



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**FACULTAD DE DERECHO**

**ORIGEN Y FUNDAMENTO DEL DERECHO INTERNACIONAL  
EN EL PENSAMIENTO DE FRAY FRANCISCO DE VITORIA, O.P.**

**Autor: Jorge Paredes Esteban**

**5º Derecho y Relaciones Internacionales**

**Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales**

**Tutor: Prof. Dr. D. Gabriel Martín Rodríguez**

**Madrid**

**Abril 2023**

*Ad Omnipotentis Dei gloriam et proximorum utilitatem*

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| 1. INTRODUCCIÓN .....  | 4  |
| 2. NOTA BIOGRÁFICA: FRANCISCO DE VITORIA (1483-1546).....  | 5  |
| 3. FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DEL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA .....                                      | 11 |
| 3.1. EL HOMBRE, <i>IMAGO DEI</i> .....   | 11 |
| 3.2. LA NATURALEZA DEL HOMBRE Y LA LEY .....   | 15 |
| 3.3. LA COMÚN NATURALEZA DEL HOMBRE: IGUALDAD Y DIGNIDAD.....  | 19 |
| 4. FUNDAMENTO TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO DEL PODER POLÍTICO Y DE LA AUTORIDAD Y POTESTAD CIVIL .....               | 21 |
| 5. PODER ESPIRITUAL, PODER TEMPORAL Y DERECHO INTERNACIONAL .....  | 30 |
| 6. FUNDAMENTOS JURÍDICOS DEL DERECHO INTERNACIONAL: DEL DERECHO NATURAL AL DERECHO DE GENTES .....             | 37 |
| 7. LOS CONCEPTOS DE <i>COMMUNITAS ORBIS</i> Y <i>TOTUS ORBIS</i> .....   | 41 |
| 8. PRINCIPIOS GENERALES DEL DERECHO INTERNACIONAL QUE SE DERIVAN DEL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA ..... | 45 |
| 8.1. DERECHO NATURAL DE COMUNICACIÓN.....  | 45 |
| 8.2. LIBERTAD DE NAVEGACIÓN .....  | 46 |
| 8.3. LIBERTAD DE COMERCIO .....  | 46 |
| 8.4. CIUDADANÍA, VECINDAD, MATRIMONIO, <i>IUS SOLI</i> .....   | 47 |
| 9. CONCLUSIONES .....  | 48 |
| 10. BIBLIOGRAFÍA.....  | 51 |

## 1. INTRODUCCIÓN

Al acercarnos al estudio del Derecho Internacional, se nos presenta una exigencia primera en la actividad intelectual y académica. Antes de adentrarse en el estudio particular de las fuentes de esta rama del Derecho o antes de intentar comprender las relaciones del Derecho Internacional con los diferentes sistemas jurídicos de los Estados, es de obligación atender a una cuestión primera: cuáles son los puntos de partida, es decir, cuáles son los fundamentos en los que se asienta o, al menos, en los que debería hundir sus cimientos, el Derecho Internacional.

Esta pregunta primera por el origen y fundamento del Derecho Internacional puede ser respondida desde muchas perspectivas, cosmovisiones o autores. Para dar respuesta a esta pregunta se estudiará aquí a un autor en concreto, muchas veces considerado el padre del Derecho Internacional: Fray Francisco de Vitoria, O.P.

Este autor, entroncado en lo más profundo de la Escolástica española del siglo XVI, figura clave de la Escuela de Salamanca, arroja una clara luz sobre la pregunta primera que quieren afrontar las páginas que siguen. Para ello, se estudiarán las fundamentaciones antropológicas, filosóficas y teológicas de su pensamiento respecto al Derecho Internacional para analizar después en profundidad las fundamentaciones políticas y jurídicas de sus planteamientos. Finalmente parece pertinente preguntarse por la validez y actualidad de su pensamiento a día de hoy.

La metodología seguida en el presente trabajo es la revisión bibliográfica: el estudio de las propias obras de Francisco de Vitoria, así como un análisis y puesta en relación de artículos doctrinales y libros de muy diversos autores que permiten entender las fundamentaciones políticas y jurídicas de Vitoria a la luz de su cosmovisión, de sus concepciones teológicas, filosóficas y antropológicas.

## 2. NOTA BIOGRÁFICA: FRANCISCO DE VITORIA (1483-1546)

Antes de entrar propiamente en el tema del presente trabajo conviene primero afrontar la tarea de esbozar unas breves notas sobre la persona, obra y relevancia de Francisco de Vitoria para poder después comprender mejor los diversos aspectos sobre el origen y fundamento del Derecho Internacional en el pensamiento del «sumo preceptor de la Teología que España recibió por singular don de Dios»<sup>1</sup>.

Francisco de Vitoria, religioso de la Orden de Predicadores, es uno de los grandes teólogos y filósofos que conoce la España del siglo XVI. Catedrático de Universidad, es considerado como el padre del Derecho Internacional moderno y de la Escuela de Salamanca, aquella que hizo florecer la llamada «Segunda Escolástica Española». Vitoria supo conjugar como nadie diferentes saberes y ciencias. Siendo un verdadero maestro de la *regina scientiarum* y de la *ancilla theologiae*, supo desarrollar lo que estas tenían que decir ante las realidades de lo político, de lo jurídico y de lo económico.

Con esto, lo primero a lo que hay que hacer mención es a las dudas sobre su fecha y lugar de nacimiento. La cuestión del lugar de nacimiento fue profusamente debatida hasta que en 1953 el dominico Vicente Beltrán de Heredia, importante estudioso de Francisco de Vitoria, aporta pruebas y datos certeros sobre el lugar. Se establece así que el lugar de nacimiento de Vitoria es Burgos. Por otro lado, se debaten los estudiosos entre 1483 y 1492 como fecha del nacimiento del dominico. Fr. Ramón Hernández O.P., defensor de la primera fecha parece haber asentado su teoría de 1483<sup>2</sup>, que es la fecha generalmente aceptada, frente a Beltrán de Heredia, defensor del año 1492.

Hijo de Pedro Arcaya y Catalina de Compludo, recibe el apellido «de Vitoria» por ser esta la ciudad natal de su padre. Su padre estaba relacionado con la Corte de los Reyes Católicos y parece que Vitoria recibió una esmerada educación tanto en las letras como en la religión cristiana<sup>3</sup>. Residiendo en Burgos, entonces cabeza de Castilla y sede de la

---

<sup>1</sup> Palabras de Melchor Cano en referencia a su maestro Francisco de Vitoria. «*Summum theologiae praeceptorem Hispania Dei singulari munere accepit*». En Cano, M. *De Locis*, ed. Juan Belda Plans, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, p. 407.

<sup>2</sup> Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, pp. 11-16.

<sup>3</sup> Cfr. Belda Plans, J., “El maestro Francisco de Vitoria, OP (c. 1483-1546). Fundador de la Escuela de Salamanca”, *Fundación Ignacio Larramendi*, 2014, p. 10.

Corte, parece que recibió su formación de doctos maestros en el convento dominico de San Pablo, uno de los más destacados de la Orden de Predicadores en España, sobre todo por el gran florecimiento de la vida religiosa que en él se daba, convento donde el propio Vitoria ingresaría más tarde como religioso a la joven edad de 14 años<sup>4</sup>.

Este convento de San Pablo gozaba por aquel entonces de una gran reputación como *studium generale* de gran nivel intelectual. Es aquí donde Vitoria desarrolló sus estudios de Humanidades y comenzó los de Artes y Filosofía, hasta el año 1508 en que se traslada a la ciudad de París. Es también en este convento donde se imbuyó fuertemente en el aprendizaje de la gramática, del latín y del griego, de los que llegó a tener grandes conocimientos, lo que posteriormente durante su tiempo en la Universidad de Salamanca le permitía consultar los textos y fuentes originales de Aristóteles para afinar sus interpretaciones. Si esto lo hacía con textos filosóficos clásicos, a mayores cabe suponer que lo mismo haría a la hora de acudir a las Sagradas Escrituras y a las fuentes patrísticas. Cabe aquí recordar que no es ya la de Vitoria una época medieval en la que el griego fuera por lo general desconocido, antes bien es esta época un periodo de plena efervescencia humanística donde las letras, la cultura y la tradición clásicas eran bien conocidas<sup>5</sup>. Eran los tiempos de figuras humanistas como Erasmo de Rotterdam o Juan Luis Vives.

Habida cuenta de sus grandes dotes y capacidades intelectuales, en 1508 Vitoria es enviado por sus superiores al convento de Saint Jacques para continuar sus estudios en la Universidad de París, que, aunque había dejado atrás el antiguo esplendor alcanzado en el siglo XIII, aún seguía manteniéndose como uno de los núcleos intelectuales y teológicos más prestigioso de Europa. En este mismo lugar había estudiado siglos antes su gran maestro intelectual, Santo Tomás de Aquino.

En aquellas parisinas aulas continuó Vitoria su formación en materias desde metafísica y ética a física y matemáticas, todo en el contexto del humanismo renacentista que se respiraba en la Europa de la época y marcada por corrientes nominalistas dominantes en la Universidad de París. Ya en el curso de 1509 comienza sus estudios en Teología. Así conoció a Pedro Crockaert, llamado *Bruselensis*, tomista convertido del nominalismo y discípulo de John Mair, que se convertiría en su gran maestro. A través de Crockaer les llega a Francisco de Vitoria y a otros grandes nombres como Juan de Celaya o Domingo

---

<sup>4</sup> Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, op. cit., pp. 21-24.

<sup>5</sup> Belda Plans, J., op. cit., p. 11.

de Soto el pensamiento de John Mair, quien influirá en cierto modo en todo su pensamiento. Además, Vitoria también entró en contacto con Juan Fenario, quien después sería General de los dominicos, de quien aprendería sus métodos pedagógicos. Tanto en Pedro Crockaert<sup>6</sup>, John Mair o Juan Fenario encontró Vitoria a los verdaderos maestros de su formación teológica<sup>7</sup>.

Ya con el bachiller en Teología, ejerce docencia en Artes y va participando en actos académicos y disputas escolásticas de la Facultad de Teología. En torno a 1516 se le nombra profesor para explicar las *Sentencias* de Lombardo y sobre ese mismo año, cumpliendo ya la edad canónica requerida, es ordenado sacerdote. En 1517 se incorpora a la enseñanza de la Teología en el Convento de Santiago durante cinco o seis años más hasta su partida de París en 1523<sup>8</sup>.

Después de París y finalizados sus estudios, Vitoria es reclamado por su provincia y vuelve a España a mediados de 1523. Su fama había trascendido y era esperado con gran expectación en España, donde es nombrado profesor de la primera cátedra de Teología en el convento de San Gregorio de Valladolid, uno de los puestos más importantes de docencia teológica en España<sup>9</sup>. Durante su periodo en Valladolid, se le concede el título de Maestro en Sagrada Teología dentro de la Orden, suprema distinción académica que se concedía a profesores con experiencia y méritos abundantes. Durante sus años de docencia en Valladolid se dedicó a profundizar y a enseñar la doctrina de Santo Tomás, especialmente en estos años la *Prima Pars* y la *Prima Secundae* de la *Summa*.

Ya en 1526, habiendo quedado vacante la cátedra de *Prima* de la Facultad de Teología de Salamanca, la más prestigiosa de toda España, accede a ella tras aprobar la oposición, desde la que impartirá docencia durante veinte años. Gracias a Vitoria la cátedra llegará a un nivel académico jamás alcanzado antes. «En ella y a través de ella creará un nuevo estilo de hacer Teología que se irá plasmando en la famosa Escuela de Salamanca, con multitud de discípulos y con una influencia posterior en la renovación de la maltrecha

---

<sup>6</sup> «Pedro de Crockaert será quién inicie en París la implantación de la Suma Teológica del Aquinate en sustitución de las Sentencias del Lombardo como libro de texto de las enseñanzas teológicas», lo que Vitoria replicará más adelante cuando sea profesor de Teología. *Cfr.* Belda Plans, J., *op. cit.*, pp. 14, 16.

<sup>7</sup> *Cfr.* Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, *op. cit.*, pp. 29-33.

<sup>8</sup> *Cfr.* Belda Plans, J., *op. cit.*, p. 15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 19.

Teología Escolástica»<sup>10</sup>. Vitoria introduce la sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma Teológica* de Santo Tomás, como libro de referencia básico, así como la implantación del dictado de las lecciones en clase.

«Vitoria no introdujo un simple cambio de texto, sino que más importante aún fue el nuevo estilo de exposición teológica. Sus comentarios al texto de la *Suma* destacaban por su claridad, profundidad y concisión, lejos de las complicaciones y sutilezas dialécticas de los nominalistas; al mismo tiempo que se aplicaban como una luz poderosa a los problemas vivos y de actualidad. Así el maestro Vitoria no es reformador tan solo del método en sus elementos más externos, sino de la orientación de fondo de la tarea teológica»<sup>11</sup>

Respecto a su obra en la Universidad de Salamanca, cabe destacar que, a pesar de su gran sabiduría y prolijas explicaciones, nunca escribió libro alguno. Todo lo conocido es por medio de las notas y apuntes de sus discípulos y alumnos. Lo que nos ha llegado, por tanto, son los apuntes y notas de las lecciones y relecciones que impartía según la tradición universitaria. Pronunció catorce relecciones sobre temas teológicos o jurídicos sobre los que, entendía Vitoria, había que profundizar y esclarecer o que tenían íntima conexión con la actualidad social o política del momento, a saber<sup>12</sup>: *De silentii obligatione*; *De potestate civili* (1528) sobre las relaciones del poder civil y sus fundamentos; *De homicidio* (1530) sobre el derecho natural a la vida; *De matrimonio* (1531) en un momento candente en el ambiente político europeo en relación con el anuncio del divorcio de Enrique VIII de Inglaterra y el consiguiente peligro de cisma anglicano; *De potestate Ecclesiae prior* y *De potestate Ecclesiae posterior* (1532 y 1533, respectivamente); *De potestate Papae e Concilii* (1534); *De augmento Charitatis* (abril de 1535); *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (junio de 1535); *De simonia* (1536) sobre el problema que suponía en la Iglesia de aquel tiempo el problema de la simonía; *De temperantia* (1537) en que relacionó la templanza y el

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>12</sup> *Cfr.* Armando D. Pirotto, en Vitoria, F. de, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de la Guerra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pp. 14-15. Y *Cfr.* Hernández Martín, R., “Francisco de Vitoria Compludo”, *Diccionario Biográfico electrónico*. Real Academia de la Historia. (Disponible en <https://dbe.rah.es/biografias/5908/francisco-de-vitoria-compludo>; última consulta 08/03/2023)

problema de las Indias; *De indis prior* y *De indis posterior, sive de jure belli hispanorum in barbaros* (enero y junio de 1539, respectivamente); y *De magia* (1540).

Reflejo de la reputación y buena posición académica de Francisco de Vitoria es la relación que entabló con el Emperador Carlos V, quien le estimaba y admiraba. Dícese incluso que en una visita de Carlos V a la Universidad de Salamanca en 1534 el monarca asistió durante unos minutos a una de las lecciones del dominico, donde se conocieron personalmente<sup>13</sup>. Con sus más y sus menos, la relación no quedó ahí, pues después de aquello se mantuvo una relación epistolar entre monarca y dominico a fin de tratar algunos temas de carácter moral o de pastoral misional en relación con las Indias<sup>14</sup>.

Finalmente, después de dos años retirado de la vida académica por problemas de salud, Francisco de Vitoria muere el 12 de agosto de 1546 en el Convento de San Esteban de Salamanca. Su legado permanece y aquel a quien llamaron el «Sócrates español» ha marcado sin lugar a duda la historia intelectual de España. Así lo recoge otro grande de la historia del pensamiento español, Marcelino Menéndez Pelayo:

«De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España, y la importancia soberana de la teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. [...] Todo el asombroso florecimiento de nuestro siglo XVI, todo este interminable catálogo de doctores egregios que abruma las páginas del *Nomenclator Literarius* de Hurter, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés; su influencia está en todas partes»<sup>15</sup>

La obra y legado de Vitoria pasan por haber renovado la Teología, pero también por redescubrir los principios sobre los que asentar el Derecho Internacional moderno. El corpus jurídico que construye desde el derecho natural fue el inspirador del nuevo sistema de conquistas que España exporta a las Américas. Sus aportaciones a lo jurídico también pasan por el Derecho Público y por el Derecho Eclesiástico. Sus discípulos, teólogos y

---

<sup>13</sup> Belda Plans, J., *op. cit.*, p. 32.

<sup>14</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 32-34.

<sup>15</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes*. Contestación al discurso de entrada en la Academia de la Historia de D. Eduardo Hinojosa (Madrid, 1889). En Menéndez Pelayo, M., *Ensayos de crítica filosófica*, Obras completas, vol. 43, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, p. 230.

juristas, conforman durante el siglo XVI lo que hoy se conoce como Escuela de Salamanca, que aporta al mundo una renovada visión de lo político, lo jurídico y lo económico, todo ello a la luz de la Teología como *regina scientiarum* y de su *ancilla*, la Filosofía. Derecho de Gentes, teoría de la Guerra Justa, reflexiones sobre la propiedad privada, el dinero y la economía. De entre esta escuela destacan nombres como Domingo de Soto, Francisco Suárez o Martín de Azpilcueta.

### 3. FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DEL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA

#### 3.1. El hombre, *imago Dei*

Una vez descritos la persona de Francisco de Vitoria y su contexto, cabe ahora estudiar qué es el hombre en cuanto tal para el dominico. No es esta tarea menor y ciertamente es necesaria, pues si no se entiende bien qué tiene en mente Vitoria cuando habla de hombre, de persona o de dignidad, difícilmente se pueden entender el resto de sus planteamientos.

De esta forma, de los escritos que tenemos, de los que más información se puede extraer a este respecto son principalmente los siguientes: *De potestate civili*, *De homicidio*, *De matrimonio*, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, *De temperantia* y *De Indis*. También algunas notas sobre las lecciones siguiendo siempre la doctrina del Aquinate.

Respecto de la antropología en Francisco de Vitoria hay dos influencias principales<sup>16</sup>. Una, la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Otra, el humanismo renacentista propio de su época<sup>17</sup>. Ambas doctrinas llevan a Vitoria a una visión positiva y optimista de la naturaleza humana. Por un lado, el Doctor Angélico considera al hombre como la criatura más perfecta, criatura de Dios, hijo de Dios. El ser humano es imagen de Dios<sup>18</sup>, creado con entendimiento y razón<sup>19</sup>, con libertad<sup>20</sup>, capaz de perfeccionarse por sus obras y capaz de transformar el mundo que ha recibido en heredad. Es objeto privilegiado del amor de Dios y toda su vida está orientada, tiene el fin, de buscar la unión con su Creador<sup>21</sup>. De aquí nace la dignidad ontológica de todo hombre, del hecho de ser *imago*

---

<sup>16</sup> Cfr. Díaz, B., “El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 27, 2005, p. 42 y ss.

<sup>17</sup> El Humanismo es elemento esencial en el modelo antropológico de Vitoria, pero también en todo el desarrollo de su pensamiento ético, político y jurídico como se explica detalladamente en Llano Alonso, F.H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, *Derechos y Libertades*, Núm. 34, Época II, enero 2016, pp. 91-114.

<sup>18</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 93.

<sup>19</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 79.

<sup>20</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 83, a. 1.

<sup>21</sup> Cfr. Díaz, B., *op. cit.*, p. 42.

*Dei*. El humanismo, por su parte, con un redescubrimiento de la tradición clásica propia de Grecia y Roma, era un «canto a las posibilidades humanas, al valor de su razón, a sus logros pasados y presentes»<sup>22</sup>. Volver la mirada a los clásicos aporta una visión del hombre abierta al bien, a la verdad y a la belleza. Y todo esto se reconocerá en el hombre blanco europeo, pero también, y de forma novedosa, en el indio de las Américas. El indio es también *imago Dei*.

Santo Tomás, maestro intelectual de Vitoria, se pregunta si la imagen de Dios se encuentra o no en cualquier hombre. A esto responde el Aquinate:

«Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) Segundo, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3) Tercero, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión del Sal. 4, 7: Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh, Señor!, distingue la *Glosa* una triple imagen: **de creación**, de recreación y de semejanza. **La primera se da en todos los hombres**; la segunda, sólo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados»<sup>23</sup>

El indio es también imagen de Dios en tanto que criatura. Y si el indio es creado a imagen de Dios igual que un campesino o un artesano de Castilla, tiene, por tanto, la misma dignidad. Esta cuestión es decisiva por lo siguiente. Vitoria acude a esta noción antropológica sobre la *imago Dei* en el indio cuando se plantea si los indios tenían o podían tener efectivo dominio sobre sus tierras y si tenían efectivo dominio sobre sus bienes, una cuestión decisiva ésta en toda la obra de Vitoria. Vitoria se pregunta en sentido técnico-jurídico «si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente; esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y

---

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *S. Th. I, q. 93.*

posiciones privadas y si había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás»<sup>24</sup>.

Ante esta pregunta, había quienes negaban a los indios la posibilidad de ser dueños y señores presentando tres objeciones principales, a saber, los pecados de los indios, la infidelidad de estos, o porque son «amentes o idiotas»<sup>25</sup>. Frente a esto, Vitoria, enraizado en una antropología deudora del pensamiento de Santo Tomás que concibe a todo hombre como *imago Dei*, responde tajantemente.

Frente quienes defendían que el título de dominio es el estado de gracia, es decir, en la ausencia de pecado, sostiene que los indios son efectivos dueños de sus bienes, pues «el dominio se funda en la imagen de Dios» y no en la gracia<sup>26</sup>. Sentencia Vitoria que «El pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero»<sup>27</sup>. Ser imagen de Dios es algo propio del hombre no en virtud de la gracia, sino en virtud de su naturaleza racional<sup>28</sup>. El título de dominio pertenece al orden de lo natural y no de lo sobrenatural. Por las potencias racionales que hay en el hombre, la capacidad de dominio encuentra su fuente en su condición personal, en su capacidad de autodomínio, y, por tanto, el pecado no impide al hombre ser dueño y señor de bienes o tierras. El pecado conlleva la pérdida de bienes sobrenaturales, pero no de la condición personal del hombre en cuanto tal<sup>29</sup>. Si el pecado no impide ser dueño y señor, el indio puede, por tanto, ser dueño y señor y hacer legítimo ejercicio del dominio público y privado<sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, p. 650.

<sup>25</sup> Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

<sup>26</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 651.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 653.

<sup>28</sup> Cfr. Fazio, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, RIALP, Madrid, 2019, p.33.

<sup>29</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, q. 85, a. 2.

<sup>30</sup> Cfr. Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

De esta forma, si el pecado, incluido pecado mortal, no impide el dominio, tampoco podrá impedirlo el no ser cristiano, es decir, el ser infiel<sup>31</sup>. Dice Vitoria a este respecto que «la infidelidad no destruye el derecho natural ni el humano positivo, pero los dominios son o de derecho natural o de derecho humano positivo; luego no se pierden los dominios por carencia de fe»<sup>32</sup>. Con la infidelidad, Vitoria va más allá y puntualiza: «Si por causa de infidelidad no se pierde el dominio, por la herejía tampoco»<sup>33</sup>.

A la tercera causa por la que los indios no podrían tener dominio sobre tierras o bienes, Vitoria responde distinguiendo entre el ser sujeto de derechos, por un lado, y el uso y administración de bienes sobre los que existe el dominio, por otro lado. En el caso de niños o «amentes o idiotas» el uso de los bienes se encuentra impedido accidentalmente, bien por no haber llegado a la madurez suficiente para hacer uso de razón, en el caso de los niños, bien por ser deficiente por razones médicas, en el segundo caso. Este uso impedido de los bienes no se sostiene como argumento para negar la radical dignidad e igualdad de todos los hombres<sup>34</sup>, en cuanto que todos son *imago Dei*, seres «de personalidad propia e inalienable»<sup>35</sup>.

Además, Vitoria entiende que el indio no es un demente ni un impedido mental, pues de su vida en sociedad se deduce que hacen uso de la razón:

«A su modo ejercen el uso de razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Además tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. Por otra parte, ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las

---

<sup>31</sup> Cfr. *S. Th.* II-II, q. 10.

<sup>32</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 656.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 657. Cfr. pp. 657-660.

<sup>34</sup> Cfr. Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

<sup>35</sup> Sarmiento, A., “La condición personal como fundamento de la libertad e igualdad de derechos entre los hombres y los pueblos, según Francisco de Vitoria”, en Saranyana, J. I. (ed. dir.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, EUNSA, Pamplona, 1990, p. 271.

cosas necesarias; pero lo principal del hombre es la razón, y sería inútil la potencia que no se reduce al acto»<sup>36</sup>

«El problema del dominio efectivo de los indios sobre las tierras bienes americanos antes de la llegada de los españoles es la ocasión histórica que se presenta a Vitoria para formular una doctrina que hoy llamaríamos personalista, inspirada en la antropología de Santo Tomás de Aquino»<sup>37</sup>. Toda esta argumentación deja ver la importancia que cobra el modelo antropológico de Francisco de Vitoria en su pensamiento jurídico. Solo desde este modelo se puede entender el pensamiento jurídico del dominico.

### 3.2. La naturaleza del hombre y la Ley

Otro punto importante en relación con el pensamiento jurídico y político del dominico Vitoria es la relación entre naturaleza del hombre y la Ley. Por el momento histórico en que vive y enseña Vitoria, éste se enfrenta a un reto intelectual, teológico o doctrinal, que es el auge del protestantismo por toda Europa.

La antropología propia de Martín Lutero, que marca todo el protestantismo, es una antropología profundamente pesimista. Lutero defiende que la salvación procede solo por la fe (*Sola Fide*), con lo que afirma inevitablemente que las obras externas no importan ni afectan a la salvación, pues es tal la quiebra, tan profunda la herida que ha causado en el hombre el pecado original, que es imposible que éste pueda obrar suficientemente bien como para alcanzar salvación. De esta forma, la justificación por la sola fe implica que Dios toma la iniciativa en la Salvación y no imputa pecado a aquel que cree, Dios no imputa pecado al fiel que confía en su Salvación<sup>38</sup>.

Con esto Lutero viene a defender que no hay obra externa, exterior, que perfeccione una interioridad en la que la fe es la única posibilidad para la salvación como consecuencia del pecado original. «Quien, como Lutero denoste y niegue tal perfectibilidad según posibilidades inéditas como la forma de la naturaleza humana no podrá sino abjurar

---

<sup>36</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 664.

<sup>37</sup> Fazio, M., *Historia de las ideas contemporáneas... op. cit.*, p. 33.

<sup>38</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 47.

también de la libertad del hombre, de su naturaleza y de sus realizaciones en orden a la salvación»<sup>39</sup>.

Por eso, la herida profunda del pecado original impide al hombre discernir rectamente el bien y por tanto elegirlo en orden al fin último de la salvación. Esto lleva a que Lutero entienda que la naturaleza humana herida de gravedad no puede erigirse en norma o ley moral tras la caída original pues ha quedado corrompida. Con esto, en el fondo, lo que hace es negar toda validez de la ley moral y del Derecho Natural<sup>40</sup>.

En *De homicidio*, a este respecto dice Vitoria: «De aquí han nacido tantas quejas contra la naturaleza, llamándola, unos, *madrastra*; otros, *enemiga*; éstos, *fomentadores de crímenes*; aquéllos, *madre de maldades*, y otros, una infinidad de nombres bajos y odiosos, con los cuales la deshonran»<sup>41</sup>. Y continúa espetando: «De aquí también ha venido aquello de que el hombre de suyo no puede hacer sino mal. Y asimismo aquel error, el más odioso e injurioso para los mortales, de que todas las obras de los hombres son pecados y merecedoras de pena eterna», ante lo que concluye tajante: «Este es uno de los dogmas de los luteranos»<sup>42</sup>.

Acto seguido expone por qué esto es falso, por qué el hombre puede obrar bien y justamente y termina explicando por qué el hombre puede, con recta razón descubrir el Derecho Natural, conocerlo y cumplirlo<sup>43</sup>. Frente al luteranismo, Vitoria defiende la recta razón, defiende que el hombre, siendo libre, es capaz de obrar bien y, además es capaz de seguir la ley inscrita en la naturaleza de las cosas y la ley inscrita en su propio corazón<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Marín, H., *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2015, p. 193.

<sup>40</sup> Cfr. Fazio, M., *Historia de las ideas contemporáneas... op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>41</sup> En *De Homicidio*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 1090.

<sup>42</sup> *Id.*

<sup>43</sup> Cfr. *De Homicidio*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, pp. 1090-1106.

<sup>44</sup> Recuérdense aquí aquellas palabras que dirige San Pablo a los Romanos: «Cuantos pecaron sin tener ley, perecerán también sin ley; y cuantos pecaron en el ámbito de la ley serán juzgados por la ley. Pues no son justos ante Dios quienes oyen la ley, sino que serán justificados quienes la cumplen. En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos, aun sin tener ley, son para sí mismos ley. *Esos tales muestran que tienen escrita en sus corazones la exigencia de la ley contando con el testimonio de la conciencia y con sus razonamientos internos contrapuestos, unas veces de condena y otras de alabanza*» (Rom 2, 12-15).

Esto lleva a ver cómo Vitoria, en el fondo, rescata y vuelve a poner en valor, desde esta antropología contraria a la herejía protestante, la doctrina tomista sobre la Ley y el Derecho en general, y la ley eterna, natural y humana positiva en particular<sup>45</sup>. Solo comprendiendo que la naturaleza del hombre puede llevar al bien por las obras y que la razón es capaz de operar hacia lo verdadero, lo bueno, lo justo, solo así se puede comprender que se entienda la ley como la describe Santo Tomás:

«La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad. 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón»<sup>46</sup>

Es desde este planteamiento desde el que se pronuncia la clásica definición de ley, la cual «no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»<sup>47</sup>, que primero Vitoria y después el resto de la Escuela de Salamanca asumen como propia y desde la que parten en sus reflexiones jurídico-políticas. Esta definición de ley hace referencia a la ley humana positiva, que ha de ser

---

<sup>45</sup> *Cfr. S. Th.* I-II, qq. 90-97.

<sup>46</sup> *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1.

<sup>47</sup> *S. Th.* I-II, q. 90, a. 4.

siempre reflejo de la ley natural<sup>48</sup> que, a su vez, es reflejo de la ley eterna<sup>49</sup> en la naturaleza de lo creado.

En este sentido, como recuerda Truyol y Serra citando a Vitoria, «Si hubiera una ley humana que sin motivo alguno fuese contra el derecho natural y divino, sería inhumana y contraria a la razón y no tendría, por tanto, fuerza de ley»<sup>50</sup>.

Se ve, con todo, cómo la naturaleza del hombre, creado a imagen y semejanza del Creador, «imprime carácter» a la hora analizar y comprender la naturaleza propia de la ley en cuanto tal, así como de la clasificación clásica de ley eterna, natural y humana positiva. Que Vitoria vuelva a poner estas cuestiones sobre la mesa, frente a las corrientes protestantes, es decisivo por ser tan influyente en la configuración de las leyes y los marcos jurídico-políticos en esta época de la Monarquía Hispánica.

Por último, Francisco de Vitoria, enraizado en la tradición aristotélico-tomista, volverá a defender que el hombre es, por naturaleza, ser social y sociable, lo que será la base antropológica que dé razón de la comunidad política, por un lado, en cada pueblo o reino, y también de la comunidad de pueblos, por otro lado, de la comunidad internacional, de

---

<sup>48</sup> Tal y como expone el Doctor Angélico en *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2: «Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad. 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal 4,6), tras haber cantado: Sacrificad un sacrificio de justicia, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien? Y responde: La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional».

<sup>49</sup> Definida por el Aquinate de la siguiente forma: «la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a.1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna» (*S. Th.* I-II, q. 91, a. 1).

<sup>50</sup> Truyol Serra, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946, p. 30.

su *Communitas Orbis*. En este aspecto se profundizará más en el apartado «VII. Los conceptos de *Communitas Orbis* y *Totus Orbis*».

### 3.3. La común naturaleza del hombre: igualdad y dignidad

En sus *Comentarios a la Ila-IIae* de Santo Tomás, como parte de sus lecciones ordinarias, Vitoria sentencia<sup>51</sup> que «*non cognoscit ius naturale differentiam inter homines*»<sup>52</sup> lo que puede ser complementado con aquello que establece en una de sus relecciones: «los hombres son todos de la misma especie y lo son también sus potencias, de manera que, como ahora suponemos, no son unas más perfectas que otras»<sup>53</sup>. Con esto, lo que se viene a defender es la igualdad ontológica entre todo hombre, la común dignidad de todos, independientemente de origen, raza o independientemente del rey del que sea súbdito. Esta igualdad ontológica es predicable de todo hombre, pues, como recuerda Vitoria citando a San Agustín «Cuando se dice amarás a tu prójimo, es evidente que todo hombre es prójimo»<sup>54</sup>.

Con todo esto, Vitoria complementa estas nociones de igualdad defendiendo que es la razón el elemento igualador entre todos los hombres. Por la razón, aunque la persona no crea o no conozca a Dios, puede ciertamente obrar moralmente bien<sup>55</sup>. En *De eo ad quod tenetur*, dice Vitoria que «Todo el que tenga libre albedrío puede no sólo conocer el bien y el mal, sino también quererlo y obrarlo»<sup>56</sup>. De esto se sigue que, para Vitoria, el hombre es un ser moral, característica que deriva de la naturaleza racional del hombre<sup>57</sup>. Este ser

---

<sup>51</sup> Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Vol. 3, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1934, p. 75.

<sup>52</sup> Esto es, «El derecho natural no conoce diferencias entre hombres».

<sup>53</sup> En *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 1317.

<sup>54</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 708.

<sup>55</sup> *Cfr.* Díaz, B., *op. cit.*, p. 49.

<sup>56</sup> En *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 1342.

<sup>57</sup> *Id.*

moral y esta naturaleza racional es, en el fondo, la raíz de todo el corpus político y jurídico de Vitoria. Es el sustrato sobre el que se construye su doctrina jurídica y política.

Con todo esto en mente, defender la igualdad ontológica entre todo hombre, castellano o indio, supone no solo una novedad radical, sino también una apuesta arriesgada. Por vez primera se argumenta, se defiende y se sistematiza teológica, filosófica y jurídicamente que el indio es verdaderamente persona, es hijo de Dios, tiene alma y, por tanto, es igual a un castellano o a un germano o a un florentino.

Defender esta común naturaleza de todo hombre, esta igualdad entre unos y otros, la común e igual dignidad entre personas independientemente de la raza, lleva a Vitoria a adentrarse en una cuestión hoy muy relevante y en boca de muchos que es la diversidad cultural. Si todos somos iguales, irá discuriendo Vitoria, todos tenemos alma y todos tenemos la misma ley inscrita en nuestros corazones; si todos somos capaces, por la razón y por ser seres morales, de reconocer lo bueno y lo malo conforme a la ley natural, hay, por tanto, conductas universalmente buenas y otras intrínsecamente malas, independientemente de que se comentan en Castilla, en Alemania, en el Oriente o en las Indias. Esto es, no todas las culturas son respetables si tienen por propios actos intrínsecamente malos contrarios a la ley natural. En su tiempo y momento, dirá Vitoria que rasgos o elementos de la cultura indígena como los sacrificios humanos o la antropofagia son intrínsecamente malos y desordenados<sup>58</sup>. Vemos ya en Vitoria un rechazo frontal a lo que hoy se llama relativismo cultural, tan de moda en el Occidente contemporáneo.

---

<sup>58</sup> Véase, por ejemplo, cómo son tratadas estas cuestiones en *De Temperantia*.

#### 4. FUNDAMENTO TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO DEL PODER POLÍTICO Y DE LA AUTORIDAD Y POTESTAD CIVIL

Al atender a los principios, a los fundamentos, al origen y fuente del poder en cuanto tal, Francisco de Vitoria, dedicado a la Moral, recurre a la *regina scientiarum*, a la reina de las ciencias, que no es sino la Teología. Pues «es la teología la primera de todas las disciplinas y de todo el orbe de los estudios»<sup>59</sup>.

Desde la reflexión racional sobre las cosas de Dios y su reflejo en las cosas de los hombres, Francisco de Vitoria, siempre insertado en la más profunda tradición aristotélico-tomista, sitúa la suprema fuente del poder en Dios mismo, origen de todo lo creado, fuente última del Bien y de la Verdad. Para Vitoria no puede ser otra la fuente pues «todas las perfecciones creadas, individuales y sociales, son participaciones de la perfección suma y consumada, que se halla en Dios»<sup>60</sup>. Explica, sobre el pensamiento de Vitoria a este respecto, su hermano dominico Hernández Martín que, por tanto, si el poder viene en último término de Dios, «el poder, en sí mismo considerado, es justo y legítimo; no hay fuerza humana que justa y legítimamente lo pueda disolver, ni siquiera mediante un convenio universal»<sup>61</sup>, pues como expresa el propio Vitoria en *De potestate civili*, «todo poder, público o privado, por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir»<sup>62</sup>.

Vitoria sitúa, como se ha expuesto, en Dios la fuente última del poder. Pero no se queda ahí, pues «no sólo la teología nos habla de la necesidad del poder. Este se encuentra enraizado en los principios más profundos de la filosofía»<sup>63</sup>. La cuestión del poder y de la necesidad de autoridad se encuentran ya en las reflexiones de autores como Aristóteles. A este respecto, discurre Vitoria en *De potestate civili* (relección en que trata estos temas

---

<sup>59</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 150.

<sup>60</sup> Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>61</sup> *Id.*

<sup>62</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 151.

<sup>63</sup> Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, *op. cit.*, p. 158.

del poder y de la autoridad) de la siguiente manera: la naturaleza de las cosas y del hombre tienen un fin, todo tiene un fin, hay una teleología que subyace a todo lo que existe, luego

«A nuestro objeto y al presente propósito es bastante defender una suprema verdad, porque, omitida ella, siempre andaríamos en error. Y que creamos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes del orbe y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por un fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad»<sup>64</sup>

Si en todo lo que existe hay un fin que explica la necesidad o razón de ellas, se pregunta ahora Vitoria por el fin del poder y de la autoridad. Para ello el dominico piensa en el poder que hay en el reino animal y lo contrasta con el hombre. Así, nos dice que «a cada especie dotó de defensas adecuadas para rechazar las acometidas de extraños. A los más fieros los dotó de armas naturales, y a los más débiles, de la rapidez de la huida», frente a lo cual compara y añade que «sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, le dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume». La dureza de sus palabras sobre el hombre se agudiza y completa diciendo: «como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición su fragilidad»<sup>65</sup>.

Ante esta débil y frágil condición del hombre, concluye Vitoria que el hombre necesita del poder para perfeccionarse en cuanto hombre; necesitamos del poder para desarrollar al máximo nuestros recursos materiales y espirituales, y llevar al resto de los seres creados al mayor grado de perfección y mayor desarrollo de sus energías<sup>66</sup>. En otras palabras, el fin del poder es llevar la naturaleza del hombre a su plenitud, ayudar a hacer del hombre aquello que está llamado a ser conforme a sus fines naturales. De esto se desprende que el poder y la necesidad de poder son exigencias de la naturaleza del hombre.

Pero rápidamente destaca Vitoria que el poder de uno mismo, el poder personal, no basta, siendo necesario el poder social. «Para subvenir, pues, a esas necesidades –dice Vitoria– fué necesario que los hombres no anduviesen vagabundos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente»<sup>67</sup>. Lo

---

<sup>64</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 153-154.

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 154.

<sup>66</sup> Cfr. Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, op. cit., p. 160.

<sup>67</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 154.

esencialmente humano, toda actividad que distingue al hombre del resto de animales y seres, exige por naturaleza para su desarrollo completo la contribución de los otros, pues la mera individualidad no basta. Así, la ciencia, la palabra, la justicia o la amistad necesitan de los otros para llevarse a plenitud<sup>68</sup>.

El camino que recorre Vitoria respecto del poder y de la autoridad es ir demostrando que, al igual que la sociedad pertenece al derecho natural, el poder y la autoridad surgen como consecuencia de ese mismo derecho natural<sup>69</sup>, enraizado en la naturaleza propia del hombre en tanto que ser social y sociable:

«Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que los poderes públicos tienen el mismo fin y la misma necesidad que las ciudades. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad»<sup>70</sup>

Vitoria retoma aquí, después de esta argumentación, su punto de partida, la causa suprema, la fuente última: Dios. Es Dios, dice Vitoria, la causa eficiente, el origen primero del poder físico y del moral, del personal y del social, del privado y del poder civil. «Todos estos poderes arrancan de la misma condición de la naturaleza humana y deben atribuirse al autor de la misma, que ha colocado en su interior esos ineludibles condicionamientos»<sup>71</sup>. De esto se deduce que Dios ha creado al hombre con necesidad del poder público, «aunque este poder público concreto provenga de modo inmediato de la fuerza, de la herencia o del voto popular»<sup>72</sup>.

En definitiva, como dice Vitoria, Dios ha creado a los hombres «de tal naturaleza y condición que, sin sociedad no podrían vivir [...] Y si las repúblicas y sociedades están

---

<sup>68</sup> Cfr. Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, op. cit., p. 160.

<sup>69</sup> Cfr. Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

<sup>70</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* op.cit., p. 157.

<sup>71</sup> Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, op. cit., p. 162.

<sup>72</sup> *Id.*

constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir»<sup>73</sup>.

El dominico Vitoria como buen escolástico discípulo intelectual de Santo Tomás, no puede sino estudiar la cuestión desde el prisma de las causas eficiente, final, material y formal.

Todo lo que se ha expuesto hasta aquí constituye la causa eficiente del poder:

«De lo ya dicho, la causa eficiente del poder civil se entiende fácilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo»<sup>74</sup>

Vista la causa eficiente, la causa final del poder y del poder público, según Vitoria, tiene que ver con «la necesidad de conservar la integridad social y la armonía entre los miembros de la comunidad, y la ayuda que se debe prestar al perfeccionamiento moral de los hombres»<sup>75</sup>, con lo que pasa a explicar la causa material que complementa la final.

Respecto a la causa material del poder civil, dirá Vitoria que:

«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. Lo que se demuestra de este modo: como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquél poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse»<sup>76</sup>

Explica, por tanto, Vitoria que el poder reside en la comunidad por derecho natural. Apuntala en su exposición que en la comunidad humana, sus integrantes son todos libres y son iguales. Aquí «el poder-fuerza no se identifica en ella con el poder-autoridad, que es el poder libremente concedido por los mismos individuos que componen las

---

<sup>73</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 158.

<sup>74</sup> *Id.*

<sup>75</sup> Cfr. Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

<sup>76</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 159.

agrupaciones humanas»<sup>77</sup>. Con esto se ve además que el hecho de que el poder resida en la comunidad no impide que la misma comunidad sea el objeto mismo del poder y del gobierno.

Puede decirse, por tanto, que antes de formar parte de la sociedad, o antes de unirse a ella, en un sentido abstracto, nadie tiene autoridad sobre otro hombre. Y si uno recurre a la fuerza para imponerse ilegítimamente a otro, éste que es atacado puede legítimamente usar la fuerza para defenderse. Este razonamiento estará en la base de la justificación de la legítima defensa, por un lado, y será elemento de la justificación vitoriana de la guerra justa.

El poder reside en la república y a este respecto dice Vitoria que teniendo poder la república sobre cada uno de los grupos que la forman, el conjunto y multitud de los que forman la república no pueden ejercer el poder todos a un mismo tiempo. Sería difícil o imposible, como ejemplifica el dominico, que dictaran leyes coherentes entre sí o que propusieran edictos y no entorpecieran el bien común. De igual manera a la hora de dirimir pleitos. Por eso, es necesario que la administración del poder se confíe a uno o algunos que tuvieran a su cargo el cuidado de la comunidad<sup>78</sup>.

Con las causas eficiente, final y material, Vitoria añade una breve explicación de la causa formal, esto es, de la forma, de la definición que se le da al poder, de la conceptualización formal de lo que el poder es. Vitoria define formalmente este poder, el poder público en concreto, de la siguiente manera: «El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil»<sup>79</sup>. Ciertamente no es una definición exhaustiva ni muy detallada en cuanto elementos o atributos que incluye. Bien al contrario, esta causa formal puede ser vista como la determinación de la potestad como forma de la sociedad, como lo ve Teófilo Urdanoz<sup>80</sup>: la potestad pública es, siguiendo el método escolástico del que hace uso Vitoria, principio formal no susceptible de una definición total, completa u omnicompreensiva, sino que su naturaleza se descubre o aprehende a la luz de las tres causas eficiente, final y material analizadas antes.

---

<sup>77</sup> Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, op. cit., p. 164.

<sup>78</sup> Cfr. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* op.cit., p. 159.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>80</sup> Urdanoz, T., *Introducción a De Potestate civili* en Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* op.cit., p. 123.

En definitiva, si el hombre es social por naturaleza y necesita del otro para perfeccionarse y llevar una vida buena, esta naturaleza social del hombre lleva a afirmar que «la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma»<sup>81</sup>, que lleva necesariamente a afirmar la necesidad de una estructura básica de organización de la sociedad, bien con el nombre de Monarquía, de Imperio, de Estado o de cualquier otro. Pues, en verdad, surge o nace de la exigencia básica de sociabilidad, de la necesidad de agruparse para cumplir los propios fines naturales<sup>82</sup>.

«Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros [...] síguese que la sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza»<sup>83</sup>, apuntala Vitoria en *De potestate civili*.

Es de aquí de donde surge no solo la justificación de los diferentes grados y formas sociales, y de una manera especial la comunidad política<sup>84</sup>, sino también la exigencia de un poder y una potestad civil que ordene, gobierne y lleve a plenitud la comunidad política. Tan natural y propia del hombre es la comunidad política como lo es el poder que ha de regirla.

Con todo lo anterior respecto al origen y fundamento teológico y antropológico del poder en el pensamiento del dominico, cabe ahora hacer una breve mención al modo en que el poder se transmite. Ya se ha explicado que la autoridad es conferida por Dios inmediatamente a la comunidad. Ahora, tal autoridad pasa, mediante concurrente intervención de las voluntades humanas, a los gobernantes. Esto es en el fondo una reelaboración y adaptación al caso, ya en la Modernidad, de la medieval *translatio*

---

<sup>81</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 157.

<sup>82</sup> Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

<sup>83</sup> En *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 156.

<sup>84</sup> *Id.*

*imperii*<sup>85</sup> sobre la transferencia del imperio y poder<sup>86</sup>. La república transfiere la propia autoridad o poder de gobierno, traslación que es a la vez acto constitutivo o creación de la potestad regia<sup>87</sup>.

A este respecto, en *De potestate civili* establece Vitoria que en la comunidad reside el poder que emana de Dios y la comunidad transfiere el poder al gobernante. Así asevera Vitoria que «aunque el rey sea constituido por la misma república, no transfiere al rey la potestad sino la propia autoridad, ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad»<sup>88</sup>. La naturaleza jurídica propia de esta transferencia es concebida por Vitoria en términos técnico-jurídicos como una donación, es decir, como un acto de liberalidad por parte de la comunidad política, con que se transmite la autoridad de la comunidad política al gobernante.

Por ser un acto de liberalidad, un acto libre en que se transmite algo recibido, esta transmisión que se hace por parte del conjunto de la sociedad o de la comunidad política, requiere de un *consensus communis*, requiere del consenso y común acuerdo de la comunidad, por lo que nace cierto carácter contractual. En otras palabras, «la autoridad recibida por Dios es traspasada a los gobernantes mediante un común acuerdo de los miembros de la comunidad»<sup>89</sup>. Establece Vitoria, sobre este consenso, que puede ser un acuerdo de la mayoría, pero que no requiere de unanimidad: «La mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun contra la voluntad de la minoría», y

---

<sup>85</sup> En la Edad Media se concibió la noción de *translatio imperii* como un «dispositivo legitimador de las ambiciones imperiales que surgieron en el occidente europeo y que, [...] sólo mediante la transferencia del *imperium* podían justificarse en el marco histórico-escatológico establecido en la Biblia, de que se nutría la visión de la historia en el Medievo. La vocación universal de los imperios [...] vino a fundamentar las aspiraciones hegemónicas de quienes se arrogaban la dignidad imperial, que hallarían en el concepto de monarquía universal su formulación teórico-doctrinal». Fernández Gallardo, L., “La idea de *translatio imperii* en la Castilla del Bajo Medievo”, *Anuario de Estudios Medievales* 46/2, julio-diciembre 2016, p. 753.

Con esta *translatio imperii* medieval de fondo, Vitoria elabora una noción de transmisión del poder que legitima las diferentes formas de gobierno y de estructurar la comunidad política.

<sup>86</sup> Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

<sup>87</sup> Comentando a este respecto la *S. Th. I-II*, q. 105, a.2. *Cfr.* Vitoria, F. de, *Comentarios a la Prima Secundae de Santo Tomás*, T.6, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932, p. 483.

<sup>88</sup> Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 164.

<sup>89</sup> Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

añade que «si la república puede entregar el poder a un mandatario y esto por la utilidad de la misma república, cierto es que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común»<sup>90</sup>. Pues dice sabiamente Vitoria que «de otra suerte no estaría la república suficientemente proveída, si para eso se exigiera la unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice»<sup>91</sup>.

En esta línea, dirá también Vitoria que, precisamente por haber *consensus communis*, hay también *subiectio voluntaria* o un *pactum subiectionis-incorporationis*, esto es, sujeción voluntaria al poder y autoridad del gobernante legítimamente constituido. Una vez se ha consentido y se ha trasladado el poder al gobernante justo, «cuando dos partes disienten, alguna ha de prevalecer forzosamente, si sus exigencias son contradictorias. No debe prevalecer el parecer de la minoría; luego ha de seguirse la sentencia de la mayoría»<sup>92</sup>.

Esta cuestión tanto del *consensus communis* y de la *subiectio voluntaria* ha de entenderse siempre a la luz y dentro del marco del derecho natural y del fin último de la comunidad política, que es el Bien Común<sup>93</sup>. De manera que ni el *consensus communis* ni la *subiectio voluntaria* son una carta en blanco para que el gobernante decida arbitrariamente lo que desee y que la comunidad o las minorías acepten sin más. Antes bien, el gobernante se debe siempre al bien común y está sujeto por el Derecho Natural, reflejo del Divino. De hecho, espeta Vitoria que, ante un gobernante tirano, injusto e ilegítimo, el pueblo puede y debe derrocarlo<sup>94</sup>.

Quien se pervierte en el uso del poder deviene tirano y quien deviene tirano, puede ser desobedecido, en tanto que no oriente su acción de gobierno al bien común. «Esta es la diferencia entre el rey legítimo y el tirano, que el tirano ordena su gobierno al propio

---

<sup>90</sup> Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 179.

<sup>91</sup> *Id.*

<sup>92</sup> *Id.*

<sup>93</sup> Como ya se ha indicado *supra*, «la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios **y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo**». En *De potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 179.

<sup>94</sup> Recuérdense aquí las diversas teorías antiguas y modernas sobre el tiranicidio y su justificación, tema importante en algunos autores de la Escuela de Salamanca como Juan de Mariana.

provecho y acrecimiento, mientras que el rey lo dirige al bien público. Así lo dice Aristóteles en el 4º de los *Políticos*»<sup>95</sup>.

Vitoria especifica y establece que se puede ser tirano por dos vías, haciendo referencia a Bartolo de Sassoferrato. Tan tirano es el que conquista o llega arbitrariamente el poder (*propter defectum tituli*) como quien hace un uso arbitrario de este (*ex parte exercitii*)<sup>96</sup>.

En este sentido, Vitoria es claro. Hablando de la capacidad para hacer la guerra dice: «el príncipe debe ordenar tanto la paz como la guerra al bien común de la república, y así como no puede intervenir en gloria o provecho suyo los fondos públicos, mucho menos puede exponer a sus súbditos al peligro»<sup>97</sup>. A esto añade que «el príncipe tiene la autoridad recibida de la república, luego debe de emplearla para el bien de ella. Además, las leyes deben darse no para ningún provecho particular, sino para la utilidad común de los ciudadanos»<sup>98</sup>.

De la misma forma que nombrar rey es derecho de la república, es también, por tanto, derecho de ésta deponerlo o limitar su autoridad. Destituir o deponer al tirano no se puede dejar a la iniciativa de cada cual a nivel particular, sino que siempre ha de hacerse conforme a Derecho y Justicia<sup>99</sup>. Es la comunidad quien tiene la potestad de frenar, limitar o, en su caso, deponer al tirano que se aleja del Derecho y de la Justicia<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 824.

<sup>96</sup> *Cfr.* Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Vol. 4, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1934, p. 287. En referencia a la *S. Th.* II-II, q.64, a. 3.

<sup>97</sup> *Id.*

<sup>98</sup> *Id.*

<sup>99</sup> Sobre las reflexiones respecto al tiranicidio y sus derivadas, como si un particular puede ajusticiar o deponer por su cuenta al tirano, véanse sus comentarios a la *S. Th.* II-II, q.64, aa. 2, 3, 4 y 7 en Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Vol. 4, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1934.

<sup>100</sup> *Vid.* Langella, S., “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”, Working Paper Series No. 2015-04, *The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language*. Goethe Universität, 2013.

## 5. PODER ESPIRITUAL, PODER TEMPORAL Y DERECHO INTERNACIONAL

A lo largo de sus reelecciones, Francisco de Vitoria concede notable importancia a la cuestión del poder espiritual y del poder temporal, es decir, del poder de la Iglesia y del poder de los monarcas o gobernantes seculares. Prueba de ello son sus reelecciones *De potestate civili*, las dos sobre el poder de la Iglesia (*De potestate Ecclesiae prior* y *De potestate ecclesiastica relectio secunda*) y su reelección sobre la potestad del Papa y del concilio (*De potestate Papae et Concilii relectio*). Dice Teófilo Urdanoz que Vitoria escogió tratar estos temas de tanta relevancia y actualidad en su momento porque éste

«quería traer a las preocupaciones y disputas de su Universidad de Salamanca aquel problema objeto de tan vivas luchas ideológicas entre teólogos, canonistas y legistas ultramontanos, con motivo de las efervescencias conciliaristas suscitadas por los concilios de Constanza y Pisa, y de un modo general con ocasión de las contiendas entre el Papado y los poderes seculares»<sup>101</sup>

De esta forma, Vitoria empieza *De potestate Ecclesiae prior* con la Cuestión I preguntándose si hay en la Iglesia dignidad o potestad eclesiástica distinta del poder del gobernante secular. Para ello, define en primer lugar qué ha de entenderse por potestad, a lo que establece lo siguiente.

Siguiendo al Doctor Angélico, establece Vitoria que la potestad, «además de la potencia para la operación, comprende una cierta preeminencia y autoridad». A lo que añade que «averiguar si hay en la Iglesia alguna potestad espiritual es lo mismo que averiguar si hay en la Iglesia alguna fuerza o autoridad para las cosas espirituales, y si ésta es distinta de la autoridad civil»<sup>102</sup>.

Para Vitoria la potestad ya no equivale solamente a mero poder físico o de coacción porque se incorpora el elemento de preeminencia y autoridad. La potestad es la conjunción de fuerza y autoridad, contiene una cierta dosis de fuerza, pero entraña y es esencial y fundamentalmente una autoridad o poder moral de dirigir a otros<sup>103</sup>. Así, al

---

<sup>101</sup> Urdanoz, T., *Introducción a De Potestate civili* en Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 111.

<sup>102</sup> En *De potestate Ecclesiae prior*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 247.

<sup>103</sup> *Cfr. Ibid.* p. 203.

hablar de poder temporal o espiritual, Vitoria usa el término potestad, indistintamente intercambiable con el término autoridad.

Así, el dominico Teófilo Urdanoz indica que, de forma analógica, a la potestad eclesiástica y autoridad espiritual le es aplicable la definición que Vitoria da a la potestad pública civil: «*Facultas, auctoritas sive ius gubernandi rempublicam*<sup>104</sup>, en este caso la sociedad espiritual que es la Iglesia»<sup>105</sup>. Toda autoridad social, por tanto, es un ente moral que se inscribe en el dominio de facultades morales o derechos subjetivos, que entrañan un poder concreto sobre algo, por eso Vitoria también le da el nombre de «dominio» en sentido amplio, esto es, toda forma de superioridad o derecho sobre algo o alguien, y no solo un derecho de propiedad sobre las cosas sino un verdadero *ius* o *dominium auctoritatis*, dominio sobre las gentes para su gobierno en orden al bien común<sup>106</sup>.

Con todo, dirá Vitoria que el poder temporal o poder o potestad civil es «la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil»<sup>107</sup> y como se indica arriba, por analogía, el poder espiritual o potestad de la Iglesia es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la sociedad espiritual que es la Iglesia, el Cuerpo Místico de Cristo, el conjunto de los bautizados allí donde se encuentren.

En relación con la potestad propia de la Iglesia, distinta de la del poder civil o temporal, el dominico Vitoria hace una doble distinción. Por un lado, reconoce la potestad espiritual de orden y por otro lado la de jurisdicción. La primera tiene que ver con la autoridad y poder para administrar los sacramentos, especialmente el sacrificio del Altar y el sacramento de la penitencia y se confiere solo a ciertos hombres, aquellos que han sido llamados y que han recibido las Sagradas Órdenes. La potestad de jurisdicción es el poder y autoridad para dirigir y gobernar la Iglesia.

En este sentido, como señalaría Tomás de Torquemada, otro hombre destacado en estos intelectuales quehaceres en el siglo XV, el poder de jurisdicción es un gobierno espiritual, pero que se ejerce en lo social respecto a los actos de la fe cristiana que se encaminan directamente a los fines sobrenaturales. Por tanto, la potestad de jurisdicción se subordina

---

<sup>104</sup> Esto es, «facultad, autoridad o el derecho de gobernar la república».

<sup>105</sup> En *De potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 204.

<sup>106</sup> *Cfr. Id.*

<sup>107</sup> En *De potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 165.

siempre a la de orden, por ser superior al proporcionar los medios necesarios para la santificación de las almas<sup>108</sup>.

Todo lo expuesto *supra* conduce a lo relevante de los planteamientos de Vitoria, esto es, que hay un aspecto meramente de lo temporal y material, que hace referencia a las cosas de este mundo y, por otro lado, hay un aspecto diferenciado que es el de lo espiritual. De lo que deduce Vitoria que necesariamente tiene que haber dos potestades diferentes «una que dirija las cosas materiales y gobierne la vida terrena y otra que rija las espirituales y ordene la vida espiritual»<sup>109</sup>. Se origina una distinción clara, una separación entre lo temporal y lo espiritual. Esto, que para la mentalidad contemporánea es lo más común, es algo novedoso en los tiempos del dominico Vitoria. En estos planteamientos se empiezan ya a ver los albores de la Modernidad. De ahí, que para muchos maestros sea Vitoria ya un precursor de ésta o directamente un pensador moderno<sup>110</sup>.

Frente a las tentaciones cesaropapistas, Vitoria es claro: «al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21). La distinción está llamada a ser clara. Para dejarlo claro espeta en *De potestate Ecclesiae prior*: «La regia potestad abarca toda potestad civil, y por eso el verdadero rey, de suyo, está por encima de todos los ciudadanos de la república. Con todo, el rey no tiene autoridad sobre el culto divino ni sobre las acciones espirituales»<sup>111</sup>. También añade, citando a San Gregorio, que

«“El gobierno de las almas es el arte de las artes”. Mas como la ley divina es la norma de la potestad eclesiástica, y los príncipes temporales no son peritos en la ley divina, por eso deben ser los pontífices y demás prelados, y no ellos [los gobernantes y reyes seculares], los que gobiernen las cosas sagradas. Se confirma esto considerando que no podría un solo hombre cumplir esos dos oficios ni adquirir dos ciencias necesarias para gobernar la república temporal y la eclesiástica, ni podría gobernarlas cómodamente aunque adquiriera ciencia muy grande»<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Introducción a *De potestate Ecclesiae prior* en Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 208.

<sup>109</sup> *De potestate Ecclesiae prior*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, pp. 248-249.

<sup>110</sup> Dirá el destacado Álvaro d'Ors que en Vitoria ya hay, refiriéndose a la Modernidad, «un giro muy característico del pensamiento de la época, principalmente de la época que le sigue, por lo que podemos decir que Vitoria es un precursor». d'Ors, A., “Francisco de Vitoria: Intelectual”, *Revista de la Universidad de Oviedo* VII (41-42), 1946, p. 124.

<sup>111</sup> Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 250.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 249-250.

No solo dice Vitoria que el poder temporal no ha de inmiscuirse en los asuntos del poder espiritual, sino que, a la inversa, en cierto sentido, también. De esta forma, el dominico entiende que «la potestad temporal no depende del Sumo Pontífice, como dependen otras autoridades espirituales inferiores»<sup>113</sup> y que «la potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa [...] no está sometida a él como señor temporal»<sup>114</sup>. Ni los reyes ni los príncipes están, dice Vitoria, sujetos al Papa en las cuestiones de orden temporal.

Con la distinción hecha, Vitoria se sitúa frente a las teorías del universalismo político propias de la Cristiandad medieval, de signo o de carácter jerárquico y unitario<sup>115</sup>. Estas posturas que va esgrimiendo y construyendo Vitoria de separación entre los poderes temporal y espiritual rompen con la tradición precedente y chocan con las teorías curialistas y canonistas que atribuían directamente a los Sumos Pontífices jurisdicción directa en lo temporal, además de manera universal, sobre todo el orbe. De la misma forma, Vitoria rompe con el cesaropapismo al negar que lo espiritual deba estar subordinado a lo temporal, pero ya prefigura también una respuesta a las tesis liberales que vendrán en el siglo XIX y XX con gran fuerza y que permanecen hasta nuestros días, pues también niega categóricamente una separación absoluta y radical entre lo temporal y espiritual rechazando la reducción de lo religioso y lo espiritual a mero asunto privado o de conciencia de cada cual<sup>116</sup>.

Frente a unas y otras posturas, Vitoria esgrime otra vía en la que los poderes temporal y espiritual están llamados a relacionarse. Esta forma de relación entre los dos poderes que pone sobre la mesa Vitoria será determinante en la configuración de las relaciones entre el Papado y los diferentes monarcas y, por tanto, será clave en la configuración primigenia del Derecho Internacional moderno. Esta vía es lo que Truyol y Serra denomina «subordinación indirecta de la potestad temporal a la espiritual»<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> En *De potestate Ecclesiae prior*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* *op.cit.*, pp. 295-296.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>115</sup> Como recuerda Llano Alonso, «La perspectiva humanista y universalista vitoriana no encaja, sin embargo, en la cosmovisión imperial y papista de ese período histórico». Llano Alonso, F.H., *op. cit.*, p. 99.

<sup>116</sup> *Cfr.* Truyol Serra, A., *Los Principios del Derecho Público...* *op. cit.*, pp. 58; 101.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 101.

Vitoria asegura y defiende que la potestad o poder *temporal* no depende del Papado, que la potestad *civil* no está sujeta a poder *temporal* del Sumo Pontífice y que el Papa no tiene potestad puramente *temporal*. Sin embargo, y a pesar de esto, puntualiza y matiza Vitoria diciendo que «la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual», porque para Vitoria, en el fondo, la potestad temporal depende de la espiritual, que es superior a la primera.

Apuntala Vitoria que las realidades espirituales son superiores a las temporales y que, por tanto, el poder o la potestad espiritual es «más elevada y excelente y de suprema dignidad»<sup>118</sup>, pues si todo lo que tiene un fin debe considerarse en relación con el mismo, dirá Vitoria que el poder espiritual sobrepasa por mucho al temporal por cuanto «la perfecta bienaventuranza y última felicidad [fin último del hombre] excede a la felicidad humana y terrena»<sup>119</sup>.

De esta forma, en todo lo tocante a lo espiritual y al orden moral, el poder espiritual será siempre superior al poder temporal y, en consecuencia, todo poder temporal queda subordinado, por sus fines, al poder espiritual. Siendo dos realidades distintas, igual que en lo temporal, el gobernante civil secular no depende del poder civil o temporal del Papado, en lo espiritual la autoridad no reside en el rey o en el emperador, sino en la Iglesia cuya cabeza en la tierra es el Sumo Pontífice.

Esto nos lleva directamente a las conclusiones que Vitoria presenta en *De Indis* con las que analiza la validez de las justificaciones que España aduce para la conquista de América, sobre títulos ilegítimos y legítimos sobre la conquista, que irán conformando el Derecho Internacional de la época y las relaciones entre el Papado, la Corona española y otros como Portugal que también tenían intereses en las Indias.

Primer título jurídico ilegítimo<sup>120</sup> sobre la conquista: el Emperador es señor de todo el orbe, luego también lo es de las Indias. Ante esto espeta tajante: «*Imperator non est*

---

<sup>118</sup> En *De potestate Ecclesiae prior*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 292.

<sup>119</sup> *Id.*

<sup>120</sup> Sobre los títulos ilegítimos del Emperador y del Papa como señores de todo el orbe, *Vid.* Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento...*, *op. cit.*, pp. 297-306.

*dominus totius orbis*»<sup>121</sup>. Y lo prueba<sup>122</sup> acudiendo al derecho natural y al positivo humano, pero también al divino. Dice que el dominio o el poder solo proviene del derecho divino, del natural o del humano positivo, pero por ninguno de ellos hay un señor de todo el orbe. Por ser los hombres libres por naturaleza, no hay nadie que tenga, por Derecho Natural, el dominio y poder sobre todo el orbe, ni siquiera el Emperador Carlos V. Y añade en la argumentación otro punto. Aunque el emperador lo fuera de todo el orbe, no por eso lo sería en calidad de dueño con dominio de propiedad, sino solo señor en sentido de jurisdicción.

El segundo título jurídico ilegítimo: el Sumo Pontífice es monarca y, por tanto, tiene autoridad y poder temporal sobre todo el orbe, pudiendo nombrar a la Corona española príncipe sobre las Indias. Ante esto declara: «El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio»<sup>123</sup>. Argumenta<sup>124</sup> acudiendo a las Sagradas Escrituras, a los Padres de la Iglesia, al Magisterio Pontificio y, naturalmente también, a su maestro Santo Tomás. E igual que hace con el emperador, espeta que, si el Papado tuviera poder temporal sobre todo el orbe, no sería legítimo que lo transmitiera a los príncipes seculares, puesto que sería un poder o potestad propio del pontífice y no podría un papa concreto separarlo del cargo, privando a otros sucesores de Pedro de aquella potestad o poder propio. Con todo, añade que el papado solo puede tener potestad temporal en orden a los fines espirituales y para administrar las cosas espirituales y que ninguna potestad temporal tendría el Sumo Pontífice sobre indios e infieles a pesar de esta condición, solo sobre los fieles creyentes y siempre en orden a lo espiritual.

En definitiva, esta distinción de poderes y potestades sirven para entender cómo Francisco de Vitoria empieza a modelar el Derecho Internacional de forma novedosa en una época en que los intereses de la Iglesia y de los diferentes reinos se entrelazaban ambiciosamente:

«Las conclusiones anti-teocráticas de Vitoria se fundan en argumentos de razón y en el testimonio de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia. El humanismo cristiano

---

<sup>121</sup> Esto es, «el emperador no es señor de todo el orbe». En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* *op.cit.*, p. 669.

<sup>122</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 669 y ss.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 678.

<sup>124</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 678 y ss.

del dominico le permitió hacer una labor de criba entre elementos propios de la doctrina cristiana y elementos espurios, fruto de tradiciones políticas humanas, que podían tener un valor circunstancial histórico pero que no pertenecían al depósito de la Revelación. Vitoria desbroza la selva de argumentaciones teológicas y canónicas interesadas»<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)

## 6. FUNDAMENTOS JURÍDICOS DEL DERECHO INTERNACIONAL: DEL DERECHO NATURAL AL DERECHO DE GENTES

Si uno se aproxima a una caracterización del llamado Derecho de Gentes puede ciertamente remontarse al Derecho Romano, pues Ulpiano, por ejemplo, ya da una definición de algo llamado *Ius Gentium*: «*Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur*»<sup>126</sup>. Y este *ius gentium* se fue desarrollando en la práctica como la regulación de las relaciones entre los ciudadanos (*cives*) romanos y los extranjeros (*peregrini*), pero también las relaciones de los extranjeros entre ellos.

Se va perfilando poco a poco en el Derecho Romano la función específica del *ius gentium*, que se mantiene constante en todas las épocas: «gobernar las relaciones entre 'extraños', entre seres que no pertenecen a la misma tribu, al mismo clan, a la misma nación, a la misma cultura sino **que comparten sólo una común humanidad**<sup>127</sup>»<sup>128</sup>.

Otro aspecto destacable del derecho de gentes romano es la centralidad de los elementos éticos como la *bona fides*, la confianza o la importancia que cobra la fidelidad a la palabra dada, el compromiso adquirido<sup>129</sup>. Es en cierto sentido una exigencia del tráfico internacional para proteger la estabilidad de las relaciones comerciales o para constituir una garantía de credibilidad personal que facilitara las relaciones entre pueblos o entre gentes de distintos pueblos<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> Esto es, «Es derecho de gentes aquel que usan todas las gentes humanas». D. 1.1.1.1. (*Ulpianus libro primo institutionum*). Ulpiano, recogido en Justiniano, *Corpus Iuris Civilis*, Tomo 1, Imprenta de Ramón Vicente, Madrid, 1872, p. 32.

<sup>127</sup> Recuérdese aquí la importancia que cobra la común naturaleza y humanidad de todo hombre, *imago Dei*, en el modelo antropológico de Vitoria, tal y como exponíamos en apartado “La común naturaleza del hombre: igualdad y dignidad”.

<sup>128</sup> Viola, F., “Derecho de gentes antiguo y contemporáneo”, *Persona y Derecho*, 51, 2004, p. 167.

<sup>129</sup> Estos aspectos siguen marcando hoy el Derecho Internacional Contemporáneo. Véase, por ejemplo, el art. 2.2. de la Carta de las Naciones Unidas: «Los Miembros de la Organización, a fin de asegurarse los derechos y beneficios inherentes a su condición de tales, **cumplirán de buena fe las obligaciones contraídas** por ellos de conformidad con esta Carta».

<sup>130</sup> Viola, F., *op.cit.*, p. 169.

Si se da un salto grande al autor fundamental en el pensamiento de Vitoria, Santo Tomás define y configura también una idea del derecho de gentes en relación con el Derecho Natural. Dice el Doctor Angélico que

«Al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en I *Polit.*»<sup>131</sup>

Este derecho de gentes va conformando principios que son derivados del derecho natural y que van conformando costumbre, es decir, verdaderos hábitos, usos reiterados en el tiempo, prácticas reiteradas y asumidas y con verdadera conciencia de obligatoriedad (*opinio iuris sive necessitatis*). Se ve una similitud clara aquí con el concepto hoy denominado costumbre internacional. Esta cuestión, en el fondo, tiene que ver no solo con prácticas sociales, sino también con el ejercicio del raciocinio, de la razón, en la formulación y elaboración de las reglas más convenientes y en la construcción de las instituciones más justas para lograr una buena relación entre pueblos y entre particulares de distintos pueblos<sup>132</sup>. Por otro lado, este derecho de gentes tiene también una parte de carácter de derecho positivo humano<sup>133</sup>. En este mismo sentido se puede matizar especificando que *el fundamento del ius gentium* se hallaría en el derecho natural y al mismo tiempo el *ius gentium* aparecería como *una forma* de derecho positivo<sup>134</sup>.

Todo esto es recibido por el dominico Vitoria que con su quehacer intelectual sigue configurando la idea de derecho de gentes. Centrado también en el derecho natural y el *ius gentium* tal y como lo esboza Santo Tomás, Vitoria hace referencia también a esos principios sin los cuales sería muy difícil la convivencia humana. Dirá Vitoria en *De Indis*

---

<sup>131</sup> *S. Th.* I-II, q. 95, a. 4.

<sup>132</sup> *Cfr.* Viola, F., *op. cit.*, p. 173.

<sup>133</sup> Dirá Santo Tomás que «el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil». En *S. Th.* I-II, q. 95, a. 4.

<sup>134</sup> *Cfr.* Fernández Ruiz-Gálvez, E. “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Núm. 35, 2017, p. 30.

que el derecho de gentes no es sino «lo que la razón natural estableció entre todas las naciones»<sup>135</sup>.

Vitoria al hablar de *ius gentium* habla en el fondo, como explica Truyol y Serra<sup>136</sup>, de un verdadero *ius inter gentes* como un verdadero orden jurídico con vocación de regir las relaciones entre grupos humanos diferentes e independientes. Además, es importante destacar el inciso que hace Truyol y Serra<sup>137</sup>: en Vitoria, la voluntad del Estado, incluso si está coordinada o pactada con la voluntad de otros Estados no es en sí misma el fundamento del Derecho Internacional (como diría el positivismo jurídico o el contractualismo), sino que es una instancia de determinación del derecho positivo, mas su fuerza y su poder, su carácter de obligatoriedad procede siempre de su vínculo con el derecho natural. La voluntad será declarativa, no constitutiva, siempre limitada por el bien común del orbe.

El dominico pone especial énfasis en el carácter universal de este derecho de gentes. Y no solo en lo que de universal tiene, sino también en su carácter imperativo<sup>138</sup>. Para Vitoria, este derecho de gentes tiene verdadera naturaleza de ley, es decir, obliga y obliga a todos por igual.

Respecto a su fuerza de ley, dirá Vitoria que este derecho de gentes no tiene mera naturaleza de pacto o convenio, sino que tiene verdadera fuerza de ley<sup>139</sup>. Respecto a su obligatoriedad dirá el dominico en *De Potestate civili* que ningún reino puede creerse menos obligado al derecho de gentes que otro reino<sup>140</sup> porque «el derecho de gentes, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe»<sup>141</sup>, refiriéndose con esto último a la parte del

---

<sup>135</sup> Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 710.

<sup>136</sup> Cfr. Truyol y Serra, A., “Francisco Suárez en la evolución del concepto del derecho de gentes”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7, 1980, p. 51.

<sup>137</sup> Cfr. Truyol Serra, A., *Los Principios del Derecho Público... op. cit.*, p. 53.

<sup>138</sup> García Castillo, P., “El derecho de gentes de Vitoria a Suárez”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 6, No. 7, 2017, p. 498.

<sup>139</sup> Cfr. *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 191.

<sup>140</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 191-192.

<sup>141</sup> Cfr. *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 710.

derecho de gentes que proviene del derecho positivo humano. Aquí queda claro lo que puntualiza Truyol y Serra: Francisco de Vitoria distingue entre un *derecho de gentes natural* y un *derecho de gentes voluntario*<sup>142</sup>.

Cuando expone sus planteamientos sobre el derecho de gentes, Vitoria habla del «orbe todo». Aunque se estudiará en profundidad en el siguiente capítulo dedicado a la *Communitas Orbis* y al *Totus Orbis*, cabe aquí matizar que la base de este *ius gentium* que obliga con fuerza de ley y que puede ser derivado del derecho natural o ser de derecho positivo, es el «orbe todo», esto es, una comunidad universal en parte natural, en parte política. La primera nace de la naturaleza (por eso se habla de *derecho de gentes natural*), la segunda, es una suerte de república universal cuyas leyes son fruto del consentimiento tácito de todo hombre (el *derecho de gentes voluntario* antes mencionado). Su fuerza obligatoria deriva de la misma naturaleza o, al menos, del consentimiento de toda o la mayor parte de la humanidad.

Con todo, Vitoria no deja de hacer referencia a otro principio fundamental y clave, que aún hoy sigue siendo principio general del Derecho: *pacta sunt servanda*. En *De potestate civili*, recuerda Vitoria que «pacta uno libremente, pero se obliga al pacto»<sup>143</sup>. Para el dominico no es sino un precepto de justicia natural que aplica tanto a las relaciones sociales personales o entre individuos como a las relaciones entre sociedades.

Esta conjunción de derecho de gentes natural y voluntario, principios generales y la incipiente costumbre internacional que va formándose conforman la argamasa de un primitivo Derecho Internacional que autores como el jesuita Francisco Suárez u otros como Hugo Grocio irán desarrollando y que se completará con las novedades que introduce la Paz de Westfalia en 1648 con la consagración de la soberanía nacional y el concepto de Estado en el panorama internacional, dando lugar al llamado Derecho Internacional Clásico que irá rigiendo las relaciones entre los diferentes actores internacionales hasta 1945, fecha en que se entiende que empieza el Derecho Internacional Contemporáneo<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Cfr. Truyol y Serra, A., “Francisco Suárez en la evolución del concepto del derecho de gentes”, *op cit.*, p. 32.

<sup>143</sup> Cfr. *De Potestate civili*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* *op.cit.*, p. 191.

<sup>144</sup> A este respecto, *Vid.* “La sociedad internacional y el Derecho Internacional Clásico: una perspectiva histórica”, en Díez de Velasco, M., *Instituciones de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 2015, pp. 62-65.

## 7. LOS CONCEPTOS DE *COMMUNITAS ORBIS* Y *TOTUS ORBIS*

Todo lo explicado sobre el derecho de gentes en el capítulo anterior presupone como base dos cuestiones fundamentales. La primera, la común naturaleza social y sociable del hombre tal y como se expuso a la hora de explicar el modelo antropológico de Vitoria en el epígrafe tercero. La segunda, una comunidad universal, la *communitas orbis*, el «orbe todo», el *totus orbis*.

Para Vitoria existe una realidad, que es el mundo en su conjunto, el orbe, el conjunto de las sociedades de todas las naciones, pueblos y razas, independientemente de su religión y de su cultura particular. Vitoria entiende que hay una sola humanidad, formada por hombres libres e iguales entre sí, todos criaturas de un mismo Creador y Padre. Hay en Vitoria una idea de unidad del género humano, una humanidad común por nuestra dignidad intrínseca y ontológica, con una naturaleza común.

El orbe vitoriano, el *totus orbis*, tiene en el pensamiento del dominico una triple dimensión<sup>145</sup>. Primera, una dimensión física, pues existe una realidad geográfica, física, delimitada y dibujada en mapas, que desde 1492 se ha ampliado. Segunda, una dimensión humana, toda la humanidad que puebla la tierra, la comunidad toda de los hombres de todo rincón del planeta, que es previa a los Estados y a la división por naciones. Esta dimensión humana está matizada por la común humanidad que Vitoria reconoce en cada hombre, criatura digna del Creador. Y tercera dimensión, la jurídica. Esta dimensión jurídica está constituida por el derecho natural, común a toda persona porque se deriva de la propia naturaleza del hombre, luego es reconocible en cualquier punto de la realidad física y geográfica del orbe en que haya una persona.

Estas tres dimensiones se dan en un todo unitario de hombres en un todo geográfico como comunidad universal que se funda en el reconocimiento de la igualdad de todo hombre, una igualdad que es ontológica, que es estructural, con una dignidad que es inherente a esta condición ontológica. De esta humanidad libre e igual nace el *ius gentium* que está llamado a orientar al bien común las relaciones entre Estados y entre pueblos, siempre en relación con el derecho natural, tal y como se ha expuesto en el capítulo anterior.

---

<sup>145</sup> Cfr. Sánchez Hidalgo, A., “Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, 2017, p. 167.

Esta idea de comunidad o de orbe cobra en vitoria otra doble significación. Por un lado, la de comunidad del género humano o humanidad, que fija cierto Derecho a través del derecho de gentes. Por otro lado, sin embargo, también hace referencia a un patrimonio común de la humanidad, de todos los hombres y que exige de protección frente a guerras injustificadas<sup>146</sup>. De aquí nacerá, en cierto sentido, la teoría de la guerra justa, tan importante también en el pensamiento del dominico Vitoria.

Otro rasgo sobre la *communitas orbis* es su origen natural. Si el hombre es un animal social por naturaleza, si tiene necesidad de sociabilizar, la comunidad política primaria es también un elemento que nace de la propia naturaleza del hombre. De forma tal que lo mismo ocurre con la comunidad internacional o con la concepción de la *communitas orbis*. Esto es, si el hombre necesita relacionarse con otros hombres por naturaleza, parece extensible que un pueblo se vea llamado a relacionarse con otro pueblo. Luego la *communitas orbis* tiene también un fundamento en la propia naturaleza del hombre. Esta comunidad internacional, igual que la comunidad política más primaria, es institución de derecho natural<sup>147</sup>.

Además, como ya se explicaba al hablar del fundamento teológico y filosófico del poder político y de la autoridad, el poder, la necesidad de poder, son exigencias de la naturaleza del hombre<sup>148</sup>. Y, en este sentido, en relación con el apartado anterior, el poder político o civil es a la república lo que la autoridad propia del derecho de gentes es a la *communitas orbis* o al *totus orbis*.

De la misma forma que las repúblicas, que los Estados individualmente considerados, son agrupaciones naturales formadas por individuos sometidos a una autoridad, hay otra comunidad natural, conjunto de repúblicas, en la que también existe una autoridad. Ésta sería la *communitas orbis*. De esta forma, las leyes civiles obligan a los ciudadanos y legisladores al haber sido dadas por la autoridad de toda la república, y, por su parte, el

---

<sup>146</sup> Vid. Aparisi Miralles, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra en la obra de Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2007, p. 45.

<sup>147</sup> Vid. Fernández Ruiz-Gálvez, E., *op.cit.* p. 22.

<sup>148</sup> Ver págs. 22 y ss. de este trabajo.

derecho de gentes, que ha sido dado por la autoridad de todo el orbe, vincula a todas las naciones<sup>149</sup>.

Algo novedoso del planteamiento vitoriano del *totus orbis* y de la *communitas orbis* es que supera la noción clásica de *respublica christiana* como corporación de todos los cristianos o de la Cristiandad, que en las vitorianas reelecciones queda como una parte de la comunidad jurídico-política dentro de todo el conjunto del género humano<sup>150</sup>. Las comunidades políticas que conforman el *totus orbis* son todas las repúblicas, todos los reinos, no solamente los cristianos. En Vitoria es importante y novedoso el reconocimiento del carácter perfecto de las repúblicas de los bárbaros, infieles y paganos, porque, como dice en *De potestate Ecclesiae prior*, entre ellos «hay completa autoridad temporal y civil»<sup>151</sup>.

Esta inclusión de todos los pueblos, esta extensión de la personalidad jurídico-internacional plena a los pueblos y naciones no cristianos supone una superación de la idea de Cristiandad basada en la unidad religiosa, dando paso a una comunidad universal de pueblos organizados que se funda en el derecho natural<sup>152</sup>. La Cristiandad subsiste, pero la ruptura protestante y el nacionalismo político romperán la cohesión de la que antes gozaba. Esta extensión de la personalidad jurídico-internacional plena a todo pueblo y nación constituye la base de otro de los principios generales del Derecho Internacional que hoy se mantiene: la igualdad jurídica de los Estados<sup>153</sup>.

Vitoria deduce, con lo anterior, el origen democrático del orden internacional<sup>154</sup> y la originalidad de Vitoria nace de presuponer la existencia de una voluntad común del orbe, que es fundamento del derecho de gentes voluntario, siempre ligado al derecho natural.

---

<sup>149</sup> Cfr. Viejo-Ximénez, J.M., “*Totus orbis, qui aliquo modo est una republica*. Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana”, *Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas* 34, 2004, p. 61-62.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>151</sup> Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 249.

<sup>152</sup> Cfr. Truyol Serra, A., *Los Principios del Derecho Público... op. cit.*, p. 57.

<sup>153</sup> Cfr. *Id.*

<sup>154</sup> Urdanoz, T., *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. Relectio de Indis*, CSIC, Madrid, 1967, p. 119.

Hay una verdadera *autoritas totius orbis*<sup>155</sup>. Vitoria explica esta autoridad del orbe recurriendo a la doctrina pactista clásica medieval que distingue entre *pactum associationis* (origen de la comunidad) y *pactum societatis* (constitución del poder). El primer pacto refiere a la necesidad de «ayuntarse» para vivir mejor, el segundo sobre la necesidad natural de someterse a un poder común<sup>156</sup>. El *pactum associationis* se realiza en una comunidad originaria de donde surgen las naciones y los pueblos, cuya existencia revela la propia existencia de usos, tradiciones y costumbres, que van formando el derecho de gentes. Sin embargo, la constitución de esta comunidad es una realidad dada, pero que no se ha perfeccionado, pues aún no se ha producido la *traslatio imperii* a una autoridad común que garantice la preservación del orden natural internacional<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Vid. Sánchez Hidalgo, A., “Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>156</sup> *Cfr. Id.*

<sup>157</sup> *Id.*

## 8. PRINCIPIOS GENERALES DEL DERECHO INTERNACIONAL QUE SE DERIVAN DEL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA

De todo el pensamiento de Vitoria, tal y como hasta ahora se ha expuesto, de su concepción del derecho natural y del derecho de gentes, se derivan o deducen algunos principios generales del Derecho Internacional que hoy siguen de una u otra manera vigentes, y que sucintamente se exponen a continuación.

### 8.1. Derecho natural de comunicación

Del derecho natural, del derecho de gentes y de la noción de *Communitas Orbis*, se desprende que existe un *ius communicationis* o un *ius peregrinandi*<sup>158</sup>. Vitoria propugna que todo hombre tiene la libertad y el derecho de transitar, de viajar, de recorrer los territorios del *totus orbis*, así como relacionarse con todos. Esto es propio de nuestra naturaleza social: «La amistad entre los hombres parece ser de derecho natural, y contra la naturaleza el impedir la compañía y consorcio de los hombres que ningún daño causan»<sup>159</sup>.

Vitoria se remonta a los orígenes y dice que:

«Al principio del mundo (como todas las cosas fuesen comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de tierras; pues nunca fué la intención de las gentes evitar la mutua comunicación de los hombres»<sup>160</sup>

Dice Vitoria, hablando de las Indias y justificando la Conquista, que «los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos»<sup>161</sup> y completará diciendo que «en todas las

---

<sup>158</sup> Sobre este *ius peregrinandi*, *Vid.* Añaños Meza, M.C., “El título de “sociedad y comunicación natural” de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. XII, 2012, pp. 525-596.

<sup>159</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas... op.cit.*, p. 707.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.705.

naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno especial, y, por el contrario, es humanidad y cortesía el portarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros reporten daño a la nación»<sup>162</sup>.

## 8.2. Libertad de navegación

Derivado del derecho natural de comunicación se desprende la libertad de navegación:

«Por derecho natural, comunes a todos son las aguas corrientes y el mar; lo mismo los ríos y los puertos; y las naves por derecho de gentes es lícito acercarlas. Y por la misma razón parecen públicas esas cosas, luego nadie puede prohibir el uso de ellas»<sup>163</sup>

Como destaca Truyol y Serra, aquí se recoge ya el principio de libertad de los mares, que más tarde recuperará Hugo Grocio en su *Mare liberum* (1609), aunque hasta el siglo XIX no será reconocido de manera general (tanto en tiempos de paz como de guerra)<sup>164</sup>. Este principio de libertad de los mares y de libertad de navegación es clave en la configuración moderna del Derecho Internacional y que sigue siendo clave en el Derecho del Mar actual.

## 8.3. Libertad de comercio

De la mano del *ius communicationis* y de la libertad de navegación, Vitoria propugna y defiende la libertad de comercio entre todos los pueblos. Esta libertad se deriva, para Vitoria, del derecho de gentes. Dirá que:

«Es lícito a los españoles comerciar con ellos [los indios], pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que ellos carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 707.

<sup>164</sup> *Cfr.* Truyol Serra, A., *Los Principios del Derecho Público... op. cit.*, p. 61.

comercien con los españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos»<sup>165</sup>

Además, Vitoria no reduce esta libertad de comercio a los españoles, sino que es libertad de todos: «parece también de derecho de gentes que los transeúntes extranjeros puedan comerciar, sin daño alguno de los ciudadanos»<sup>166</sup>.

#### **8.4. Ciudadanía, vecindad, matrimonio, *Ius soli***

Al igual que los anteriores principios, Vitoria también deduce del derecho natural y del derecho de gentes la libertad o la posibilidad de residir en otra ciudad de otro Estado o nación, de contraer matrimonio entre extranjeros o la migración.

Como explica Bárbara Díaz, el matrimonio es concebido por Vitoria como una institución clave y fundamental para la extensión de las relaciones comunicativas<sup>167</sup>. Vitoria propugna la libertad de contraer matrimonio con persona de otro pueblo y de ir a residir allí donde viviera o de habitar o establecerse en la ciudad en la que haya nacido el hijo.

«Si algunos quisieran domiciliarse en alguna de las ciudades, sea tomando mujer o de algún otro modo, conforme a la cual otros extranjeros suelen hacerse ciudadanos, no parece que puedan prohibírselo más que a otros, y, por consiguiente, gozar de los privilegios de ciudadanos como los demás, con tal que también soporten las cargas comunes»<sup>168</sup>

Así, añade el dominico, «si a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos»<sup>169</sup>. En definitiva, pone sobre la mesa el *ius soli*.

---

<sup>165</sup> En *De Indis*. Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas...* *op.cit.*, p. 708.

<sup>166</sup> *Id.*

<sup>167</sup> *Cfr.* Díaz, B., *op. cit.*, p. 82.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 711.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 710.

## 9. CONCLUSIONES

Como se apuntaba en la introducción, consideramos de obligación atender a una cuestión primera: los puntos básicos, los fundamentos que han ido conformando el Derecho Internacional. Es necesaria la pregunta primera por el origen y fundamento del poder, por los elementos primeros que configuran el Derecho Internacional y comprenderlo a la luz del modelo de hombre, de persona, que lo subyace.

A lo largo del trabajo se han estudiado las fundamentaciones antropológicas, filosóficas y teológicas del pensamiento del dominico Francisco de Vitoria respecto al Derecho Internacional para intentar comprender sus planteamientos políticos y jurídicos, que constituyen una aportación relevante y destacada a la conformación de un modelo muy concreto de Derecho Internacional.

Habiendo hecho este recorrido podemos concluir lo siguiente:

**PRIMERO** – Es necesario rehuir de cierto «adanismo» y redescubrir las aportaciones de los autores clásicos. Solo así se puede comprender la tradición intelectual, política y jurídica que han conformado nuestro sistema intelectual, político y jurídico vigente, y es lo que permite con rigor analizarlo, evaluarlo y, si procediera, mejorarlo.

**SEGUNDO** – Solo un marco de pensamiento integrador e integral puede dar respuesta a las grandes y complejas preguntas sobre los fundamentos últimos de la realidad política y jurídica. Solo haciendo un ejercicio de síntesis entre disciplinas se puede estructurar un modelo que dé explicación cierta de la realidad política y jurídica. Esto es lo que hace Francisco de Vitoria, pone en relación lo jurídico, lo filosófico y lo teológico, dentro de un todo unitario.

Parece necesario iluminar el estudio los fundamentos del Derecho Internacional a la luz de la Filosofía y de la Teología, y entrar en diálogo con ellas para, al menos, comprender qué dicen al respecto. Decía Juan Donoso Cortés que, en el fondo, detrás de todo problema o error político hay en realidad y un problema o error teológico. Parece no estar equivocado. Así fue afrontada la cuestión de las Indias y de la Conquista por parte de las Españas del siglo XVI.

**TERCERO** – Detrás de todo planteamiento político hay un modelo antropológico muy concreto. Es necesario atender a la pregunta por el hombre. Las aportaciones de Vitoria

sobre la igualdad de todo hombre o sobre su ontológica e intrínseca dignidad dan luz a una problemática muy concreta sobre las Indias, pero que son referencia vigente y actual. La naturaleza del hombre es igual ayer, hoy y siempre. En un momento de la historia, el presente, en que la igualdad es bandera de muchos y en que la dignidad de la persona está cuestionada, Francisco de Vitoria aporta una respuesta que sigue actualísima: todo hombre, toda mujer, de todo lugar es igual a los demás en dignidad y en naturaleza, por nuestra capacidad racional, pero también por ser *imago Dei*.

**CUARTO** – La naturaleza del hombre, aunque herida, encuentra en sí misma pautas, guías, referencias de lo bueno y de lo justo. Francisco de Vitoria pone sobre la mesa el derecho natural. Vitoria pone las bases sobre las que se puede construir una verdadera estructura de «derechos humanos». Nuestra común humanidad y dignidad y nuestra racional capacidad para distinguir lo bueno, lo verdadero y lo justo hablan directamente al corazón del sistema político, jurídico y social de hoy, que movido por el viento de las más dispares (y a veces disparatadas) ideologías deja de lado la realidad misma de las cosas y del hombre para aventurarse en caminos que se alejan de los fines y anhelos que nos son propios. Francisco de Vitoria recuerda a la Modernidad la triple distinción que recoge de maestros como Santo Tomás: existe una ley positiva humana que está llamada a ser reflejo de la ley natural, que a su vez es reflejo en la naturaleza de las cosas de la ley divina.

**QUINTO** – El poder político, ¿de dónde nace? ¿Cuál es su origen? Desde la Revolución Francesa, aunque con otros precedentes, se ha impuesto o implantado en el común de la academia, de los intelectuales y de políticos y juristas de casi todo tipo y condición una respuesta única y unificada. Ante esta realidad, se puede encontrar en un autor, que ya se empieza a mostrar moderno, una respuesta argumentada, razonable, y que puede dar respuesta a interrogantes que se abran en la mente contemporánea. Si el poder tiene un origen trascendente y no inmanente, si el poder es en sí mismo justo y necesario, la aplicación concreta del poder ha de estar siempre sujeta a la justicia, al bien, a la naturaleza propia del hombre y de la sociedad, conforme a sus fines naturales.

**SEXTO** – El poder y la autoridad tienen un fin: llevar a los hombres a su plenitud. El poder civil, la potestad temporal tiene un fin: el bien común de la comunidad, siempre en orden a la plenitud del hombre en cuanto tal, ser social por naturaleza. Ante la autoridad y el poder, ante el poder temporal y el poder espiritual, Francisco de Vitoria se pregunta su relación, sus esferas, sus responsables. Así, distingue entre poder espiritual

encomendado a la Iglesia, siendo el Sumo Pontífice su cabeza, y el poder temporal, que residiendo en la comunidad es trasladado al gobernante secular. Vitoria introduce una importantísima distinción entre poderes, pero recuerda que, en lo espiritual, lo temporal estará subordinado, aunque indirectamente, a lo espiritual.

Siempre, recordará Vitoria, el poder temporal y el poder espiritual han de estar en consonancia con el Bien la Verdad y la Justicia.

SÉPTIMO – El derecho natural da pie al derecho de gentes, fundamento del primigenio Derecho Internacional. Las reflexiones vitorianas sobre el derecho de gentes irán creando una conjunción entre derecho de gentes natural y voluntario, una serie de principios generales y una incipiente costumbre internacional que conforman la argamasa de un primitivo Derecho Internacional que autores como el jesuita Francisco Suárez u otros como Hugo Grocio irán desarrollando y que se completará con las novedades que introduce la Paz de Westfalia en 1648 con la consagración de la soberanía nacional y el concepto de Estado en el panorama internacional, dando lugar al llamado Derecho Internacional Clásico.

OCTAVO - La *Communitas Orbis*, fundada en la igualdad y común naturaleza social del hombre, constituye ciertamente la génesis de lo que hoy conocemos como comunidad internacional, que se rige por una serie de principios generales que ya Vitoria presenta y defiende, como son el derecho natural de comunicación, la libertad de navegación o la de comercio, que siguen hoy vigentes rigiendo las relaciones entre actores internacionales.

Con todo, se presenta a Francisco de Vitoria como ejemplo de unidad entre la tradición y la modernidad, como ejemplo de académico libre que no sucumbió a los poderes políticos de su tiempo, defendiendo siempre y por encima de todo la dignidad e igualdad de todo hombre, fuera de Castilla o de las Indias. Para muchos el padre del Derecho Internacional, Vitoria está llamado a ser figura de estudio y referencia para aquellos que se acercan a esta rama dentro del *ars boni et aequi*.

## 10. BIBLIOGRAFÍA

- Añaños Meza, M.C., “El título de “sociedad y comunicación natural” de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. XII, 2012, pp. 525-596.
- Aparisi Miralles, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra en la obra de Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2007.
- Aquino, T., *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Belda Plans, J., “El maestro Francisco de Vitoria, OP (c. 1483-1546). Fundador de la Escuela de Salamanca”, *Fundación Ignacio Larramendi*, 2014
- Cano, M. *De Locis*, ed. Juan Belda Plans, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.
- Carta de las Naciones Unidas, 26 de junio de 1945.
- d’Ors, A., “Francisco de Vitoria: Intelectual”, *Revista de la Universidad de Oviedo VII* (41-42), 1946, pp. 115-133.
- Díaz, B., “El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 27, 2005, pp. 1-112.
- Diez de Velasco, M., *Instituciones de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 2015.
- Fazio, M., *Francisco de Vitoria*, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A. (ed.) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (Disponible en <https://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>; última consulta 08/03/2023)
- Fazio, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, RIALP, Madrid, 2019.
- Fernández Gallardo, L., “La idea de *translatio imperii* en la Castilla del Bajo Medievo”, *Anuario de Estudios Medievales* 46/2, julio-diciembre 2016, pp. 751-786.

- Fernández Ruiz-Gálvez, E. “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Núm. 35, 2017, pp. 19-43.
- García Castillo, P., “El derecho de gentes de Vitoria a Suárez”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 6, No. 7, 2017, pp. 489-510.
- Hernández Martín, R., “Francisco de Vitoria Compludo”, *Diccionario Biográfico electrónico. Real Academia de la Historia*. (Disponible en <https://dbe.rah.es/biografias/5908/francisco-de-vitoria-compludo>; última consulta 08/03/2023)
- Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995
- Justiniano, *Corpus Iuris Civilis*, Tomo 1, Imprenta de Ramón Vicente, Madrid, 1872. (Disponible en [https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid\\_publicacion/es/catalogo\\_imagenes/imagen.do?path=1164587&posicion=1&registrardownload=1](https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/es/catalogo_imagenes/imagen.do?path=1164587&posicion=1&registrardownload=1); última consulta 13/04/2023)
- Langella, S., “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”, Working Paper Series No. 2015-04, *The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language*. Goethe Universität, 2013.
- Llano Alonso, F.H., “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, *Derechos y Libertades*, Núm. 34, Época II, enero 2016, pp. 91-114.
- Marín, H., *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2015.
- Menéndez Pelayo, M., *Ensayos de crítica filosófica*, Obras completas, vol. 43, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.
- Pirotto, A.D., “Introducción” en Vitoria, F. de, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de la Guerra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- Sánchez Hidalgo, A., “Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, 2017, pp. 163-182.

- Sarmiento, A., “La condición personal como fundamento de la libertad e igualdad de derechos entre los hombres y los pueblos, según Francisco de Vitoria”. En Saranyana, J. I. (ed. dir.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, EUNSA, Pamplona, 1990, pp. 265-271.
- Truyol Serra, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946.
- Truyol y Serra, A., “Francisco Suárez en la evolución del concepto del derecho de gentes”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7, 1980, pp. 27-41.
- Urdanoz, T., Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica. En Vitoria, F. de, *Obras. Relecciones teológicas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.
- Urdanoz, T., *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. Relectio de Indis*, CSIC, Madrid, 1967.
- Viejo-Ximénez, J.M., “*Totus orbis, qui aliquo modo est una republica*. Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana”, *Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas* 34, 2004, pp. 49-81.
- Viola, F., “Derecho de gentes antiguo y contemporáneo”, *Persona y Derecho*, 51, 2004, pp. 165-190.
- Vitoria, F. de, *Comentarios a la Prima Secundae de Santo Tomás*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932.
- Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1934.
- Vitoria, F. de, *Obras. Relecciones teológicas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.