que dedicó a tratar Sobre el Derecho de Guerra o De Jure Belli en el curso de 1538-39, al parecer en julio de 1540.

Estas tres relecciones tienen una gran importancia en relación al tema que enfocamos en este capítulo. A su vez para realizar, como nos proponemos, un minucioso estudio y análisis de ellas es necesario relacionarlas en primer lugar con la carta que Vitoria escribió a su gran amigo y confidente el P. Miguel de Arcos, provincial de la provincia dominicana de Andalucía, al parecer en el año de 1534<sup>2</sup>; en segundo lugar con el fragmento que Vitoria desprendió de la relección Sobre la Templanza y que mandó al P. Miguel de Arcos; en tercer lugar con dos cartas dirigidas por Vitoria al Condestable de Castilla, una fechada en 1536 y la otra, al parecer, de 1537; y por último con la carta que el Emperador Carlos V mandó a Vitoria el 31 de enero de 1539<sup>3</sup>.

La relación entre los anteriores documentos nos auxilia en la tarea de aclarar los contenidos de ellos así como las opiniones y proposiciones dada por Vitoria y la circunstancia, un tanto difícil y peligrosa, en la que se pronunciaron y escribieron los textos nombrados.

---

<sup>1</sup> Fecha dada por Beltrán de Heredia en Francisco de Vitoria. Relección de Indis. Introd. P. XXVI.

En el Códice de Palencia se señala que esta relección se dio en el año de 1537, al parecer en los últimos meses del curso de 1537.

<sup>2</sup> Beltrán de Heredia advierte que la carta no lleva fecha pero que por los hechos a los que en ella se refiere Vitoria puede suponerse, con seguridad, que fue escrita en el año de 1534.

<sup>3</sup> El texto íntegro de esta carta aparece reproducido en el cap. II, b) de la presente investigación.

Empezamos por la carta de Vitoria dirigida al P. Arcos, carta que nos permitimos transcribir:

"Cuanto al caso del Perú, digo a V. P. que ya, tam diutinis studiis, tam multo usu (Con tan prolongados estudios y tan conocidos), no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas. Todavía trabajo cuanto puedo, que pues ellos se llevan la hacienda, no me quede yo con alguna jactura desta otra hacienda de la conciencia; y aunque se hecha poco de ver, creo que no importa menos que la otra. Lo que yo suelo hacer es, primum, fugere ab illis (primero, huir de ellos). Yo no doy ni tomo que sepa que tienen muchos beneficios, digo fuera del dicho y carta. Lo mismo procuro de hacer con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo nec excito traqedias (ni recito tragedias) contra los unos ni contra los otros, sino, ya que no puede disimular, no digo más, sino que no entiendo, y que no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entienda mejor. Si lo condenáis así ásperamente, escandalizanse, y los unos allegan al Papa, y dicen que sois sismático porque poner duda en lo que el Papa hace, y los otros allegan al Emperador, que condenáis a sus majestad y que condenáis la conquista de las Indias, y hallan quien los oiga y favorezca. Itaque fateor infirmitatem meam (y así confieso mi debilidad), que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si omnino cogor (pero si soy obligado absolutamente) a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento.

Destos del Perú, timeo (temo) que no sean de aquellos qui volunt divites fieri (que quieren hacerse ricos). Y por algunos se dijo: Impossibile est divitem intrare in regnum caelorum (es imposible que un rico entre en el reino de los cielos). Aquí, pues esta hacienda fue ajena no se puede pretender otro título a ella, sino jure belli (sino por derecho de guerra).

Primum omnium (lo primero de todo), yo no entiendo la justicia de aquella guerra; nec disputo (no discuto) si el emperador puede

conquistar las indias, que praesuppono (lo que presupongo) que lo puede hacer strictisimamente. Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra.

Sed responden (pero responden) los defensores de los peruleros, que los soldados no eran obligados a examinar eso, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes.

Accipio responsum (acepto la respuesta) para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para roballos, que eran todos o los más. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá.

Pero no quiero para aquí. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero hase de considerar que esta guerra, ex confessione (por confesión) de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, et praeterea ignorantes revera justitiam belli (y además ignorantes realmente de la justicia de la guerra); sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; y así virissime sunt innocentes quantum attinet ad bellum (y así es muy cierto que son inocentes en lo que corresponde a la guerra). Y así, supposita tota justitia belli ex parte hispanorum, non potest bellum ultra procedere (Supuesta toda la justicia de la guerra por parte de los españoles, la guerra no puede proceder) más de hasta sujetarlos y compelerlos a que reciban por su príncipe al emperador, in quantum fieri poterit, minimo damno et detrimento illorum (en cuando pudiera hacerse con el menor daño y detrimento para ellos), y no para robarlos y echarles a perder quantum spectat ad bona temporalia (en todo lo que corresponde a los bienes temporales). Que la guerra máxime con los vasallos hase de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe si quid habet veri vatum praesagia, id est. (si algo hay de verdadero en los presagios de los que vaticinan, esto es) los dichos de los santos y doctores. Ni sé por dónde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen. En



verdad, si los indios no son hombres, sino monas, non sunt capaces injuriae (no son capaces de injuriar). Pero si son hombres y prójimos, et quod ipsi prae se ferunt (y puesto que ellos mismos se presentan como), vasallos del emperador, non video quomodo excusar (no veo de que modo excusar) a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia destes peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá se lo hayan, y déjennos en paz. Y no faltará, etiam intra Ordinem Praedicatorum (también dentro de la Orden de los Predicadores), quien los dé por libres, immo laudet, et facta, et caedes, et spolia illorum (y sin duda alabará tanto sus acciones como sus matanzas y despojos).

Restat del remedio de la composición. Iterum clamor (de nuevo el clamor) de los celosos de la fe y del papa, que osa poner duda en lo que el papa concede. An mihi non licet nescire quod nescio? (Ciseron), (Acaso no me está permitido ignorar lo que ignoro?). No lo entiendo. No me osaría atener en este caso a la composición. Ipsi viderint (ellos mismos verán).

Sed quidsi envían a Roma?. Si presidiese allí San Gregorio, conformarme hía con su determinación; ahora algún escrúpulo me quedaría, máxime que no me parece restitución incierta. Que si todos los que robaron, quisiesen restituir, bien se sabe a quién, como si robasen a Salamanca. Aunque no se sepa que perdió Pedro ni Juan, ni Martín, no lo teníamos por restitución incierta. Pero esto no obstante si éste, ex auctoritate papae, immo episcopi, (por autoridad del papa o del obispo), diese la mitad a pobres, permitiría que se quedasen con lo demás. Pero porque dé 200 ó 300 ducados, non intelligo (no entiendo) cómo excusarle.

Denique, si mihi credis, (finalmente, si me crees), encomiéndele V. P. a Dios y allá se avenga.

Et vale semper in Domino (que estés bien siempre en el Señor).  
Salmanticae, 8, novembris (1534)

### Tui studiosissimus.

Frater Franciscus Vitoria<sup>4</sup>

Reflexionemos sobre las opiniones de Vitoria en dicha carta: afirma que "se le hiefa la sangre en el cuerpo" cuando se entera de lo que ocurre en las Indias; se refiere a los españoles que realizan la conquista del Perú, empleando el término de "perulero"; a Atahualpa le da el nombre de Tabalipa. Pero debemos tomar en cuenta otras opiniones de Vitoria quizá más importantes, dadas en esta carta, tales como: que no entiende la justicia "de aquella guerra" esto es la justicia de la guerra de conquista del Perú; que Tabalipa (Atahualpa) y los suyos nunca habían atacado a los españoles; que los "peruleros" daban batallas contra un pueblo que era ya vasallo del emperador Carlos V; que si los indios, como algunos habían afirmado, eran monas no podían inferir injuria a nadie.

Vitoria, por último comenta que algunos califican de cismáticos a los que cuestionan la posición del Papa en relación a las nuevas tierras descubiertas y sus habitantes, otros, alegan que al tratar estos asuntos se condena "a su majestad" y lo peor es que hay quien "los oiga y favorezca"; indudablemente Vitoria se está refiriendo a su propia situación pues aunque todavía no había expuesto ante una amplia público sus dos elecciones más importantes en relación a la conquista, Sobre la Templanza y Sobre los Indios, ya sus opiniones, sobre la justicia de la guerra de conquista corrían entre muchos y eran criticadas por la mayoría de los juristas. Concluye afirmando, con gran sinceridad, que dice lo que siente, que no cree en la inocencia de los "peruleros" y que antes se le "seque la lengua y la mano" que escribir y afirmar algo "tan inhumano y fuera de toda cristiandad", esto es la guerra de conquista.

---

<sup>4</sup> Esta carta está tomada del Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. "Ideas del maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las elecciones de De Indis acerca de la colonización de América, según documentos inéditos", p. 32-34., por el R. P. Fray Vicente Beltrán de Heredia. Vol. II. 1929-30. Madrid. 1931.

La posición de Vitoria, en esta carta, al proclamarse contra las injusticias realizadas por los llamados "peruleros" es clara y contundente.

La reelección sobre La Templanza<sup>5</sup> pronunciada tres años después que la carta, esto es en el curso 1537-38, nos ofrece un amplio material de análisis y reflexión. Si en la carta al P. Arcos se descubre ya la inquietud y preocupación que le causaba las guerras de conquista, tan alejadas del derecho natural y del derecho de gentes, en las nuevas tierras descubiertas, en la reelección desarrolla aún más sus preocupaciones al respecto.

Pero antes de entrar en materia es necesario advertir que de los apuntes de dicha reelección Vitoria desprendió algunas páginas que contenían opiniones y afirmaciones, dadas por él mismo, sumamente significativas y comprometedoras enviándolas a su amigo el P. Miguel de Arcos. Es por ello que en las primeras ediciones<sup>6</sup> e incluso en otras posteriores dicha reelección apareció mutilada por el propio Vitoria. Veamos con detalle el hecho y las supuestas causas de dicha mutilación.

Como hemos señalado Vitoria separó de esta reelección algunas páginas en las que analizaba críticamente hechos y actuaciones del poder español en tierras de América, así como algunos cuestionamientos en relación al poder papal. Dichas páginas vienen a formar el célebre "fragmento" encontrado hacia el año de 1929 por el P. Beltrán de Heredia, O.P. Este padre nos hace saber que consultando en Sevilla los libros y papeles que habían pertenecido al P. Miguel de Arcos halló entre ellos uno que comenzaba del siguiente modo: " Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de

---

<sup>5</sup> En el manuscrito de Palencia aparece esta reelección bajo el título De usu ciborum (Del uso de los alimentos). El mismo Vitoria le cambió el nombre por De temperantia o Sobre la templanza.

<sup>6</sup> En la primera edición de la obra de Vitoria, esto es en la edición de Lyon, realizada por Jacobo Boyer en 1557, falta ya dicho "fragmento".

comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios..." , al margen de estas hojas el P. Arcos había escrito el nombre de Vitoria. Sometiendo a estudio el documento encontrado Beltrán de Heredia concluye: 1° que lo escrito en él es anterior a la relección Sobre los Indios ya que aunque se trata el mismo tema no se hace mención a ella; 2° que " no se trata de un fragmento de carta, ni de consulta"; 3° que recordando la relección Sobre la Templanza, "...tenida en el curso de 1537-38", podía advertirse, fácilmente, que estaba incompleta. Sigue Beltrán de Heredia, "...comprobé que una de las cuestiones que en ella se promete tratar, está solo comenzada y ese comienzo coincide textualmente con el principio del fragmento encontrado en Sevilla" <sup>7</sup>.

Por otra parte, nosotros hemos podido comprobar: 1° que Vitoria no contempla en esta relección Sobre la Templanza algunas de las cuestiones señaladas al principio de ella<sup>8</sup>, esto es en la relación temática que acostumbraba poner al principio de todas sus relecciones, por ejemplo la cuestión 5ª a nuestro parecer la más interesante, "Si es lícito comer carne humana" por el nexo que guarda con la cuestión 7ª, "Los sacrificios humanos están prohibidos por derecho divino y natural", al final de la cual plantea, "Si pueden los príncipes cristianos con su autoridad declarar la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne humana o de ofrecer

---

<sup>7</sup> Beltrán de Heredia, V. "Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones de Indis acerca de la colonización de América según documentos inéditos" en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria., p. 23 y ss. Vol. II. 1929-30. Madrid, 1931.

Beltrán de Heredia menciona también el hallazgo del "fragmento" en su Introducción a Francisco de Vitoria, O.P. Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, Tomo VI., p. 13 y ss., en donde reproduce el citado "fragmento" en el apéndice II, p. 500. Al respecto nos dice en la citada Introducción: "En el apéndice segundo incluimos dos fragmentos de relección. El primero De regno Christi, figura en el manuscrito de Palencia" pero no ha pasado a las ediciones impresas...El segundo fragmento se ha desprendido de la relección De temperancia, permaneciendo inédito hasta que hace unos años lo dimos a conocer en una conferencia que se publicó en el Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. Vol. II. 1931, (ya citado en esta investigación).

<sup>8</sup> Al respecto nos hace saber Teofilo Urdanoz que "el editor de Inglostaldt escribió de su cosecha, al final, esta observación copiada por las ediciones extranjeras: Parece que el autor propuso en el principio de esta relección más cuestiones de las que trataría, ignora por qué hizo esto". Introd. a la relección Sobre la Templanza, p. 996.

estos nefandos sacrificios, como son los salvajes de la provincia de Yucatán en la Nueva España, recientemente descubiertos"<sup>9</sup>. Suprimidas las páginas del "fragmento" este importante problema queda sin enfocarse y sin solución.

2° Sin el "fragmento" encontrado la relección queda trunca, como bien dice Beltrán de Heredia, ya que después de referirse a "los salvajes de la península de Yucatán" pasa a tratar "si es laudable abstenerse perpetuamente de cierta clase de manjares; aún en el caso de necesidad extrema", tema como puede advertirse totalmente distintos y sin tanta importancia para nosotros; 3° en todo ello puede advertirse la gran inquietud que ya tenía Vitoria ante los problemas tanto teológicos como jurídicos que se presentaban en relación con América y sus habitantes.

Según afirma Beltrán de Heredia el "fragmento" no apareció en los diferentes manuscritos de los alumnos de Vitoria. El copista del códice de Palencia Fray Andrés de Burgos, "que transcribía hacia otoño de 1538 la relección De Temperantia al llegar al punto suprimido ingiere en el texto, propio marte dos líneas... Sobre esta cuestión, espera a la relección que sobre ello dará el autor dentro de poco, donde ha de tratar la materia amplísimamente"<sup>10</sup>. Asimismo en el manuscrito de Valencia aparece la siguiente frase: "Sobre esta cuestión (la de los salvajes de la provincia de Yucatán) lee la relección Sobre los indios donde se trata extensamente qué derecho puede usar el rey para iniciar una guerra contra otras naciones"<sup>11</sup>.

Pasamos a realizar una breve síntesis de esta relección De la Templanza. Comienza Vitoria tratando distintas cuestiones en relación con la ingesta de alimentos y la vida del hombre resolviéndolas de acuerdo con criterios humanos morales, citando al

---

<sup>9</sup> Relección Sobre la Templanza. Fragmento.

<sup>10</sup> Beltrán de Heredia, V. Ideas del maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones De Indis..., p. 49.

<sup>11</sup> Urdanoz, T. Introd. a la relección De la Templanza, p. 998.

respecto, a distintas autoridades tanto gentiles como bíblicas, patrísticas y medievales así como algunas de su época. Plantea, "Si es lícito comer carnes humanas" en relación a lo cual da la primera proposición: el derecho divino prohíbe comer carne humana, aún en casos de necesidad. A propósito cita a Almain, curiosamente Vitoria menciona varias veces, en su reelecciones y comentarios, al célebre nominalista francés, siguiendo la mayoría de las veces sus opiniones.

Vitoria pasa a referirse al tema de los sacrificios humanos en relación al cual realiza una breve exposición histórica en la que insiste por ejemplo en la conducta de Jefte que sacrificó a su única hija, "... y sin embargo en la Epístola a los Hebreos es contado entre los santos. Y es extraño que, si esto fuera contra el derecho natural, no conociese él, siendo creyente, que era una impiedad o que no se lo advirtiesen los sacerdotes. Y, sobre todo, que bajo el espíritu del señor sobre Jefte y por su inspiración hizo el voto que luego cumplió. Véase a Santo Tomás en varios lugares sobre esta materia, y a San Agustín que deja en duda si pecó Jefte o no. Finalmente, nuestro mismo Redentor se sacrificó a sí mismo en la cruz"<sup>12</sup>.

Nos parece sumamente significativas las anteriores palabras de Vitoria, de acuerdo con ellas, Vitoria, como también Las Casas con un amplio sentido étnico y antropológico plantean un cierto relativismo al hablar y juzgar el hecho de los sacrificios humanos y basándose en la historia y en las distintas situaciones en que se realizaron aceptan que, también, al interior del cristianismo, en ciertas épocas, se dieron los sacrificios humanos como fruto de un profundo sentimiento de creencia y fe.

Vitoria concluye, como lógicamente era de esperarse que "Está prohibido por derecho natural y divino ofrecer a Dios sacrificios humanos". Al terminar de tratar este problema surge, según su opinión, una cuestión moral en relación a lo que ocurre en tierras de América: "Determinada la ilicitud de la antropofagia y de los sacrificios

---

<sup>12</sup> Sobre la Templanza. Cuarta cuestión.

humanos se suscita una cuestión moral que es la misma que antes hemos mencionado, esto es: Si pueden los príncipes cristianos con su autoridad declarar la guerra a los que tienen la sacrilega costumbre de comer carne humana o de ofrecer estos nefandos sacrificios como son los salvajes de la provincia de Yucatán... Concluye que no debe emplearse la violencia contra las naciones que realizan dichos sacrificios humanos, ya que no pueden ser claramente convencidos de que obran mal y por lo mismo "no pueden ser condenados jurídicamente; y como nadie, sin ser antes condenado, puede ser castigado, así tampoco se puede constreñir por medio de la guerra o de la persecución a los pueblos que cometen tales pecados"<sup>13</sup>. Después de estas palabras viene en las actuales ediciones de esta relección que analizamos, el "fragmento" arrancado por Vitoria y enviado, por él, al P. Arcos.

En las ediciones anteriores al hallazgo del "fragmento" no aparece ningún comentario más sobre el caso de los "salvajes de Yucatán" y simplemente continúa tratando el tema de los alimentos, esto es, si es laudable abstenerse de algunos alimentos, si es lícito que el monje cartujo se abstuviera de comer carne, etc., sin mencionar ninguna cuestión relacionada con los habitantes de América y sus costumbres.

Después de lo anteriormente expuesto queda claro que el "fragmento" encontrado por Beltrán de Heredia encuadra perfectamente en la relección ya que en él, como pasamos a ver, se trata ampliamente del problema de la licitud o no de la guerra con el fin de evitar los sacrificios humanos, y al suprimirlo quedaba el tema de los indios de Yucatán y sus costumbres completamente sin relación e inconexo con lo que venía a continuación.

Indudablemente suprimido el "fragmento" lograba Vitoria evitar que sus opiniones sobre la justificación o no justificación de la violencia en contra de los sacrificios humanos y la antropofagia se hicieran

---

<sup>13</sup> Sobre la Templanza . Cuarta cuestión.

públicas evitando así las críticas y murmuraciones que tanto le afectaba.

Beltrán de Heredia es de la opinión de que en un principio Vitoria pronunció completa la relección Sobre la Templanza y que después suprimió el "fragmento", ya que en Salamanca, "sobre todo entre los juristas se comentaba desfavorablemente la audacia del profesor dominico, censurándole de haberse entrometido en asuntos que no eran de su incumbencia"<sup>14</sup>, e incluso se refiere a una campaña contra las ideas de Vitoria en las que cuestionaba el dominico, la "legitimidad" del "poder" español en América.

Teófilo Urdanoz tiene otra opinión sobre el motivo de la supresión del "fragmento", piensa que "se ha dramatizado con exceso sobre los supuestos escándalos y tumultos suscitados al ser expuestas por Vitoria tales doctrinas de los títulos de conquista"; afirma que si Vitoria suprimió el "fragmento" fue únicamente "por conveniencia de su propio trabajo personal" y que no le dio lectura pública porque su desarrollo no guardaba relación con el tema planteado en la relección Sobre la Templanza<sup>15</sup>.

Nosotros nos inclinamos a la opinión de Beltrán de Heredia. Por otra parte entre los juristas que se oponían a Vitoria debió estar Gregorio López, miembro del Consejo de Indias, aún cuando en algunos puntos coincidía con el dominico<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Beltrán de Heredia, V. , Op. cit. p.23."...aparece... en la relección De Temperancia el problema indiano con todo su realismo... Y se arma tal revuelo que el autor, para evitar complicaciones, retiró de la circulación ese cuerpo del delito, que falta en toda la tradición manuscrita e impresa de las relecciones". Esta opinión de Beltrán de Heredia la encontramos en la Relección de Indis. Introd.,p. XXVI.

<sup>15</sup> Urdanoz, P. Introd. p. 998 a 999.

<sup>16</sup> Gregorio López (no confundirlo con su abuelo Gregorio López de Tovar) fue, seguramente, uno de los oponentes más fuertes a las tesis de Vitoria en las que él dominico criticaba el poder de España en América y todos los problemas que en relación con el mentado poder se suscitaban. En el año de 1555, ya fallecido Vitoria, apareció la edición de las Partidas, realizada por Gregorio López con el siguiente título: Las siete Partidas de Alfonso IX nuevamente qiosadas por el Licenciado Gregorio López. Salamanca 1555.



Pasamos a realizar una exposición de las ideas que Vitoria ofrece en el "fragmento", ideas por demás significativas en cuanto a la legitimidad del poder del príncipe y del papa en América. Comienza cuestionando si los príncipes cristianos " con su autoridad y razón" podían hacer la guerra a los "bárbaros" del nuevo mundo por sus costumbres sacrílegas de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas a sus deidades. Vitoria afirma que a dichos bárbaros no se les debe ni puede apartar mediante la violencia o la guerra de sus costumbres y de los pecados cometidos en contra del derecho divino sobrenatural y revelado, la razón de ello es porque no pueden ser convencidos de que actúan mal. Recurriendo al hecho de que tanto el derecho divino como el derecho natural y el positivo, aún cuando guardan una relación, se dan en distintos y separados planos y por lo

---

En la ley 2, título XXIII de la Partida segunda expone el problema de las justas causas de la guerra contra los infieles. Ofrecemos una síntesis de las ideas de Gregorio López en relación con la conquista: Defendía y justificaba el poder de los reyes de España sobre las nuevas tierras descubiertas basándose en la concesión realizada por el Papa a los españoles sobre dichas tierras; así mismo afirmaba que la guerra contra los habitantes de América era lícita por los pecados contra natura que aquellos pueblos cometían. Sin embargo afirmaba que no se debía comenzar, para someterlos, con la fuerza y la violencia y que era mejor intentar una evangelización pacífica.

Aconseja la construcción de "castillos y campamentos" en las fronteras de las tierras de los que aún no habían sido evangelizados. Si los indios resistían la predicación matando o ultrajando a los predicadores, era justo hacerles la guerra. No era justo ni se les podía declarar la guerra por negarse a recibir la fe. Era "lícito mover la guerra contra los idólatras" si una vez advertidos, no dejaban el culto a sus dioses, así como si realizaban sacrificios humanos y perseguían a los ya convertidos. Rechazaba la doctrina del Osiense sobre la licitud de confiscar sus bienes y hacerles la guerra si no reconocían la autoridad del Papa. Al respecto puede consultarse "El primera impugnador de Vitoria: Gregorio López" artículo de Román Riaza, publicado en el Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, vol. III-1930-31. Madrid. 1932.

En relación al también jurista Juan López de Palacios Rubios conocemos su obra De las Islas del mar Océano; no se sabe exactamente en que año la escribió, según la opinión de Silvio Zavala debió escribirla entre los años de 1512 y 1514 ó 1516.

Palacios Rubios fue contemporáneo de Vitoria, al parecer nació en 1450 y murió en 1524; por lo tanto ya había muerto cuando Vitoria pronunció sus relecciones Sobre la Templanza y Sobre los Indios. Defendió la autoridad del Pontífice y los derechos del imperio español en América. Puede consultarse al respecto la introducción del Dr. Silvio Zavala, p. XIII y ss., de la obra De las Islas del mar Océano, por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los reyes de España sobre los Indios, por Fray Matías de Paz.

Nosotros nos inclinamos a pensar que Vitoria al escribir sus relecciones Sobre la Templanza, la primera Sobre los Indios así como las dos Sobre la potestad de la Iglesia, tenía la firme intención de oponerse a las opiniones de Palacios Rubios sobre el dominio español en América.

mismo si no se les ha podido convencer a los bárbaros de que actuaban contra el derecho divino no pueden ser castigados con pena humana, esto es, por el derecho positivo. Además, concluye Vitoria, Santo Tomás en la II-II. Q. 10. art. 8 dice que a los paganos no se les puede obligar a abrazar la fe, o lo que es lo mismo por el poder civil no se puede obligar a ningún hombre a que acepte la fe.

Por otra parte, continúa Vitoria, como no estaban bautizados no eran súbditos del poder espiritual, por lo tanto tampoco el poder espiritual, esto es, el Papa no podía obligarlos a aceptar la fe cristiana; no se debe ni puede perseguir con la guerra a todos los infieles.

Vitoria se está declarando contra el "poder" de los conquistadores y por lo mismo contra el "poder" del emperador, también contra el "poder" del Papa, pero, por otro parte, está abriendo el camino a la evangelización. Los ministros de Dios si podían por una vía de paz enseñar a los bárbaros el camino que los alejara de sus pecados. Y en este punto advierte algo muy interesante e incluso humorístico. Si los príncipes cristianos podían perseguir a los infieles porque "son adúlteros o fornicadores o perjuros o ladrones ya que todos estos desordenes van contra el derecho natural", los príncipes infieles podrían también, a su vez, perseguir a los príncipes cristianos por los mismos pecados que también se dan entre ellos; concluye: "y se prueba la consecuencia del argumento, porque en esta materia no tienen mayor potestad éstos que aquellos. Igualmente en el caso de que los príncipes cristianos puedan castigar a los paganos o perseguirles con la guerra se seguiría que, con la misma razón los paganos podrían castigar a los cristianos" ; por lo mismo si así como un príncipe cristiano no puede hacer la guerra a otro príncipe cristiano que permita a sus súbditos ser sodomitas, "... tampoco puede hacer la guerra por este motivo a un príncipe infiel".

Podemos advertir que Vitoria se opone enérgicamente a los que defendían que la guerra contra los infieles y contra los indios era totalmente lícita porque el fin de ella era acabar con los pecados de aquellos hombres. Pasa a referirse a los que así pensaban: "Estos son, por tanto, los que defienden que, como estos bárbaros cometen pecados contra naturaleza comiendo carne humana y ofreciendo hombres en sacrificio, conforme hacen los idólatras, se les puede

justamente hacer la guerra...". Concluyendo que no se les puede castigar via potestad civil.

A continuación pasa a plantear curiosos argumentos por la suposiciones que plantea en ellos. Comienza afirmando que "los príncipes infieles pueden obligar a sus súbditos a que abandonen tales ritos", ya que todo príncipe quiere la felicidad de su pueblo y la felicidad se consigue al realizar actos buenos y justos; de ello concluye que si algún príncipe infiel se convirtiera a la fe cristiana no ofendería a sus súbditos prohibiendo los pecados de idolatría y "otros ritos", incluso suprimiendo los pecados contra el derecho divino.

Basándose en lo dicho por Santo Tomás y Aristóteles en relación a la felicidad del pueblo, concluye que "los príncipes cristianos pueden obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los pecados y los ritos que no solamente contradicen la ley natural sino también el derecho divino"; advierte que ello ha de llevarse a cabo sin escándalo y con la seguridad de que las acciones de los príncipes "no redunden en un final peor". ¿Qué entendía Vitoria por "escándalo"? ¿qué suponía cuando se refiere a "un final peor"? Recordemos que antes ha dicho que no se les podía obligar a aceptar la fe cristiana porque, al parecer, no eran sus súbditos y ahora plantea que un príncipe cristiano puede "obligar a sus súbditos infieles" a que abandonen tales ritos.

Pasa a referirse al papel social y moral de los sacerdotes indígenas. Al hablar de ellos lo hace con respeto, así como reconociendo la importante tarea que desempeñaban, dichos sacerdotes, en la sociedad indígena. Por parecernos interesantes, transcribimos las palabras de Vitoria: "Igualmente entre los infieles (indios) hay sacerdotes ciertamente falsos, pero elegidos por la república para atender a las cosas espirituales. Al menos ellos pueden establecer leyes que miran a la salud espiritual de los ciudadanos".

Nos preguntamos, ¿en relación a qué o por qué a un príncipe o a un sacerdote infiel se les podía ocurrir dar leyes prohibiendo la idolatría?. En este punto Vitoria o está planteando una solución por demás utópica o bien está suponiendo una previa evangelización de los dirigentes de la sociedad indígena o bien de lo dicho quiere deducir

que un príncipe cristiano en nombre de la felicidad del pueblo (el pueblo idólatra) puede dar leyes prohibiendo la idolatría.

¿Qué se proponía Vitoria con estas ambigüedades por demás muy propias y comunes en él, ya que en su lectura las hemos encontrado varias veces?. ¿Son quizá reflejo de sus dudas e inquietudes ante el problema de la conversión al cristianismo del hombre americano?

Pero lo más paradójico es que inmediatamente plantea la siguiente duda, esto es ¿qué pueden hacer los príncipes cristianos sobre los infieles que no están bajo su dominio?. Responde: "Los príncipes cristianos, sobre estos infieles, no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella. Se prueba, porque los infieles no son súbditos del Papa; por tanto el Papa no puede otorgar ninguna autoridad a los príncipes sobre ellos. No digo que el Papa no pueda mandar a algún príncipe que para el bien de la fe y de la religión, inicie la obra de la conversión de los infieles, y se lo prohíba a otro, sino que digo que en lo que le era lícito al príncipe con respecto a esto por autoridad del Papa, también le era lícito por sí mismo". Esta conclusión de Vitoria es sumamente valiente para su época e interesante, contrastando con el carácter tímido que siempre presenta Vitoria. Observemos que en primer lugar afirma que los príncipes cristianos no tienen más poder sobre los infieles, con la autoridad del Papa que sin ella, lo cual en cierto modo equivalía a negar la autoridad y validez de las "bulas papales"; en segundo lugar Vitoria está negando al Papa el derecho a intervenir en América en cuanto a las cuestiones políticas e incluso en cuanto a las cuestiones espirituales ya que había dicho que los habitantes de América no eran súbditos del Papa porque no estaban bautizados, así mismo el Papa no podía obligar a los infieles a que respetaran el derecho divino, "ya que no conocían esta ley"; citando a Santo Tomás concluye "...los prelados recibieron poder solamente sobre aquellos que se le sometieron por la fe", por lo mismo el Papa no podía investir a los príncipes de España de autoridad sobre los indios. El Papa solamente podía mandar a algún príncipe a América se entiende a un príncipe español, "...para el bien de la fe y de la religión", no para la conquista ni para tomar los bienes de los indios; por último el príncipe no necesitaba de la autoridad del Papa para realizar sus acciones. Puede advertirse que la autoridad del papado

quedaba totalmente minimizada en relación a los habitantes de América.

Vitoria se opone, como el mismo nos lo hace saber, a las ideas del arzobispo de Florencia<sup>17</sup> sobre el poder del Papa. Dicho arzobispo afirmaba que el Papa tenía autoridad sobre los paganos. Agustín de Ancona pensaba lo mismo y también Silvestres, según ellos el Papa tenía la autoridad de castigar a los paganos por los pecados contra la ley natural pero no los que realizaban contra la ley divina y la pena debía ser temporal no espiritual porque estaban fuera de la iglesia.

Argumenta en contra: como los paganos no conocen al Papa no lo obedecerían en el espacio de la pena temporal citando en apoyo a su opinión a Santo Tomás en los comentarios a la Epístola de San Pablo a los Corintios, recuerda: "los preladados recibieron poder solamente sobre aquellos que se les sometieron por la fe".

Pasa a plantear la siguiente conclusión que transcribimos textualmente: "...los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación". Luego no se les puede hacer la guerra por los pecados que comenten sean contra naturaleza o no. A propósito de la licitud de la guerra contra un pueblo, en nombre de que comete pecados, Vitoria vuelve a argumentar y a insistir sabia y justamente, "...se seguiría que los príncipes infieles podían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza", quizá aún con más motivo pues los cristianos cometen dichos pecados con conciencia y no por ignorancia "... no tienen mayor potestad los fieles contra los infieles que los infieles sobre los cristianos. Igualmente... se seguiría que el rey de los francos podría hacer la guerra a los italianos porque cometen pecados contra naturaleza...Porque es admirable que la fornicación esté permitida

---

<sup>17</sup> Este arzobispo de Florencia bien podía ser San Antonino de Florencia (1389-1459), fraile dominico que fue nombrado en 1446 arzobispo de Florencia.

entre los cristianos y, sin embargo, precisamente a causa de la fornicación de los infieles sea lícito ocupar sus tierras. No hay ningún fundamento sólido para esta opinión".

Sin embargo Vitoria afirma que de acuerdo con el derecho de gentes e incluso con el derecho natural los príncipes cristianos sí podían hacer la guerra a los bárbaros, porque estos sacrificaban hombres inocentes e incluso aunque fueran hombres malvados esta práctica era un injusticia contra el ser humano, pero la guerra debía hacerse únicamente por la defensa de aquellos que iban a ser sacrificados.

Aclara que el hacer la guerra con el fin de evitar los sacrificios humanos y la antropofagia no justifica el apoderarse de sus bienes y advierte que una vez evitados los sacrificios y la antropofagia "no es lícito prolongarla". Afirma que otras razones para hacer la guerra justa es que se nieguen a recibir "a los predicadores de la fe", o que los asesinen; sin embargo advierte que cualquiera que sea el motivo para que un príncipe cristiano haga la guerra a un príncipe pagano, el príncipe cristiano no debe excederse en ella, debe hacerla como si se realizase contra cristianos y además tal príncipe puede "inducir a los infieles sin escándalo a aceptar la fe cristiana".

Pasando a tratar el problema que más le preocupaba, esto es, la guerra en nombre de la defensa de la religión y de la "moral", Vitoria se opone al Ostiense y de nuevo a Antonino, Silvestre y Agustín de Ancona<sup>18</sup>, contra ellos argumenta que los infieles "... pueden ser

---

<sup>18</sup> Ostiense o el Hostiense, Henricus de Secusia, (Enrique Bartolomé de Susa), "...llamado así por haber ocupado la silla episcopal de Ostia... fallecido en 1271... Muy estimado por Inocencio IV y Alejandro IV por su vasta erudición; adquirió tanta fama como glosador del derecho que mereció el pomposo título de Splendor canonici ius.

Agustín de Trionfo de Ancona (1243-1328) defendió el poder del papa sobre el poder del rey.

Arcediano = Archidíacono. Guido du Baysio. "Canonista italiano ... el sobrenombre le viene de haber sido arcediano (archidiaconus) de Bolonia.

Francisco Silvestre de Ferrara, nació en Ferrara en 1474, profesó en la orden de Frailes predicadores; murió en 1528" en; Sobrino Ordoñez, Miguel Ángel. Catálogo de Títulos Honoríficos y Sobrenombres de Pensadores Medievales., p.

convencidos de que la fe cristiana es verdadera" y que no había porque justificar la guerra contra ellos basándose en el argumento de que cometían pecados "contra naturaleza".

Tampoco el príncipe cristiano puede sobrecargar a los bárbaros "más que a sus súbditos cristianos", esto es no puede ni debe imponerles excesivos tributos o privarlos de la libertad; debe hacer leyes buenas para ellos, de lo contrario, "...pecaría con plena conciencia y obraría infielmente", y como se dice vulgarmente, poniendo el dedo en la llaga, Vitoria afirma que el rey cristiano no debe permitir que el oro salga fuera del país de los infieles, así como si es conveniente a los bárbaros debe permitir que acuñen monedas, "...obra mal el rey (cristiano) que no se lo permite o lo prohíbe".

Introduciéndose en el espacio de la política indiana, Vitoria, juzga con palabras muy duras la forma de gobierno que España ejercía en las tierras colonizadas de América; "No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos por cuyo consejo se administra el país. Pues podrían los bárbaros decir algo semejante a lo que los escitas dijeron a Alejandro: Si no eres nuestro rey ¿quién te ha constituido en juez sobre nosotros?. Y si lo eres, debes otorgar beneficios a tus súbditos y no arrebatarles lo que es suyo".

Recordando la tarea esencial de la ley: impartir justicia y hacer feliz a los súbditos mirando principalmente al bien común, concluye que en referencia a los bárbaros, la ley debía ser tolerable y razonable y si el príncipe da leyes para terminar con "...la infidelidad y con los ritos e introducir el cristianismo conviene que esto lo haga razonablemente y de manera tolerable". Afirma que la religión cristiana siempre ha dejado a los hombres en completa libertad para seguirla o no "...y nunca ejerció violencia". De manera muy bella indica Vitoria que si no se respeta la libertad de los hombres, "Nos sería arrebatada esta gloria si comenzásemos ahora a obligar a los hombres para que acepten la ley de Cristo".

Concluye el "fragmento" reiterando que los infieles pueden ser convencidos fácilmente a dejar sus costumbres pecaminosas y que

sería "... una nueva calumnia y fraude" manejar el motivo y ocasión de dichos pecados para perseguir a los infieles y hacerles la guerra.

Hay mucho que decir en relación a los contenidos de crítica política así como a los de filosofía del derecho que se encuentran en el "fragmento" citado y resumido por nosotros.

Según nuestro parecer el "fragmento" es sumamente valioso y significativo para un estudio como el que nos hemos propuesto realizar sobre el pensamiento filosófico - jurídico de Francisco de Vitoria. En sus páginas se encuentran opiniones del dominico español que no aparecen, al menos, con tanta claridad y rotundidad en sus otras relecciones. Pasamos a reunir dichas opiniones para formar con ellas un todo con el fin de concretar lo más posible sus ideas.

Vitoria muestra, desde un principio su oposición a cualquier tipo de violencia. Afirma que no es permisible ejercer la violencia contra "los bárbaros" recién descubiertos, advirtiendo aunque al final cambie de parecer que dichas gentes no podían ser convencidos de que actuaban mal realizando sacrificios humanos y ciertas formas de antropofagia.

Con el fin de demostrar la injusticia de la guerra contra dichas gentes Vitoria plantea, inteligente y hábilmente, una relación entre derecho divino, derecho natural y derecho positivo pasando a problematizar en base a ellos, no solo el poder del emperador sino también el poder del Papa.

En primer lugar afirma que dadas las circunstancias y la violencia no se había podido lograr convencerlos de que obraban mal, por lo mismo no se les podía condenar jurídicamente y al no poder ser condenados no podían ser castigados ni perseguidos. Además no podían ser juzgados por el derecho positivo porque no eran súbditos del emperador. Por el poder civil no se podía obligar a ningún hombre a que aceptara la fe.

Segundo, como no conocían el derecho divino tampoco, en el plano del mismo, podían ser juzgados.



Tercero, como no estaban bautizados no eran súbditos del Papa, esto es del poder espiritual, por lo tanto el Papa no podía obligarlos a aceptar la fe cristiana y por lo mismo la guerra no tenía justificación incluso en nombre de una supuesta conversión.

Cuarto, por los pecados contra el derecho natural tales como fornicación, perjurio, etc no podían ser perseguidos, porque no solo ellos los cometían, también los príncipes y pueblos cristianos cometían dichos pecados y nadie les declaraba, por ello, la guerra.

Quinto, negando, en cierto modo, la autoridad del Papa, afirma: "Los príncipes cristianos, sobre estos infieles, no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella", como ya hemos indicado esto implicaba negar la autoridad y la validez de las Bulas Alejandrinas.

Sexto, Vitoria le niega al Papa el derecho a intervenir en América en relación a lo político, y en cierto modo, también en relación a lo espiritual ya que los bárbaros de América no eran sus súbditos; solamente podía intervenir en relación a la enseñanza pacífica de la religión cristiana.

Séptimo, el arzobispo de Florencia, Agustín de Ancona y Silvestre habían afirmado y defendido que el Papa tenía poder para castigar, a los pueblos que no profesaban la fe cristiana, por los pecados contra la ley natural. Vitoria se opone a ello argumentando que como los habitantes de América no conocían al Papa no le obedecerían en cuanto a la ley natural y al derecho natural. Vitoria pisa, en este punto, un terreno sumamente peligroso ya que de sus anteriores afirmaciones puede deducirse que el Papa no podía castigarlos por pecados contra la ley natural. Cabe recordar lo dicho por Vitoria en la relección Primera Sobre el poder de la Iglesia, perteneciente al curso de 1530-31 y dada en los primeros meses de 1532. En esta relección Vitoria distingue con toda claridad los dos poderes: el de la Iglesia y el civil afirmando que en las tierras de infieles el Papa no tenían ningún poder ni en relación con el derecho natural ni con el divino y que "El Papa no es señor del orbe".

Vitoria preocupado por sus afirmaciones sobre el poder del Papa está alertando al oyente y al lector sobre la peligrosidad de lo que él mismo

había venido planteando en toda la relección Primera Sobre el Poder de la Iglesia: "Debe evitarse, sin embargo, el error de Occam y de Gerson que consiste en decir que el Papa no puede castigar con pena de excomunión todos los pecados, por ejemplo, los que son contra la ley natural, sino solo aquellos que van directamente contra el Evangelio; esto es contra los Sacramentos o contra la fe"<sup>19</sup>. En verdad lo dicho por Vitoria no difiere mucho de lo dicho por Ockham y Gerson, mas bien, aun cuando se contemplan temas distintos ya que Vitoria está enfocando el problema de los infieles, existe el cuestionamiento sobre los pecados que van contra la ley natural y la autoridad del Papa para poder o no castigarlos.

Insistiendo Vitoria en los argumentos contra el poder temporal del Papa y recurriendo a lo dicho por San Pablo en I Corintios. 5 y Romanos 13, afirma: "Por estas cosas, se ve claro el error de muchos jurisconsultos como el Arcediano, Panormitano<sup>20</sup>, Silvestre y muchos otros que creen que el Papa tiene dominio temporal sobre todo el mundo y autoridad y jurisdicción temporal sobre todos los principes del orbe. Aunque ellos digan que esto es manifiestamente verdadero, a mi no me cabe la menor duda que es manifiestamente falso y no otra cosa que mera invención para adular y lisonjear a los pontífices; por lo cual los juristas más sensatos, como Juan Andrés y Hugo<sup>21</sup> sostienen lo contrario. Y Santo Tomás, celosísimo de la autoridad pontificia, jamás atribuyó tal dominio al Sumo Pontífice"<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> De la potestad de la Iglesia. Primera. "si la potestad espiritual está sobre la potestad civil". "Proposición octava".

<sup>20</sup> Abad Panormitano. Nicolás Tudeschis. "Nació en Catania (Sajonia Inferior) en 1389...Murió en Palermo en 1453". Fue monje benedictino; estudio derecho en Bolonia, dio clases de derecho en Parma. En: Sobrino O, Miguel Angel. Op. cit. p. 3.

<sup>21</sup> Juan Andrés, lector de Derecho Canónico, murió en 1348.

Hugo Cardenal o Hugo de San Caro o Saint - Cher (1190-1263) doctor en derecho en París, fue Fraile Predicador. En; Sobrino O, Miguel Angel. Op. cit. p. 169 y 176.

<sup>22</sup> Vitoria, Francisco de. De la potestad de la Iglesia. Primera. "Si la potestad espiritual está sobre la potestad civil". Proposición primera.

Sin embargo Vitoria trata, como era su costumbre, de suavizar sus opiniones afirmando que la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual, en el sentido que al orientar la potestad civil al hombre hacia la felicidad tiene forzosamente que orientarse a la bienaventuranza.

Reconoce que "En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre los príncipes, reyes y emperadores", incluso puede deponer a un príncipe que vaya contra el bien espiritual de sus súbditos. Acepta, Vitoria, que en nombre de un bien espiritual el Papa podía distribuir "las tierras de los infieles, como se ve con las islas descubiertas por los españoles"; al proponer lo anterior estaba admitiendo la validez de las bulas papales.

Después de este breve recordatorio de lo afirmado por Vitoria en la relección Primera Sobre el Poder de la Iglesia seguimos con la enumeración de las principales opiniones de Vitoria.

Octavo, no era lícito hacerles la guerra por sus pecados.

Noveno, de acuerdo con el derecho de gentes e incluso por derecho natural se podía hacer la guerra a los bárbaros para evitar que sacrificaran hombres, pero únicamente en defensa de los mismos.

Décimo, el hacer la guerra con el fin de evitar los sacrificios y la antropofagia no justificaba el apoderarse de sus bienes. Si se negaban a recibir a los predicadores de la fe se les podía hacer la guerra, pero el príncipe cristiano no debía excederse en ella.

Undécimo, el oro no debía ni podía salir fuera del país de los bárbaros.

Duodécimo, critica las formas políticas del gobierno español en América.

De lo anterior puede deducirse la importancia de dicho "fragmento" ya que en él realiza Vitoria una decidida crítica a las formas de "poder" tanto civiles como espirituales en relación a los habitantes de las nuevas tierras descubiertas.

El gran y admirable pensamiento de Vitoria sometiendo a un agudo análisis crítico y problematizando el derecho de dominio que España podía tener sobre las nuevas tierras de América y sus habitantes, la licitud de la guerra en nombre de evitar los sacrificios humanos, la antropofagia y los pecados contra la natura, la imposición de la fe y otros importantes aspectos, se encuentran en este fragmento y no, como se ha venido diciendo, en las relecciones Sobre los Indios.

En general los estudiosos de Vitoria le han concedido muy poca importancia al "fragmento"; nosotros, por el contrario, disintiendo de la opinión general pensamos que en él realiza el dominico español una crítica a la conquista y a la imposición de la fe sumamente certera y que era justificable que Vitoria suprimiera dichas páginas del texto, precisamente por la crítica que realizaba en ellas al poder del emperador y al poder del Papa.

En estas fechas de la relección Sobre la Templanza e incluso anterior a ella Vitoria mantenía comunicación con su amigo D. Pedro Fernández de Velasco, Condestable de Castilla. Se conserva una carta del 19 de noviembre de 1536 dirigida por Vitoria al Condestable en la que se lamenta de las guerras entre Carlos V y Francisco I de Francia. En dicha carta encontramos a un Vitoria defensor de la paz y contrario a cualquier tipo de violencia; al final de la misma se pregunta, "si nuestras guerras" son para bien de España, Francia, Italia y Alemania o para la destrucción de ellas; incluso en dicha carta hay una frase muy significativa de Vitoria: "La culpa (de la guerra) no debe estar en el Rey de Francia, y mucho menos en el Emperador...Dios se lo perdone a los príncipes o a los que en ello los ponen"; esto es, la crítica va dirigida contra aquellos cortesanos y militares que defendían la guerra; entre estos últimos cabe mencionar al Capitán Antonio de Leiva héroe en Pavía, reconocido su valor por Carlos V, fallecido de muerte natural en 1536, hacia el cual el dominico sintió siempre desconfianza y poca simpatía. De él se expresaba así Vitoria: "Una carta he visto del campo que decía que Antonio Leyva murió con mucha más fama y opinión de caballero y

capitán que de cristiano; que aún paréceme que dize que ni aún confesión no fizo"<sup>23</sup>.

Vitoria en otra carta dirigida al Condestable, escrita en la misma época, se refiere a la influencia que éste podía tener en relación al cese de la guerra entre España y Francia, "si se pudiese hallar camino para dar algún corte entre Su Majestad y el Rey de Francia, creo que sería aún mucho mejor jornada que la de Túnez".

Al parecer el Condestable intentó "hallar camino" para oponerse a la guerra contra Francia. Al celebrarse las Cortes de Toledo en 1538 cuando él emperador pedía más impuestos para solventar los gastos de guerra, el Condestable se opuso a ello logrando el apoyo de la mayoría de los nobles castellanos. En relación a este acontecimiento, nos narra el P. Getino: "El emperador se vio obligado a disolver las Cortes sin conseguir la sisa; tuvo una discusión tan violenta con el Condestable que amenazó con arrojarlo por la galería donde estaba. El Condestable repuso muy sereno: Mirarlo ha mejor Vuestra majestad, que si bien soy pequeño, peso mucho"<sup>24</sup>.

La relación entre Vitoria y el Condestable y sus opiniones contrarias a la guerra y a los gastos que ella causaba debieron llegar con toda seguridad a oídos de Carlos V. En la corte de Valladolid, llena de intrigas y murmuraciones, se daban opiniones opuestas en relación a la política del emperador y con toda seguridad Carlos V estaba enterado de las críticas de Vitoria a la guerra y a las formas de "poder" desarrolladas en América.

Recordemos que en 1539 escribía Carlos V su célebre carta al Prior de San Esteban en la que se quejaba de que algunos maestros religiosos de esa casa "han puesto en plática y tratado en sus sesiones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las Indias". En dicha carta no sólo se refería a la relección Sobre los

---

<sup>23</sup> En Getino Fr. Luis G. Alonso., Op. cit. p. 220.

<sup>24</sup> En Getino, Fray Luis A. El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, p. 220 a 221.

Indios, sino también a lo dicho en el "fragmento", a las tendencias pacifistas de Vitoria, muchas veces expresadas por el dominico y a la oposición de este a la política imperial. Indudablemente, este choque que se dio entre Vitoria y Carlos V, aunque mas tarde los dos procuraron aminorarlo, no es reconocido por algunos de los estudiosos actuales de Vitoria, entre ellos podemos citar a Fr. Vicente Beltrán de Heredia quien en relación a la carta de 1539, dirigida por el Emperador al Prior del Convento de San Esteban en Salamanca afirma que dicha carta no iba dirigida contra Vitoria. Así mismo aun cuando Beltrán de Heredia, refiriéndose a la carta de Vitoria al P. Arcos, juzga la posición de Vitoria como "actitud realmente áspera, inflexible, de brava intransigencia"<sup>25</sup> nunca acepta la oposición existente entre la idea imperial de Carlos V y el cristianismo de Vitoria.

Por su parte Luciano Pereña afirma después de comentar la carta (de 1539) del Emperador al Prior de San Esteban que "Es absurdo suponer un enfrentamiento ente Vitoria y Carlos V, entre la Corona y Salamanca"<sup>26</sup>.

En verdad en Pereña existe cierta contradicción pues si bien acepta que en la carta imperial se señalaba "el prejuicio y escándalo, el desservicio y daño que para la Corona" implicaba el que se tratara críticamente la política colonialista, concluye afirmando, como puede advertirse, que nunca se dio un enfrentamiento entre Vitoria y el Emperador. Indudablemente que no se dio tal enfrentamiento en una polémica directa entre ellos, pero si, Vitoria en un momento dado se opuso a la política imperialista aunque, como veremos en páginas siguientes, presionado por la circunstancia ofreció deducciones teóricas por medio de las cuales intentaba justificar ciertos aspectos del colonialismo.

A su vez el Dr. Teodoro Andrés Marcos otorga el calificativo de "leyenda gris" a aquellas opiniones que afirman la oposición de

---

<sup>25</sup> Beltrán de Heredia, V.Op. cit. p. 35.

<sup>26</sup> Pereña, Luciano, La escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América p. 28. y ss.

carácter político entre Vitoria y Carlos V: "Vitoria no tuvo por injusta la adquisición de nuestra soberanía en América: antes propuso motivos seguros para justificarla y se inclinó a su justificación; y por lo tanto, que no fueron adversarios en este punto el Rey - Emperador y el Maestro"<sup>27</sup>.

En relación al "fragmento" opina: "tampoco hay en el fragmento nada contrario a la justicia de nuestra soberanía primera en América, ya que Vitoria se limita a aprobar hipotéticamente algunas causas de la guerra y dar normas para el ejercicio de la soberanía que por ese medio pudieran adquirir los guerreadores"<sup>28</sup>.

### *b) Relección Sobre los Indios.*

La Relección Sobre los Indios pertenece al curso de 1537-1538 y fue pronunciada por Vitoria en enero de 1539<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Andrés Marcos, Teodoro. Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana. p. 21.

<sup>28</sup> Andrés Marcos, Teodoro. Op. cit. p. 93.

<sup>29</sup> Esta relección aparece dividida en dos o en tres partes según las distintas ediciones. Comencemos por la primera edición que fue la de Lion realizada por Jacobo Boyer como sabemos en 1556; en ella Boyer, en el volumen II, (dicha edición consta de dos volúmenes) presenta De Indis Insulandis (Sobre los Indios que están en las Islas), dividida en De Indis Insulandis, relectio prior. Sumario.p. 283 a 285. En la página 350 Boyer ofrece la parte de la relección en la cual se trata De titulis quibus barbari potuerint venire in dionem Hispanorum, (De los títulos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los Españoles); la divide por lo tanto en dos partes. En el Sumario de la relectio prior reúne lo que actualmente en la edición del Marqués del Olivart se presenta como primera y segunda parte. Estas dos partes aparecen en el sumario de Boyer divididas en cuarenta cuestiones mismas que en Olivart forman la primera y segunda parte. La segunda parte de Boyer pasa a ser en Olivart la tercera parte. Ambas coinciden en el sumario, 18 cuestiones. En la edición de Boyer volumen II, p. 375 aparece una Relectio posterior o sea la De Indis sive de iure belli Hispanorum in barbaros. Relectio posterior (Sobre los Indios a cerca del derecho de la guerra de los españoles en los bárbaros) que viene a ser la relección presentada posteriormente bajo el título De iure belli (Del derecho de la guerra).

En la edición de Olivart la relección Sobre los Indios aparece por lo tanto dividida en tres partes: Parte primera que comienza con el texto de San Mateo: "Instruid a todas las naciones en el camino de la salud..." Parte segunda: de los títulos no legítimos por los cuales se alega que los bárbaros del Nuevo mundo pudieron venir al imperio de los Españoles. Parte tercera: de los títulos legítimos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los Españoles.

Relección primera. Sobre los Indios recientemente descubiertos. El texto que va a comentar es el de San Mateo: Instruid a todas las naciones en el camino de la salud, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Parte Primera. Vitoria advierte, en primer lugar, que en las cosas dudosas hay que consultar "a aquellos constituidos para ello por la Iglesia", esto es a los Prelados, Predicadores, Confesores y desde luego a los Teólogos y que la discusión sobre los indios "no corresponde a los jurisconsultos... Y yo no tengo ciencia cierta que para estudiar y definir este punto hayan sido consultados teólogos esclarecidos, como corresponde a cuestión de tanta gravedad". Comienza, como puede advertirse, oponiéndose a los juristas argumentando la tesis de que los bárbaros del Nuevo Mundo, "no están sometidos en virtud del derecho humano" esto es, no deben ser juzgados por leyes humanas sino por leyes divinas y en estas últimas los juristas "no son bastante competentes para poder definir". En segundo lugar refiriéndose a los títulos de propiedad, afirma que los bárbaros estaban en pacífica posesión de sus cosas pública y privadamente, "antes de la llegada de los españoles y por lo tanto no pueden ser privados de ellas". Sin embargo advierte que algunos estudiosos han sostenido "que el título de dominio es la gracia" y que los pecadores y los que están en pecado mortal no tienen dominio en ninguna cosa. Concluye, basándose principalmente en la escritura y en los Santos Padres que, "el pecado mortal no impide ni la propiedad civil ni dominio alguno". "La infidelidad no es impedimento para ser

---

Antonio Gómez Robledo divide la relección Sobre los Indios en De Indios, Primera y de Indios, Segunda y esta última viene a ser la Del derecho de guerra. A su vez el P. Getino la divide en tres partes coincidiendo con Olivart.

Beltrán de Heredia la divide en dos y advierte que la De iure belli corresponde al curso de 1538-39 y que en junio de 1539 fue pronunciada por Vitoria.

Nosotros seguimos la división realizada por Olivart y las fechas que señala Beltrán de Heredia para la relección De iure belli. Nuestra lectura de la relección Sobre los Indios ha sido como en las otras comparativa, esto es comparando el texto de Vitoria en las diferentes ediciones, pero teniendo como base la edición de Boyer.



verdadero propietario. Por el derecho divino el hereje no pierde el dominio de sus bienes".

En cuanto al derecho positivo advierte que "aunque conste el crimen (de herejía), no es lícito al fisco ocupar y apoderarse de los bienes de los herejes antes de que se haya pronunciado su condena". "...el hereje puede vivir lícitamente de sus bienes... Que a título gratuito puede enajenarlos, por ejemplo, donándolos".

Luego ni por pecado mortal ni por el de infidelidad los bárbaros pueden ser privados de sus bienes.

Pasa a tratar si por falta de inteligencia y razón pueden, los bárbaros, ser privados de sus bienes. Concluye: "Los insensatos... pueden ser dueños", así como los bárbaros indios que "...no son idiotas, sino que tienen, a su modo uso de razón", pueden ser dueños de sus cosas. Advierte que dichos bárbaros indios, tienen ciudades "... debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones...y todo ello requiere y supone el uso de la razón"<sup>30</sup>, por lo tanto no se les pueden quitar sus propiedades pues "...al llegar allí los Españoles eran pública y privadamente verdaderos dueños".

Enfoca el argumento de si los bárbaros son siervos por naturaleza. Remitiéndose a Aristóteles aclara que nadie es esclavo por naturaleza y que el filósofo griego nunca dijo que "...aqueellos que por su naturaleza sean de entendimiento débil pueden ser privados de sus bienes, reducidos a la esclavitud y vendidos como ciervos".

Continúa, "Lo que planteó Aristóteles es que hay quienes, por naturaleza, se hayan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros".

---

<sup>30</sup> El subrayado es nuestro.

Concluye: aunque se admitiese "... que estos bárbaros son tan estúpidos e ineptos como se pretende<sup>31</sup>, no se inferiría de ello que carecen de verdadero dominio y que por lo tanto hayan de ser incluidos en la categoría de los ciervos según el derecho civil".

Sin embargo, plantea que "...por esta razón o motivo", (preguntamos ¿cuál razón o motivo?, a la anterior no se le ha concedido la categoría de validez ya que ha dicho "como se pretende" y no como es) "hay algún derecho a gobernarlos, según diré luego", por lo tanto partiendo de una ambigüedad pretende llegar a un argumento cierto.

Parte Segunda. De los títulos no legítimos por los cuales se alega que los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir al imperio de los Españoles.

Primera conclusión: oponiéndose Vitoria al título de que "el Emperador es Señor del Orbe" afirma que "el Emperador no puede hoy arrogarse el dominio de toda la tierra y, por lo tanto, de dichos bárbaros".

La conclusión de Vitoria tiene como base el derecho natural, el divino y el humano. Por el derecho natural y de acuerdo con Santo Tomás, los hombres son todos libres. "Por lo tanto, no hay nadie que tenga por derecho natural el imperio del Orbe". El señorío se ha introducido por el derecho humano, por lo tanto, no es de derecho natural y por lo mismo puede caer en arbitrariedades. En cuanto al derecho divino, afirma Vitoria, que por derecho divino "... no había nadie amo de toda la tierra", lo demuestra por varios argumentos, principalmente recordando que "el pueblo Judío era libre y su ley prohibía a los Judíos reconocer señor alguno extranjero".

Oponiéndose a la idea de que el Emperador pudiera recibir de Dios una suprema autoridad sobre todos los pueblos, comenta: " Y aún admitiendo que Cristo fuera Señor temporal es una conseja el afirmar que delegara tal potestad al Emperador, porque en toda la Sagrada

---

<sup>31</sup> El subrayado es nuestro.

Escritura no hay mención alguna de semejante hecho ni de tal delegación". Oponiéndose a la idea de que el Papa subdelega su poder en el Emperador, critica lo dicho, al respecto, por Agustín de Ancona y Silvestre, calificándolo como "... sandeses, aún más vanas y absurdas".

Por derecho humano, "... tampoco el Emperador es dueño del Orbe", porque por ley no se puede obligar a los que no son sus súbditos a que lo acepten como tal.

Concluye: "Aunque se admitiera que el Emperador fuese el Señor del mundo, esto no le daría derecho a ocupar las provincias de aquellos bárbaros, constituir allí nuevos Príncipes, deponiendo a los antiguos y cobrar impuestos".

Segunda conclusión. En relación al título no legítimo que defendía el poder temporal del Papa, afirma Vitoria: "El Papa no es Señor civil o temporal de todo el Orbe, si se habla rigurosa y estrictamente del dominio y soberanía civil". Ni en relación al derecho natural, ni al humano, ni al divino puede decirse que el Papa tiene poder civil o temporal sobre todos los pueblos del mundo; por lo tanto la doctrina contraria a esto, "... es infundada y gratuita".

Insiste en que el Papa no puede transmitir, ni conceder poder a los príncipes seculares y que solo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual. El Papa no tiene potestad temporal "... ni en los bárbaros ni en los demás infieles".

Por lo tanto si los bárbaros no quieren reconocer el poder del Papa, éste no tiene derecho a hacerles la guerra, "... ni a apoderarse de sus bienes y territorios".

Vitoria pasa a discutir el título del "derecho de hallazgo o descubrimiento", en relación al cual se afirmaba que aquellas cosas que no tienen dueño pasan a propiedad del primero que las descubre. Contra esto argumenta: como dichas cosas y bienes tenían dueño, no pueden los españoles tomarlas y por lo tanto, en el caso de los indios, dicho título no es válido. Basándose en Santo Tomás pasa a afirmar que "Los bárbaros, antes de que alguien les hubiera hablado

de la fe de Cristo, no cometían el pecado de infidelidad por no creer en Cristo". En relación a ello plantea el problema de "la ignorancia invencible", concluyendo que aquellos que ignoran que una acción sea pecado "ignoran invenciblemente y tal ignorancia no es pecado". Cita, en relación a lo anterior, las palabras de San Pablo en la Epístola a los Romanos, diez a catorce, "¿Cómo creerán en él si de él nada han oído hablar, y cómo oirán hablar de él, si no se les predica?". Luego, "... para que la ignorancia sea pecado, es decir, vencible, se requiere que haya negligencia... que no se haya querido oír (al predicador) o que habiendo oído no se crea".

De lo cual deduce que los bárbaros "...podrán haberse condenado por sus pecados mortales o por la idolatría, pero nunca por el pecado de infidelidad".

Es más los bárbaros por el primer anuncio de la Fe Cristiana no estaban obligados a aceptarla y por ello no podían los españoles declararles la guerra. Pero los bárbaros caerían en pecado mortal si amonestándolos pacíficamente los misioneros, no quisieran oírlos; sin embargo aclara Vitoria que a él no le consta "...con certeza suficiente el que la Fe Cristiana haya sido propuesta y anunciada en la forma últimamente dicha, es decir, en las condiciones que hacen un nuevo pecado al no querer creer", ni que la religión cristiana les haya sido predicada "...en la forma reposada y piadosa que fuerza al asentimiento". Por el contrario afirma, lamentándose, que ha tenido "...noticias de muchos escándalos, crímenes horribles y actos de impiedad allí perpetrados", y que aunque muchos religiosos enviados a las nuevas tierras hayan tenido "...vida edificante y ejemplar y diligente predicación... otros, cuya misión es bien distinta, les han estorbado el realizarlo".

Los españoles no pueden hacer la guerra por cometer los bárbaros pecados contra la naturaleza.

Refiriéndose al "requerimiento" afirma que el no aceptar lo dicho en él no justificaba la guerra.

Impugna otro título manejado por los españoles para justificar la guerra, dicho título era el siguiente: "Dios, en determinado juicio

condenó a dichos bárbaros a la ruina en castigo de sus abominaciones, y los puso en manos de los Españoles", afirma Vitoria que es peligroso "...creer en profecías que vayan contra la ley común y las reglas de las Sagradas Escrituras".

Ya para concluir esta Segunda Parte de su reelección afirma que ha señalado e impugnado la falsedad de los títulos manejados por muchos para lograr el "poder" sobre los bárbaros y sus tierras. Confiesa con toda sinceridad, "...yo, en lo que me atañe, digo y declaro que si no existieran otros títulos que los mencionados, lo hecho sería de muy mala señal para confiar en la salvación de los Príncipes que lo ordenaron o, mejor dicho, de la de aquellos encargados de entender de tales asuntos. Porque los Príncipes siguen los consejos de otras personas en los negocios que no pueden examinar por sí mismos". Vitoria formula, con estas palabras, un "yo acuso" a Carlos V y a sus consejeros; pero quizá son aún más duras sus últimas palabras con las que cierra esta Parte Segunda. Basándose, según informa, en San Mateo, 16,20; en San Marcos, 8,36 y en San Lucas 9,25, dice: "Y téngase presente lo que dice el Señor: ¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si es a costa suya y de su alma, perdiéndose a sí mismo?".

Hasta aquí el gran y meritorio discurso de Vitoria en el que por encima de intereses de "poder" plantea la necesidad de una conducta basada en la moralidad cristiana y en el derecho natural y de gentes.

Tercera Parte. Pasamos a analizarla; me permito anticipar que en ella encontraremos argumentos y proposiciones sumamente sorprendidos y contradictorios en relación a lo dicho en la segunda. En esta Tercera Parte pasa a tratar De los títulos legítimos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los Españoles. Plantea ocho títulos que justifican según su criterio, el dominio de los Españoles sobre los bárbaros.

A continuación resumiremos cada uno de los títulos y las conclusiones y proposiciones que Vitoria deduce de cada uno de ellos.

Primer título: "El primero puede llamarse el de la sociedad natural y de la comunicación".

La Primera conclusión que Vitoria deduce de él, es que los españoles en virtud de dicho título tienen derecho a viajar en las "provincias" de los bárbaros y permanecer en ellas "...mientras no causen daño"; los bárbaros no les pueden prohibir esto ya que el título se basa en el derecho de gentes. La "peregrinación" de los españoles no ofendía ni causaba daño a los bárbaros. Además afirma que éstos no estaban en guerra con los españoles.

La Segunda conclusión es que "Por derecho natural, son comunes, a todos, el agua corriente, el mar, los ríos y los puertos y por derecho de gentes es lícito atracar en ellos... por lo tanto los bárbaros ofenderían a los Españoles si les prohibieran entrar en sus regiones", según Vitoria sería inhumano y estaría contra el derecho natural y el divino.

Propone la necesidad de comercio entre los bárbaros y los españoles y afirma algo muy importante: que si entre los bárbaros hay cosas comunes a todos ellos y a los extranjeros no pueden prohibir a los españoles "la participación en las mismas", por ejemplo, "... excavar oro en las tierras comunes y públicas", y de nuevo vuelve a referirse al derecho de gentes que justifica según él lo anterior.

La siguiente conclusión es que los hijos de los españoles nacidos en aquellas tierras tienen derecho a ser ciudadanos de las mismas.

Propone que si los bárbaros "... quisieren privar a los Españoles de lo que les pertenece y corresponde por el derecho de gentes, es decir, el comercio y las demás relaciones anteriormente dichas, los Españoles deben ante todo y primero evitar la contienda... pero si a pesar de ello, los bárbaros no consienten a lo pedido y quieren proceder con la fuerza, los Españoles pueden defenderse... y vengarse con la fuerza... y ejercer todos los derechos de la misma". Ante el ataque era lícito a los hispanos la defensa, pero advierte, la defensa y la guerra "... causando a aquellas gentes el menor daño". Afirma, por un lado, esto es que de parte de los españoles existe el derecho, por la otra ignorancia invencible, "...la guerra puede ser justa para ambas partes".

Concluyendo que si los españoles no pueden conseguir seguridad en la vida cotidiana pueden hacer lícitamente la guerra: "Esta conclusión

es evidente: siendo justo entonces declararles la guerra, habría de ser igualmente lícito usar en ella todos los derechos de la misma", en relación a lo cual propone que lo que se toma a los enemigos en una guerra justa pasa a ser del que lo toma y por lo mismo los cautivos, "... quedan reducidos a nuestra servidumbre". Afirma, "Como por el derecho de gentes los legados son inviolables y los Españoles eran legados de los Cristianos, los bárbaros estaban y están obligados a oírles... y no podían ni pueden rechazarlos en modo alguno". De acuerdo con este primer título los españoles podían ocupar las provincias y propiedades de los bárbaros, "...a condición siempre de no emplear con ellos dolo ni fraude y de no inventar otras causas ficticias de guerra".

Segundo título. Los cristianos tienen el derecho de propagar el Evangelio, "el Papa dio esta misión a los Españoles". Si los bárbaros lo impiden tienen aquellos el derecho de hacerles la guerra. Sin embargo confiesa que aunque el hacerles la guerra en ese caso "es en sí legítimo en derecho", y que los españoles se vieran obligados a ello, "... no dejo de temer que se adoptasen medidas que fueran más lejos de lo que consentían el derecho y la necesidad".

Tercer título. Si los gobernantes de los bárbaros no aceptaran la conversión de su pueblo al cristianismo habría motivo suficiente para hacerles la guerra, "...y proseguir en todos los derechos de la misma contra los que resultaren pertinaces, usando de todas las facultades que existen en las otras guerras justas".

Cuarto título. Si una gran parte de los bárbaros se había convertido al cristianismo, "...el Papa puede, por fundados motivos, tanto pidiéndolo como no pidiéndolo dichos bárbaros darlos a Príncipes Cristianos, arrancándolos a sus anteriores Señores infieles... el Papa puede cambiarles el soberano"<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> El subrayado es nuestro.

Quinto título. Si los bárbaros no quieren dejar sus ritos, "hay derecho a obligarles a ello por la guerra, ejerciendo sobre ellos los derechos de la misma"<sup>33</sup>.

Sexto título. Afirma Vitoria: si los bárbaros por libre opción, "...comprendiendo la prudente administración y humanidad de los Españoles, determinaran, tanto los soberanos como los súbditos, tener y aceptar como Príncipe al Rey de España; esto puede ser y sería un título legítimo, aún en el mismo derecho natural".

Séptimo título. Basándose en las guerras intestinas que se daban entre los indios y citando concretamente el hecho de que los Tlaxcaltecas pidieron ayuda a los españoles para vencer a los mexicanos, afirma que en casos semejantes podían pedir ayuda a los españoles y de lo que se ganara en la lucha, "...hacer partícipes a los Españoles".

Octavo título. "Tales bárbaros, aunque como antes dijimos no sean del todo idiotas, mucho tienen de ello y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una República en las formas humanas y civiles. Para ello les faltan leyes adecuadas, y ni siquiera tienen bien organizadas sus mismas familias". En su larga argumentación Vitoria afirma que dichos bárbaros no tienen estudios, desconocen la mecánica, la agricultura y la industria. Por lo tanto para mejorar sus condiciones de vida sería recomendable que los "Príncipes Españoles... tomaran la administración y gobierno de los mismos".

Sin embargo en relación a esto se advierte en Vitoria ciertas dudas y reticencia: afirma que "...debe discutirse y considerarse lo que pueda tener de legítimo. En lo que a mi toca, declararé que no puedo afirmarlo; pero tampoco me es posible condenarlo de lleno... Lo acepto como dije, pero haciendo constar que no hago una afirmación absoluta". Sin embargo presenta argumentos para avalarlo, tales

---

<sup>33</sup> El subrayado es nuestro



como el de la caridad, ya que como dichos bárbaros "son prójimos es necesario procurar su bien". Volviendo al argumento de que "...hay quienes son servidores por naturaleza y que a esta categoría, podría invocarse pertenecen dichos bárbaros, por lo tanto pueden ser gobernados en parte como siervos".

A continuación plantea algo, que como veremos en páginas siguientes ha sido muy criticado por algunos estudiosos actuales. Afirma que si los bárbaros "... no dieran ocasión de guerra" y no aceptarían "...tener Príncipes Españoles, tendría que acabarse todo el tráfico y comercio con ellos con quebranto enorme para los Españoles y segura ruina del tesoro de nuestros Reyes, consecuencias todas para nosotros insoportables". Como puede advertirse lo anterior le parece a Vitoria muy peligroso en cuanto al orden económico y en relación a ello ofrece tres conclusiones: El comercio con los bárbaros no debe interrumpirse. En bien de "... las rentas reales... se podría percibir un impuesto sobre el oro y la plata que se importare de los bárbaros", defiende este derecho ya que "... la navegación a dichas tierras fue obra de nuestros Reyes, y por su autoridad y protección tal comercio existe".

En tercer y último lugar, muy por debajo del problema económico, recuerda la necesidad de que los bárbaros se conviertan al cristianismo, concluyendo que en relación a ella, "...sería no sólo inconveniente, sino también injusto, que nuestro Soberano abandonase la administración y gobierno de dichos territorios".

Y así termina la histórica y célebre relección Sobre los Indios.

Hemos procurado transcribir con toda fidelidad los argumentos más significativos ofrecidos por Vitoria en cada una de las Tres Partes en que se divide esta relección.

El lector ha podido advertir la contradicción existente entre, lo dicho por Vitoria, en la relección Sobre la Templanza, en la Primera y Segunda Parte de la relección Sobre los Indios, con los argumentos que Vitoria presenta y defiende en la Tercera Parte de esta última.

Esta contradicción nos ha inquietado a muchos de los estudiosos del pensamiento del dominico. Ofrecemos a continuación algunos de los comentarios realizados sobre lo dicho por Vitoria en la Tercera Parte de la relección Sobre los Indios, para después presentar nuestro propio comentario y opinión.

Comenzamos por un contemporáneo de Vitoria, el P. Las Casas. En la Apología, cap. 56. p. 375, edición realizada por Ángel Losada, dice Las Casas: "Además Sepúlveda en confirmación de su impía doctrina, cita al doctísimo Padre Francisco de Vitoria, diciendo que éste aprobó la guerra contra los indios".

Pero añade Sepúlveda, para no ser despojado de su propia gloria, que aquel doctísimo Padre jamás profirió los principales argumentos que él aduce.

Ahora bien quien lea las dos partes, de la primera relección, fácilmente se dará cuenta de que aquel doctísimo barón: en la primera parte propuso siete títulos y católicamente refutó los siete títulos por los cuales la guerra contra los indios puede parecer justa; y en la segunda parte adujo ocho títulos por los cuales, o por algunos de los cuales, los indios podían entrar dentro de la jurisdicción de los españoles; en los cuales supone, en la mayor parte, ciertas cosas falsísimas para que esta guerra pueda ser considerada justa, cosas que por estos salteadores, que amplísimamente despueblan todo aquel orbe, le fueron dichas a él".

"En algunos de estos títulos se declaró un tanto blando, queriendo templar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente; aún para los amantes de la verdad, todo cuanto enseña en la primera parte no sólo resulta duro y no sólo es verdadero, sino que está de acuerdo con la religión católica y es verdaderísimo. Y el propio Vitoria nos da a entender esto (en la segunda parte) al hablar en condicional por temor de suponer o decir falsedades por verdades"

"Ahora bien como las circunstancias que aquel doctísimo padre presupone son falsas, y puesto que afirma ciertas cosas con timidez, ciertamente Sepúlveda no debió oponer contra mi la autoridad de la

### doctrina de Francisco de Vitoria que se apoya en falsas informaciones"

Este testimonio es sumamente valioso: en primer lugar por ser de la época; en segundo lugar porque nos viene a confirmar lo ya presupuesto por nosotros, la contradicción existente en la elección analizada, difícil situación y circunstancia social, religiosa, política y cultural en la que vivía Vitoria, debida a sus temores ante el Cesar, dado el gran respeto y lealtad que éste le merecía.

Actualmente Luciano Pereña plantea la tesis de que lo que en verdad pretendía Vitoria, (en la Tercera Parte) era "...defender el monopolio español en América contra las protestas de Francisco I de Francia" el cual nunca estuvo de acuerdo con la repartición de las Nuevas Tierras realizada por el Papa Alejandro VI.

Actualmente José Miranda en su artículo "Vitoria y los intereses de la conquista de América"<sup>34</sup>, afirma: "El interés nacional ciega a Vitoria obligándole a salir por un momento de su irreprochable vía lógica. Por no comprometerlo, se ve forzado a ser incongruente y a caer en palmaria contradicción". Se pregunta Miranda: "¿Está justificado el apego de Vitoria al interés nacional?", en cierto modo Miranda lo justifica. Recuerda la circunstancia en la que se encontraba el dominico y concluye: "¿no había de parecerle recusable e ingrato oponer a la entonces grávida y majestuosa realidad del interés nacional las rigurosas deducciones de unos principios abstractos?".

Antonio Gómez Robledo en su Introducción a la elección Sobre los Indios, disiente, en algunos puntos de lo afirmado por Vitoria, pero lo hace con gran cuidado no queriendo tomar una posición de crítica, sin embargo a momentos es sumamente claro y certero en sus observaciones a la Tercera Parte de la elección. Amparándose en autoridades y en relación al Título primero presentado por Vitoria, Gómez Robledo comenta que de acuerdo con el derecho de gentes

---

<sup>34</sup> Este artículo fue publicado en "Jornadas 57" p.46. El Colegio de México. 1947.

cada nación regula, de acuerdo con sus propios intereses, el comercio y el trato con extranjeros. Recordando lo dicho por Alberico Gentili<sup>35</sup> afirma que, "...la seguridad nacional debe anteponerse al comercio exterior, por ser la primera no de derecho de gentes, como el segundo, sino de derecho natural". Cita también a Luis de Molina<sup>36</sup>, sobre él nos dice: "...el cual, no obstante el profundo respeto que siente por el maestro Salmantino disiente resueltamente de él en este punto de la extensión que deba darse al ius peregrinandi, de gendi et negociandi. En una página ilustre y de gran modernidad además, sienta Molina la proposición general de que una nación no está obligada a compartir con otras, a no ser en caso de extrema necesidad, sus tierras y aguas y sus recursos naturales, con especial mención del oro y la plata de las minas"<sup>37</sup>. Sin embargo concluye Gómez Robledo, "Concordando casi siempre, y discrepando ocasionalmente del ideario de Francisco de Vitoria, lo que por ningún motivo puede ponerse en duda es la sinceridad de aquella conciencia diáfana, tranquila y pura".

Gómez Robledo no hace mención de la defensa realizada por Vitoria, en el octavo título sobre el problema económico a favor de España.

Por su parte Manuel Ma. Martínez en su artículo "Las Casas-Vitoria y la Bula Sublimis Deus"<sup>38</sup>, critica los ocho títulos aducidos por Vitoria de acuerdo con los cuales los bárbaros podían venir al dominio de los españoles. Juzga a Vitoria, en primer lugar, de carácter tímido y señala que esta timidez ya se advierte en la carta de Vitoria al P. Arcos. Reafirma lo anterior recordando lo dicho por Las Casas a Selpúlveda, en la Polémica de Valladolid, "...que no debió de utilizar contra él lo que Vitoria expone en su elección sobre los indios, primero, porque aquel doctísimo padre presupone ciertas cosas

---

<sup>35</sup> Advocatio hispánica, I,XXI (Citado por Gómez Robledo)

<sup>36</sup> Disputationes de bello. Disp. 105 (Citado por Gómez Robledo)

<sup>37</sup> Gómez Robledo, A. Introd. p. LXIV y ss.

<sup>38</sup> Martínez, Manuel María, et al. Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas. p. 25. y ss.

falsísimas acerca de ellos; en segundo lugar por la timidez con que se expresa, y por último porque en la segunda parte (tercera en la edición consultada por nosotros) de la relección quiso templar lo que en la primera pudo parecer más duro a los oídos del emperador.

En relación al título octavo opina Martínez: "Es aquí donde la timidez y vacilaciones de Vitoria se muestran con toda evidencia ... la doctrina expuesta por Vitoria en la De indis, no solo no es segura ni puede admitirse a carga cerrada, sino que es vulnerable por lo general y francamente recusable en varios aspectos fundamentales... Lo raro y para nosotros inexplicable es que tantos y tan notables juristas y teólogos hayan venido ponderando esta relección como la carta magna del derecho internacional o el código peculiar de aplicación a las cuestiones indianas, cuando en realidad las deja todas intactas, sin que su doctrina apenas afecte a la marcha general de la conquista para humanizarla y encauzarla según las exigencias de la moral y del derecho".

Martínez afirma que el genuino y valioso pensamiento de Vitoria se encuentra en la relección Sobre la Templanza y no en la de Indios; concluyendo su crítica a Vitoria con estas palabras: "Esta es nuestra leal opinión... sin que nadie, hasta ahora, que sepamos, la haya refutado eficazmente".

El P. Ramón Hernández O.P. en su artículo "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas"<sup>39</sup> analiza los títulos presentados por Vitoria en la Tercera Parte de la relección Sobre los Indios. En primer lugar Ramón Hernández afirma que los ocho títulos "...no son ocho argumentos absolutos irreductibles... son como ocho puntos de diálogo"; por lo mismo justifica los ocho títulos "legítimos" dados por Vitoria y no admite que exista ni pueda hablarse de contradicción entre las Tres Partes de la relección: "Una interpretación meramente

---

<sup>39</sup> Publicado en Ciencia Tomista. Año LXXXIII - Tomo CXIX. Septiembre - octubre 1992. Num. 389. p.434

y ss.

positiva de la Tercera Parte, dando valor absoluto a sus conclusiones, sería poner en contradicción a Vitoria consigo mismo. No creemos concebible una contradicción tan palmaria en una mente tan lúcida como la de Francisco de Vitoria...Él ha encontrado, según Ramón Hernández, una base de argumentación válida para ambos interlocutores: los españoles y los indios. De suyo es base argumentación para todas las naciones; aquí brilla en todo su fulgor la aplicación de su doctrina internacionalista, por él ya construida"

De hecho Ramón Hernández, como podemos advertir, afirma que Vitoria ofrece "...una gran riqueza de doctrina internacionalista: la libre comunicación entre los pueblos, la libertad de los mares...etc, etc"<sup>40</sup>.

Por otra parte al comentar el título octavo no hace mención al aspecto económico que Vitoria plantea y a la justificación que en su nombre realiza de la permanencia de los españoles en tierras de América.

Ma. de Lourdes Redondo Redondo en su libro Utopía victoriana y realidad indiana, después de realizar una excelente y concreta enumeración de las distintas formas que pueden darse al interior del llamado pensamiento utópico, concluye que el pensamiento de Vitoria debe calificarse como un proyecto realizable, como "utopía realizable", "...consideramos que el proyecto vitoriano puede calificarse de realizable". Afirma la autora: Es realizable porque parte de la realidad y se dirige a la realidad<sup>41</sup>. Rodríguez Molinero<sup>42</sup> opina sobre los ocho títulos calificados por Vitoria como legítimos: "precisamente algunos

---

<sup>40</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> María de Lourdes Redondo Redondo, en las "Conclusiones" que ofrece en su obra, ya citada, afirma: "Dentro de la distinción que hemos establecido en el término utopía (Utopía entendida como sueño quilmérico irrealizable (U.I), utopía como pensamiento crítico que, por desconocer o alterar la realidad termina convirtiéndose en utopía irrealizable (U.IIb) o utopía como pensamiento crítico que atento a la realidad, intenta transformarla y efectivamente lo consigue (U.IIa); en definitiva, utopía irrealizable o ideología y utopía realizable, consideramos que el proyecto vitoriano puede calificarse de realizable o U.IIa" p. 335.

<sup>42</sup> En su obra La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca. Salamanca. España, 1993.

de estos títulos fueron ya examinados antes (por Vitoria) y considerados y ilegítimos; si ahora son analizados de nuevo y se estima que son legítimos, es por contemplarlos desde otra perspectiva y dirigidos a otra finalidad".

¿Cuál fue esta otra perspectiva y finalidad? Rodríguez Molinero no lo dice expresamente, pero, por sus comentarios, que la finalidad de Vitoria era lograr el bien de los indios.

En relación al título octavo opina que "...alude al estado de subdesarrollo tanto político como cultural", que se daba entre los indios, insistiendo que dicho título lo plantea Vitoria en relación a la "...necesidad de tutela y protección, tanto en lo cultural como en lo administrativo de los pueblos indígenas". Concluye que Vitoria se anticipa a la "moderna institución de la tutela"; no menciona el interés económico de España, planteado por Vitoria, y en general justifica los ocho títulos legítimos.

Mauricio Beuchot en su artículo "Las razones de la conquista"<sup>43</sup> realiza una glosa de los ocho títulos legítimos. No los enjuicia únicamente, los presenta respetando las ideas de Vitoria.

Al comenzar sus artículos el Dr. Mauricio Beuchot expresa un deseo que puede pasar a tener la categoría de consejo: "Ojalá haya de nuestra parte y de nuestros contemporáneos la honestidad necesaria para poder comprender a estos teóricos (aclaramos, los teólogos de Salamanca, entre ellos desde luego Vitoria) antes de enjuiciarlos condenatoriamente", pues bien, este consejo ha sido una guía en esta investigación; hemos procurado respetarlo en todo lo que vale.

Al finalizar su artículo concluye Beuchot: "Encuentra (Vitoria) pues, justa la guerra de conquista, pero con sus disquisiciones y modos en que puede llevarse correctamente, y, además de mejorar la suerte de los indios...entrega a la humanidad como legado una de las mejores

---

<sup>43</sup> Publicado en la Revista "Nova Hispania". Número 2. México. 1995. El subrayado es nuestro.

piezas de moral y derecho internacional", y en esto, concretamente en los que se refiere a la Tercera Parte de la relección Sobre los Indios, con todo respeto, disentimos del Dr. Beuchot.

Hemos procurado presentar con toda fidelidad las opiniones de los anteriores autores, sobre la Tercera Parte de la relección Sobre los Indios y los "títulos legítimos" por los cuales podían los españoles justificadamente, según Vitoria, ejercer un dominio sobre los indios. En nombre de dicha "fidelidad" hemos abundado en citas textuales, para evitar la posibilidad de caer en el más mínimo error o tendencia subjetiva, al presentar las opiniones de los autores citados.

Indudablemente existe una contradicción, como el lector ha podido advertir, en el pensamiento de Vitoria entre lo planteado por él en la Primera y Segunda Parte de la relección Sobre los Indios y lo afirmado y defendido en la Tercera parte y esta contradicción se agudiza aún más si recordamos lo dicho en la relección Sobre la Templanza.

Ahora bien hay algo muy significativo y no tomado en cuenta: al principio de la relección Sobre los Indios, en la Parte Primera, Vitoria enuncia que la controversia en relación al los indios tendrá Tres Partes, "La Primera se discutirá en virtud de qué derecho quedaron sujetos al poder de los Españoles; en la Segunda qué pueden en ellos los Príncipes de los Españoles en lo que se refiere a las cosas temporales o civiles, y en la Tercera, que pueden hacer ya dichos Príncipes, ya la Iglesia en las cosas espirituales y referentes a la religión, y en ella quedará contestada la cuestión concreta exégeta propuesta"<sup>44</sup>; esta cuestión exégeta a la que se refiere Vitoria era, principalmente, la conversión de los indios. Si ponemos atención a las anteriores palabras de Vitoria, podemos advertir que según su opinión, dada desde un primer momento en esta relección, es que la Tercera Parte tratará de "las cosas espirituales y referentes a la religión", y en este punto no concuerda totalmente lo anunciado por Vitoria con lo planteado por él mismo en dicha Tercera Parte. De los ocho títulos

---

<sup>44</sup> El subrayado es nuestro.



enunciados solamente tratan, en puridad, el problema religioso y el segundo y el tercero y aún así en forma muy distinta a cómo Vitoria lo había planteado anteriormente; los demás títulos se refieren, principalmente, a la defensa del "poder" español en tierras de los indios; ¿qué queremos decir con esto?, que entre lo dicho por Vitoria al principio de esta relección y lo realmente planteado en la Tercera Parte existe una contradicción evidente, o lo que es lo mismo que Vitoria, por "algo" o por "alguien" cambió lo que se proponía tratar en la Tercera Parte y que de hecho acaba concediendo más importancia al "poder" que a la evangelización. Precisamente ese "algo" y ese "alguien" es lo que nos parece más interesante y necesario de aclarar en lo posible. Esto es, Vitoria, quería tratar una cosa y acabó tratando otra, o lo que es lo mismo quería plantear la solución posible a la predicación del Evangelio y acabó planteando problemas en los cuales el "poder" de España era lo principal.

En relación a los ocho títulos legítimos de acuerdo con los cuales podían los bárbaros pasar al dominio y poder de los españoles nos permitimos comentar el primero y el octavo de ellos.

En el primer título, "...el de la sociedad natural y de la comunicación" Vitoria se olvida de la problemática existente entre indios y españoles, olvida la violencia, la guerra e incluso las noticias que él había tenido "...de muchos escándalos, crímenes horrendos y actos de impiedad allí perpetrados", y presenta a los españoles como inofensivas palomas de la paz. Él sabía que esto era falso. Parte de una premisa falsa, la paz entre españoles e indios, para llegar a la conclusión, falsa también y utópica, de que los españoles tenían derecho a viajar por las provincias de los indios, que éstos no les podían prohibir este derecho y que ofenderían a los españoles si llevaran a cabo dicha prohibición.

Por otra parte comete un sofisma al afirmar que "...los bárbaros no se hallan en estado de guerra justa con los Españoles, sino que por el

contrario estos le son inofensivos e inocentes<sup>45</sup>. ¿Qué entendía Vitoria por "peregrinación de los Españoles por los territorios de los bárbaros"? ¿Olvidaba acaso la violencia de la conquista?, ¿la imposición del "poder" que él había juzgado como contraria al derecho natural, al humano y al divino?. Insistimos, partiendo de bases falsas pretende mostrar una paz que nunca existió. Por alterar la realidad termina planteando una utopía irrealizable<sup>46</sup>.

En este título primero aplica Vitoria el derecho de gentes a una situación de paz inexistente y por lo mismo falsa; situación a la que nunca se refirió en la Primera y Segunda Parte, simplemente, porque tal situación no se daba ni existía como tal. Lo dicho por Gómez Robledo en relación a este título viene a confirmar nuestra opinión de que Vitoria aplica, equivocadamente, el derecho de gentes a un espacio que no le corresponde; espacio y situación que estaban en relación con el derecho natural pero no con el de gentes y que esta Tercera Parte no es ni debe tomarse como un ejemplo certero de la aplicación del derecho de gentes a una circunstancia concreta.

En relación al octavo título Vitoria afirma, que dicho título, no puede presentarse como absoluto sino "que debe discutirse y considerarse lo que puede tener de legítimo. En lo que a mí toca declararé que no puedo afirmarlo; pero tampoco me es posible condenarlo de lleno". De nuevo encontramos la duda, el temor, la ambigüedad y desde luego la contradicción con lo afirmado en la Parte Primera y Segunda.

Habla de una tutela de los españoles sobre los indios con el fin de lograr el bienestar de estos últimos, aceptando con cierta reticencia que "...pueden ser gobernados en parte como siervos".

---

<sup>45</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>46</sup> Como podrá advertirse seguimos lo enunciado por María de Lourdes Redondo Redondo sobre utopía, con la salvedad de que no estamos de acuerdo con ella ya que según nuestra opinión Vitoria plantea una utopía irrealizable alterando la realidad.

Pasa a defender el interés económico de España e incluso, a momentos, dicho interés, como ya hemos indicado, se presenta por encima del interés evangelizador. Habla Vitoria de "quebranto" y "ruina" para el tesoro español si cesa el comercio con dichos bárbaros. Se refiere también a las cosas "...que no tienen dueño y son comunes y pueden ser de aquel que las exporte", indudablemente se refiere al oro y la plata. A momentos parece que estamos ante otro Vitoria muy distinto de aquel que conocimos leyendo la selección Sobre la Templanza y la Primera y Segunda Parte de ésta Sobre los Indios. Nos inclinamos a pensar que Vitoria enunció lo ocho títulos legítimos presionado por situaciones y circunstancias que podían convertirse en peligrosas para él. De esto se ha hablado muy poco y, lamentablemente, son insuficientes los testimonios históricos que podían confirmar nuestra hipótesis, sin embargo existen algunos. Recordemos, de nuevo, la carta dirigida por Carlos V en el año de 1539 al Prior del Convento de San Esteban de Salamanca, en la que el Emperador se daba por muy ofendido por haberse discutido precisamente, en ese Convento, el derecho que la corona española tenía a las Indias.

A su vez muchos juristas como Gregorio López debieron criticar duramente a Vitoria, todo ello debió dar lugar a un ambiente tenso y difícil de controlar por el dominico. Por otra parte dados sus temores y su timidez quizá se sintió culpable de haber criticado y negado el "poder" español en América; seguramente alguien residente en el Convento o fuera de él debió aconsejarle la retractación de ciertas proposiciones y conclusiones que, contra el derecho de conquista había dado con tan seguras y certeras bases jurídicas. No debemos olvidar que en el mes de febrero de 1530 Carlos V había sido coronado por el Papa Clemente VII, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y que Vitoria se permitía negar años después el poder del emperador sobre el mundo.

En conclusión pensamos que fue el temor a la crítica y a la censura imperial el causante principal de los ocho títulos; recordemos sus vacilaciones en relación al octavo, dudas por demás muy significativas, sin embargo pasa por encima de ellas para realizar una defensa y justificación del "poder" español. La ambigüedad de sus

proposiciones y conclusiones en relación a los ocho títulos presentados y sus contradicciones internas nos descubren a un Vitoria que pretende, a última hora, justificar la conquista en base a una ideología que presenta, en última instancia, dos significativas y contradictorias vertientes: la justificación y necesidad del poder económico y en general la hegemonía de España y un profundo sentimiento religioso que lo conducía a repudiar lo anterior.

Por otra parte de nuevo pasamos a mencionar la relación existente entre Maior, el célebre teólogo escocés, y Vitoria y la opinión del primero en relación al derecho que España tenía a las tierras descubiertas y a sojuzgar a sus habitantes.

John Mair o Maior fue, al parecer, el primer europeo que independientemente de los teólogos y juristas españoles trató el problema de la conquista de América desde un enfoque primordialmente político<sup>47</sup>. Lo hace en su Comentario a Las Sentencias de Pedro Lombardo. En el Comentario al Libro IV de Las Sentencias, publicado en París en 1508, Maior hace mención de Américo Vespucio. Sin embargo el pasaje principal de Maior donde habla sobre las Islas de Occidente y sus habitantes así como del derecho que tenían a ellas los reyes de España, se encuentra en su Comentario al Libro II de Las Sentencias distinción 44, Q.3, Folio CLXXXVII<sup>48</sup>, publicado en París por vez primera en 1510 y más tarde en 1519. La edición del Comentario de Maior a Las Sentencias de Pedro Lombardo manejada en esta investigación es la de 1519.

---

<sup>47</sup> Pedro Mártir de Anglería (1459 - 1526) escribió las Décadas del Orbe Novo. La primera década al parecer la redactó entre 1493 y 1510.

Fernán Pérez de Oliva (1494 - 1531) escribió Algunas cosas de Hernán Cortes y México y la Historia de la invención de las indias. No se conoce la fecha exacta de la primera publicación. Su texto sobre América está muy lejos de la proyección política que se encuentra en la obra de Maior.

El cardenal Calletano (1469 - 1534) reflexionó sobre el problema de los infieles en su Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás, 1517 - 18.

<sup>48</sup> En este Libro II y en la distinción 44. Pedro Lombardo plantea el problema del poder; tomando este como base, los autores que más tarde estudiaron y comentaron a Lombardo trataron en sus comentarios el problema del poder que los príncipes cristianos podían lograr sobre los infieles.

Transcribimos, aún cuando es bastante extenso, el texto de Maior sobre América por ser en muchos aspectos, sumamente significativo en sí mismo y también en relación a nuestro estudio sobre el pensamiento de Vitoria: "Pero dices que los españoles encontraron gentiles mansos en el Mar Atlántico, ¿acaso justamente los despojaron del reino, que su rey anterior tenía o de cualquier otro tipo de gobierno que tuvieran?. Se responde, como no habían entendido la lengua española, ni admitirían a los predicadores de la palabra de Dios sin el apoyo de fuerte ejército, era necesario que se edificaran aquí y allá ciudadelas fortificadas, para que con el paso de los tiempos, el pueblo indómito se habituara a las costumbres de los cristianos y fueran entendiéndose mutuamente, y porque en todas estas cosas realizadas se requiere grandes gastos que el otro rey no suministra, de aquí que es lícito que se tomen aquellas tierras, porque otro rey lógicamente debe querer esto y entonces una vez que el pueblo se haya hecho cristiano, o el antiguo rey adopta la fe o no: si es lo segundo, dado que podía llegar a la ruptura de la fe, debe ser depuesto...y si un pueblo esto es lo que desea, adopta de buena manera la cristiandad. Pero si supones que el pueblo quiere todavía tener aquel antiguo rey aunque permanezca gentil, es gran inicio de que la fe no es sinceramente aceptada, y entonces no se le debe dejar el reino. Tampoco conviene que el rey infiel mande sobre un pueblo cristiano, porque por medio de regalos y honores puede apartarlos de la fe, pero si quisiera tomar la fe, pagando con otras cosas los gastos efectuados, no me parece que deba ser depuesto, y esto si fuera prudente, a no ser que se tema su vuelta a la infidelidad. Si existiera otro gobierno distinto al real, el que conquista aquella isla puede cambiarlo, y es digno por la implantación de la fe que el mismo conquistador tome el reino. Aún hay otra cosa: aquel pueblo del otro lado y más allá del Ecuador viven bestialmente y viven hombres muy feroces, como dice Tolomeo en el cuadripertito, y ya esto es claro por experiencia que el primero que los ocupa justamente los gobierne, porque por naturaleza son ciervos, como es claro en los capítulos tercero y cuarto del libro primero de la Política. El filósofo dice: Es claro que unos son por naturaleza ciervos, otros libres...y es justo que uno sirva a otro que sea libre, y conviene que obedezca ese imperio, porque es innato también dominar"

Las palabras de Maior nos vienen en primer lugar a confirmar el impacto que el descubrimiento de dichas islas de América y de los hombres que en ellas habitaban, produjo en los intelectuales de la época. Existían unos hombres cuya condición no se contemplaba al interior del marco conceptual que ofrecían el derecho positivo y el derecho divino, solamente al interior del derecho natural, esto es como seres humanos, tenían cabida; sin embargo recordemos que algunos autores les negaron la humanidad, ¿qué hacer con ellos?, ¿en qué categoría situarlos?. Maior los respeta menos que a los infieles, mahometanos, turcos y sarracenos y que a los herejes, pues en relación a los anteriores admite, en cierto modo, el derecho que tienen de propiedad, mientras que a estos hombres hallados en las tierras descubiertas se les niega todo derecho por su naturaleza "bestial" y "feroz". Maior no tiene en cuenta que el hombre americano no había atacado ni ofendido al español ni al europeo, esto como sabemos lo tuvo Vitoria muy presente y en general los teólogos españoles. En segundo lugar afirma que la Iglesia puede transferir el dominio: "La Iglesia por causa racional... puede transmitir el dominio". Admite la violencia como auxilio en la predicación del Evangelio y afirmando la naturaleza servil del hombre americano concede que debe quedar bajo el poder de los reyes de España. Así mismo plantea claramente el problema económico al decir que por los gastos sufridos pueden tomarse aquellas tierras recientemente descubiertas.

Por otra parte acepta la transferencia de dominio realizada por la Iglesia y defiende la soberanía de los reyes de España, no solo en relación a América, sino en relación con los hechos ocurridos hacia años en España y en este punto parece apoyar como también lo hizo anteriormente la hegemonía del poder español frente a otros reyes europeos, asentando esto en nombre de la paz entre los príncipes. "Después de sacados los moros de la parte restante de España, de los alrededores de Granada, fue explicable que los castellanos tomaran la ciudad de Granada. Y por lo demás ningún otro rey diferente del castellano debía poner la mano en esto, porque esto hubiera sido colocar la guadaña en cosecha ajena. Y cuidándose de dispensar el semillero de riña entre príncipes cristianos, los príncipes de Castilla y Lusitania se atribuyeron varias regiones de África para

que si pudieran conquistarlas no naciera entre ellos el deseo de guerra".

Después de la lectura de Maior podemos llegar a ciertas conclusiones. Maior no trata el problema americano con la extensión que lo hace Vitoria; su estilo y exposición de los hechos no presenta la maestría, rigor y claridad que se encuentra en los textos de las relecciones; admite, sin discusión, el "poder" del hombre "civilizado" sobre el indígena americano; sin embargo en relación a esto, debemos tener en cuenta que cuando Maior expone sus ideas sobre las tierras "encontradas", todavía no se conocían las grandes civilizaciones del Perú, Maya y Azteca.

A pesar de su tendencia hacia el imperialismo Maior no admite que el Emperador sea señor de todo el orbe; y tampoco admite la autoridad absoluta del Papa en el espacio puramente temporal.

Ahora bien ¿puede establecerse una relación, en cuanto a América entre lo propuesto por Maior y lo propuesto por Vitoria?. El P. Pedro Leturia en su muy interesante artículo "Maior y Vitoria ante la conquista de América"<sup>49</sup> afirma que no hay "dependencia genética" entre Maior y Vitoria; sin embargo añade: "...negar dependencia genética no es excluir el paralelo ideológico que el historiador puede y debe establecer entre autores cercanos. Y este paralelo es en nuestro caso instructivo".

Según Leturia los dos autores coinciden en tres puntos fundamentales: a) negar al Emperador un poder mundial absoluto y al Papa un poder civil; b) reconocer en el Papa el poder de otorgar a ciertos príncipes cristianos la tarea de cristianizar así como la de

---

<sup>49</sup> Leturia, Pedro. "Maior y Vitoria ante la conquista de América". Lección pronunciada en el cursillo de invierno de La Cátedra de Fray Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca, el día 29 de enero de 1931 y publicada en "Estudios Eclesiásticos". Revista trimestral. año 11, núm 41. Facs 1. enero de 1932, tomo II. Madrid. Este artículo aparece también publicado en el Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. 1930 - 31.

conquistar a infieles, sarracenos y tártaros; c) conceder a los gentiles verdadero dominio político y propiedades.

Las diferencias entre uno y otro autor, según Leturia, son las siguientes: en primera instancia afirma que "...media un abismo entre Maior y Vitoria. Maior plantea el derecho de una primera ocupación y construcción de fortalezas para apoyar, si fuera necesario, al misionero con las armas. Vitoria niega el derecho de una primera ocupación. Así mismo Maior reconoce el título de la necesidad de civilizar a las razas inferiores. Vitoria únicamente propone la guerra para evitar la idolatría y los sacrificios humanos. Maior reconoce y defiende la "utilidad" que de la tarea "civilizadora" debían obtener los españoles; según Leturia Maior justifica la esclavitud. Vitoria no. Concluye Leturia afirmando que "media un abismo" entre los dos teólogos. Maior "ha dejado la ruta misional teológica y se ha sumergido en la teoría clásica del imperialismo". Vitoria no.

Atendiendo a lo expuesto por Maior y cotejándolo con la relección Sobre los Indios de Vitoria llegamos a conclusiones muy distintas a las de Leturia sobre las diferencias que pueden establecerse entre ambos teólogos.

Indudablemente y Leturia lo afirma, Vitoria leyó los comentarios de Maior a Las Sentencias de Pedro Lombardo, ya que en los años que se publicaron dichos comentarios Vitoria se encontraba en París. En sus relecciones, Vitoria, no cita a Maior pero si en sus comentarios a la I-II y a la II-II de Santo Tomás, donde la mayoría de las veces se muestra de acuerdo con lo dicho por el teólogo escocés. En cuanto a las diferencias no son tantas según nuestra opinión. Nos inclinamos a pensar que al dictar Vitoria la Tercera Parte de la relección Sobre los Indios tuvo muy presente lo dicho por Maior sobre América y que fue éste en cierto modo, una guía para sostener los títulos presentados como legítimos. Si Maior habla de la necesidad de construcción de fortalezas y de la necesidad del ejército, recordemos que Vitoria en la Tercera Parte, primer título, quinta proposición, admite el derecho de los españoles a "amunicionarse y construir fortificaciones y si llegan a ser ofendidos pueden vengarse con la guerra". Además Vitoria justifica el derecho de ocupar aquellas tierras alegando que "Como por derecho de gentes los legados son inviolables y los españoles



eran legados de los Cristianos... los Españoles pudieron ocupar las provincias y posesiones de los bárbaros", (primer título).

Así mismo Vitoria en varios de los títulos presentados como legítimos reconoce y admite la necesidad de civilizar a los habitantes de las nuevas tierras prohibiéndoles "tan nefandos crímenes", (quinto título). Vitoria reconoce y defiende las utilidades que los españoles pueden tener en relación a los bienes de los indios. Recordemos el octavo título en el que Vitoria plantea que si "...los bárbaros no dieran ocasión de guerra y rehusasen tener Príncipes Españoles tendría que acabarse todo el tráfico y comercio con ellos con quebranto enorme para los Españoles y segura ruina del tesoro de nuestros reyes"; tengamos presente que Vitoria habla de un impuesto sobre la plata y oro que se importase y de la utilidad que deben obtener los Reyes de España ya que "por su autoridad y protección tal comercio existe".

Si Maior justifica la esclavitud, Vitoria advirtiendo "no hago una afirmación absoluta", pasa a reconocer que "hay quienes son siervos por naturaleza y que a esta categoría podría invocarse pertenecen dichos bárbaros y que, por lo tanto, pueden ser gobernados en parte como siervos", (octavo título).

Hemos intentado demostrar que en última instancia, sí puede descubrirse un "paralelo ideológico" entre Maior y lo planteado por Vitoria en la Tercer Parte. Nos parece oportuno recordar que Las Casas si se opuso enérgicamente a lo dicho por Maior. La crítica que realiza de las ideas, que sobre el dominio español en América, ofrece el teólogo escocés tienen todavía, actualmente, una proyección en el campo teórico del derecho y en la práctica política contra el colonialismo.

Fray Bartolomé de Las Casas en sus escritos cita varias veces a Maior criticando sus opiniones, así lo hace en el Tratado octavo<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Bartolomé de Las Casas. Tratados, p. 1053.

publicado en 1552; pero sobre todo en la Apología<sup>51</sup>, dice textualmente: "Los calumniadores de los indios se apoyan también en lo que... escribió Juan Maior".

Afirma Las Casas: 1º que Maior se equivocó plenamente cuando supone que los indios no recibieron a los predicadores y que por ello necesitaban apoyo militar; 2ª se equivoca cuando concediendo que aquellos reinos son propiedad de los indios asegura que los reyes indios deben ser despojados de ellos; 3º sobre la bestialidad de los indios, comenta Las Casas: "De aquí si no me equivoco, sacó su veneno Sepúlveda". "Me admira que Juan Maior tan fácilmente haya dado crédito a los que con desvergonzadas mentiras nos presentan a los indios como estúpidos y fieros... No está bien que un teólogo como Juan Maior se precipite a dar su parecer en cosa de tanta monta... Maior se nos muestra como totalmente ayuno en cuestiones de derecho y cuando trata de los hechos se equivoca de medio a medio". Concluyendo: "Vaya a paseo J. Maior con sus sueños, pues ignora el hecho y el derecho". Pocas veces se ha tenido en cuenta la importancia de esta crítica a Maior.

Las Casas ofrece cinco argumentos en relación a lo dicho por Maior: 1º. Si el pueblo se convierte al cristianismo y su rey no lo acepta, dicho rey debe ser destronado. Distingue Las Casas en Maior, error de hecho y error de derecho. De acuerdo con el primer error desconoce Maior los hechos; de acuerdo con el segundo error el rey no puede ser forzado a aceptar la fe; es hipotético que dicho rey cause un daño a la fe y en el campo del derecho no puede actuarse hipotéticamente.

2º argumento de Maior: El príncipe pagano debe ser privado de su jurisdicción.

---

<sup>51</sup> Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas. De Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda. Cuarta Parte. "Respuesta al argumento de Sepúlveda". Cap. 3.

Respuesta: La jurisdicción de todos los príncipes es de derecho natural y de derecho de gentes y divino, los súbditos deben respetarlo. Todo cristiano debe obedecer a sus príncipe aunque sea infiel, (San Pablo). Durando en su comentario al primero de Las Sentencias.

Los reinos existen por derecho de gentes derivado del derecho natural; la distinción entre fiel e infiel es de derecho divino, el cual no anula al derecho humano derivado del derecho divino... "la infidelidad considerada de manera absoluta no anula la jurisdicción del príncipe infiel sobre los súbditos fieles".

3er argumento de Maior: El pueblo convertido voluntariamente al cristianismo debe desear el destronamiento de su príncipe.

Respuesta: "No siempre, si el príncipe se ha portado bien con ellos, además puede confiar en que su príncipe se convierta.

4º argumento de Maior: Si los pueblos de los indios son gobernados por el régimen de tipo "república", esta debe ser despojada de su imperio.

Respuesta: Si es injusto destronar a un rey, más injusto es quitar el poder a la "república", ya que se poder "es mas natural que el del rey, pues el imperio de éste tiene su origen en el consentimiento de la república".

5º argumento de Maior: La bestialidad de los indios.

Respuesta: Lo que atribuye a Tolomeo es falso. "Tolomeo jamás conoció a nuestros indios; ¿cómo los iba a mencionar?".

### C) Relección Sobre el Derecho de la Guerra

Por último pasamos a tratar la relección de Iure Belli o Sobre el Derecho de la Guerra<sup>52</sup>. Vitoria expuso esta relección al final del curso de 1538 - 39, el 18 de julio de 1540, siete años después de que Sepúlveda escribiera su Demócrates primero o Diálogo de la conformidad de la milicia con la religión Cristiana y año y medio después que la relección Sobre los Indios.

Vitoria sentía una gran preocupación e inquietud ante las guerras entre Francisco I rey de Francia y Carlos V; quiso en esta relección De Iure Belli, plantear ciertos principios sobre la justicia y los derechos de guerra; en general el texto de Vitoria es muy distinto al de Ginés de Sepúlveda en el que el autor plantea una defensa y exaltación de la violencia pretendiendo conciliarla con una posición cristiana.

Al parecer y según las propias palabras de Vitoria esta relección es continuación de la relección Sobre los Indios, aún cuando, como podrá apreciarse, pasa a tratar en ella cuestiones relacionadas más bien con

---

<sup>52</sup> Aproximadamente hacia el año de 1608 Francisco de la Peña, profesor de derecho civil en la Universidad de Bolonia planteó la duda sobre la autenticidad de esta relección. Luciano Pereña no está de acuerdo con lo anterior; afirma que para imprimir esta relección se ha seguido el texto del manuscrito de Palencia: "El manuscrito de Palencia se conserva en la biblioteca capitular de la Catedral. El texto es de una calidad indiscutible. Se ha considerado como el mejor de las relecciones y parece copiado, al menos en parte, del original si hemos de dar crédito a las afirmaciones de su amanuense. La Relectio de iure belli fue copiada por Fray Juan de Heredia y ciertamente antes de 1542... fue copiada en el mismo convento de San Esteban, estando en él Francisco de Vitoria, y parece claro que tuvo a su disposición el original... Vitoria pudo dictar el texto a su amanuense". Así mismo advierte Pereña que la opinión de Francisco de la Peña sobre la inautenticidad del manuscrito se debe a que de la Peña quería "quitar fuerza a los argumentos de Vitoria" y que por lo mismo ponía "en tela de juicio la paternidad vitoriana de las relecciones", además de realizar un ataque constante a Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor y Covarrubias". En todo esto, aclara Pereña, movía a de la Peña el interés de los juristas y canonistas de la curia los cuales siempre se opusieron a la posición "anti violencia" de Vitoria y a las críticas al poder imperial realizadas por el dominico. Al respecto puede consultarse el "Estudio preliminar" de Pereña a la relección De Iure Belli. De acuerdo con las palabras del copista esta relección fue considerada por Vitoria y por sus alumnos como continuación de la anterior Sobre los Indios: "Aquí termina la relección segunda sobre los indios que el muy reverendo Padre Francisco de Vitoria, maestro eruditísimo, tuvo en Salamanca el Año del Señor de 1539, a 19 de junio, para gloria de Dios omnipotente, así como de la Santísima Virgen María, su Madre, y para erudición de nuestros prójimos". Firma el copista Fray Juan de Heredia.

la situación europea. Pasamos al texto de la Introducción en el que establece la relación entre ambas reelecciones: "La posición y ocupación de aquellas provincias de los bárbaros que llamamos indios, parece admitir en última instancia una posible justificación principalmente por el derecho de guerra".

Plantea a continuación cuatro cuestiones principales: "Primera: ¿Es totalmente lícito a los cristianos hacer la guerra?".

"Segunda: ¿En quién reside la autoridad legítima para declarar y hacer la guerra?".

"Tercera: ¿Cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa?".

"Cuarta: ¿Qué actos y en que medida están permitidos a los cristianos contra sus enemigos?".

En relación a la Cuestión primera, basándose en San Agustín, Santo Tomás y en el Decreto de Graciano admite la licitud de la guerra "ofensiva y defensiva" en los cristianos ya que el fin de la guerra "es la paz y la seguridad de la república".

Cuestión segunda: "¿En quién reside la autoridad legítima para declarar o hacer la guerra?". En la república perfecta. "Los príncipes en esta materia tienen la misma autoridad que la república...los reyes que están sujetos al emperador pueden hacer la guerra".

Cuestión tercera: "¿Cuál puede y deben ser las causas de una guerra justa?". En primer lugar, afirma, que "la diversidad de religión no es causa para una guerra justa"; relaciona esta afirmación con lo dicho en la parte segunda de la reelección Sobre los Indios: "Ampliamente lo hemos demostrado en la reelección inmediatamente anterior".

Tampoco es justa causa de guerra el interés por aumentar el territorio del imperio, así como el interés de gloria del príncipe, ya que el fin principal del gobernante es la felicidad y el bien de la república y todo lo ha de hacer en vista a esto y no a su interés personal. Añade unas palabras en las que resaltan sus ideas de justicia, gran respeto hacia el ciudadano y el sentimiento de libertad que reconoce y aprueba en

cada uno de los hombres que constituyen la república: "Por consiguiente el que los príncipes abusen de los ciudadanos obligándoles a alistarse en el ejército y a pagar impuestos de guerra no por razones del bien público sino por intereses particulares es convertir los ciudadanos en esclavos"<sup>53</sup>. Concluye que no hay más que una causa justa para declarar la guerra: la ofensa recibida y esto, afirma, es por derecho natural. Al parecer, Vitoria se proclama al tratar las relaciones entre los ciudadanos contra la pena de muerte, sus afirmaciones se caracterizan por un sincero y auténtico humanismo.

Cuestión cuarta: "¿Qué actos y en qué medida están permitidos a los cristianos contra sus enemigos?". De nuevo recurre a su idea de "guerra justa", cuyos resultados son la paz y el bien público y por lo mismo acepta en ella la necesaria violencia pero sin olvidar los principios del derecho de gentes.

Plantea en relación a la "guerra justa" varias dudas, como por ejemplo, si es suficiente la sola opinión del príncipe para que una guerra adquiriera la categoría de justa. Afirma que los súbditos tienen el derecho de analizar y discutir la justicia de la guerra y si en conciencia no la creen justa no deben aceptarla ni ir a ella; en relación a esto último reitera, "estén o no en un error". Como puede advertirse Vitoria esta planteando la importancia de valores morales, la autoconciencia, el libre albedrío y la individualidad del hombre frente a un poder imperial absoluto.

Sin embargo si la guerra es justa y así lo creen los ciudadanos deben seguir a su príncipe.

De nuevo plantea ciertos conceptos de derecho de gentes, tales como no es lícito matar inocentes, ni a los viajeros y extranjeros, ni a la gente culta y pacífica"; entre los cristianos no debe hacerse esclavos a los prisioneros, el problema de la esclavitud en relación a los prisioneros paganos aparece en Vitoria bastante dudoso y confuso, al

---

<sup>53</sup> Sobre el derecho de guerra, p. 127.

parecer no admite se reduzcan a la esclavitud los prisioneros paganos.

No justificando la crueldad en la guerra recurre a una cita de Cicerón en la que queda representado concreta y claramente el pensamiento del dominico: "Hay que escarmentar a los culpables en la medida en que la humanidad y la equidad lo permitan". En general puede afirmarse que en la relación con los vencidos Vitoria admite el derecho natural y el derecho de gentes.

Por último Vitoria concluye esta relección con tres reglas que contienen las conclusiones y principios dados por él en las páginas anteriores. La primera regla es una crítica a la autoridad, a veces mal entendida, de los príncipes para declarar la guerra así como al interés de "poder". Les aconseja, "vivir en paz con todo el mundo, como manda Pablo".

En la segunda regla advierte que toda guerra debe ser declarada por "causas justas... no para el exterminio del pueblo contra el que se ha de luchar, sino para la recuperación del propio derecho y para la defensa de la patria", por lo mismo el fin de la guerra debe ser la paz y la seguridad.

Pasa a aconsejar en la tercera regla la "moderación y la modestia cristiana" en la victoria. Debe evitarse la ruina de los enemigos, ya que el motivo de las guerras está en los príncipes contendientes y no en el pueblo," y así se pone fin a esta polémica sobre los indios que nos propusimos someter a discusión, para gloria de Dios y utilidad de los prójimos".

Esta relección, como hemos podido advertir, y el propio Vitoria y el copista lo afirman es continuación de la relección Sobre los Indios y en cuanto a la relación existente entre ambas cabe señalar algunos puntos fundamentales. La relección Sobre el Derecho de Guerra se debe a la preocupación de Vitoria sobre las guerras entre príncipes cristianos pero también, y esto es quizá lo más importante a lo afirmado por él en la relección Sobre los Indios, primera y segunda parte. Reitera que no puede ser causa de guerra "la diversidad de religión". En esta relección Sobre el Derecho de Guerra puede

apreciarse la gran inteligencia de Vitoria y el arte de su exposición ya que sin criticar concretamente al "poder imperial" realiza un estudio sobre "la guerra justa" en el que se plantea muchas de las proposiciones dadas en la relección Sobre los Indios en defensa de los habitantes de América; proposiciones que, como ya hemos dicho, guardan una relación directa con lo afirmado por él en la Primera y Segunda Parte de dicha relección cuando examina y somete a crítica aquellos "títulos no legítimos" manejados por los españoles para justificar su poder sobre las Nuevas Tierras y sus habitantes.

No hace mención de lo asentado en la Parte Tercera ni de los ocho títulos legitimadores del poder español sobre los indios o bárbaros, por el contrario plantea la reflexión sobre "la guerra justa", reflexión enriquecida con valores morales pudiendo deducirse, de todo ello, un gran respeto hacia el ser humano.

En esta relección Sobre el Derecho de Guerra no se habla en defensa de la utilidad ni del interés económico e imperial, por el contrario se somete a crítica estos aspectos insistiendo en que la justicia de la guerra consiste en lograr la paz y en el respeto hacia los vencidos. Es como si Vitoria quisiera encerrar en un paréntesis de olvido lo afirmado por él en la Tercer Parte de Sobre los Indios reafirmando sus convicciones cristianas de justicia que siempre lo caracterizaron sin negar que, a veces, la guerra es necesaria pero siempre debe ser justa.

Sutilmente se proclama contra el absolutismo imperial, tan sutilmente que, el Emperador Carlos V, no podía sentirse ofendido. De nuevo encontramos en las páginas Sobre el Derecho de Guerra el pensamiento auténtico de Vitoria.



## Conclusiones

Después de la investigación realizada sobre el pensamiento filosófico - político, teológico y moral de Fray Francisco de Vitoria me permito plantear, en forma sumamente breve las siguientes conclusiones.

Al estudiar a Vitoria y en nombre de una mal entendida originalidad se ha tomado muy poco en cuenta su estancia en París, en los primeros años de su juventud. Me inclino a pensar que estos años de estudio en los Colegios de París, a los que Villoslada llama "quartier de l'Université" fueron esenciales para su formación filosófica y teológica. Allí conoció a importantes nominalistas españoles, franceses y escoceses, entre los que podemos nombrar a Luis y Antonio Núñez Coronel, a Gaspar Lax, Juan de Gélida, Jacobo Almain y John Maior que tuvieron una importancia decisiva en la formación intelectual de Vitoria. No podemos olvidar al famoso Fray Pedro Crokaert de Bruselas, primero partidario del nominalismo y más tarde convencido tomista, que influyó en Vitoria para que se dedicara de lleno a la lectura de Santo Tomás editando junto con él la *Secunda Secundae*.

Por otra parte algo muy significativo y que nos ofrece una visión del momento vitoriano en Salamanca son las palabras de Jacobo Boyer, como sabemos, primer editor de la obra de Vitoria. La situación, si tenemos en cuenta lo dicho en las célebre dedicatoria de la obra al Ilustrísimo y Reverendísimo Don Fernando Valdés, Arzobispo de España y Supremo Inquisidor, era difícil y Vitoria y su obra habían tenido que soportar las críticas y amenazas de muchos, así como plagios y malevolencias. Recordemos que Boyer publica las selecciones varios años después de haber sido pronunciadas por Vitoria. A su vez es necesario tener en cuenta y comprender las reticencia y el temor indudable y justificable de las autoridades universitarias de Salamanca para publicar la obra de Vitoria; todo ello nos viene a confirmar la difícil situación de Vitoria después de pronunciar sus selecciones, sobre todo la que trata Sobre los indios, en algunas de las cuales planteaba, aun cuando su excesiva prudencia lo hiciera desdecirse a veces de los afirmado, una ideología político – moral contraria al poder imperial Español. Esto aunque ha querido ser desmentido por algunos autores es indudablemente un hecho por demás comprobable.

## *Aportaciones de Vitoria*

Son cuatro las principales cuestiones que he procurado someter a análisis y demostrar en esta investigación, cuestiones que confirman importantes aportaciones de Vitoria en los espacios político, filosófico, teológico y moral.

Primera: el interés y los dictados de Vitoria sobre el problema del "poder" y sus límites lo conducen a elaborar una teoría conformadora de una posible forma de gobierno: ¿un estado?, esencialmente orientado por el derecho natural y el derecho divino, pero opuesto al monismo medieval. Indudablemente en el contexto en que Vitoria vive se da una tensión entre la fuerza y validez del estado naciente Español, la conciencia religiosa del gobernante y la primacía ético – política que el teólogo intenta imponer. Son dos poderes de por sí opuestos y de muy difícil conciliación. Recordemos que los frailes dominicos de la Universidad de Salamanca guardaron una peligrosa independencia intelectual ante su general Fray García de Loaisa, independencia que los condujo a situaciones sumamente polémicas.

La inquietud de Vitoria ante el problema "poder" lo conduce a una reflexión sobre el mismo en la que pueden distinguirse tres vertientes principales: a) naturaleza y límites del "poder" del gobernante; b) defensa y justificación del "poder" del teólogo que lo conduce a plantear un "contra poder" frente al poder imperial; c) un reconocimiento claudicante, de parte de Vitoria, del "poder" Español en América.

Segunda: la influencia nominalista en Vitoria que destaca en el espacio de la Teología, explicación y método, pero sobre todo en la cuestión moral reforzando el ya existente humanismo vitoriano que lleva en sí el germen del individualismo renacentista.

Tercera: la "relación intelectual" existente entre Vitoria y Maior.

Cuarta: la crisis que sufre Vitoria al acabar de dictar la Primera y Segunda parte de su relección Sobre los Indios que lo conduce a pronunciar una Tercera Parte en la que cae en contradicciones en relación a lo dicho en la Primera y Segunda parte de dicha relección a

si como en lo afirmado en el importante "fragmento" de la relección Sobre la Templanza.

En relación a la influencia nominalista que se advierte en Vitoria pueden señalarse tres momentos fundamentales.

### **Primer momento**

De regreso a España una de las primeras innovaciones realizadas por Vitoria fue en el campo de la Teología. Conjugó la Teología Positiva con la Teología Escolástica tomista. Existe, indudablemente, una "relación intelectual" entre las ideas innovadoras de Maior sobre la Teología designada por el como Positiva y los planteamientos de Vitoria al respecto. En este espacio teológico se descubre en Vitoria un influjo nominalista aún cuando debemos tener en cuenta que Vitoria realiza, en sus comentarios, críticas a los nominales; sin embargo existe dicha influencia que produce en él, como hemos podido advertir, inquietantes dudas. Este influjo del nominalismo no se ha querido reconocer por la mayoría de los intelectuales españoles que se han dedicado a estudiar el pensamiento de Vitoria. Además de establecer, Vitoria, una relación entre Teología y textos Sagrados, relación que está siempre presente en él, relaciona la Teología con problemas concretos y en particular con la problemática social de su tiempo. Teología y Política guardan una estrecha relación al interior del discurso vitoriano y en este punto se descubre la mentada "relación intelectual" entre Vitoria y Maior. Esto lo condujo a tener ciertos choques con los juristas de su tiempo que concebían a la política como independiente de los planteamientos teológicos. Vitoria aporta una nueva concepción de la política unida a la ciencia teológica y a la moral. Esto da como resultado lo que ha sido designado en la presente investigación como "la lucha interna por el poder entre teólogos y juristas" de ello ofrezco, como testimonio histórico - político las dos cartas de Carlos V dirigidas una de ellas al Prior del Convento de San Esteban en Salamanca y otra al propio Vitoria.

### **Segundo momento**

Paso a señalar una de las principales aportaciones e innovaciones de Vitoria realizadas en el plano moral y en el plano del derecho: en su

relección Sobre el aumento y disminución de la caridad, se descubre, claramente, en Vitoria la influencia nominalista en relación con el tratamiento que él realiza del problema moral, aflorando, como resultado de ello, el gran sentido humanista que se encuentra en el pensamiento vitoriano.

Así mismo Vitoria se separa de los lineamientos tomistas influyendo de esta forma en algunos de sus discípulos, entre los que podemos nombrar a Domingo de Soto.

La influencia nominalista se advierte claramente en el pensamiento de Vitoria en cuanto a su idea sobre el derecho natural y su relación con el derecho positivo. En los Comentarios de Vitoria I - II. Q. 95 y 96, realizados en el curso de 1533-34, cinco años después de su relección Sobre el Poder Civil, reconoce la validez y necesidad del derecho positivo que antes había negado. En el Comentario a la II - II. Q.57, a.1, Vitoria cuestiona la idea de "necesidad" planteada por la línea tomista en relación con el derecho natural. Sin embargo cae en ciertas ambigüedades y concluye que el derecho natural presenta grados de necesidad. No es absolutamente necesario, pero presenta grados de "necesidad" en relación con la materia a la que se aplica. De forma similar al tratar el Derecho de Gentes, Q. 57. a. 2, 3 y 4, afirma Vitoria que la validez del derecho de gentes depende de lo instituido por el hombre en relación a una situación y circunstancia concreta. Como podemos advertir Vitoria es un innovador al interior del pensamiento tomista, en relación a la concepción tradicional sobre el derecho natural y sobre el derecho de gentes. La importancia de dichas innovaciones de Vitoria al interior del pensamiento tomista no se han querido reconocer por la mayoría de los estudiosos españoles y por lo mismo no se ha aceptado la influencia de los nominales en Vitoria, trayendo a colación frases aisladas del dominico en las que, en cierto modo y en algunos lugares, critica la "inclinación dialéctica de los modernos nominales". Otros autores han aceptado la influencia nominalista, como por ejemplo Teófilo Urdanoz, pero criticándola severamente; la han calificado como "claudicación de Vitoria" ante el nominalismo, dedicándole muy poco espacio y calificando como "inextricable" el texto de la relección Sobre el aumento y disminución de la Caridad tal y como se refirió al él, hace siglos, el teólogo Domingo Bañez; además de emplear la frase "resabios nominalistas",

en forma por demás despectiva refiriéndose a la presencia del nominalismo en el pensamiento de Vitoria.

Por el contrario me inclino a pensar que es de suma importancia esta influencia nominalista o relación con el nominalismo en el dominico español, situándose, gracias a ella y a la asimilación que realiza del nominalismo, como uno de los más importantes filósofos y teólogos del renacimiento español al interior de la tradición universitaria de Salamanca.

### **Tercer momento**

En la Parte Tercera de la relección Sobre los Indios encontramos confirmada la "relación intelectual" entre Vitoria y Maior precisamente en ese momento de crisis que surge en Vitoria a propósito de lo afirmado en la Primera y Segunda Parte de esta relección, en relación a la conquista, negando el poder español en América. Vitoria se inspira en Maior, dándose una interesante coincidencia entre los dicho por Maior justificando el poder Español en las Nuevas Tierras y las conclusiones de Vitoria Tercera Parte.

En cuando a esta "relación intelectual" entre Maior y Vitoria es necesario aclarar que el estilo de exposición de Vitoria es muy superior al del teólogo escocés. La claridad y concisión de Vitoria no se encuentra en Maior, cuyo discurso es sumamente árido y a momentos contradictorio.

He intentado exponer lo más concretamente posible estas conclusiones deducidas después de un largo y cuidadoso estudio de la obra vitoriana. Como podrá advertirse me permito disentir de lo dicho por toda una tradición española carente de sentido crítico en relación al pensamiento de Vitoria. En dicha tradición no se acepta ningún planteamiento que se oponga a una idealización de Vitoria, la cual juzgamos falsa, o al mito vitoriano creado al parecer por una ideología tradicionalista y conservadora en relación a América y a la propia España.

Vitoria sufrió, como todo ser humano, profundas inquietudes que lo llevaron a cuestionar los hechos políticos de su contexto; dichas inquietudes, que lo orillaron a notorias crisis en su pensamiento, no se

han admitido ni se han reconocido por creer, quizá, que desmerecían la imagen del dominico alavés; sin embargo soy de la opinión de que las dudas, contradicciones e inquietudes que se advierten en sus relecciones junto a opiniones decisivas y enérgicas, enriquecen su pensamiento al grado de convertirlo en uno de los teólogos y filósofos más importantes que preparan y dan consistencia al renacimiento español.

## Bibliografía básica

Reverendi Patris F. Francisci de Vitoria, ordinis Praedicatoru sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primari Proessoris, Relectiones Theologicae. Tomus primus. Lugduni, apud - iacobum Boyerium. MDLVII. Cum privilegio Regis ad decennium.

Reverendi Patris F. Francisci de Vitoria, ordinis Praedicatoru sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primari Proessoris, Relectiones Theologicae. Secundus Tomus. Lugduni, apud - iacobum Boyerium. MDLVII. Cum privilegio Regis ad decennium.

Francisco de Vitoria O.P. Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia. O.P. Salamanca. 1952. Biblioteca de Teólogos Españoles dirigida por los Dominicos de las Provincias de España. Tomo I. De Fide et Spe. Salamanca 1932. Tomo II. De caritate et Prudentia. De bello. Salamanca. 1932. y Tomo III Salamanca 1934. Tomo IV. De iustitia. Salamanca. 1934. Tomo V. De iustitia et fortitudine. Salamanca. 1935. Tomo VI. De virtute temperantiae. Apéndice I. De Lege. II Fraagmento Relectionum. III Dictamina de Cambiis. Salamanca. 1952.

Joannes Mior, (Comentarios) Imprimus Sententiarum. MDXIX. Parisiis.

Johannis Moioris doctoris parisiensis: In Secundum Librum Sententiarum. MDXIX. Parisiis.

Johannis Maioris. Quartus Sententiarum. MDIX. Parisiis.

Francisco de Vitoria. Relectio de Indis. ed. Crítica Bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes. Introd. por Vicente Beltrán de Heredia. Madrid. 1967. Corpus Hispanorum de Pace. Vol. V., C.S.I.C

Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fr. Bartolomé de Las Casas. De Fr. Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda. Presentación Manuel Fraga Iribarne. Trad. castellana de los textos originales latinos, introd., notas e índices por Ángel Losada. Madrid. Editora Nacional . 1975.

Beltrán de Heredia, V. O. P. "Ideas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones De Indis. acerca de la colonización de América. Según documentos inéditos". Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. Vol II. 1929 - 30. Madrid. 1931.

Beltrán de Heredia, V. O. P. Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria O.P. estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones. Vol IV. Madrid - Valencia. Biblioteca de Tomistas Españoles. 1928.

D. Ramos, A. García et al. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América. Dirección de Luciano Pereña. Vol XXV. Madrid. Corpus Hispanorum de Pace. 1984., C.S.I.C.

De Las Casas, Bartolomé. Tratados. pról. Levis Hanke y Manuel Jiménez Fernández; trad. Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno., primera reimpresión. 2 vols. México. FCE. 1974. Biblioteca Americana. 142. Serie Cronistas de Indias.

Getino, P. Mtro. Fr. Luis A. Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria. Texto castellano de la ed. Crítica con Introd. del Mtro. Fr. Luis G. Alonso Getino. Madrid. Imprenta La Rafa. 1934.

Getino, P. Mtro. Fr. Luis A. Relecciones teológicas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria. ed. Crítica, con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción. Madrid. 1933.

Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica. Texto latino de la ed. Crítica Leonina. Trad. y anotaciones por una comisión de P. Dominicos presidida por el Exemo y Rrdmo Sr. Dr. Francisco Barbado Viejo O. P. introd. general por el R. P. Mtro. Santiago Ramírez O. P. Madrid. BAC. 1959.

Sepúlveda, Juan Ginés de, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo. Estudio por Manuel García Pelayo. México. FCE. 1979.

Torrubiano Ripoll, J. Relecciones teológicas. Texto íntegro de los magistrales discursos pronunciados por el insigne canonista español, en versión directa del latín y con notas propias. Buenos Aires. Editorial Enero. 1946.

Urdanoz, Teófilo, O.P. Obras de Francisco de Vitoria. ed. Crítica del texto latino, versión española, introd. general e introd. con el estudio de su doctrina teológica jurídica. Madrid. BAC. 1960.

Vitoria Francisco de, Relecciones de Indios y del Derecho de Guerra. texto latino y versión al español por el Marqués de Olivart. ed. Académica. Madrid. Espasa Calpe. S.A. 1928.

Vitoria, Francisco de, Relecciones del estado, de los indios y del derecho de guerra. introd. Antonio Gómez Robledo. México. ed. Porrúa. S.A. 1985.

Vitoria, Francisco de, Relectio de Iure Belli o Paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526 - 1560. por. L. Pereña, V. Abril. C. et al. Madrid. C.S.I.C. 1981.



## **Bibliografía complementaria**

Abellán, José Luis. Historia crítica del pensamiento español, 6 vols. Madrid. Espasa Calpe. S. A. 1979.

Andrés Marcos, T. Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter. Madrid. 1947. Instituto de Estudios Políticos.

Aristóteles. Política. 2a ed. trad. Antonio Gómez Robledo. Introd. y notas Antonio Gómez Robledo. México UNAM 2000. Coordinación de Humanidades. Biblioteca Scriptorum Graecorum et romanorum mexicana.

Barbedette, P.S.S. Historia de la Filosofía. 2 vols. trad. Salvador Abascal. México. Ed. Tradición. 1976.

Basave Fernández del Valle, A. Filosofía del derecho internacional. Iusfilosofía y Politosofía de la sociedad mundial. 2 ed. pról. Héctor González Uribe. México. UNAM. 1989. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Bataillon, M. Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, trad. Antonio Alatorre. México. FCE. 1982.

Benítez, Laura. "Nueva ciencia, nuevo mundo" en Entorno al Nuevo Mundo. Presentación Gloria Villegas Moreno. Editora Mercedes de la Garza. México UNAM FFyL 1992.

Beuchot, Mauricio, "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro". Revista Anámnesis. Revista de Teología - Dominicanos - México. Año IV. julio - diciembre. núm. 2. 1994.

Beuchot, Mauricio, Derechos Humanos, Historia y Filosofía. Biblioteca de ética, filosofía, derecho y política. 70.

Beuchot, Mauricio, Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo. México. UNAM. 1995. Instituto de Investigaciones Filológicas. D. G. P. A.

Beuchot, Mauricio, La querrela de la conquista, una polémica del siglo XVI. México. Siglo XXI. 1992.

Beuchot, Mauricio, Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas. Biblioteca A. Proemio de Silvio Zavala. Barcelona. España. Antropos. 1994.

Beuchot, Mauricio, Posmodernidad, hermeneútica y analogía. México. Universidad Intercontinental. 1996. Colección Las Ciencias Sociales.

Beuchot, Mauricio, Tratado de hermeneútica analógica, México UNAM. 1997. FFyL - D.G.P.A.

Beuchot, Mauricio, "El primer planteamiento teológico - jurídico sobre la conquista de América: John Mair". La Ciencia Tomista. año LXVII. Tomo CIII. núm 335. Abril - junio. 1976.

Beuchot, Mauricio, "Las raíces de la conquista". Revista Nova Hispania, núm. 2. México D.F. 1995.

Beuchot, Mauricio, "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro". Revista Anámnesis. Revista de Teología. Dominicanos de México. Año IV, n° 2. julio - diciembre. 1994.

Böckle F. et al. El derecho natural. Barcelona. España. Herder. 1971.

Brandi, K. Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial, trad. Manuel Ballesteros - Gaibrois, pról. y epil Antonio Ballesteros - Beretta. Buenos Aires. Juventud Argentina. S.A. 1944.

Brown Scott, J. El origen español del derecho internacional moderno, pról, Camilo Barcia Trelles. Universidad de Valladolid. 1928., sección de Estudios Americanistas.

Cabanellas, G. Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual. 21ª ed. Argentina. Buenos Aires. Heliasta. 1989.

Carro, V. O.P. "Cayetano y la tradición teológica medieval en los problemas de la gracia". La Ciencia Tomista. mayo - junio de 1936, num. 158. julio - agosto de 1936. núm 160. año 8 núm. 165 y 166. Tomo 57. 1937.

Carro, V. O.P. El maestro Fr. Pedro de Soto. O.P. y Las Controversias Político-Teológicas en el siglo XVI, 2 vols. Salamanca. Convento de San Esteban. 1931.

Carro, V. O.P. La Teología y los teólogos - juristas españoles ante la conquista de América. 2 vols. Madrid. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano - Americanos de la Universidad de Sevilla. 1944.

Carro, V. O.P. "Los fundamentos teológico - jurídicos de las doctrinas de Vitoria". La Ciencia Tomista. Año 38. Tomo LXXII. enero - junio de 1947. Salamanca. Convento de San Esteban.

Castillo Urbano, F. El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía Política e Indio Americano. Barcelona. Antropos. UAM. Unidad Iztapalapa. 1992.

Cerutti G, Horacio, Ensayos de Utopía. (I y II). Toluca. UAEM. 1989. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades.

Cerutti G, Horacio, Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina. Guadalajara. Universidad de Guadalajara. 1986. Colección Ensayos Latinoamericanos. 1.

Cerutti G, Horacio, Presagio y tópicos del descubrimiento. México, UNAM. 1991. Coordinación de Humanidades. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Cerutti, Horacio. Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina. Guadalajara. Universidad de Guadalajara 1986. Ensayos Latinoamericanos I.

Cicerón, Discursos. Diálogos. Sobre la república De las leyes. Custiones académicas. trad. Martínez Herranz, Gayo Arias, Aldo Berti (supervisión). Prof. Concetto Marchesi. Madrid. 1967.

Coplestón, F. Historia de la Filosofía. De Ockham a Suarez, vol. III, ed 2ª, trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona. Ariel. 1975.

Coplestón, F. Historia de la Filosofía. De San Agustín a Escoto, vol. II trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona. Ariel. 1978.

Chabod, F. Carlos V y su Imperio, trad. Rodrigo Ruza. México - Madrid - Buenos Aires. FCE. 1992.

D. Ramos, A. García, I. Pérez, M. Lucena, J. et al. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América. Madrid. Corpus Hispanorum de Pace. Vol. XXV. C.S.I.C. 1984.

De Azcona, T. Juan de Castilla. Rector de Salamanca. Su doctrina sobre el derecho de los Reyes de España a la presentación de obispos. Salamanca. Universidad Pontificia. 1975. Bibliotheca Salmanticensis. IX. Textus.

De la Torre Rangel, Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica. Aguascalientes. México. UAA. 1998.

De la Torre Rangel, J. A. El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas. Aguascalientes. México. Universidad Autónoma de Aguascalientes. 1991.

De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fray Matías de Paz. Introd. Silvio Zavala. Trad, notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo. México. FCE. 1954.

De Palacios, Prudencio A. Notas a la recopilación de Leyes de Indias. Estudio, ed, e índices, Beatriz Bernal de Bugeda. México. UNAM, 1979. Coordinación de Humanidades.

Dell'Oro, Derisi, et alt. La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudio sobre las ideas de Francisco de Vitoria. Buenos Aires. G. kraft limitada. S/F.

Dominicos en Mesoamérica. 500 años. Provincia de Santiago de México. Provincia de Teutonia. 1992. (Publicación, suplemento de la Revista "Analogía Filosófica".

Dussel. E, Gómez de Sousa et alt. Liberación y cautiverio. Encuentro Latinoamericano de Teología. Presentación e Introd. Enrique Ruíz Maldonado. México. 1975.

Echeverría, J. "El derecho internacional como instrumento al servicio de los pueblos del sur". Ponencia destinada al Tribunal Permanente de los pueblos. octubre 1992 en Padua y Venecia.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo - Americana. Tomo XXXVI. Barcelona. Hijos de J. Espasa Editores. S/F.

Flores Margadant, S. G. El derecho romano privado. 4ª ed. México. Editorial Esfinge. S.A.1970

Foucault, M. La arqueología del saber. 8ª ed. trad. Aurelio Garzón. México Siglo XXI. 1970.

Fr. Beltrán de Heredia, V.O.P. "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma". "La ciencia Tomista. año 28, núms. 163 y 164. Tomo 56. Salamanca. San Esteban. 1937.

Fr. Beltrán de Heredia. V. O.P. "Orientación humanística de la teología vitoriana", La Ciencia Tomista. enero- marzo de 1947. núm. 223.

Fraite G. O.P. Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII. 2 vols. Madrid. B.A.C.1972.

Gadamer, G. Verdad y método II. 3ª ed. trad. Manuel Olasagasti. Salamanca. Editorial Sígueme. 1998. Hermeneia 34.

Galán, E., "La teoría del poder político según Francisco de Vitoria". publicado en la revista General de Legislación y Jurisprudencia. julio - agosto de 1944. Madrid. Instituto Editorial Reus. 1944.

Gaos, José. Historia de nuestra idea del mundo. Nota sobre la edición Andrés Lira. México. El Colegio de México FCE. 1973.

Gaos, José. Obras completas. Volumen VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En tomo a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México. prol. Leopoldo Zea. México. UNAM. 1996. Coordinación de Humanidades.

Gaos, José. Pensamiento de lengua española. prol. el autor. México. Editorial Stylo. 1945.

García Máynez, E. Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo México. UNAM. 1986. Facultad de Derecho.

García y García, A. Iglesia, Sociedad y Derecho. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca. 1985.

Gerbi, A. La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750 - 1900. 2ª ed. trad. Antonio Alatorre. México. FCE. 1982.

Gerbi, A. La Naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristobal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo. trad. Antonio Alatorre. México. FCE. 1978.

Getino, Fr. L.A O.P. "Diversidad de criterios en la colonización española. El P. Vitoria y Carlos V". La Ciencia Tomista. Publicación bimestral de los Dominicos Españoles. Año 29. núm 173-74. Tomo 57. 1938.

Getino, Fray Luis G. A. O.P. El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia. 2ª ed. Madrid. Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria. Imprenta católica. 1930.

Gilson, E. La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV. 2ª ed. trad. Arcenio Palacios y Salvador Caballero. Prefacio del autor. Madrid. Gredos. 1976.

Gómez Canedo, L. Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica. México. Editorial Porrúa. S. A. 1977.

Gómez Robledo, A Política de Vitoria. México. UNAM. 1948.

Gómez Robledo, A. Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio. México. UNAM. 1989. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie H. Estudios de Derecho Internacional Público. núm. 14.

Gómez Robledo, I. El origen del poder político según Francisco Suárez. México. Editorial Jus. 1948.

Grabmann, M. Historia de la Teología Católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días. trad. P. David Gutiérrez. Agustino. pról. El autor y el traductor. Madrid. Espasa Calpe. S. A. 1940.

Grimberg, C. Historia Universal Daimon. 14 vols. trad. E. Rodríguez. Revisión del original y su adaptación española por J. J. Llopis, A. Domingo y E. Mascaró, bajo la dirección de M. Tamayo. México. Ed. Daimon. 1983.

Hanke, L. El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. trad. Marina Orellana. México. SEP-Setentas 156. 1974.

Hanke, L. La humanidad es una. 2ª ed. trad. Jorge Avendaño - Inestrillas y Margarita Sepúlveda de V. México. FCE. 1985.

Hernández, R. "Francisco de Vitoria en el internacionalismo europeo". Ciencia Tomista. Tomo 120. Salamanca. mayo- agosto 1993.

Hernández, R. "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas". Ciencia Tomista. Tomo 119. septiembre - diciembre 1992.

Hernández, R. Derechos Humanos en Francisco de Vitoria. Salamanca. Ed. San Esteban. 1984. Biblioteca Dominicana.

Hernández, R. Documento más antiguo, inédito de Francisco de Vitoria. Separata del Archivo Dominicano. Tomo XI. Salamanca 1990.

Hernández, R. O.P. "Francisco de Vitoria en el Internacionalismo Europeo". La Ciencia Tomista. Tomo 120. mayo - agosto. 1993.

Hernández, R. Un español en la ONU. Francisco de Vitoria. Madrid. BAC. Popular. 1977.

Hinnebusch, W.A. O.P. Breve historia de la Orden de Predicadores. trad. Dasio González. Salamanca. Editorial San Esteban. 1982.

Historia de la Filosofía. La filosofía en el Renacimiento. vol. 5. 4ª ed. en castellano. Bajo la dirección de Yvon Belaval. México. Siglo XXI. 1980.

Historia de la Filosofía. La filosofía medieval en occidente. vol. 4. Bajo la dirección de Brice Parain. 3ª ed. en castellano. México. Siglo XXI. 1980.

Historia de las Religiones. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes. II. 2ª. ed. trad. Manuel Mallafre. Bajo la dirección de Henri - Charles Puech. México. Siglo XXI. 1981.

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos. Libro Anual. 1974. Vol IV. 2ª Parte. México 1975.

Irigoyen Troconis, M. Iusnaturalistas y iuspositivistas mexicanos (ss XVI - XX). México. UNAM, 1998. Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Kun Breña, D. La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana. 1ª reimpresión. México. UNAM. 1975. Facultad de Derecho.
- Legaz y Lacambra. Horizontes del pensamiento jurídico. (Estudios de Filosofía del Derecho) Barcelona. Bosch. 1946.
- Leturia, P. "Maior y Vitoria ante la conquista de América". Estudios Eclesiásticos. Revista trimestral. año 11. n° 41. enero 1932. Tomo II. Fasc. 1.
- Lipschutz, A. El problema racial en la conquista de América. México. Siglo XXI. 1975.
- Losada, A. Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos. Madrid. C.S.I.C. 1949.
- Lubac, H. de. El misterio de lo sobrenatural. trad. O. Porcel y A. Tomás. Barcelona. 1970. Estela. Colección Theologia - 18.
- Magallón Anaya, M. Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia. México. UNAM. 1991. Coordinación de Humanidades. C.C.I.D.E.L.
- Maravall, J. A. Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1960.
- Martínez, Manuel Ma et al. "Las Casas - Vitoria y la Bula Sublimis Deus" en Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas. Sevilla. 1974. Universidad de Sevilla.
- Mayer, J.P. Crossman, R.H.S. et al. Trayectoria del pensamiento político. 5ª reimpresión. trad. Vicente Herrero. Introd. R. H. Tawney. México. FCE. 1985.
- Menéndez Pelayo, M. Historia de las ideas estéticas en España. 7 vols. Buenos Aires. Espasa Calpe Argentina. S. A. 1943.
- Menéndez Pelayo, M. Historia de los heterodoxos españoles. 5 vols. Buenos Aires. Espasa - Calpe Argentina. S. A. 1951.
- Menéndez Pidal, R. El padre Las Casas y Vitoria. Madrid. Colección Austral. 1958.
- Menéndez Pidal, R. Flor nueva de romances viejos. 5ª ed. Buenos Aires - México. Espasa Calpe Argentina. 1944. Colección Austral.
- Menéndez Pidal, R. Idea imperial de Carlos V. Buenos Aires. Colección Austral. Espasa Calpe Argentina. S.A. 1941.

Menéndez Reigada, O.P. "El sistema ético - jurídico de Vitoria sobre el derecho de gentes". La Ciencia Tomista. Publicación bimestral. mayo-junio 1929. núm. 117. Madrid.

Miaja de la Muela. "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI Y XVII". Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. vol. IX.1948 - 1949. Madrid. 1949. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Miranda, J. "Vitoria y los intereses de la conquista de América". Jornadas 57. México. El Colegio de México. 1947.

Morse, R. Resonancias del Nuevo Mundo. Cultura e ideología en América Latina. trad. Jorge Brash. pról. Enrique Krauze. México. Editorial Vuelta. 1995.

Naszalyi, E.O.P. El Estado según Francisco de Vitoria. trad. y pról. Ignacio G. Menéndez - Reigada O. P. Madrid. Ediciones Cultura Hispánica. 1948.

Ockham, G. Tratado sobre los principios de la Teología. 4ª ed. trad, pról, y notas de Luis Farré. Buenos Aires. Aguilar. Iniciación Filosófica. 1980.

Osorio, A. El pensamiento vivo de Fray Francisco de Vitoria. Buenos Aires. Losada. S.A. 1943.

Pereña, L., Cuadrón, A. et alt. Descubrimiento y Conquista. ¿Genocidio? Salamanca. Cátedra V Centenario. Universidad Pontificia de Salamanca. 1990.

Pereña, L. La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América. Salamanca. Ediciones de la caja de ahorros y M. de P. de Salamanca. 1986.

Pereña, L. La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación. Cátedra V. Centenario. Salamanca. 1992.

Pereña, L. La idea de justicia en la conquista de América. Madrid MAPFRE. 1992.

Pereña, L. Proceso a la conquista de América. Veredicto de la Escuela de Salamanca. Nueva clave de interpretación histórica. Madrid. Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid. 1987.

Pereña, L., Abril Castelló, V. et alt. Juan de la Peña. De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América. Escuela Española de la Paz. Segunda generación 1560 - 1585. Testigos y fuentes. 2 vols. Madrid. Corpus Hispanorum de Pace. C.S.I.C. 1982.

Pérez Luño, A - E. La polémica sobre el nuevo mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del derecho. Madrid. Trotta. 1992.

Preciado Hernández, R. Lecciones de filosofía del derecho. México. UNAM. 1982.



Puigdomenech Forcada, H. Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII. Madrid. Fundación Universitaria Española. 1988.

Queralto Moreno, R.J. El pensamiento filosófico - político de Bartolomé de Las Casas. pról. Ramón Marcus. Sevilla. 1976. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano - Americanos de Sevilla.

Ramos, L. "Cur Tam Sero?. Algunos antecedentes patrísticos de la teoría política de Francisco de Vitoria". en : El descubrimiento de América y su sentido actual. Leopoldo Zea. Compilador. México. IPGH y FCE. 1989.

Recasens Siches, L. Las teorías políticas de Francisco de Vitoria. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, vol. II. 1929 - 30. Madrid. 1931.

Redondo Redondo L. Utopía vitoriana y realidad indiana. Madrid. Fundación Universitaria Española. 1992.

Riaza, R. "El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López". Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. vol. III. 1930 - 31. Madrid. 1932.

Ricard, R. La conquista espiritual de México. trad. Angel Ma. Garibay K. México. Editorial Jus. 1947.

Ricoeur, Paul. Historia y verdad. 3ª ed. trad. Alfonso Ortiz García. Madrid Ediciones Encuentro 1990.

Rodríguez Molinero, M. La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca. Salamanca. 1993.

Roig, Arturo A. Rostro y filosofía de América Latina. Preliminar Ofelia Schutte. Mendoza. EDIUNC. 1993.

Roig, Arturo A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México FCE. 1981. Colección Tierra Firme.

Rojas Garcidueñas, J. Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional. Guanajuato. Centro de Investigaciones Humanísticas. Escuela de Filosofía y Letras. Universidad de Guanajuato. 1984.

Romero F. O.P. Nueva Evangelización. Antología. Presencia dominicana. 500 años. México. 1993.

Rondet, H. La gracia de Cristo. trad. Manuel López - Villaseñor, S.J. y José Ma. Abizanda. S.J. Barcelona. Estela. Colección Theología - 8. 1966.

Ruiz de la Peña, J.I. Introducción al estudio de la Edad Media. Madrid. Siglo XXI. 1984.

Ruiz Maldonado, E. "Tomás de Aquino, Bartolomé de Las Casas y la controversia de Indias". Separata de Studium. XIV - 1974.

Sabine, G. H. Historia de la Teoría Política. 3a. ed. trad. Vicente Herrero. México. FCE. 1965.

Salvá, M. Sainz de Baranda, P. Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo XIV. Madrid. 1849.

Sánchez Agesta, L. El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1959.

Sánchez Albornoz. Espanoles ante la historia. Buenos Aires. Losada. S.A. 1958. Biblioteca Contemporánea.

Sánchez Mac Gregor, Joaquín. "Poder y contrapoder en la polémica del Nuevo Mundo" en Entorno al Nuevo Mundo. Editora Mercedes de la Garza. México UNAM FFyL 1992.

Sánchez Mac Gregor, Joaquín. Colón y Las Casas. Presentación Horacio Cerutti. México. UNAM FFyL. 1999. Colección Seminarios.

Skinner, Q. Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento. trad. Juan José Utrilla. México. FCE. 1985. Sección de Obras de Política y Derecho.

Skinner, Q. Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma. trad. Juan José Utrilla. México. FCE. 1986.

Sobrino Ordoñez, M. A. Catálogo de Títulos Honoríficos y Sobrenombres de Pensadores Medievales. Toluca. Estado de México. UAEM. 1999. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades.

Sófocles. Las siete tragedias. Versión directa del griego con una Introducción de Angel Ma. Garbay K. México. Editorial Porua. S.A. 1962.

Stegmüller, F. Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina. Barcelona. 1934. Biblioteca Balmes.

Stoetzer, O. C. Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española. Madrid. 1982. Centro de Estudios Constitucionales.

Symposium Internacional "Manuel Pedroso". In memoriam. Con motivo del IV Centenario de la publicación de los Seis Libros de la República, de J. Bodino. México. UNAM. 1979. Facultad de Derecho.

Tellechea Idígoras, J.I. Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias. Salamanca. 1977. Ediciones Sígueme.

Todorov, T. La conquista de América. El problema del otro. 3ª. ed. trad. Flora Botton B. México. Siglo XXI. 1991.

Truyol Serra, A. Los fundamentos del Derecho Internacional Público. Madrid, Tecnos, 1977.

Truyol Serra, A. Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, introd, y notas por Antonio Truyol Serra. Madrid. Ediciones Cultura Hispánica. 1946.

Truyol Serra, A. Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, con introducción y notas. Madrid. Ediciones Cultura Hispánica. 1946.

Truyol Serra, A. Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano - americana. Salamanca. Imprenta Colonial Salmantina. 1937.

Ulloa, D. Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI. México. El Colegio de México. 1977.

Urdanoz, T. Fr. O.P. "Vitoria y el concepto de Derecho Natural". La Ciencia Tomista. Publicación trimestral. abril - junio de 1947. núm. 224. Madrid.

Verdros, A. La filosofía del derecho del mundo occidental. 3ªed. trad. Mario de la Cueva. México. UNAM. 1983. Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Vidal Abril Castelló,. "Las Casas contra Vitoria, 1550 - 1552: La revolución de la duodécima réplica, causas y consecuencias". Revista de Indias. vol. XLVII. núm. 179. 1987.

Villoro, Luis. El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México FCE. El Colegio Nacional 1997.

Villoslada, R.G.S.I. La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria. O.P. 1507 - 1522. Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae Edita. vol. XIV. Series Facultatis Hist. Ecclesiasticae. Sectio B (N 2) ROMAE. APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE. 1938.

Von Ranke, L. Historia de los Papas. 3ªed. trad. Eugenio Imaz. México. FCE. 1963.

Von Ranke, L. La monarquía española de los siglos XVI y XVII, trad. Manuel Pedroso. México. Editorial Leyenda. S.A. 1946.

Wulf, M. de. Historia de la Filosofía Medieval. 3 vols. 3ª ed. trad. Jesús Toral Moreno. Prefacio Maurice de Wulf. México. Editorial Jus. 1945.

Zavala, S. La filosofía política en la conquista de América. 1ª reimpresión. México. FCE. 1984. Colección Tierra Firme.

Zavala, S. Las Instituciones jurídicas en la conquista de América. 3ª ed. México. Editorial Porrúa. S.A. 1988. Biblioteca Porrúa.

Zea, Leopoldo. Regreso de las carabelas. México C.C.I.D.E.L. UNAM 1993. 500 años después.