

Doctorado en Historia



El concepto del mal en Francisco de Vitoria

La Escuela de Salamanca ante el mundo moderno

Doctorando: Prof. Javier Chimondeguy

Director: Dr. Gerardo Fabián Rodríguez

Co-directora: Dra. Silvana Andrea Mondragón

2024

*A mi padre, Pedro Chimondeguy,
quien, entre tantas otras cosas,
me enseñó el amor por la historia.*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a las instituciones públicas que, con su financiamiento y apoyo, hicieron posible esta investigación.

Al CONICET, que financió esta investigación a través de una Beca Interna Doctoral.

A la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, donde realicé mis estudios de grado y me desempeñé como docente.

A la Universidad Nacional de Mar del Plata, que me acogió como docente y como alumno de posgrado.

Las tres instituciones son una muestra de la relevancia que tiene el desarrollo de la ciencia a nivel federal y el rol activo que en ella tiene el Estado Nacional.

A Gerardo Rodríguez, maestro y modelo. Gran parte de esta investigación se la debo a él.

A Silvina Mondragón quien fue un gran apoyo en mis primeros pasos en la investigación y en la docencia, y me alentó a seguir este camino.

A mis padres, que siempre promovieron el estudio y la formación como un camino para buscar la verdad y la justicia.

A Pilar y a Joaquín, quienes me enseñan y me ayudan a empezar todos los días con alegría y esperanza.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| AGRADECIMIENTOS | 2 |
| ÍNDICE..... | 3 |
| INTRODUCCIÓN..... | 6 |
| PRIMERA PARTE: CONCEPTOS, TEORÍAS Y METODOLOGÍA | 8 |
| 1. La Escuela de Salamanca | 8 |
| 2. El estudio del mal como concepto..... | 17 |
| 3. Aportes de la Historia Conceptual..... | 27 |
| 4. Confesionalización, Reforma Católica y Asimilación | 39 |
| 5. La incerteza y la emergencia del probabilismo | 46 |
| 6. La Orden de Predicadores, La Universidad de Salamanca y la Monarquía Hispánica | 51 |
| SEGUNDA PARTE: EL FRAILE Y EL TEÓLOGO. DIÁLOGOS Y <i>ETHOS</i> | 57 |
| 1. El teólogo..... | 57 |
| 2. Diálogos, relecturas y tradiciones..... | 62 |
| 3. Las relecciones como género discursivo y el discurso teológico moral..... | 66 |
| 4. El <i>ethos</i> de sabio y teólogo | 78 |
| 5. Hacia un modelo de santidad..... | 91 |
| 5.1 Santidad universal | 93 |
| 5.2 Probabilismo y salvación. Los teólogos y la falsa santidad | 97 |

| | |
|--|-----|
| TERCERA PARTE: FRANCISCO DE VITORIA FRENTE A LA FILOSOFÍA, EL DERECHO Y LA TEOLOGÍA..... | 109 |
| 1. La voluntad y el libre albedrío | 109 |
| 2. El derecho natural..... | 118 |
| 3. La respuesta teológica al problema del mal..... | 129 |
| CUARTA PARTE: EL MAL Y LA LEGITIMACIÓN DEL ORDEN SOCIAL..... | 142 |
| 1. El mal y el poder político | 142 |
| 1.1 Bien común | 149 |
| 1.2 Comunidad política y derecho natural | 154 |
| 1.3 La naturaleza humana y la política..... | 156 |
| 1.4 La forma ideal de gobierno | 162 |
| 1.5 Obediencia a la autoridad..... | 167 |
| 1.6 Gobernantes cristianos y el mal | 170 |
| 1.7 Los males de la comunidad política | 173 |
| 2. El mal y el poder eclesiástico | 188 |
| 2.1 La Iglesia en el pensamiento de Francisco de Vitoria..... | 190 |
| 2.2 Potestad civil y eclesiástica..... | 192 |
| 2.3 Obispos en el contexto de la Reforma Católica | 197 |
| 2.4 Los adversarios del orden eclesiástico | 202 |
| 2.5 La Herejía y los escolásticos | 204 |
| 3. El mal y la moral económica..... | 206 |
| 3.1 La propiedad y los bienes comunes..... | 212 |
| 3.2 La usura..... | 214 |
| 3.3 El comercio | 218 |

| | |
|---|---------|
| 4. El mal en los “Asuntos de Indias” o la asimilación del otro | 230 |
| 4.1 La guerra justa en los autores cristianos..... | 234 |
| 4.2 Las elecciones sobre la guerra justa..... | 241 |
| 4.3 La guerra justa en la obra de Francisco de Vitoria..... | 243 |
| 4.4 La infidelidad y el <i>dominium</i> | 251 |
| 4.5 <i>Ius ad bellum</i> | 255 |
| 4.6 Injustos títulos al dominio de las <i>Indias</i> | 258 |
| 4.7 Justos títulos al dominio de las <i>Indias</i> | 270 |
| 4.8 <i>Ius in bello</i> | 288 |
| 4.9 <i>Ius post bellum</i> | 297 |
| 4.10 La guerra justa en Francisco de Vitoria, un debate todavía abierto | 302 |
| CONCLUSIONES..... | 309 |
| GLOSARIO | 315 |
| FUENTES..... | 317 |
| BIBLIOGRAFÍA | 320 |

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación reflexionaremos en torno al uso de un concepto polisémico, empleado a lo largo de los siglos, pero sobre el que siempre se puede volver con nuevas preguntas. Discurremos en torno al uso que Francisco de Vitoria le dio al concepto del mal en sus selecciones teológicas.

Los estudios sobre la Escuela de Salamanca y Francisco de Vitoria se han revalorizado en los últimos años, prestando especial atención a cuestiones conceptuales, morales, políticas y económicas en los inicios de la temprana modernidad. Estos autores, son analizados como representantes de una cultura confesional y de un esfuerzo intelectual por dar respuesta a los encuentros del mundo europeo con nuevos mundos en los albores de los tiempos modernos, en un contexto de reforma católica que requería enfrentar la incertidumbre y dar respuesta a las inquietudes que afrontaban los hombres y mujeres del Seiscientos.

En la primera parte de la investigación, reflexionaremos sobre la Escuela de Salamanca, colectivo al que perteneció nuestro autor. Si bien seguiremos usando esta categoría para referirnos a los teólogos escolásticos del siglo XVI hispano, plantearemos algunas críticas que los especialistas en el tema han destacado. En un segundo momento daremos respuesta a algunas preguntas metodológicas sobre cómo abordar el mal a partir de la historia conceptual y el análisis del discurso. Por último, discutiremos algunas nociones y procesos que atraviesan la investigación y que permiten contextualizar los discursos producidos y debatidos en la España temprano-moderna: la confesionalización, la reforma católica, la expansión americana y la incerteza generalizada que azotó a la cristiandad en tiempos de fragmentación confesional. Por último, definiremos las instituciones desde las que enunciaba sus discursos el teólogo: la Orden de Predicadores, la Universidad de Salamanca y la Monarquía. Francisco de Vitoria elaboró su discurso teológico y político como fraile dominico, profesor salmantino y agente de la monarquía. Entender la relación compleja entre estas instituciones nos permitirá contextualizar su discurso en un contexto más amplio.

En la segunda parte de la tesis reflexionamos sobre el teólogo, su formación, su experiencia vital y los diálogos que tenía con otros autores de su tiempo y anteriores a él. En ella nos

preguntamos sobre las elecciones, el género discursivo a través del que comunicaba sus ideas, y el *ethos* que construía para legitimarlo. En este apartado definimos también elementos centrales de su teología y su discurso, el modelo ideal de cristiano que planteaba a quienes lo escuchaban.

En la tercera parte de la tesis, nos detenemos en las cuestiones que hacen a sus respuestas teológicas al problema del mal. Su idea sobre la voluntad y el libre albedrío, sus reinterpretaciones del derecho natural y finalmente su respuesta concreta al problema del mal, que si bien no fue explícita, se puede encontrar en distintos pasajes su respuesta a que es el mal, quienes lo pueden cometer y cuáles son las consecuencias.

El apartado más extenso de la investigación es en el que finalmente abordamos el uso concreto de los males en el discurso vitoriano. Para ello hacemos una división arbitraria entre el poder político, el poder eclesiástico, los problemas económicos y las cuestiones de indias. Allí analizaremos como el mal se articula para argumentar y explicar sus posturas sobre las más variadas cuestiones que tienen que ver, en última instancia, con el ordenamiento social de la monarquía hispánica en la temprana modernidad. Estos cuatro temas eran de los que se ocupaba el lenguaje político de la segunda escolástica, era su espacio controversial.

Si bien entendemos que esta distinción entre el mal y el poder político, eclesiástico, económico y lo que podríamos llamar internacional (las cuestiones de Indias) resulta arbitraria, puesto que, si bien Vitoria trata algunas cuestiones en elecciones separadas, son problemas analizados como un todo por el teólogo. Sin embargo, para analizar en profundidad cada uno de los males y poder definir el uso que el teólogo hace de ellos, resulto operativo dividir los males por una cuestión analítica. Como demostraremos muchas veces hacemos referencias a otros capítulos de la investigación ya que hay algunas cuestiones transversales que abordan todos los males abordados por el teólogo.

Por último, en las conclusiones intentamos ordenar los males más importantes que encontramos en la investigación, en un cruce con las categorías que planteamos al inicio de la pesquisa.

PRIMERA PARTE: CONCEPTOS, TEORÍAS Y METODOLOGÍA

1. La Escuela de Salamanca

“Por mi parte no veo otro
remedio del mal que sufrimos,
a lo menos para España,
que obligarnos a seguir en todo,
la doctrina de Santo Tomás”
Alonso de Deza (1530-1589)¹

La Escuela de Salamanca ha sido un tema extensamente abordado por la historiografía, la filosofía, la teología, el derecho, así como las ciencias económicas. Quien delineó la idea de que sus miembros formaban una escuela homogénea fue José Larraz² en 1943, en su búsqueda por defender la existencia de una “Ilustración española” en el siglo XVI y a quien debemos la creación de esta categoría.

La historiografía, a partir de entonces, ha denominado Escuela de Salamanca a una corriente de filosofía y teología, que desde la Facultad de Teología de Salamanca se consolidó entre los siglos XVI y XVII. Sus contribuciones han hecho aportes significativos a disciplinas como la filosofía y la teología, pero también a las ciencias jurídicas y económicas. Sus planteos sobre la legitimidad de las guerras, el derecho de gentes, el precio justo y la teoría subjetiva del valor y el derecho natural como fundamento de la soberanía son algunos de los

¹ Citado en: Broggio, Paolo, “Grace” en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021, p. 130.

² Larraz, José, *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1943.

temas en los que muchas disciplinas actuales ven en los frailes de Salamanca sus precursores³.

Si bien la denominación “Escuela” hace referencia a una construcción historiográfica acerca de algunos teólogos que formaban parte de la universidad, se pueden establecer ciertos parámetros comunes entre los diversos miembros de la Universidad de Salamanca y otras instituciones vinculadas a ésta (el Colegio Mayor de San Bartolomé o el Convento Dominicano de San Esteban) sobre todo entre los siglos XV y XVI⁴.

En la actualidad los estudios en torno a la Escuela se han revitalizado, y con ellos la revisión de su definición, sus límites y alcances. Dentro de su definición se establecen al mismo tiempo, “un modelo sistemático y un modo concreto de resolver las cuestiones, junto con un área de influencia que se permite delimitar espacio-temporalmente”⁵. En un congreso celebrado en Salamanca en 2015 como fruto de un proyecto de investigación denominado: “La Escuela de Salamanca. Una Colección Digital de Fuentes y un Diccionario de su Lenguaje Jurídico-Político, los organizadores señalaron que “su importancia se ha manifestado no sólo en el pensamiento de la Monarquía Española en los siglos XVI y XVII (...) sino también en el impacto que tuvo más allá de las fronteras confesionales”⁶.

El concepto de la propia Escuela ha ido evolucionando a lo largo del tiempo⁷, tradicionalmente la misma estuvo asociada a un grupo de teólogos profesores de la universidad responsables de un gran aporte a la teología católica, con Francisco Vitoria como su principal exponente y con un marcado acento hacia los problemas que preocupaban a los

³ Poncela, Miguel Ángel (ed.), *La Escuela de Salamanca, filosofía y humanismo*, Madrid, Verbum, 2015.

⁴ Agenjo Bullón, Xavier, Hernández Carrascal, Francisca, y Juez García, Patricia, “La Escuela de Salamanca desde el punto de vista de la Web semántica y la información en la red”, en *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico Universidad de Santiago de Compostela*, Fundación Ignacio Larramendi; Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela y Asociación de Hispanismo Filosófico, pp. 199-215.

⁵ Barrientos García, José, y Zorroza, María Idoia, “Moral y política en la Escuela de Salamanca” en *Anuario Filosófico vol. 45 núm. 2*, 2012, pp. 241-253.

⁶ Sabido, Cecilia y Zorroza Huarte, María Idoia, “Acontecimientos. Seminario: nuevos acercamientos a la Historia de la Escuela de Salamanca. Universidad de Salamanca, 29-31 de octubre de 2014”, en *Caurensia*, Vol. 9, 2014, pp. 491-494.

⁷ Pena González, Miguel Anxo. “Aproximación bibliográfica a la(s) 'Escuela(s) de Salamanca”, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

intelectuales y gobernantes del período. Estos temas eran centralmente la guerra justa contra los naturales de indias, sus dominios, la libertad y la potestad civil y eclesiástica⁸.

Esta diversidad de temáticas fue ampliando los intereses de los estudiosos de la Escuela hacia otras disciplinas como el Derecho y la Filosofía inicialmente y posteriormente a la Literatura. Miguel Anxo Pena González, ha estudiado en profundidad la Escuela en los últimos años. Sus trabajos han recorrido diversos aspectos del tema. Ha trabajado el concepto de la Escuela, estableciendo el siglo XV como su punto de partida, con personajes como los ya mencionados (Pedro de Osma, El Tostado, Juan de Torquemada). Algunos de estos participan de Concilio de Basilea, donde como hemos visto se cristaliza el humanismo del siglo XV.

El autor sostiene que sobre los cimientos aportados por los autores del siglo XV se edificarían las disciplinas del siglo XVI de la Escuela. En otros estudios vincula la influencia de la Escuela con el ciclo de independencias americanas. No se trataría en este caso de un fenómeno excluyente de los profesores de la Universidad de Salamanca, sino que más personajes, regiones y temporalidades formarían parte de este proceso de más larga duración al que denomina *pensamiento hispano*, y que lo que nosotros denominaremos Escuela de Salamanca sería una parte fundamental del mismo, pero no la única. En línea con estos abordajes que rastrean los siglos anteriores de la tradición intelectual ibérica, José Luis Egío García y Christiane Birr, plantean que los debates propuestos por Vitoria en torno al infiel y el dominio, no hubiesen sido posibles sin la existencia previa de Matías de Paz y Juan de Palacios Rubios, entre otros⁹.

Frente a esta mirada más amplia, encontramos algunas definiciones que centran su atención en diversas cuestiones para acotar los miembros del grupo. José Barrientos hace referencia a todos aquellos profesores de la Universidad de Salamanca, dominicos o no dominicos, pero poniendo énfasis en esta orden religiosa. Otra autora con una mirada similar y que ha realizado múltiples estudios sobre varios autores de la Escuela de Salamanca es María Idoya Zorroza Huarte. La autora investiga el pensamiento y la obra de distintos actores de la

⁸ *Ibíd.*

⁹ Egío, José Luis, Birr, y Christiane, "Before Vitoria: Expansion into Heathen, Empty, or Disputed Lands in Late-Mediaeval Salamanca Writings and Early 16th-Century Juridical Treatises", en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020.

Escuela de Salamanca, intentando con éxito desentrañar los significados en el entramado de su estructura mental de representaciones.

Aborda trabajos de Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria y Francisco Suárez, entre otros. En ellos busca identificar sus características disruptivas, lo novedoso de sus planteos y sus aportes al pensamiento moderno. La autora diferencia asimismo entre la Escuela de Salamanca, y la escolástica Hispana, como algo más amplio dentro de la cual incluye una más amplia gama de autores¹⁰.

Ana María Carabias Torres sostiene que la Escuela de Salamanca es en las primeras décadas de la creación de la universidad, en el siglo XIV, una institución con un impacto sobre una región provinciana en los alrededores del Tormes, pero que a partir del siglo XV se vuelve central en la política cultural e intelectual de los Trastámara, lo cual explica su relevancia en el siglo XVI, y la variedad de temáticas que abordan sus actores, algunas de ellas relacionadas a la expansión de la economía y la política castellanas.

Jaime Brufau Prats, por su parte entiende a la Escuela de Salamanca en un fenómeno con una dimensión mucho más amplia, entendiendo la misma como la expresión intelectual del orbe católico en un espacio temporal que comienza en el siglo XVI, pero se extiende mucho más allá del mismo. Para el autor es necesario estudiar no solamente la obra de los profesores de teología sino también misioneros, juristas y agentes de la monarquía para comprender el impacto de la Escuela.

En relación a los planteos de Jaime Brufau Prats y su propuesta de una Escuela de Salamanca con una proyección global, encontramos dos planteos complementarios como los de Serge Gruzinski y Thomas Duve. Los trabajos de Serge Gruzinsky acerca del mestizaje hacen referencia al conjunto de intelectuales neo-tomistas de la Monarquía Hispánica en el siglo XVI. En sus trabajos, el historiador francés, amplía su idea acerca de la temprana mundialización dando cuenta de que son estos intelectuales los que consolidan el fundamento de la dominación, perpetrando una forma de pensar el mundo y de enseñar, que será reduplicada en los distintos puntos del Imperio Hispánico. En respuesta a las críticas de sus

¹⁰ Zorroza Huarte, María Idoya, "Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria", en *Cultura Económica*, vol. 31 núm. 86, 2018, pp. 9–29.

trabajos sobre mestizaje, el historiador ha propuesto la noción de que los intelectuales neo tomistas son las *paredes de cristal* del orden monárquico del siglo XVI. Siguiendo los planteos de este autor, el proceso de mundialización que comenzó entre los siglos XVI y XVII contemplaba dos facetas: por una parte, una mestización donde los sujetos de la nueva monarquía global eran considerados de igual manera y, por otro lado, una *pared de cristal* que buscaba imponer un modelo de enseñanza y de comprensión de la realidad que era clonado en todas las regiones del Imperio. Dentro de esta pared de cristal, se encuentran paredes de cristal que permiten ver pero que está sellada y a la cual es imposible acceder, que eran los intelectuales neo-tomistas de la Escuela de Salamanca y su forma de crear conocimiento. Estos autores que aquí estudiamos y que buscaban de esta forma y con estas dos facetas consolidar la dominación.

Como hemos comprobado, lo que era necesario era consolidar una forma de entender el mundo, que fuera replicado en los mismos espacios nuevos, que habían, al haberse integrado a esta nueva comunidad global cambiado por completo la forma y el sentido del sistema de dominación de la Corona de Castilla. De este modo, la violencia y en especial las formas de legitimar la violencia debían ser radicalmente nuevas y estar amparadas en el derecho natural, el derecho de gentes y la razón teológicamente fundada.

Thomas Duve, plantea que la Escuela de Salamanca es un fenómeno de producción global de conocimiento. A partir de este plantea una serie de interrogantes que sirven de preguntas problema para investigar y ampliar perspectivas al análisis de este fenómeno global en la temprana modernidad. En primer lugar, se pregunta cómo llegó a esta importancia global la Escuela y cómo pudo dar origen a elementos fundamentales del lenguaje del derecho y la política de la modernidad. Junto con esto, plantea si fue la Escuela la única productora de este conocimiento y lenguaje y quienes pertenecían de hecho a la misma. Dejando entrever que no sólo era la Universidad de Salamanca, si no otras universidades, aquellos que desde todos los espacios de monarquía hispánica (México, Lima, Manila, y tantos otros), ya que llevaron adelante reflexiones acerca de la justicia y el derecho y muchas veces eran quienes los ponían en práctica¹¹.

¹¹ Duve, Thomas, "La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento? Consideraciones introductorias desde una perspectiva históricojurídica y de la historia del

Thomas Duve, señala también que la historia debería dejar de escribirse en clave eurocéntrica, entendiendo que lo bueno fuera lo europeo y lo malo ocurriese de manera azarosa y no formase parte de esa cultura europea. Invita a reconocer los *lados más sombríos* que forman parte del legado de Europa y a entender que el propio continente no podría ser lo que es en la actualidad sin su pasado colonial y sin los mecanismos de dominación formal o informal que se establecen para el autor, fundamentalmente en el derecho¹². Esta propuesta en parte impulsa la presente investigación ya que analizar detalladamente los discursos del mal, sus vínculos con lo político y lo jurídico, son una forma de desentrañar las justificaciones y las formas de dominación a partir de una forma oculta: la subjetivación del otro, la valoración sus acciones y el establecimiento de jerarquías y de los distintos tipos de mal. En ese sentido, entendemos junto con el historiador y jurista alemán que Escuela de Salamanca y la consolidación de la expansión atlántica de la Monarquía Hispánica son la primera expresión del *legado europeo* mostrando lados sombríos y que la monarquía hispánica era en el siglo XVI la monarquía modelo en Europa.

De estos dos autores, tomamos la idea de un lenguaje más amplio, de corte neo-tomista, dentro del cual se enmarcan gran parte de los debates del ámbito de las monarquías ibéricas en el siglo XVI. Es decir, que más allá de la dimensión pragmática del discurso que estudiaremos en los intelectuales de la Escuela de Salamanca en un sentido más estrecho, entendemos que tanto ellos como sus contrincantes compartían un marco conceptual. Con esto intentamos explicar cómo nuestra definición estrecha de la Escuela de Salamanca, que incluye solamente a los profesores de teología de las grandes universidades, usualmente consultados a dirimir las juntas, al Concilio de Trento, o el Santo Oficio, no debe impedirnos ver la amplitud y alcances de sus lenguajes, interpretaciones y formas de ver la realidad que, sí tuvieron un alcance más notorio en todo el Imperio influyendo en la administración, la Corte, los evangelizadores, entre tantos otros aspectos.

Sin embargo, ya que analizaremos el *qué*, el *cómo* y el *para qué* de los discursos, es necesario analizar obras y producciones comparables. Queda esto demostrado en el comentario de Domingo de Soto a la Controversia de Valladolid, donde el teólogo dominico sostiene que le

conocimiento”, en *The School of Salamanca Working Paper Series 2018-02*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal Studies, 2018.

¹² *Ibíd.*

es imposible expedirse ya que él cree que lo que se debe discutir es el fundamento filosófico y teológico de la discusión y no casos particulares como han hecho Sepúlveda y Las Casas.

Es importante destacar los trabajos de Silvio Zavala, en la primera mitad del siglo XX, como inaugurales en torno a lo que el autor denominó la filosofía de la conquista¹³. En ellos, el historiador mejicano destaca como a partir de la denuncia de Montesinos sobre el maltrato sufrido por los indígenas se desarrollan una serie de debates de los que solo participan europeos y que pretenden responder a estas problemáticas. Si bien como ha señalado Francisco Quijano Velasco¹⁴, en estas lecturas Silvio Zavala lleva adelante una metodología de “historia tradicional de las ideas”, logró problematizar el discurso y el lenguaje sobre las “cuestiones de indias”. Las derivas de esta interpretación las podemos rastrear en las lecturas de Serge Gruzinski, en la propuesta de Zvetan Todorov sobre la conquista y en los estudios decoloniales¹⁵.

Los estudios en torno a la escolástica española también soy muy numerosos sobre todo desde la filosofía en especial en las universidades españolas. Los mismos buscan en especial rescatar lo moderno del pensamiento o la filosofía neo-escolásticas. Ulrich Horst ha propuesto referirse a este conjunto de intelectuales como Escuela Tomista del siglo XVI y algunos historiadores y filósofos han hecho referencia a este grupo de intelectuales como agustinos tomistas del siglo XVI. Además, queremos mencionar los aportes llevados adelante por los investigadores del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. En especial Simona Langella, quien ha hecho grandes aportes acerca de la relación entre ley natural y teología. Los estudios de Anthony Pagden y Jeremy Lawrance, por último pero no por ello menos importantes, dan cuenta de la dimensión política de los escritos de Francisco de

¹³ Zavala, Silvio, *La filosofía política en la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. Santos Herceg, José, “Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo”, en *Atenea* núm. 503, 2011, pp. 165-186.

¹⁴ Quijano Velasco, Francisco, “La filosofía en la Conquista de Silvio Zavala. Aportes y límites de una historia de las ideas”, en *Revista de Historia de América* núm. 155, 2018, pp. 91-109.

¹⁵ Los estudios decoloniales han tenido en su centro a los dominicos salmantinos, en especial en su relación con el continente americano, dando cuenta de la defensa de los indígenas por parte de los teólogos, como Bartolomé de las Casas y Francisco Vitoria. En este punto resaltan los estudios de Walter Mignolo y Enrique Dussel. Ver: Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007. Polo Blanco, Jorge, y Gómez Betancur, Milany, “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisoluble? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo” en *Revista de Estudios Sociales* núm. 69, 2019. Mora, Luis Adrián, “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿Encubrimiento o reconocimiento del Otro?”, en *Revista Ixchel* núm. 1, 2009, pp. 30-43.

Vitoria¹⁶, abriendo una nueva forma de entender las fuentes históricas de este período y su naturaleza, existiendo una gran cantidad de trabajos que siguen la línea iniciada por los autores.

Anthony Pagden, busca analizar el discurso político y filosófico de los intelectuales del siglo XVI hispánicos y su papel en la justificación del accionar de la conquista del continente americano. De los trabajos de Anthony Pagden¹⁷, así como de lo propuesto por Quentin Skinner en *Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, tomamos la idea de la relación entre la Corona, la Orden de Predicadores y la justificación de las acciones de la misma. Así como los enemigos propuestos por Quentin Skinner de los intelectuales neo-tomistas del siglo XVI, en especial los luteranos, y algunas tesis de los humanistas, sobre todo aquellas que tenían puntos de contacto con las de los luteranos¹⁸.

Destacamos el trabajo de Daniel Schwartz¹⁹, que se ha dedicado a estudiar el discurso teológico moral de los escolásticos ibéricos y su incidencia en la vida cívica (en el mundo de lo político) y la guerra. Ha desarrollado el concepto de política moral²⁰, para dar cuenta de la relación entre discurso moral y política. Por último, en los últimos años trabajos destacados como *At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*²¹ editado por Springer en 2017 por los profesores José María Beneyto y Justo Corti Varela y con contribuciones de Anthony Pagden o André Azevedo Alves, entre otros, constituye un ejemplo de esta nueva estrategia de proyección académica.

Sin dudas, el estudio de la Escuela de Salamanca en nuestros días está en deuda con Juan Belda Plans, teólogo que ha dedicado trabajos a distintos autores de la Escuela, con estudios

¹⁶ Lawrance, Jeremy, y Pagden, Anthony, *Vitoria. Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

¹⁷ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988.

¹⁸ Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I: El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

¹⁹ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, 2019.

²⁰ La traducción es propia, puesto que el autor hace referencia a la *political morality*.

²¹ Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

sistemáticos sobre Francisco de Vitoria y Melchor Cano. En la investigación tomaremos del autor el concepto de reforma católica que ha propuesto en los últimos años.

Es importante destacar también el reciente trabajo editado por Jörg Alejandro Tellkamp, en el que la investigación encontró gran sustento en sus líneas maestras: *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*²² donde, de acuerdo al editor, su objetivo es resaltar las bases conceptuales, históricas, teológicas, jurídicas y económicas sobre los que se estableció la temprana Monarquía Hispánica y su expansión transcontinental.

De acuerdo al autor el período que va desde 1450 hasta 1650 engloba una gran variedad de teorías acerca del origen de las comunidades políticas y su relación con otras comunidades. Si bien encuentra antecedentes en el medioevo como el Aquinate, Dante y Marsilio de Padua, considera que hay un acercamiento particular a estos problemas por parte de los intelectuales hispánicos, que incorporan la reflexión medieval para aplicarla a la realidad de la expansión ibérica, incorporando narrativas y experiencias propias del encuentro de los europeos con las poblaciones indígenas²³.

Existe dentro de la gran cantidad de obras sobre Francisco de Vitoria un número considerable de trabajos que han estudiado distintos conceptos como: soberanía, derecho, *ius*, *dominium*, teología, la ley natural, el tiempo, la guerra justa, el estado, estado de naturaleza.

El concepto de hombre natural fue trabajado por Anthony Pagden, quien analizó el trabajo de varios intelectuales en la temprana modernidad, estudiando como la concepción del indio como esclavo natural siguiendo las posiciones de Aristóteles encontró su límite en las posiciones de Vitoria, las Casas y de Acosta entre otros.

Por lo tanto, en los últimos años las obras que trabajan a Vitoria y en general a la Escuela de Salamanca se centran en los temas que caracterizaban al lenguaje del derecho natural: En primer lugar, el derecho natural, vinculado a los derechos subjetivos y a la génesis del derecho internacional. En segundo lugar, los temas vinculados a la teoría económica y la

²² Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

²³ Tellkamp, Jörg Alejandro, "Introduction", en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

licitud de las cuestiones económicas. Por último, algunos trabajos abordan la cuestión del discurso moral en términos generales.

Todos estos trabajos generalmente emplean técnicas de la historia intelectual o de la filosofía para hacer un análisis contextual del discurso de los autores escolásticos en el contexto de fragmentación confesional y consolidación de las Monarquías Ibéricas.

2. El estudio del mal como concepto

Según Jeffrey Burton Russell las tradiciones monoteístas a partir del siglo II comenzaron a vincular al mal con el Diablo, ya que era necesario para explicar el porqué de la existencia del mal en un mundo creado por un Dios todopoderoso y bondadoso²⁴. De acuerdo al autor, las explicaciones en este sentido fueron fundamentalmente de dos tipos: la primera de ellas señala que vivimos en un mundo “predeterminado” por Dios y que Él mismo es responsable de todo lo que ocurre en el Cosmos. Esta mirada limita el libre albedrío humano. La segunda interpretación señala que existen ciertas limitaciones al poder de Dios autoimpuestas, en temas como permitir el mal, la libertad, entre otras. Las dos miradas tensionan el determinismo y libertad, así como mal y poder de Dios. Volveremos sobre esta tensión primitiva a lo largo de la tesis.

El autor relaciona al mal con un sufrimiento real. Este sufrimiento real debe ser estudiado nos dice, a partir de donde viene, como actúa, que lo limita. Es decir, de aquí proviene la polisemia del mal, que lo vuelve un concepto más complejo que otros. Esta definición nos acompañará a lo largo de todo el trabajo. Entendiendo que el mal es una situación de un sufrimiento o dolencia, material o espiritual, individual o colectiva.

²⁴ Russell, Jeffrey Burton, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994.

Con todo, no nos centraremos en el problema de la demonología, a quien Jeffrey Burton Russell define como el símbolo más característico del mal, si no que intentaremos hacer un acercamiento al estudio del concepto del mal, a su uso político y antropológico en los discursos de los actores salmantinos. Junto con un acercamiento filosófico al problema del mal que nos permita dar cuenta de las herramientas propias de los actores.

Para responder al problema del mal, es decir a la cuestión de cómo es posible que, siendo Dios bondadoso exista el mal, se han realizado varias teodiceas. Como fue Agustín el primero que relacionó la existencia y la bondad de Dios con la presencia del mal en el mundo, los textos dedicados a relacionar a Dios y al mal son denominadas teodiceas agustinianas.

El concepto del mal emerge en la filosofía occidental con la finalidad de comprender las desgracias que ocurren en el mundo. La temprana respuesta de Agustín contra los maniqueos incide fuertemente en toda la tradición posterior, y Dios monopoliza el bien, dejando el mal como su ausencia. Entonces el mal, siempre estuvo signado por representar el vacío, la nada, el infierno se volvió una ausencia y privación de lo bueno y la belleza²⁵.

Agustín, discutió en el siglo IV con el maniqueo Fortunato, quien sostenía que Dios debía estar necesariamente implicado en la presencia del mal en el mundo²⁶. Desde Agustín en adelante para cumplir esta justificación se ordenaron planteos muy reconocidos como los de Tomas de Aquino, Leibniz o Alvin Platinga.

Paralelamente a una teodicea, existe en el *corpus agustinianum* una respuesta de tipo estético al problema del mal en la que poco se ha reparado, y sigue ejerciendo una enorme fascinación por la gama de recursos retóricos, poéticos y literarios de los que se sirve Agustín para explicar el fenómeno del mal, no sólo desde el punto de vista moral o físico, sino ontológico²⁷.

La tradición medieval que se estudiaba en la temprana modernidad se apoyaba básicamente en el propio Agustín y en el otro gran sabio de la plenitud medieval: Tomas de Aquino. El

²⁵ Reguera, Isidoro, "Naturalizando el Mal", en Mugerza, Javier y Ruano de la Fuente, Yolanda (eds.), *Occidente: Razón y Mal*, Bilbao, Fundación BBVA, 2008, pp. 277-308.

²⁶ Frederyksen, Paula, 2010, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale, Doubleday Religion, 2008.

²⁷ Téllez Maqueo, David Ezequiel, "The justification of the presence of evil in the world from Augustine's Aesthetics" en *Tópicos, Revista de Filosofía* núm. 51, 2016, pp. 191-226.

teólogo retomó en gran parte la metafísica del mal de Agustín, al considerar al mal como una ausencia de bien, que no tiene naturaleza. Es la privación del bien que debería existir en una cosa. Esta idea de mal como *privatio*, se encuentra presente en la filosofía desde Plotino y Agustín de Hipona. Buscó este último establecer una conciliación entre Dios como un principio de bondad absoluto y la existencia del mal en sus diversas manifestaciones (enfermedades, miseria guerras). Se pregunta cómo es posible si Dios existe que exista el mal en el mundo²⁸.

De acuerdo a Eve Garrard, esta interpretación del mal como privación es una búsqueda de los autores medievales por conciliar la bondad de Dios con la existencia del mal en el universo y por tanto es insuficiente ya que, al no existir el mal, los agentes que hacen el mal en realidad no están haciendo un bien debido, es decir, que desean algo que en sí mismo es bueno, pero no es bueno para ellos en ese momento. En el siglo XIII, siguiendo esta tradición Tomas de Aquino planteó estas cuestiones en su extensa obra: *Quaestio Disputata de Malo*²⁹, en la que sentó las bases para explicar el problema del mal.

Brian Davies³⁰, ha planteado que a diferencia de nuestros días en los que el mal hace referencia a grandes males que pueden ser moralmente condenables como matanzas, violaciones o atentados, para Tomas de Aquino y para los teólogos escolásticos el mal hacía referencia a una definición más cercana a la de Ricouer, es decir, todo aquel mal moral e incluso el mal natural presente en el mundo. Todo lo malo podía ser explicado como una ausencia de bien. El mal es de esta manera comprendido como un sufrimiento, como una negación de un bien en todos los ámbitos de la existencia. Es por eso que, en toda su extensión, *De Malo*, aborda todo lo que para el Aquinate guardaba alguna relación con el mal, esto es, dieciséis cuestiones que para la tradición medieval están relacionadas al mal. Estas son: el mal propiamente dicho, el pecado, la causa del pecado, el pecado original, la pena del pecado original, el libre albedrío, el pecado venial, los vicios capitales, la vanagloria, la envidia, los vicios capitales, la vanagloria, la envidia, la pereza, la ira, la avaricia, la gula, la lujuria y, por último, el demonio.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Aquinas, Thomas, *On Evil*, Nueva York, Oxford University Press, 2003. Edición de Brian Davies.

³⁰ Davies, Brian, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

El gran sintetizador del mundo medieval tomó la tradición de Platón y Agustín, siguiendo la línea de que el mal moral ataca la voluntad del hombre y su libertad y lo vuelven a él mismo malo. Este mal es mayor que el sufrimiento también conocido como “mal de pena” para Tomás, que ataca solo la naturaleza sin ofender el principio del ser³¹. Para fundamentar esto se basa en los escritos de Aristóteles, ya que sostiene que cuando el objeto deseado se apodera del hombre lo domina, lo perturba y como consecuencia triunfa el mal y el odio, todo termina en tristeza y sufrimiento. Lo contrario ocurre cuando domina el amor, ya que sobreviene el gozo y un movimiento superior del alma hacia el bien³². Mauricio Beuchot, ha definido a esta obra como un gran mapa del mal, en el que se aborda todos los principales problemas de lo que se puede esperar de una exposición acerca del mal y sus distintas especies³³.

Tomás de Aquino, distingue principalmente dos tipos de mal de acuerdo a las consecuencias que tiene, siendo uno un mal de la acción y el otro un mal del ser. En el primero se da por un cierto defecto que está presupuesto en el ser o en las potencias operativas del agente. El mal de la acción es para el Aquinate aquel que hiere la acción o la operación de los seres. Mientras que el *mal del ser* hiere el ser de este agente, el mal de la acción o de la operación de los seres, se relaciona con un defecto que está presupuesto en el ser o en las potencias operativas del agente. El mal de la acción supone siempre antes que él un mal del ser³⁴. Los seres son buenos, ya que todo lo que existe es para Tomás bueno, pero su acción puede provocar de forma accidental una privación de otro ser. Se puede diferenciar a partir de este planteo dos tipos de males, el mal cometido contra la naturaleza de uno mismo y el mal cometido contra la naturaleza de un objeto exterior a uno mismo. Contra Dios o bien contra otro ser.

Las acciones individuales de los seres humanos son buenas en sí mismas, pero éstos no pueden actuar sin herirse unos a otros. En la naturaleza material, el mal es resultado de la oposición que existe en las naturalezas, lo que es un bien para una y al cual tiende, está

³¹ Maritain, Jacques, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, cap. 7 “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal”.

³² Pastor, Marialba “La interpretación de los pecados de la carne en la Escuela de Salamanca”, en *Iberoamericana vol. 15, núm. 58*, 2015, pp. 45-62.

³³ Aquino, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo, introducción de Mauricio Beuchot, Pamplona, EUNSA, 1997.

³⁴ Maritain, Jacques, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, cap. 7 “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal”.

vinculado a una privación en la naturaleza de otro ser³⁵. A partir de la modernidad el mal se empezó a vincular a la libertad³⁶ en este sentido aparecen las lecturas del mal desde Immanuel Kant, Georg Wilhelm Hegel, Friedrich Schelling y Walter Benjamin, que se relacionan no ya con una visión negativa del mal donde el mismo no es la negación de algo, sino que es algo constitutivo de lo humano. De esta forma, mal, modernidad, sufrimiento y desarrollo son parte del proceso de crecimiento en la realidad humana. De acuerdo a Beatriz Von Bilderling, filósofa argentina, en el tránsito a la modernidad, mientras priman las posturas el mal es disuelto en el ser, pero a partir del proceso de secularización, desencantamiento³⁷ o desteologización³⁸ la reflexión y las explicaciones paulatinamente deberán buscar las explicaciones a este problema en la naturaleza, la historia, la ética o la política³⁹.

Los estudios filosóficos que abordan la pregunta acerca de qué es el mal y que es lo malo han proliferado en las últimas décadas, en especial después de dos sucesos históricos, el más cercano es el atentado a las Torres Gemelas en el año 2001 y el más lejano, la Segunda Guerra Mundial. Según Susan Neiman⁴⁰ el mal fue la principal discusión filosófica entre los siglos XVIII y XIX, pero después de Auschwitz el problema emergió nuevamente, repensando de qué manera era posible que la humanidad se hubiera enfrentado a un mal tan terrible. Inmediatamente surgieron las respuestas de Karl Jaspers⁴¹ y Hannah Arendt⁴². Karl Jaspers señaló inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial que la humanidad tenía culpa metafísica. Propuso que cada hombre es culpable del mal que se comete en el mundo, es decir, que no oponerse a un mal menor podía llevar a que se cometieran grandes males. Hannah Arendt por su parte, reflexionó sobre la banalidad del mal, es decir, como se podían

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Forster, Ricardo, *La travesía del abismo: mal y modernidad en Walter Benjamin*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

³⁷ Walsham, Alexandra, "The reformation and 'the disenchantment of the world' reassessed", *The Historical Journal*, vol. 51 Issue 2, 2008, pp. 497 - 528.

³⁸ Palti, Elias, *An archaeology of the political. Regimes of power from the seventeenth century to the present*, New York, Columbia University Press, 2017. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999.

³⁹ Von Bilderling Beatriz, *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, EUDEBA, Buenos Aires, 2008.

⁴⁰ Neiman, Susan, *El Mal en el Pensamiento Moderno: Una Historia No Convencional de la Filosofía*, Fondo De Cultura Económica, USA, 2012.

⁴¹ Jaspers, Karl, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁴² Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2011. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015.

llevar a cabo atrocidades de una manera banal, sin ser racionalizados como grandes actos de perversidad. De acuerdo a John Kekes⁴³, existen a lo largo de la historia principalmente dos formas de abordar el mal. El primero aborda el mal en un sentido amplio y la segunda es un sentido estrecho. El sentido amplio se refiere todo mal natural o moral, y principalmente en este abordaje se basan las teodiceas⁴⁴ y discusiones filosóficas en torno al mal.

Asimismo, existe una mirada estrecha al problema. Que hace referencia específicamente a la dimensión ético moral del problema. Es decir, a las acciones, actos y personas malas y a la maldad. Es este punto están contenidos las malas acciones, malos hábitos, malos ejemplos y el mal político, entre otras cuestiones relevantes relacionadas al mal. John Kekes, señala cuatro posibles abordajes a lo largo de la historia del significado del mal, poniendo en juego dos variables, el origen del mal (externo o interno) y sus causas (pasivo o activo). De tal manera que a partir de estas dos variables se pueden dar cuatro tipos distintos de mal en sentido estrecho: interno pasivo, externo pasivo, interno activo o externo activo.

En nuestros días también hay un parteaguas, según Todd Calder⁴⁵, entre aquellos que él denomina *Evil-Revivalists* y *Evil-Skepticists*. Los primeros sostienen que es necesario seguir estudiando el mal desde todos los enfoques posibles, ya que sigue siendo un problema central en el mundo. Los segundos interpretan que el concepto del mal debe ser abandonado en la reflexión filosófica actual. En su lugar, el debate moral debe ocuparse para ellos de otros conceptos como lo malo y lo bueno, lo correcto y lo incorrecto. El argumento para sostener tal afirmación por parte de los escépticos del mal se sostiene básicamente en tres supuestos: en primer lugar, que el concepto del mal se relaciona con una metafísica que incluya demonios, espíritus oscuros y sobrenaturales. En segundo lugar, el mal no tiene capacidad explicativa y, por último, el mal puede traer consecuencias sociales negativas al ser utilizado en contextos políticos y jurídicos. Todd Calder, también señala la trascendencia de los actores y acciones para pensar el mal. Siguiendo los planteos de la filósofa norteamericana Claudia

⁴³ Kekes, John, *Las raíces del mal*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 2006.

⁴⁴ El término teodicea fue propuesto por Leibniz, las teodiceas son propuestas teológicas demostrar racionalmente la existencia de Dios. Las teodiceas agustinianas son aquellas que buscan conciliar la existencia de Dios con la presencia del mal en el mundo. En los primeros siglos del cristianismo las propuestas de Agustín, Fortunato y Orígenes presentan las distintas maneras de conciliar la existencia del mal en el mundo.

⁴⁵ Calder, Todd, "The Concept of Evil", en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2018.

Card, señala que la reflexión en torno al mal debe contemplar las acciones, actos y actores que hacen que algo se vuelva malo. Aunque diferencia la naturaleza de algo malo (en el inglés *evil*) de algo que podríamos considerar incorrecto o injusto (en el inglés *wrong* o *bad*).

En esa línea, autores como Terry Eagleton⁴⁶ y Eve Garrard⁴⁷, plantean la existencia de algo que denominan *evil*, como un gran mal, o un mal hecho con la sola intención de hacer el mal. Esta perspectiva no es *a priori* compatible con la postura de Tomas de Aquino, según la cual el hombre no se inclina hacia un mal, ya que el mal no existe. Este planteo tiene algunos puntos de contacto con el de Paul Ricouer, ya que el filósofo canadiense dedicó gran parte a estudiar el mal. Según el autor el mal moral, o *pecado* en términos religiosos, se centra en un agente responsable. Por el contrario, el sufrimiento se centra en un padecimiento, la mayor cantidad de las veces de forma involuntaria, puesto que llega y hace sufrir y sus causas son muy variadas: “adversidad de la naturaleza física, enfermedades y debilidades del cuerpo y del espíritu, aflicción producida por la muerte de seres queridos, perspectiva horrorosa de la mortalidad propia, sentimiento de indignidad personal”⁴⁸.

El mal moral puede ser entendido como la violencia ejercida sobre el hombre por el hombre, es decir, como sufrimiento. Ricouer, plantea que siempre existe una relación entre el mal cometido (acción) y el mal recibido (sufriente), vale decir, que el mal siempre se comete sobre otro que sufre. Frente a esto, señala que es necesario actuar ética y políticamente en relación al mal, antes que plantear su origen divino o demoníaco. Aurelio Artera nos introduce también el concepto de *mal consentido*, que se relaciona con el concepto que la ética le otorga a la cooperación del mal⁴⁹. Con todo, estudiar el concepto del mal no se trata de estudiar los sistemas morales, que han sido trabajados de manera exhaustiva por grandes historiadores como Jean Delumeau. Ya que los sistemas morales permiten dar cuenta de cómo los actores analizaban cada situación para determinar qué era lo malo y lo bueno y como debían comportarse en consecuencia.

⁴⁶ Eagleton, Terry, *On Evil*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2010.

⁴⁷ Garrard, Eve, “Evil as an Explanatory Concept”, en *The Monist* vol. 85, num. 2, 2002, pp. 320-336.

⁴⁸ Ricouer, Paul, *El mal: desafío a la filosofía y a la teología*, París, Editions Seuil, 1994, p. 3.

⁴⁹ Lara, María Pía, *Rethinking Evil*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2001; Silvestre Manuel Hernández, “Notas sobre la configuración del mal en Platón” en *Revista de Filosofía* vol. 60 núm. 3, 2012.

Sin embargo, conocer los sistemas morales y entender desde que sistema moral se está pensando el problema del mal da cuenta de qué significado se le da al mal en una dimensión amplia. Es decir, que el absolutismo moral entiende al mal como algo más cercano a un valor absoluto y el relativismo moral, define al mal como algo subjetivo. Por lo tanto, si bien el estudio de los sistemas morales y la filosofía moral puede ser de gran ayuda, es necesario también hacer un análisis previo, para entender al mal de forma aislada y no siempre relacionada al bien y dentro de un sistema.

De acuerdo a Elías Palti⁵⁰, en Shakespeare es posible visualizar y por lo tanto, en la filosofía del siglo XVII, una teoría que denomina del “mal objetivo”, independiente de la moralidad de los sujetos. Es decir que los reyes harán buenos o malos actos no en función de su moralidad sino en relación a otros factores que condicionan las consecuencias de sus acciones. De la misma manera que un mercader o un hombre de negocios no era considerado bueno o malo de acuerdo a su moral si no que debía pagar salarios bajos para que su negocio pudiera sobrevivir⁵¹. Del mismo modo, Andrew Chignell, sostiene que el mal y la malicia, como conceptos que hacían referencia al sufrimiento extremo, fueron dando lugar a otros conceptos más específicos como: lo malo, el dolor, el sufrimiento, el trauma o el daño⁵².

Dentro de las concepciones filosóficas de la moral existen dos grandes tradiciones: la moral voluntarista y el intelectualismo moral. La primera de ellas pone el énfasis en la voluntad a la hora de elegir entre el bien y el mal. En esta variante, la voluntad divina la que marca que es lo bueno y que es lo malo. La segunda de ellas, el intelectualismo moral, pone el eje en el conocimiento, es decir que los hombres no obran mal si no que les falta el conocimiento para obrar rectamente. La razón tiende necesariamente al bien, y auto-determina las acciones hacia ese bien.

El estudio de la moral, los sistemas morales enriquecen el estudio del significado del mal, aunque fuertemente relacionada relación al bien o a la reflexión de conciencia para guiar las acciones., pero sin embargo la historia conceptual permite en primer lugar estudiar el mal de manera aislada y no solamente en relación al bien. Asimismo, la historia de los conceptos

⁵⁰ Palti, Elias, *An archaeology of the political. Regimes of power from the seventeenth century to the present*, Nueva York, Columbia University Press, 2017, pp. 49-50.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² Chignell, Andrew (ed.), *Evil. A history*, Nueva York, Oxford University Press, 2019, p. 2.

permite analizar la relación de lo lingüístico con los vínculos sociales y las instituciones, estrategias y discursos relacionas con una mirada más amplia de los social. Del mismo, modo las diferentes teodiceas a lo largo de la historia dan cuenta de distintas respuestas al problema del mal. De manera tal que adscribir a una teodicea particular, puede tener un significado del mal particular. Sin embargo, adscribir a una teodicea no impide que en la enunciación de discursos el significado del mal no sea algo preestablecido en esta teodicea. Es decir que una vez más, esto puede brindarnos un acercamiento general al problema.

En la historia de la filosofía podemos advertir tres tipos de males, que se relacionan en algún punto con aquellos planteados por Paul Ricouer. En primer lugar, el mal metafísico, en segundo lugar el mal moral y por último el mal natural⁵³. Esta distinción pertenece a Leibniz, filósofo del siglo XVII, quien sostiene que el mal metafísico, es del que se derivan los otros dos, y es una consecuencia de la realidad ontológica, ya que en el universo existe un *continuum* desde la nada hasta Dios, y las criaturas sufren el mal por el simple hecho de no ser Dios⁵⁴.

Los diversos autores que rastren el problema filosófico del mal dan cuenta de estas tres concepciones de mal muchas veces se encuentran entremezcladas. De acuerdo a María Pía Lara el cambio radical lo podemos encontrar en Kant, quien finalmente escinde la dimensión metafísica de la moral en relación al mal. La autora platea, como muchos otros filósofos e intelectuales, la necesidad de estudiar el mal en nuestros días, en especial en el último tiempo, con la persistencia de la existencia del mal, los genocidios, las guerras, violaciones a pesar de los intentos de la comunidad internacional de evitarlas. La misma señala diversos estudios de filosofía moral, que se dedican a estudiar la moral en diversas tradiciones, autores y escuelas a lo largo de la historia de la filosofía. Para el caso de la escolástica el estudio de la moral ha sido significativa ya que su reflexión era eminentemente teológica y con un fundamento moral.

⁵³ Lara, María Pía, *Rethinking Evil*, Los Ángeles, University of California Press, 2001. Hernández, Silvestre Manuel, "Notas sobre la configuración del mal en Platón", en *Revista de Filosofía* vol. 26 núm. 60, 2008.

⁵⁴ López Villegas, Ana Lucía, "El origen del mal como privación en la filosofía de G.W. Leibniz", *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, núm. 48, 2010, pp. 149-154.

La filosofía norteamericana se ha preocupado por el tema del mal especialmente en los últimos años, a partir del atentado a las torres gemelas en el año 2001. Junto a Henrie Bernstein y Terry Eagleton entre otros, nos interesa especialmente el planteo de Todd Calder. El filósofo ha planteado que el mal como figura central es cualitativamente distinto a las malas acciones comunes⁵⁵, una interpretación que puede ser operativa para pensar la diferencia entre males en el análisis del significado del mal en los teólogos salmantinos⁵⁶.

Desde la historia de los conceptos, recientemente se publicó un manual que da cuenta de la necesidad de ampliar en trabajos que aborden el concepto del mal. El mismo es una obra colectiva denominada *Evil: a history*⁵⁷. En la misma se hace un recorrido por el concepto del mal a lo largo de la historia, tomando grandes bloques temporales que creemos que en este trabajo serán revisados y profundizados.

Asimismo, recientemente se ha publicado otra obra colectiva: *Moral Concepts and their History*⁵⁸, en la que diversos autores dan cuenta de la historicidad de conceptos morales y sus cambiantes significados y usos a lo largo de la historia. De esta manera, es posible advertir la tendencia a aplicar herramientas de la historia conceptual y el análisis del discurso que estaban ligadas a cuestiones políticas, adentrarse en el terreno de los conceptos morales. En esa línea, no buscamos encontrar la respuesta al problema del mal planteada por los autores. Ya que este enfoque supone que el mal es un concepto transhistórico que siempre está presente en la realidad humana, como si la misma no tuviera historia. De manera tal que, como veremos más adelante es este uno de los problemas que la historia conceptual busca responder, ya que no se trata de ver como en diversos *tiempos* se le dio respuesta a un mismo problema, sino de identificar la contingencia y los significados de los conceptos en el tiempo.

⁵⁵ El filósofo escribe en inglés y distingue entre *evil* y *wrongdoing*.

⁵⁶ Calder, Todd, "Is evil just very wrong?", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 163, num. 1, 2013, pp. 177-196.

⁵⁷ Chignell, Andrew (ed.), *Evil: a history*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

⁵⁸ Skidelsky, Edward, *Moral Concepts and their History*, Londres, Routledge, 2021.

3. Aportes de la Historia Conceptual

El mal es muchas veces considerado con un significado transhistórico, como un problema inmanente al que solo la filosofía puede dar respuesta. La historia conceptual nos permite, por el contrario, historizarlo y dar cuenta de su significado y su vinculación con lo social. Esta escuela historiográfica permite relacionar la política, el derecho o la filosofía con el contexto social y la red de relaciones, ampliando el horizonte de la Historia de las Ideas.

Desde este enfoque tanto la historia conceptual anglo-sajona de Quentin Skinner⁵⁹ y la alemana de Reinhart Koselleck⁶⁰, pueden permitir una mejor comprensión del significado de este concepto desde su historicidad. La historia conceptual en sus dos principales vertientes se ocupa de estudiar los discursos de acuerdo a las categorías y el universo conceptual en que fueron enunciados. Para la historia conceptual alemana, a partir de los siglos XVII y XVIII se da una revolución que hace que inicie la modernidad política. Reinhart Koselleck se plantea como contestatario a la *Escuela de Ideas* de Wilhelm Dilthey, y retomando gran parte de su obra, planteará su diferencia. Lo central en su crítica es la idea de que existe algo trascendente de un núcleo doctrinario que permanece. En cambio, para el autor, no hay nada que permanezca entre una definición nueva y otra ya que lo que tiene historia no puede definirse de acuerdo a lo planteado por Friedrich Nietzsche⁶¹.

El autor propone que la *Begriffsgeschichte* no debe definir los conceptos, si no reconstruir las tramas de sentidos que se encuentran en cada concepto, entre los distintos conceptos a lo largo del tiempo. Lo que permanece no son entonces los conceptos sino estas tramas articuladas. La historia conceptual le aporta a la comprensión histórica la visión de las grandes estructuras históricas, ya que los conceptos articulan los hechos históricos a través de los entramados significativos que generan. En el debate con Hans-Georg Gadamer,

⁵⁹ Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

⁶⁰ Koselleck, Reinhart, *Futuro-pasado. Sobre una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 2003; Koselleck, Reinhart, "Introducción al Diccionario histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana", *Revista Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105; Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Buenos Aires, Ediciones Lea, 2014.

sostiene que la historia conceptual es deficiente por que no explica cómo se da el cambio social, porque solo mira lo estructural, y no los acontecimientos, que son competencia de la historia social.

Asimismo, los conceptos no pueden ser tan nuevos como para no hundir sus raíces en el sistema conceptual precedente. Es a partir del estudio de los conceptos de nación, pueblo y libertad que Reinhart Koselleck y sus maestros dan cuenta de este cambio histórico. El concepto del mal, si bien no es un concepto como estos señalados por los autores, si puede dar mayor luz a estos conceptos centrales. Un ejemplo es el siguiente, diversos autores señalan la importancia del derecho subjetivo para entender el pasaje de un derecho pre-moderno al derecho moderno. Es decir, donde derecho y justicia ya no son una unidad si no que el derecho es una construcción subjetiva⁶².

Para Reinhart Koselleck, no todos los conceptos son dignos de ser estudiados, y señala para su trabajo una serie de conceptos básicos, a los que el alemán denomina conceptos clave. Como ha explicado Marcelo Jasmin, en estos conceptos clave se van sedimentando distintas capas de significados: “las diversas capas de significados que se agregan a los conceptos clave, por medio de sus usos históricos particulares, permite traer al debate teórico y político aspectos de los términos hoy ocultos o reprimidos”⁶³. Para el autor, un concepto socio-político significativo para el historiador de los conceptos es un “concepto-guía del movimiento histórico, el cual, en el transcurso del tiempo constituye el objeto de la investigación histórica”⁶⁴. Es decir que el mismo es un concepto que ilumina la comprensión del movimiento histórico. Existe una idea generalizada de que los conceptos y términos se vinculan con el contexto histórico como hemos señalado, y que como indican ambas corrientes de la historia conceptual, se relacionan más con su propio contexto, las discusiones

⁶² Langella, Simona, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011; Palti, Elias, *An archaeology of the political. Regimes of power from the seventeenth century to the present*, Columbia University Press, New York, 2017

⁶³ Jasmin, Marcelo, “Lenguajes políticos en el mundo de la acción historia conceptual y teoría política”, en *Prismas: revista de historia intelectual*, N°. 11, 2007, p. 173.

⁶⁴ Koselleck, Reinhart, “Introducción al Diccionario Histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana” en *Revista Antropos* n° 223, 2009, p. 93.

en las que se encuentran inmersos quienes producen esos discursos, y no tanto las respuestas que le dan a *ideas* transhistóricas⁶⁵.

Además de los conceptos básicos, Koselleck hace referencia a los contraconceptos asimétricos a la hora de estudiar los universos conceptuales. Joao Feres Junior, en un trabajo colectivo coordinado por Javier Fernández Sebastián ha señalado que los mismos son conceptos que consolidan una identidad colectiva y que surgen como pares, uno con una connotación positiva y otra antagónica. Ya que un agente social se constituye por conceptos que lo delimitan excluyendo a otros, y la definición del mismo se da por esta exclusión⁶⁶.

Javier Fernández Sebastián, ha llamado la atención en torno a la posibilidad de dar cuenta del cambio en los conceptos básicos no solamente en el período señalado por Koselleck, el *Sattelzeit*, sino también considera el período de la temprana modernidad “se produjeron apasionados debates jurídicos y teológico-políticos de gran intensidad, algunos de los cuales resultaron decisivos para la posteridad”⁶⁷. Considera que en este período se dieron una serie de innovaciones conceptuales de considerable importancia, como el erasmismo, la neoescolástica de Salamanca y de Coímbra, el iusnaturalismo católico, el tacitismo y el pensamiento político del barroco, o los primeros *novatores*, junto con otros temas menos estudiados.

En el mundo anglosajón, se dio un cambio en la forma de abordar el campo de las ideas de la mano de la Escuela de Cambridge y su principal actor, Quentin Skinner, en lo que algunos especialistas han denominado el giro performativo. Para el autor los contextos lingüísticos señalan que es lo decible y pensable dentro del lenguaje, aunque, para el autor esto no es una limitante absoluta, sino que pueden en su discurso generar innovaciones y alteraciones, más allá de ese horizonte de posibilidad. Esta es la explicación de Quentin Skinner para explicar cómo se da el cambio conceptual, ya que pueden darle un nuevo significado. Esto es lo que

⁶⁵ Blanco Rivero, José Javier, “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica”, *Politeia*, vol. 35, núm. 49, 2012, pp. 1-33.

⁶⁶ Feres Junior, Joao, “El concepto de América: ¿Concepto básico o contraconcepto?”, en Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

⁶⁷ Pereira das Neves, Guilherme, Bentes Monteiro, Rodrigo, y Ilegelski, Francine, “Iberconceptos, historia conceptual, teoría de la historia - Entrevista a Javier Fernández Sebastián (Parte I)” en *Tempo* vol. 24, núm.3, 2018.

él denomina un autor a quien opone a un reproductor (reproduce ideología). Este autor asocia la dimensión pragmática del lenguaje con la intencionalidad autoral, aunque esta perspectiva ha recibido críticas como la de Michael Freedon⁶⁸, quien señala que los conceptos no son solo producidos sino que también existen receptores y circulación de los mismos, dimensión no tenida en cuenta por Quentin Skinner. Sin embargo, el historiador a esbozado respuestas a estas críticas, destacando que la intencionalidad autoral implica que solo se puede decir de los autores lo que ellos mismos podrían haber dicho del significado e implicancia del cambio que estaban realizando. De acuerdo a la Escuela de Cambridge es entonces necesario estudiar el entramado de relaciones comunicativas y el sistema de relaciones pragmáticas.

El gran aporte de Quentin Skinner es la diferenciación entre la dimensión locutiva e ilocutiva del lenguaje. John Austin⁶⁹ y John Dunn⁷⁰ habían propuesto la cuestión de lo que se *hace* al hablar. Junto con John Pocock⁷¹, Quentin Skinner retoma estos planteos y propone que es posible reconocer las intenciones del autor porque son convenciones que utilizaron para enviar mensajes. Cuando algún agente enuncia algo lleva adelante un acto ilocutivo en el que critica, ataca, defiende, promete, propone. Entender sus intenciones y aquello que estaba llevando a cabo con el acto ilocutivo permite comprender en mayor profundidad el enunciado del autor. Lo central de esta forma de abordar los conceptos es como señala John Pocock, el método contextualista nos permite entender “en qué medida el contexto lingüístico determinaba las «intenciones» del autor y cómo influían estas, a su vez, en el contexto”⁷².

De acuerdo a Austin existen tres tipos de actos lingüísticos: en primer lugar, los locucionarios son actos de habla en lo que se dice algo, enunciado de manera concreta. En segundo lugar, señala que existen los ilocucionarios, que son aquellos actos en lo que se pretende *hacer* algo. Por último, menciona los perlocucionarios, que son aquellos en los que efectivamente se *logra* algo al enunciar⁷³. Asimismo, estudia como los sujetos al hablar puede a través del

⁶⁸ Freedon, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 100-111.

⁶⁹ Austin, John Langshaw, *How to do things with words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

⁷⁰ Dunn, John, “The Identity in the History of Ideas”, *Philosophy*, vol. 53, núm. 164, 1968, pp. 85-104.

⁷¹ Pocock, John, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Ediciones Akal, 2011.

⁷² *Ibid.*, p. 12.

⁷³ Hangartner, Andreas Christian, “Teoría Política y Análisis del Discurso. El contextualismo lingüístico de Skinner y Pocock”, en *Lengua y Habla*, núm. 19, 2015, pp. 244-252.

lenguaje y las palabras construir en parte el orden social y legitimar determinadas formas de actuar por sobre otras.

Para la historia conceptual un lenguaje se diferencia de las ideas por el hecho de que las ideas son a-históricas y de lo que se ocupa la historia conceptual es del lenguaje, es decir, lo subyacente y constitutivo de la formulación de esas ideas. Dos ideas completamente opuestas se pueden formular con un mismo universo conceptual. De tal manera que enunciar una misma idea en distintos contextos y con diferentes marcos de categorías puede tener un significado diferente.

La escuela anglosajona ha desarrollado la noción de lenguajes políticos, especialmente a la hora de estudiar la temprana modernidad, como una serie de herramientas conceptuales disponibles. El propio Anthony Pagden ha descrito los cinco lenguajes políticos en la temprana modernidad. Los mismos son el horizonte de posibilidad, a partir del cual pueden construir sus discursos los actores⁷⁴. De acuerdo a John Pocock, en cada período los actores tienen a su disposición una constelación de lenguajes, con los cuales pueden operativizar sus discursos. Anthony Pagden diferencia en el tránsito a la modernidad cinco lenguajes diferentes⁷⁵. El uso de los conceptos se da en el encuentro de la agencia de los sujetos con la constelación de lenguajes disponibles.

Francisco Quijano Velasco⁷⁶, ha retomado para el estudio de los autores de Salamanca la noción de *espacio controversial*, para hacer referencia a aquellos temas que, si bien no se insertan dentro de un intercambio entre intelectuales o actores como en la propuesta de Quentin Skinner, sí forman parte de temas que discuten autores de manera sincrónica sin hacer referencia a los autores que emplean otro lenguaje. De esta manera, se estudiará la relación del concepto del mal con una serie de cuestiones que se encuentran en el espacio

⁷⁴ Pagden Anthony, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, UNAM, 2017 p. 19. El autor reconoce que toma este concepto de Oscar Nudler (ed.), *Controversy Spaces. A Model of Scientific and Philosophical Change*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011. Su aplicación a las ciencias sociales la debe a: Velasco Gómez, Ambrosio, "El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política", en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, v. 31, Madrid, Trotta, 2010, pp. 373-394.

controversial de la temprana modernidad y sobre los que los distintos autores ofrecían su punto de vista: la reforma de la Iglesia, la ley, los derechos de los pueblos no cristianos y la fragmentación confesional, entre otros.

Para el caso del mal, señalar el mal como privación en distintos momentos históricos, puede tener un significado radicalmente diferente y explicitar como se dio un cambio del lenguaje, ya que según Quentin Skinner los logros retóricos se dan cuando los significados cambian para adecuar las prácticas a nuevos significados.

El cambio conceptual se produce para el historiador a través de paradiástoles sucesivas. Cuando se le da un sentido positivo a un concepto que tenía un sentido negativo. Las propuestas de Quentin Skinner plantean que es necesario conocer el contexto de las tramas lingüísticas en el que el texto se insertó, las convenciones que limitan las afirmaciones posibles que se pueden realizar en un determinado contexto histórico. En primer lugar, para el caso específico de los debates teológicos es necesario conocer a aquellos con quienes debatían, que temas tocaban y porqué, adonde publicaban o dictaban sus clases, con qué objetivos y estrategias. La intencionalidad autoral a la hora de explicar que es el mal, y que es lo malo y el conjunto de categorías con el que contaba para señalar esto. La hermenéutica en la historia conceptual se consigue no solamente señalando que es lo que un autor dijo o no, sino señalando que es lo que podría haber dicho o no. Ya que al analizar el universo conceptual de un autor se descubre el horizonte de posibilidad del mismo y las categorías de las que disponía.

La propuesta de Quentin Skinner se centra en los conceptos en uso. Recientemente Bruce Haddock, Peri Roberts y Peter Sutch⁷⁷ han publicado una obra colectiva en la que se ocupan del mal en el pensamiento político contemporáneo desde una perspectiva contextualista, es decir, dando cuenta del uso de los conceptos del mal en el discurso político. La historia conceptual en su vertiente anglosajona tiene una estrecha relación con la pragmática lingüística. En ese sentido como plantea Pasi Ihalainen, es necesario que los historiadores de los conceptos utilicen todo el bagaje conceptual proveniente de la lingüística⁷⁸, como se ha

⁷⁷ Haddock, Bruce, Roberts, Peri, y Sutch, Peter (eds.), *Evil in contemporary political theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

⁷⁸ Ihalainen, Pasi, "Between historical semantics and pragmatics" en *Journal of Historical Pragmatics*, vol. 7, núm. 1, 2006, pp. 115-143.

evidenciado en muchos trabajos históricos. De esta manera, los planteos teóricos de la historia conceptual pueden concretarse gracias a las teorías de Oswald Ducrot, Émile Benveniste, María Marta García Negroni, Patrick Charaudeau, Eliseo Verón, entre tantos otros aportes.

A partir de estos aportes es posible explicar el sentido de los enunciados, entendiendo el sentido no como la dimensión semiótica, sino a partir del uso del lenguaje, y sobre todas las cosas, de explicar el contexto lingüístico y el contexto de enunciación. Dando cuenta de los destinatarios, el enunciatario, los supuestos compartidos entre este y su audiencia, sus intenciones, las estrategias llevadas a cabo por el enunciador, la polifonía y la decodificación de los destinatarios.

John Austin, quien planteó la teoría de los actos de habla, aunque sin plantearlo de esta manera, ha dejado el camino abierto para plantear la posibilidad de estudiar la dimensión pragmática de los discursos morales⁷⁹. De esta manera, se puede plantear que es posible estudiar los discursos que hablan sobre lo bueno y lo malo, analizando que se busca hacer al llevar a cabo estos planteos. Sin embargo, es necesario hacer previamente un análisis contextual para entender qué significado tenía lo malo, teniendo en cuenta que bueno y malo no son conceptos transhistóricos ni contra-conceptos asimétricos a lo largo de toda la historia.

De acuerdo al filósofo Aurelio Arteta, la moral y la política están estrechamente vinculadas, ya que están relacionadas de hecho. El “conjunto de reglas sobre lo bueno y lo malo a las que se someten las conductas privadas, las costumbres que reinan en una comunidad, se reflejan tanto en la política institucional como en los comportamientos públicos de las gentes”⁸⁰. Señala que en su estudio se interesa por el vínculo entre moral y política no de hecho sino de derecho, es decir, en términos ideales. En ese sentido, la relación entre moral y política en el plano de lo ideal se acerca más al espacio de la moral crítica o reflexiva, o la ética.

Para pensar un problema es necesario construir las categorías de base con las que contaban los autores. Sin embargo, esto no excluye el hecho de que estos usos lingüísticos y discursivos

⁷⁹ Patiño Arango, Alejandro, “Pragmática del lenguaje moral y jurídico en Austin”, en *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy num. 32*, 1998, pp. 107-111.

⁸⁰ Arteta, Aurelio, “Moral y política” en Arteta, Aurelio; García Guitián, Elena, y Máiz, Ramón (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, 2003.

se encuentren dentro o relacionados a una tradición en particular. Aunque en primer lugar debemos explicar que entendemos por tradición. La tradición no es simplemente un conjunto de intelectuales que de manera sincrónica o asincrónica comparten todo un cuerpo de ideas. Por el contrario, por tradición entendemos a aquellos conjuntos que se referencian en el pasado con otros, compartiendo algunas formas de analizar la realidad.

Marcelo Jasmin, clarifica la cuestión al señalar que: “Parece haber un consenso virtual en torno de la noción de que el significado de los términos y conceptos se modifica en función de su uso en contextos sociales y lingüísticos particulares, aunque ello no excluya el hecho de que tales usos tienen lugar en el interior de una tradición”⁸¹. Por ende, los contextos sociales y particulares tienen relación con la tradición al interior de la que se consolidan. Para el autor, el formar parte de una tradición “refuerza la impresión de familiaridad, de pertenencia común a un mismo conjunto de experiencias (aun cuando se trate de la desigualdad jerárquica)”⁸². Siguiendo los planteos de la Historia Conceptual, es necesario el contexto de enunciación de estos discursos, y el concepto mismo de contexto de enunciación es algo abarcativo.

El mal adquiere un significado diferente en el tránsito a la modernidad, como los conceptos básicos estudiados por Reinhart Koselleck. En el período pre-moderno el mal forma parte de una pareja de contraconceptos junto con el concepto del bien. El moderno concepto del mal, se constituye no ya como un contraconcepto del bien sino como un concepto básico, constitutivo de la libertad y la modernidad. El mal comienza a ser considerado una característica de lo humano para volverlo perfectible. Sin embargo, como concepto básico o como contraconcepto la historia conceptual busca estudiarlo ya que debe ser algo que muestra un quiebre, un cambio entre una tradición y otra. Cuando un cambio conceptual sugiere un cambio no solo lingüístico sino también de los vínculos sociales.

En el siglo XVI estos conceptos están todavía entre la tradición y la innovación, el concepto del mal es en parte un contraconcepto del bien y en otros aspectos es un concepto básico ya que, si bien se plantea en oposición al bien y a la ausencia del algo, también tiene sus

⁸¹ Jasmin, Marcelo, “Lenguajes políticos en el mundo de la acción historia conceptual y teoría política”, en *Prismas: revista de historia intelectual*, núm. 11, 2007, pp. 171-176.

⁸² *Ibíd.*

características propias y su propia dimensión performativa. Como señala Kay Junge, es necesario para estudiar el cambio conceptual prestar atención al cambio en el concepto del bien y de lo bueno. Ya que los contraconceptos asimétricos se significan uno al otros, los conceptos se conciben como parejas desde su surgimiento más que como fenómenos aislados que son arbitrariamente unidos por el investigador⁸³. De este modo, una de las principales causas del cambio de significado de un concepto sería la previa modificación del concepto con el que está emparejado.

A la hora de repensar el mal desde los supuestos de la historia conceptual se trata de interpretar el significado que tenían el mal para un autor, que significado tenía, que tipos de males existían y, en consecuencia, que es lo que hace malas a las acciones y a las personas. Es decir, la relación entre lo malo y el resto de su red de significados. Es posible ampliar el horizonte de posibilidades más allá de lo que los propios autores plantearon para pensar el mal en la política, el mal y lo malo en las relaciones sociales, ya que por más que no lo plantearan explícitamente relacionando el mal con estos aspectos, si es posible señalar a partir de la historia de los conceptos que podrían haber dicho con las categorías que utilizaba tanto de lo malo como de estos otros aspectos: la política, la justicia, la familia, lo civil. (el mal como concepto básico puede estudiarse dentro de una red de conceptos). En parte, esto se explica por la relación entre el mal como un concepto que en su definición busca explicar el problema del mal, es decir, porque existe el mal y por otra parte un concepto utilizado de acuerdo a su definición para explicar qué acciones y entidades son malas, en qué medida y porqué. Sin embargo, existe otro problema sustantivo que es el que el mal y lo malo son conceptos viajeros. Es decir, que se desplazan y son abordados por numerosas disciplinas, como la filosofía moral, la política, el derecho, la teología, la economía y por intelectuales, por la cultura, lo medial, etc.⁸⁴. Gracias a los aportes de Paul Ricoeur, es también posible estudiar los males dentro de una obra, es decir cuáles son los males cometidos y cuáles son

⁸³ Junge, Kay, y Postoutenko, Kirill (eds.), *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck. Historical Semantics and Beyond*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011.

⁸⁴ Bal, Mieke, *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*, Murcia, CENDEAC, 2009.

los males sufridos. Muchos trabajos filosóficos han rastreado algunos males planteados por los distintos autores en obras específicas⁸⁵.

Por último, entenderemos que, si existe diversas concepciones del mal que podrían ser consideradas desde la filosofía como contradictorias o eclécticas, las analizaremos a partir del planteo de Hans Blumenberg⁸⁶ de los vacíos conceptuales. El autor ha hecho referencia a las metáforas en articulación con lo conceptual. Ya que el lenguaje filosófico emerge de fundamentos retóricos y metáforas, que no tienen una traducción estrictamente lógica. Para el autor lo inconceptualizable se vincula con la limitación humana para conocer determinados objetos⁸⁷. Se opone directamente a la idea cartesiana de que los estadios de lo inconceptualizable pueden ser superados por lo conceptual, dando una idea teleológica y de perfectibilidad indefinida de las formas conceptuales. Para Hans Blumenberg, las metáforas absolutas son aquellas que no es posible que se perfeccionen en un discurso elaborado y teórico. Dado su significado, y por ofrecer un conocimiento de una realidad que no puede ser conceptualizada⁸⁸.

De tal manera que si existen definiciones contradictorias de lo malo esto podía deberse no tanto a la necesidad del autor de congraciarse con un medio o de su habilidad para utilizar distintos argumentos sino por el contrario, por la falta de categorías para definir algo del orden de lo pre-conceptual⁸⁹. Las metáforas no son solamente un recurso de la retórica para embellecer una obra, como son entendidas por la lógica cartesiana, aunque tampoco son un recurso para definir a los conceptos. Son un hilo conductor de experiencias personales de la vida del humano, que expresan lo inconceptualizable⁹⁰.

⁸⁵ Un ejemplo de esto es el trabajo de Silvia Magnavacca, que se ocupa de los males de los estudiantes en la obra de Juan de Garlandia. Magnavacca Silvia, "Males de los estudiantes en el siglo XIII", en Corti, Enrique (comp.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

⁸⁶ Rivera García, Antonio, "Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política" en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* núm. 4, 2010.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ Ros Velasco, Josefa, "La recepción de la metaforología de Blumenberg" en *Res Publica: Revista de filosofía política* n° 24, 2010.

⁸⁹ Godicheau, François y Sánchez León, Pablo (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.

⁹⁰ Losada Nieto, Estefanía, "El papel de las metáforas en las experiencias de dolor" en *Diálogos, Revista de filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, Año L, Núm. 104, Puerto Rico, 2019.

Para analizar lo malo es necesario dar cuenta de las investigaciones en torno a diversos temas que, aunque de manera tangencial abordan aquello considerado como lo malo. Estos estudios provienen de distintas disciplinas y enfoques tales como: el derecho (escuela crítica de derecho), las relaciones internacionales (guerra justa), la filosofía (legalidad, legitimidad), los estudios poscoloniales (alteridad) y la política y la economía. Asimismo, siguiendo la propuesta contextualista de Quentin Skinner y la noción de lo sincrónico y asincrónico en Reinhart Koselleck, es necesario conocer y analizar por una parte el contexto de debates, discusiones y conflictos en el contexto de producción del texto. Para descubrir la dimensión performativa del mal y lo malo en ese discurso

Por otra parte, es necesario identificar las posibles respuestas pasadas al problema del mal, en especial las conocidas por los autores. Qué significados pasados había tenido el mal y lo malo. Así como también aquellas respuestas y aquellos abordajes y usos de lo malo en el discurso de las propuestas con las que debatía, aquellas con las que difería o simplemente conocía en su propio contexto. Cada uno de estos acercamientos a la historia de los conceptos plantea una respuesta específica al cambio conceptual. La combinación de la mismas puede resultar significativa para comprender y explicar la historicidad de los conceptos.

En primer lugar, de acuerdo a Reinhart Koselleck la dinámica de cambio se da por la relación entre mundo social y el mundo conceptual, es decir, entre acontecimiento y estructura. Existen tres situaciones en las que se puede dar el cambio. En la primera de ellas el significado del concepto se modifica, y las circunstancias se mantienen. En la segunda situación, por el contrario, se modifica lo social pero el concepto se mantiene inalterado. Por último, el concepto y las circunstancias pueden desarrollarse de forma separada. De tal manera, no existe un condicionante entre lo social y lo conceptual y lo que prima es la contingencia. Por su parte, Quentin Skinner pone el énfasis en la dimensión autoral de los sujetos y explica el cambio conceptual en términos de acciones lingüísticas, que hemos explicado previamente: su contextualismo se basa en centrarse en la agencia de los sujetos y la forma en la que han utilizado los conceptos en las situaciones específicas y las intencionalidad de su uso. Por último, en los planteos de Hans Blumenberg el cambio conceptual se relaciona con las metaforología y lo inconceptualizable. Para el autor la relación directa del ser humano con la realidad es metafórica, a través de la retórica

construyen este universo simbólico que se encuentra entre ellos mismos y la realidad⁹¹. Los conceptos cambian entonces, como mecanismo del ser humano para hacer frente a la realidad.

Podemos señalar que la historia conceptual y los estudios actuales acerca del mal planteados en el trabajo pueden lograr un estudio complejo y desde diversas dimensiones para comprender al mal en el discurso desde una perspectiva histórica y contextual que dé cuenta de las funciones del discurso, de los significados del mal y lo malo y de las categorías conceptuales históricas para definirlo. Se trata en síntesis de abordar desde la historia conceptual, con sus herramientas heurísticas que permiten analizar cuál era el universo conceptual con la que los autores podían dar respuesta a un problema, la red de relaciones en las que estaban inmersos y la dimensión performativa de su discurso. Es decir, que realidad creaban al hablar del mal o de lo malo, que significado tenía eso malo y que implicaba que algo o alguien fuera malo.

Para llevar a cabo este estudio es necesario conocer las herramientas conceptuales con las que podían producir estos discursos. Con quienes discutían los autores, con quienes se habían formado, que conocían, que intereses defendían, que comunidades integraban. Sumado a esto, es necesario añadir las respuestas al problema del mal desde la filosofía, la teología, el derecho o la política, que inciden de manera sincrónica y diacrónica sobre los autores. Es necesaria la vinculación de todo este bagaje conceptual y heurístico con las discusiones actuales sobre el mal, para enriquecer el horizonte de posibilidades que encontraban dentro de sus discursos y de los significados y la dimensión performativa del mal y de lo malo. Para poder de esta manera intentar descubrir en la dimensión performativa del mal la relación entre mal, filosofía política, libertad y justicia. Para analizar el significado del mal en relación a otros conceptos con los que se relaciona de forma directa. De la misma manera, se descubre que el concepto del mal se ve reflejado en otras palabras a las cuales transfiere su potencial semántico. No es necesario que la palabra mal aparezca literalmente en los textos y documentos de época puesto que otra, equiparada y de igual sentido semántico, puede ocupar su lugar⁹².

⁹¹ Palti, Elías, "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", en *Res publica: Revista de filosofía*, núm. 25, 2011, pp. 227-248.

⁹² Torres Arancivia, Eduardo, *La violencia en los Andes. Historia de un concepto, siglos XVI-XVII*, Pontificia Universidad Católica Del Perú, Lima, 2016.

Creemos que es posible estudiar a partir del contextualismo planteado por Quentin Skinner, en su propio contexto, las intencionalidades y potencialidades de una obra y del significado del mal en ella en tres niveles de análisis: el significado del mal (una explicación de su origen y qué es el mal), una explicación de lo malo y su dimensión pragmática (qué es lo malo, los malos actos y quienes los llevan a cabo) y por último cuales son los males, sufridos y cometidos. La dimensión de lo sincrónico y lo asincrónico, junto con la sedimentación de conceptos planteada por Reinhart Koselleck permite estudiar el significado del mal planteado por los distintos autores. Por último, la metaforología de Hans Blumenberg también puede resultar operativa para dar cuenta de lo inconceptualizable en torno al mal y lo malo, y las metáforas que cobran forma.

Como señaló Vicente Oieni⁹³, la historia conceptual puede nutrirse de otras herramientas especialmente del análisis del discurso y la lingüística, que permiten dar cuenta de manera más acabada del alcance de los discursos, sus destinatarios, intencionalidades, *topoi* y estructura. Es por ello que, para llevar adelante un análisis del mal como concepto echaremos mano a propuestas teóricas de otras disciplinas como los actos de habla, la argumentación, la multidestinación y el *ethos* discursivo.

4. Confesionalización, Reforma Católica y Asimilación

La historiografía de las últimas décadas ha replanteado los conceptos de reforma y contrarreforma como categorías para analizar los cambios morales, teológicos y dogmáticos en el periodo. En los últimos años, diversos trabajos han llamado la atención acerca de dos procesos, que muchas veces se desarrollaron en paralelo como el de la confesionalización y

⁹³ Oieni, Vicente, "Notas para una historia conceptual de los discursos políticos", en *Anales*, núm. 7-8, 2004-2005, pp. 27-62.

el creciente disciplinamiento social. La discusión en todo el siglo, que se materializa en Trento en el mundo católico, giraba en torno a la cristianización de la población.

Para ello, son fundamentales los aportes de Wolfgang Reinhard y Hanz Schilling por un lado y Gerhard Oestreich por el otro. Los primeros plantearon que no fue el estado absolutista el que desteologizó el conflicto confesional, sino que, por el contrario, el conflicto entre protestantes y católicos inmiscuyó la teología en todos los procesos de formación social y estatal. La sociedad moderna vio una enorme teologización de todos los ámbitos de la vida⁹⁴.

Gerhard Oestreich, por su parte, plantea la noción de disciplinamiento social, siguiendo las propuestas de Max Weber y Norbert Elias, para definir los procesos políticos, sociales, religiosos y culturales a partir de los cuales, desde arriba, desde la cúspide social para intentar ordenar y regular la vida en la sociedad. Se buscaba a través de múltiples estrategias imponer modelos de comportamiento, que llevaron a una progresiva transformación de la conciencia moral y de las costumbres del hombre en todos los ámbitos de la vida social y, en consecuencia, a cambios estructurales de la propia sociedad y de sus formas de organización política⁹⁵.

Andrea Arcuri⁹⁶, ha demostrado como la teología moral, a través de sus múltiples géneros (sermones, predicaciones, tratados, comentarios, manuales de confesores), fue una herramienta significativa para llevar adelante la confesionalización de las monarquías europeas. Si bien para el caso del mundo ibérico, los estudios sobre la confesionalización son escasos, en los últimos años es posible encontrar algunas investigaciones al respecto.

Múltiples estudios han analizado la relación de las predicaciones y el discurso teológico con la reforma de costumbres, los agentes del orden, el lugar de las mujeres en la sociedad o el disciplinamiento a partir de los discursos públicos. Estos estudios han abarcado tanto discursos producidos en Europa como en los virreinos americanos. Los teólogos de la

⁹⁴ Po-Chia Hsia, Ronald, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscrits: Revista d'història moderna*, núm. 25, 2007, pp. 29-43.

⁹⁵ Palomo del Barrio, Federico, "«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 18, 1997.

⁹⁶ Arcuri, Andrea, "Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna", en *Hispania Sacra*, vol. 71, núm. 143, 2019, pp. 113-129.

Universidad de Salamanca y de las universidades que se crearon siguiendo su modelo en todos los territorios de la monarquía hispánica, resultaron ser actores fundamentales en la construcción del orden, no solo formando agentes que se encargaban de reformar y moldear las costumbres de los otros, sino porque elaboraban modelos ideales de conducta a ser seguidos por reyes, señores y gentes del común.

A partir de los trabajos de Hubert Jedin, se ha planteado también la noción de Reforma Católica. Esta categoría es aceptada por el conjunto de los historiadores, puesto que no supone que la reforma católica era una reacción a la reforma protestante, sino que, por el contrario, desde el siglo XV es posible hablar de intentos de reforma católica, un fenómeno especialmente destacado en el espacio castellano.

Para el estudio de la reforma y renovación católicas, resultan fundamentales los trabajos de Ronald Poh Chia Psia⁹⁷ y Federico Palomo⁹⁸ que han estudiado las distintas facetas que formaban parte de la confesionalización católica. En sus trabajos, mencionan entre los múltiples dispositivos y estrategias, la centralidad de la teología escolástica. Asociada en la modernidad a la orden de los jesuitas, pero también a los dominicos, agustinos y franciscanos. Los trabajos de Doris Moreno son también significativos a la hora de estudiar el rol de los agentes eclesiásticos, ya que ha estudiado el funcionamiento y las lógicas de la inquisición, la obediencia en la monarquía hispánica y la vida religiosa en general, aunque siempre relacionada a los fenómenos del disciplinamiento, junto con las prácticas y estrategias que elaboraron los agentes del orden en la temprana modernidad⁹⁹.

Consideramos que Francisco de Vitoria, como teólogo de la Universidad de Salamanca, es a través de su discurso teológico una muestra temprana del paradigma disciplinador que mostró

⁹⁷ Po-Chia Hsia, Ronald, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscripts: Revista d'història moderna*, núm. 25, 2007, pp. 29-43.

⁹⁸ Palomo del Barrio, Federico, «Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna, *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 18, 1997.

⁹⁹ Moreno Martínez, Doris, y Peña Díaz, Manuel, *Herejía y Sociedad. La Inquisición en el mundo hispánico*, Granada, Editorial Comares, 2022. Moreno Martínez, Doris, "Los jesuitas, la Inquisición y la frontera espiritual de 1559", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 92, núm. 5, 2015. Moreno Martínez, Doris, "Presentación. Los límites de la obediencia en el mundo hispánico de la Edad Moderna: discursos y prácticas", *Studia historica. Historia moderna*, vol. 40, núm. 1, 2018, pp. 19-29. Moreno Martínez, Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.

la Iglesia en su conjunto algunas décadas después de su tiempo. Desde la cátedra de teología elaboró un cuidadoso discurso tendiente a la reforma de las costumbres, a la disciplina, al seguimiento de las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles y a la defensa de la noción de que, en tiempos de incertidumbre era necesario seguir a los expertos en teología para no caer en errores de conducta por desoír las enseñanzas de la Iglesia.

Para Francisco Castilla Urbano, Francisco de Vitoria era un reformador contemplativo¹⁰⁰. Compara su figura con la de Jiménez de Cisneros, de quien dice que era un reformador activo. Para el autor, los dos clérigos -el primero dominico y el segundo franciscano- hicieron grandes aportes al proceso de reforma católica. Si bien Vitoria lo hizo desde sus enseñanzas, su método teológico y la formación de sus discípulos, su impacto fue enorme en la formación de la élite imperial, en la creación de universidades y en la llegada de misioneros al Nuevo Mundo y en los debates del Concilio de Trento. En la misma línea, Juan Belda Plans ha planteado de qué manera la Escuela de Salamanca, al renovar la teología, aportó un elemento fundamental a la renovación católica en el siglo XVI¹⁰¹. Para el autor, reforma católica y reforma luterana implicaron una renovación cultural comparable para el mundo moderno.

Seth Kimmel, ha propuesto la noción de teología de la asimilación para dar cuenta de los discursos teológicos que se plantean como objetivo primario la asimilación de diversos colectivos al colectivo cristiano (moriscos, judíos e indígenas americanos). Para el autor, la teología de los salmantinos resulta fundamental para legitimar las acciones de la monarquía, se trata de discursos tendientes a asimilar y homogeneizar la sociedad. Al mismo tiempo que Vitoria reforzaba la idea de la autoridad de la Iglesia y la necesidad de los fieles de seguir sus enseñanzas, tenía como objetivo central, asimilar al *ordo christiano* los nuevos pueblos que los cristianos encontraban a su paso. Por lo tanto, su teología articulaba la estricta observancia marcada para las autoridades y los cristianos conocedores de la escritura, con diversas estrategias para asimilar a los *bárbaros* a la cristiandad de manera efectiva.

De acuerdo a Gerardo Rodríguez, esta asimilación se dio en un inicio a partir de conocimientos netamente europeos, pero a medida que avanzaba el proceso conquistador,

¹⁰⁰ Castilla Urbano, Francisco, "Del reformador activo (Cisneros) al reformador contemplativo (Vitoria)", *Relecciones*, núm. 5, 2018, pp. 115-134.

¹⁰¹ Belda Plans, Juan, "Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural", *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 333-347.

fueron lentamente dando lugar a la “novedad americana”¹⁰². Esta asimilación se da en base a la teología cristiana elaborada desde las cátedras de Salamanca, pero que se ve afectada por las: “Cosas nuevas y extrañas que es necesario conocer por medio del relato de los nativos - a los que se les tiene desconfianza-, de los otros autores que recorrieron y escribieron sobre estos asuntos y de los propios saberes y experiencias –que van cobrando cada vez más importancia”¹⁰³.

Si bien la confesionalización en el Imperio Español es un fenómeno que muchos autores sitúan a partir del reinado de Felipe II¹⁰⁴, para José Martínez Millán a partir de 1530 los religiosos que identifica con el partido fernandino comenzaron a ocupar espacios relevantes en el Consejo de Castilla, la Inquisición y las universidades¹⁰⁵. Éste grupo, mayoritariamente compuesto por dominicos, dentro de los que se encontraba Vitoria, sería el portavoz de la teología que se volvería ortodoxa en el período de la confesionalización. Como ha demostrado Gerardo Rodríguez: “el proceso de confesionalización hispánico encuentra en las reformas de Cisneros su mayor expresión, en particular la intervención regia en la reforma interna del estamento eclesiástico y en la instauración de la Inquisición”¹⁰⁶, por lo tanto, podemos situar la confesionalización en el ámbito castellano a principios del siglo XVI, en espacios en los que la influencia de Vitoria y de los teólogos salmantinos era significativa.

De acuerdo al paradigma de la confesionalización, los poderes eclesiásticos y civiles trabajan de manera conjunta para controlar a la población. Para Andrea Arcuri, la confesión y la

¹⁰² Rodríguez, Gerardo, “La participación de los sentidos en la evangelización americana (siglo XVI)”, en Campos y Fernández de Sevilla, Javier (dir.), *España y la Evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*, San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2021, p. 280.

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ Ricardo García Cárcel propuso una periodización para el siglo XVI en el Imperio Español a partir de las variables políticas y religiosas. En un primer momento denominado como “La era de la discreción”, que va de 1520 a 1545. Seguido por “la era de la disimulación”, que va de 1545 a 1565 y, por último, “la era de la confesionalización”, desde 1565 a final del siglo. Ver: García Cárcel, Ricardo, “De la Reforma Protestante a la Reforma católica: reflexiones sobre una transición”, *Manuscrits: Revista d'història moderna*, núm. 16, 1998.

¹⁰⁵ Martínez Millán, José, “Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino”, en *Dos Monarcas y una historia común: España y Flandes bajo los reinados de Carlos V y Felipe II. Actas del seminario celebrado los días 27 y 28 de octubre de 1999 en la sede del Instituto Cervantes de Bruselas*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

¹⁰⁶ Rodríguez, Gerardo, “La Corona de Castilla: fronteras, milagros y confesionalización”, *Signum. Revista da ABREM*, vol. 14, núm. 2, 2013, p. 245.

Inquisición fueron dos herramientas de cohesión y confesionalización. Como ha señalado el autor, es a partir del trabajo de Adriano Prosperi¹⁰⁷, que fue posible desenclavar el tema de disciplinamiento de la inquisición.

En este tiempo confesional, se fundaron universidades y academias, preparados para instruir a las élites y propagar las novedades doctrinales, a la vez que mostrar a los que debían regir la sociedad la correcta interpretación de las leyes, el lugar de cada quien en la sociedad.

En especial los miembros del clero, debían una lealtad compartida a los monarcas y al Papado. De hecho, en múltiples ocasiones, frente a los conflictos jurisdiccionales de las dos espadas, los clérigos debían moverse con cautela para evitar entrar en un conflicto declarado con la autoridad de la Iglesia y con la del Reino¹⁰⁸. Como veremos, si bien Vitoria se muestra leal al Papa y al Rey, desde su perspectiva es el monarca la persona adecuada para solucionar los problemas entre las naciones y al interior de cada una de las Repúblicas. Asimismo, Vitoria otorga una centralidad a los obispos en sus diócesis para lograr la santidad de sus rebaños.

La Iglesia, tuvo un rol preponderante en diversos ámbitos de la vida social y económica. El control social se podía advertir en la esfera cultural y pedagógica, ya que los profesores universitarios y los místicos que se volvían modelos a seguir eran todos religiosos. Los obispos ejercían control en sus diócesis en todo lo referido a educación y transmisión de conocimientos. Los directores de la mayoría de los Colegios eran clérigos de órdenes mendicantes¹⁰⁹. Vitoria, como eclesiástico y teólogo en la era confesional era un agente del orden. En sus lecciones, enseñanzas y comentarios encontramos una búsqueda no sólo de dar respuestas a las dudas e incertidumbres como veremos en el último apartado de este capítulo, si no también ordenar la sociedad.

Ronald Po-Chia Hsia, ha señalado la distinción entre lo criminal y lo eclesiástico, algo que no está presente en Vitoria, quien si bien diferencia tiende a pensar el orden establecido como

¹⁰⁷ Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turín, Einaudi Editore, 1996.

¹⁰⁸ Po-Chia Hsia, Ronald, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscripts: Revista d'història moderna*, núm. 25, 2007, pp. 29-43.

¹⁰⁹ Paiva, José Pedro, "Spain and Portugal" en Po-Chia Hsia, Ronald (ed.), *A companion to the reformation world*, Londres, Blackwell, 2003, p. 294.

un conjunto. Henar Pizarro Llorente¹¹⁰, ha vinculado este control de las universidades y la inquisición con el *partido fernandino* asociado a la espiritualidad dominica, que *controlaba* la Universidad de Salamanca y la Inquisición –con Diego Deza, especialmente- a partir de la segunda mitad del reinado de Carlos V.

Otro debate que atraviesa la investigación y que subyace en todas las discusiones es el del republicanismo hispano. Si bien no se ha debatido si Vitoria era un republicano, sí se ha discutido su aporte a un lenguaje republicano en Indias (su influencia sobre Alonso de la Veracruz, Bartolome de Las Casas, Guamán Poma, entre otros).

Vitoria y sus seguidores, los teólogos de las cátedras de Salamanca y Coímbra, han sido propuestos como autores que limitaban en algún punto el accionar del monarca, algo que profundizaron otros escolásticos posteriores como Juan de Mariana, Vázquez de Menchaca o el propio Domingo Soto. Sin proponer a la república como la forma idea del gobierno, si proponía un gobierno mixto, con algunos elementos republicanos y sus límites al poder del rey pueden ser considerados como parte de un lenguaje político con rasgos republicanos.

De la misma manera, los estudios de Quentin Skinner¹¹¹, Annabel Brett¹¹² y Francisco Castilla Urbano¹¹³, han destacado el rol de los autores salmantinos, siendo Vitoria el primero de ellos, en parte de la elaboración de los derechos naturales como fundamento del poder político. A diferencia de otros autores, estos coinciden en que la concepción de derechos

¹¹⁰ Pizarro Llorente, Henar, “Los Desencuentros de la Reforma. La Inquisición Española frente al luteranismo en tiempos de Carlos V”, en *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 76, núm. 148, 2018, pp. 135-151.

¹¹¹ Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought. Volume II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 135-73.

¹¹² Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹¹³ Castilla Urbano, Francisco, “Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, n° 32, 2014, pp. 25-52.

Castilla Urbano, Francisco, “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación”, en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Vol. 25, N° 54, 2023, pp. 543-566.

Castilla Urbano, Francisco, “Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Revista de Filosofía*, N° 36, 2000, pp. 7-30.

Castilla Urbano, Francisco, “Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Revista Portuguesa de Filosofia, Aletheia*, 2019, pp. 959-980.

Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

naturales de los escolásticos no es la misma que hoy tenemos sobre los derechos humanos, pero sí contribuyeron a la elaboración de la misma.

5. La incerteza y la emergencia del probabilismo

En los albores de la modernidad, los hombres y mujeres del occidente europeo vivían tiempos de ansiedad, incertidumbre e incerteza. La Naturaleza, a partir de los siglos transicionales entre el medievo y la modernidad, ya no era una fuente de verdad. En el mundo medieval ésta enseñaba sus verdades de forma directa y explícita. En los nuevos tiempos que se iniciaban entre los siglo XV y XVI, los significados del mundo natural, moral y teológico, debían ser traducidas y decodificadas por expertos: filósofos naturales, teólogos debían mediar entre la autoridad moral de la naturaleza y el resto de la sociedad¹¹⁴.

El probabilismo fue una doctrina teológica que, buscando dar respuesta la incertidumbre que se vivía en esos tiempos, sostenía que, en caso de duda moral y ante dos opciones probables, era posible elegir entre la opción menos probable, antes que la opción moral más probable sin por ello pecar¹¹⁵.

Stefania Tutino¹¹⁶, Rudolf Schüessler¹¹⁷ y Jean Delumeau¹¹⁸ atribuyen la creación de la doctrina probabilista al ámbito europeo, especialmente a las reflexiones de Bartolomé de Medina en la segunda mitad del siglo XVI. Para Stefania Tutino, Vitoria no elaboró ningún

¹¹⁴ Park, Katherine, "Nature in person", en Daston Lorraine y Vidal, Fernando (eds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2003, p. 73.

¹¹⁵ Delumeau, Jean, *La confesión y el pecado*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

¹¹⁶ Tutino, Stefania, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*, Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 4-5.

¹¹⁷ Schüessler, Rudolf, "Casuistry and Probabilism", en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021. Schüessler, Rudolf, *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Boston-Leiden, Brill, 2019.

¹¹⁸ Delumeau, Jean, *La confesión y el pecado*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

argumento probabilista en su teología moral, ya que, para la autora, que ha estudiado el tema de la incertidumbre en la temprana modernidad, el teólogo sería parte de una escuela moral rígida, en la que no hay lugar para la duda moral. Sin embargo, para Rudolf Schüessler, si bien el burgalés no puede ser considerado un teólogo probabilista, si podemos encontrar algunos argumentos en los que, lejos de responder con certeza, para Vitoria es posible que la respuesta correcta no está clara y señala que, por lo tanto, sería posible elegir la opción menos probable. El caso señalado es el de la guerra contra los indígenas americanos, en la que a Vitoria no le queda claro si está bien o no hacerles la guerra, y por lo tanto no podrían condenarse quienes la llevaran a cabo, siempre que lo hicieran considerando que se trataba de una causa noble¹¹⁹.

Gregory Pine¹²⁰ y José Luis Egío García¹²¹, desde perspectivas teóricas diferentes, coinciden en que Francisco de Vitoria puede ser considerado como el primer probabilista en Salamanca. Gregory Pine, presta atención a algunos argumentos sobre las *cuestiones de Indias*. José Luis Egío García, como veremos en el capítulo sobre la moral económica, reconoce argumentos probabilistas en la ética mercantil de Francisco de Vitoria y Tomás de Mercado.

De acuerdo a Jean Delumeau¹²², estas afirmaciones pueden ser entendidas como la prehistoria del probabilismo. Cita también a otro dominico, al bávaro Jean Nider quien, en una obra tuciorista, dedica un capítulo a la duda. Sin lugar a dudas, esto que Delumeau denomina moral probabilista, indica que entre dos opciones se puede elegir una, aunque esta no parezca la más segura. Iniciando un proceso en el que la ley natural no es fácilmente descifrable por la inteligencia, donde se puede dudar y puede volverse necesaria la consulta. Se acerca aquí Vitoria a una concepción moral cercana al tuciorismo y lo que señala a Vitoria como el

¹¹⁹ Egío García, José Luis, "The Global Origins of Probabilism: Some Neglected Contributions in the Mercantile and Sacramental Writings of Vitoria, Mercado and Vera Cruz", en *Studia historica Historia moderna*, vol. 44, núm. 1, 2022, pp. 115-151.

¹²⁰ Pine, Gregory, "The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria", en *Nova et vetera*, vol. 17, núm. 3, 2019, pp. 717-746.

¹²¹ Egío García, José Luis, "The Global Origins of Probabilism: Some Neglected Contributions in the Mercantile and Sacramental Writings of Vitoria, Mercado and Vera Cruz", en *Studia historica Historia moderna*, vol. 44, núm. 1, 2022, pp. 115-151.

¹²² Delumeau, Jean, *La confesión y el pecado*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, cap. "Prehistoria del probabilismo".

primero en plantear un moral probabilista, como han señalado algunos trabajos como el de Gregory Pine¹²³.

Si bien, para Bartolomé de Medina su discípulo y principal probabilista, la probabilidad de que existiera una duda hacía lícito elegir cualquiera de las dos opciones, aunque la más probable fuera la otra opción. En Vitoria está la idea de la duda, aunque plantea que es necesaria la consulta para no elegir mal, y elegir lo que en verdad es lícito. Lo que nos da la pauta de que no da lo mismo elegir entre dos opciones probables. Sin embargo, la frase final si abre la puerta a una tesis de estas características. Ya que cuando Vitoria señala que “según se los mire tienen aspectos buenos y malos”¹²⁴, demuestra que una opción podría ser buena o mala sin importar cual se hubiera elegido.

Además, gran parte de la historiografía ha hecho énfasis en la fragmentación confesional como elemento central que llevó a los teólogos a la elaboración de la doctrina probabilista. El hecho de tener en las universidades y ciudades vecinas a rivales teológicos hizo que la búsqueda de la verdad se transformara en la búsqueda por la mayor certeza.

Sin embargo, sin desconocer estas realidades, autores como Leticia Mayer Celis¹²⁵ ha demostrado que la expansión ultramarina, el encuentro con otras culturas que tenían costumbres diferentes a las de los reinos europeos hizo que los teólogos construyeran argumentos probabilistas a la hora de guiar la tarea de los confesores. Consideramos que, Francisco de Vitoria, como teólogo encargado de enseñar en una universidad muy conectada con el Nuevo Mundo y de responder sobre la licitud de la conquista, fue necesario que esbozara argumentos probabilistas debido a la imposibilidad de señalar sin dudar el camino correcto en lo referido a la relación que los cristianos europeos debían tener con los nuevos cristianos de las *Indias*.

¹²³ Pine, Gregory, “The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria”, en *Nova et vetera*, vol. 17, núm. 3, 2019, pp. 717-746.

¹²⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 34.

¹²⁵ Mayer Celis, Leticia, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

De acuerdo a Daniel Schwartz¹²⁶, es necesario entender el probabilismo en su propio contexto. Ya que, desde el debate actual, este parece irracional frente al probabiliorismo que sostenía que siempre había que elegir la opción moral más probable. Para los que sostenían doctrinas probabilistas se trataba de entender que para los agentes morales había muchas opciones entre los expertos. Quien consultara a un confesor o un teólogo moral, podía también consultar a otro letrado que tuviera una opinión diferente. Además, podía encontrar alguien que tuviera mayor información a su alcance. Por lo tanto, el probabilismo abría la posibilidad a que el agente moral eligiera entre las opciones presentadas por dos expertos. Además, le permitía elegir la opinión del confesor frente a la suya propia. Puesto que siempre las propias ideas parecen ser más convincentes que las de otros, el probabilismo justificaba la elección de la opción menos probable dictada por un experto en teología moral frente a la opción que había elucubrado quien tenía la duda moral. Vitoria, tenía que reforzar la autoridad de los confesores y de los agentes del orden, por lo tanto, debía sostener que siempre era necesario obrar de acuerdo a lo que el experto en moral le marcaba a quien lo consultaba. El probabilismo era una poderosa herramienta para cumplir dos objetivos, lograr comprender y asimilar a los indígenas, pero al mismo tiempo obligar a los cristianos viejos a seguir en todo a sus maestros y guías espirituales.

En la era confesional, a raíz de la incertidumbre causada por la ruptura entre las confesiones y el encuentro con distintas culturas, el discurso teológico logró lo que Alister McGrath definió como “la función social de la doctrina”¹²⁷, en la que lo dogmático, las formas de la religiosidad y los ideales cristianos, funcionaron como un elemento que definía la identidad y demarcaba la alteridad, al diferenciarse de las otras religiones¹²⁸. Durante el siglo XVI, todas las Iglesias fueron consolidando su doctrina a la vez que reafirmando su identidad, atravesando duros debates, discusiones, que llevaron a la elaboración de tratados y distintos

¹²⁶ Schwartz, Daniel. “Probabilism Reconsidered: Deference to Experts, Types of Uncertainty, and Medicines”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 75, num. 3, 2014, pp. 373–93. Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

¹²⁷ McGrath, Alister, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1988.

¹²⁸ Arcuri, Andrea, *Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* [Tesis Doctoral], Granada, Universidad de Granada, 2020, p. 27.

documentos, y en el caso católico, a partir del Concilio de Trento, logró reforzar su identidad, al tiempo que emergía una Iglesia Romana renovada.

El rol de la Escuela de Salamanca en el Concilio de Trento fue central¹²⁹. Si bien Francisco de Vitoria no pudo asistir por cuestiones de salud, fue invitado por Carlos V para representar sus intereses, y en su lugar fueron sus discípulos los dominicos Domingo de Soto y Melchor Cano. A lo largo de la primera mitad del siglo XVI, los teólogos escolásticos combatieron no sólo contra luteranos, sino contra diversas líneas espirituales dentro de la Iglesia Romana que consideraban equivocadas. Desde sus cátedras y a través de la literatura pragmática que elaboraban buscaban reforzar el rol de los agentes eclesiásticos y de la teología escolástica.

El pecado fue un elemento central de la cultura cristiana durante toda la Edad Media. Sin embargo, durante la Baja Edad Media, se produjo un cambio sustancial en la relación de la Iglesia con los fieles y su forma de abordar el pecado. Si en la Iglesia antigua el pecado era considerado un hecho externo que afectaba a la comunidad cristiana, a partir del desarrollo de la escolástica, ésta empezó a darle prioridad a los aspectos más íntimos y privados. Los clérigos dedicaron sus esfuerzos al escrutinio de las conciencias de los fieles, sus deseos y pensamientos¹³⁰.

Al mismo tiempo, y como la contracara de este proceso, los males sociales, cada vez menos entendidos como pecados, fueron entendidos como males cometidos entre repúblicas, entre los cristianos, entre éstos y otras culturas. Estos daños, castigos y sufrimientos fueron entrando lentamente en el terreno de los delitos y crímenes. Si bien eran entendidos como pecados en un sentido amplio no ocupaban el centro de la preocupación de la Iglesia si no de las autoridades civiles.

¹²⁹ Torrijos-Castrillejo, David, y Gutiérrez, Jorge Luis, "Introducción", en Torrijos-Castrillejo, David, y Gutiérrez, Jorge Luis (eds.), *La Escuela De Salamanca: La Primera Versión De La Modernidad*, Madrid, Editorial Síndéresis, 2022.

¹³⁰ Arcuri, Andrea, *Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* [Tesis doctoral], Granada, Universidad de Granada, 2020, p. 98.

6. La Orden de Predicadores, La Universidad de Salamanca y la Monarquía Hispánica

John Elliot, ha señalado hace años una clave para entender la dinámica política en la temprana modernidad. A partir de su trabajo, fue posible pensar la dimensión política en una nueva dimensión plural, que pudiera dar cuenta de los cuerpos complejos de la monarquía castellana. En su obra acerca de la monarquía hispánica, plantea por primera vez la idea de que las monarquías en la temprana modernidad se configuran como estados compuestos con múltiples soberanías bajo un mismo gobernante¹³¹. Si bien John Elliot cita las obras de autores anteriores que ya habían comenzado a prefigurar esta categoría como Helmut Georg Koenigsberger, Conrad Russell, fue el autor con sus monumentales obras sobre la monarquía en tiempos de los Austrias quien es más recordado por la historiografía.

John Elliot considera que lo característico de este período es el respeto por derechos, privilegios y estructuras. Por lo que la conformación de las monarquías se daba a través del principio *aeque principaliter*, que implicaba un respeto por las instituciones, costumbres y poderes locales. Una forma de unión entre reinos que se distancia de la imagen de los estados unificados que existirían con posterioridad. El autor comprende que no hay que entender estas a las monarquías compuestas como un estadio previo o tendiente a la unificación nacional o a los estados modernos, ya que entre los siglos XV y XVI no estaba claro que ese era el destino de los reinos europeos¹³².

Anthony Pagden ha trabajado distintos aspectos de los imperios ibéricos y su relación con los discursos de los intelectuales tardo-escolásticos. Para el historiador inglés, el rumbo tomado por la corona se acerca a lo largo del siglo XVI a los planteos de estos intelectuales, ya que el advierte tres etapas bien diferenciadas. En una primera etapa encuentra una conquista y la evangelización como excusa de la misma. Seguida de un período a partir de mediados del siglo XVI, donde la evangelización deja de ser una excusa y se da un proceso de imperio del tutelaje, donde la monarquía debió reconocer cierta autonomía a los territorios

¹³¹ Elliott, John, *La España imperial 1469-1716*, Barcelona, Vicens-vives, 1969.

¹³² Matthias Gloël, "La formación de la monarquía hispánica como monarquía compuesta" en *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 6, 2014, pp. 11-28.

del Nuevo Mundo. Finalmente, en el siglo XVIII hay una crisis de este imperio del tutelaje y el mismo conduce a las independencias americanas.

Las formas jurídicas y conceptuales, especialmente durante el siglo XVI conducen a un Imperio del Tutelaje, donde la monarquía, los juristas y los teólogos interpretaron que el camino que se debía tomar era el de considerar a los indígenas como menores de edad y era necesario conducirlos hasta que abrazaran la fe plenamente o abandonaran ciertas prácticas que no era típicas de repúblicas plenamente consolidadas¹³³. De acuerdo a Anthony Pagden la ideología imperial inicia en el caso castellano hacia fines del siglo XV, y presenta tres fases, una primera que presenta una apología de la evangelización y la conquista del siglo XVI, seguida por un período de crítica y descrédito de la idea de imperio ante las dificultades que iban surgiendo, y finalmente el nacimiento de un nuevo ideal de cosmopolitismo en la época de la Ilustración en el siglo XVIII y XIX¹³⁴.

Asimismo, el autor ha planteado que no existe una realidad del *imperio español* en el siglo XVI, ya que todos los territorios dominados por el Emperador Carlos eran gobernados con cierta autonomía, él mismo era Emperador del Sacro Imperio y además gobernaba sobre territorios castellanos y aragoneses, pero eso no volvía a todo el territorio un Imperio unificado¹³⁵. El concepto de monarquía compuesta hace referencia a este respecto que el monarca tenía por las instituciones, leyes y privilegios de cada uno de los reinos y repúblicas que se encontraban bajo el dominio del monarca. Sin embargo, como ha señalado Martínez Millán, por encima de esta diversidad de leyes e instituciones que hacían posible los gobiernos de los distintos cuerpos que formaban la monarquía, la existencia de la misma se

¹³³ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988. Castilla Urbano, Francisco, "Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y al norte del continente", en Castilla Urbano, Francisco (ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2014.

¹³⁴ Pagden, Anthony, *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Península, 1997.

¹³⁵ Pagden, Anthony, "Da Monarquía Católica á República Virtuosa. O Imaxinario Político na creación do Mundo Iberoamericano", en Ramón Máiz Suárez (coord.), Rosario Álvarez Blanco (pr.), *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s) II, cultura, sentido e política*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2019.

fundamentó en el universalismo de la confesión católica, los monarcas justificaban su accionar con la defensa del catolicismo¹³⁶.

En línea con lo planteado por José Luis Villacañas Berlanga, quien señala que Carlos V no tenía una empresa para Europa, sino que había heredado una serie de territorios dispares. El autor discute de esta manera miradas tradicionales como la de Antonio Maravall con respecto a la idea de Europa presente en el monarca, y la idea de que él mismo fue el artífice de una Europa unificada. De acuerdo a Bernd Hausberger la globalización temprana fue una realidad multifocal y el comienzo de una historia universal. Considera a la plata americana como el principal agente de esta primera globalización. La expansión ibérica jugó un rol central en este proceso, ya que conectó grandes macrorregiones que había desarrollado características distintivas¹³⁷.

Otros historiadores han acuñado el concepto de policentrismo para dar cuenta de las monarquías, especialmente la hispánica, como conjunto de centros interconectados entre los cuales se tejió una red de vínculos caracterizados por un permanente contacto, negociación y competencia, entendiendo que la situación imperial es construida en el ejercicio cotidiano de la política local. Como contrapartida de estas negociaciones y el ejercicio del poder a nivel micro, la cohesión de todos los territorios del Imperio se construye a partir de la pertenencia a la religión católica y la lealtad al monarca, indiscutida cumbre de la autoridad política¹³⁸.

¹³⁶ Martínez Millán José, "Evolución de la Monarquía hispana: de la 'Monarchia Universalis' a la 'Monarquía católica' (siglos XVI-XVII)", en Funes, José (ed.), *Hispanismos del mundo diálogos y debates en (y desde) el Sur*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016.

¹³⁷ Carzolio, María Inés, "De lo local a lo global en el espacio de las historias conectadas", *Cuadernos de H ideas*, vol. 14, núm. 14, 2020.; Hausberger, Bernd, *Historia mínima de la globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2018, p. 235.

¹³⁸ Cardim, Pedro, Hergoz, Tamar, Ruíz Ibáñez, José Javier y Sabatinni, Gaetano, *Policentric Monarchies. How did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Sussex, Sussex Academy Press, 2012.

Como han señalado Quentin Skinner o Xavier Gil Pujol¹³⁹ y más recientemente autores como Ambrosio Velasco Gómez¹⁴⁰, Francisco Quijano Velasco¹⁴¹ o Manuel Méndez Alonzo¹⁴², es posible encontrar discursos republicanos en el siglo XVI hispano. Si bien no eran discursos anti-monárquicos, tampoco España era un coto absolutista. Por el contrario, los autores como Vitoria, Soto, Suárez y Menchaca elaboraron discursos según los cuales Dios había transferido la autoridad legítima al pueblo, quien la había delegado al rey¹⁴³. Silvina Mondragón ha estudiado de qué manera las comunidades campesinas elaboraban en su comunicación política un discurso a partir del cual le demandaban a los monarcas determinadas reivindicaciones, a la vez que los reyes reconocían el lugar fundamental que tenían en el entramado político del Reino¹⁴⁴.

Entre los siglos XV y XVI la monarquía hispánica extendió sus fronteras tanto territoriales como de la fe. La misma se extendió primero hacia el sur de la península ibérica y en el siglo XVI se extendió hacia las tierras americanas y la Europa septentrional. En este proceso se dio un proceso de mundialización y mestizaje, llevado a cabo por todos los súbditos de la monarquía.

En este proceso nos interesa el desenvolvimiento y el rol que tuvieron específicamente los intelectuales dominicos, que formaron parte de dos instituciones clave en todo el período: las

¹³⁹ Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought. Volume II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

¹⁴⁰ Velasco Gómez, Ambrosio, "Republicanism indiano y crítica a la epistemocracia colonial", en *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 42, n. 1, 2023, pp. 19-42.

¹⁴¹ Quijano Velasco, Francisco, "¿Constitucionalismo y republicanism hispano en el siglo XVI? Análisis de dos categorías historiográficas" en Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017, pp. 21-63.

¹⁴² Méndez Alonzo, Manuel, *Libertad, derecho natural y republicanism durante los siglos XIV, XV y XVI en Europa y Nueva España* [Tesis doctoral], Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2016.

¹⁴³ Gil Pujol, Xavier, "Concepto y práctica de república en la España Moderna. Las tradiciones castellano y catalano-aragonesa", *Estudis: Revista de historia moderna*, núm. 34, 2008, pp. 114-148.

¹⁴⁴ Mondragón, Silvina Andrea, "Las fuentes sociales de la moderna representación popular: comunicación política y redes de vecindad en Castilla, siglos XV y XVI", en Vincent, Bernard, Lagunas, Cecilia, Reitano, Emir, Sanmartín Barros, Israel, y Tarragó, Griselda (coords.), *Estudios en Historia Moderna desde una visión Atlántica: Libro homenaje a la trayectoria de la profesora María Inés Carzolio*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 168-192.

Mondragón, Silvina Andrea, "Participación política de pecheros en Castilla tardomedieval: los posibles márgenes de acción entre la diferenciación socioeconómica del sector y la imposición del concejo cerrado", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, núm. 25, 2012, pp. 309-326.

órdenes religiosas y las universidades. Entre tantos otros espacios y roles tanto en la actividad misional, administrativa y pedagógica.

Miguel Anxo Pena González ha señalado claramente que a lo largo del siglo XVI la Universidad de Salamanca gozó una posición económica de mucha prosperidad, disponiendo de una gran cantidad de rentas. De manera tal que podía contratar a los mejores profesores de toda Europa y de esta manera hacerlos producir discursos al servicio de sus intereses¹⁴⁵.

Sin duda uno de los grupos más fuertes en este nuevo orden global bajo la tutela de la monarquía hispánica era la Orden de Predicadores, contaba con una gran cantidad de estudiantes, lo que les daba una posición dominante en la Facultad de Teología. La retirada de los franciscanos de las universidades a lo largo de todo el siglo XV, permitió a los dominicos ocupar todos estos espacios relegados por la otra gran orden mendicante, así como convertirse en una orden dedicada al estudio sin ningún rival de peso.

Asimismo, la Universidad de Salamanca era una institución vinculada al Papado y a la Monarquía Hispánica, lo que según Pena González llevaba a la Orden de Predicadores en general a gozar de una peculiar ascendencia con los Habsburgo y la Corona de Castilla. Este conjunto de factores, hicieron posible que la Universidad de Salamanca, la Orden de Predicadores y la Monarquía Hispánica: “aúnan fuerzas e intereses haciendo que la Escuela de Salamanca se convirtiera en una referencia del pensamiento occidental de aquel momento”¹⁴⁶.

Como bien señala Miguel Anxo Pena González, los dominicos tienen una relativa hegemonía en la elaboración de discursos teológicos que respondan los problemas del período. Tal vez su única competencia sea la de la Universidad de Alcalá de Henares. Esto se debe en primer lugar a la retirada de los franciscanos de las universidades en el siglo XV, lo que les dio a los dominicos la posibilidad de tener prácticas monopólicas en la gestión catedrática y que en parte explica la prosperidad de Salamanca desde comienzos del siglo XVI.

¹⁴⁵ Pena González, Miguel Anxo, “La ‘Escuela de Salamanca’ y el pensamiento independentista”, en Castany Prado, Bernat; Hernández, Bernat; Serés Guillén, Guillermo, y Serna Arnáiz, Mercedes (eds.), *Tierras prometidas de la colonia a la independencia*, Madrid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011, pp. 281-331.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 284.

Este proceso de hegemonía y potencia se verá condicionado en el período postridentino, especialmente con la competencia con los jesuitas¹⁴⁷, que queda evidenciado en la creciente publicación y la promoción de las obras de los dominicos, que buscaban seguir teniendo la potencia de la primera mitad de la centuria. Un ejemplo de esto es la publicación de Bartolomé de Medina de los comentarios de los distintos padres dominicos a la *Summa* de Santo Tomás, en 1578, por encargo del Capítulo General de la Orden de Predicadores¹⁴⁸.

La Orden de Predicadores era junto con la Orden Franciscana, las dos órdenes religiosas más importantes de la renovación mendicante del siglo XIII. Esta renovación había venido a satisfacer un reclamo por una vida cristiana más comprometida. La vida de recogimiento, estudio, oración y vida en comunidad de los hermanos de la Orden, seguía el ejemplo de la vida de Cristo y los apóstoles. Esta imitación los legitimaba de cara a la sociedad. Estas órdenes fueron fundamentales desde su creación en la producción de grandes construcciones teológicas, así como en la formación de una cultura cristiana pública y moral¹⁴⁹.

Como ha señalado Carolina Losada, los frailes dominicos se volvieron en la Baja Edad Media y la Temprana Modernidad actores de la palabra pública y verdaderos profesionales de la comunicación. Tanto los profesores universitarios, como los misioneros, y los predicadores itinerantes. De acuerdo a la autora, los frailes fueron agentes que trabajaron en la reforma de costumbres. Si bien trabaja en profundidad la obra y predicación de Vicente Ferrer, creemos que su interpretación se puede extender hasta los predicadores del siglo XVI¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Beltrán, José Luis, *La compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Silex, 2010.

¹⁴⁸ Pena González, Miguel Anxo, "La 'Escuela de Salamanca' y el pensamiento independentista", en Castany Prado, Bernat; Hernández, Bernat; Serés Guillén, Guillermo, y Serna Arnáiz, Mercedes (eds.), *Tierras prometidas de la colonia a la independencia*, Madrid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011, pp. 281-331.

¹⁴⁹ Losada, Carolina, *Vicente Ferrer y el fenómeno de la predicación popular en el Occidente Europeo Cultura vernácula, reforma de costumbres e intolerancia religiosa entre el otoño de la Edad Media y los albores de la Modernidad* [Tesis doctoral], Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2014.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

SEGUNDA PARTE: EL FRAILE Y EL TEÓLOGO. DIÁLOGOS Y *ETHOS*

1. El teólogo

Francisco de Vitoria nació en Burgos, probablemente cerca de 1480. Sus orígenes familiares son muy discutidos y no hay consenso entre los especialistas acerca de ello. Sobre todo, en lo relativo a su origen converso¹⁵¹.

Esto se vuelve central, ya que mientras fue estudiante y profesor en las distintas universidades por las que transitó, se dio en los conventos dominicos de la península ibérica la limpieza de sangre¹⁵². Su familia paterna formaba parte de comerciantes de Burgos, vinculados a las familias que controlaban el significativo comercio de la ciudad en el siglo XVI debido a su localización estratégica¹⁵³. Estas reformas eran incentivadas por los Reyes Católicos, por el Cardenal Cisneros y más adelante por Carlos V. El convento de San Esteban en el que vivió mientras dio clases en Salamanca se convirtió en un convento reformado en el período en el que dictó sus famosas relecciones.

Ingresó al convento dominico de San Pablo de Burgos con veintidós o veintitrés años¹⁵⁴. Pocos meses después, en 1506 profesó como novicio de la Orden de Predicadores, ya que aparece mencionado en el Capítulo Provincial de ese año. Los estudios de los dominicos, como en otras órdenes mendicantes estaban compuestos por un noviciado de un año. Después de terminar el noviciado estudió en Burgos durante tres años artes y filosofía. Obteniendo en

¹⁵¹ Ramón Hernández sostiene que por parte de madre Vitoria tenía ascendencia judía: Hernández, Ramón, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, pp. 18-22.

¹⁵² Nieva, Guillermo, "Las reformas de la Orden de Predicadores en Castilla en el siglo XV: Movimientos, programas, actores y resultados", en Callado Estela, Emilio (ed.), *Frailes, santos y devociones. Historias dominicanas en homenaje al profesor Alfonso Esponera*, Valencia, Tirant lo Banch, 2020.

¹⁵³ Egío García, José Luis, "Tomás de Mercado y la transfretación global de bienes y normas. Emergencia del probabilismo y una ética mercantil", en *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, núm. 15, 2020, pp. 169-200.

¹⁵⁴ Alonso Getino, Luis, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1930, p. 20

título de Bachiller en Artes. En 1509, ya teniendo el título obtenido anteriormente, el Capítulo Provincial decidió enviarlo a París a estudiar teología. En Francia, mientras estudió en París entre 1509 y 1523. En año 1517 empezó a enseñar teología en París siendo todavía estudiante. Vivió varios años en el Convento Dominicano en París, Saint Jacques. En 1523 regresó a la península ibérica y se dedicó a la enseñanza en el Colegio San Gregorio de Valladolid. Tras tres años de docencia en este Colegio en 1526 le ganó la cátedra de teología de la Universidad de Salamanca al portugués Pedro Margallo. Desde 1526 hasta su muerte en 1546 vivió en el Convento de San Esteban, en la Villa de Salamanca. Se dedicó a dar clases en la Universidad de Salamanca.

No hay un consenso en torno a la secuencia de profesores de teología en Salamanca durante el siglo XV, en el período anterior a Vitoria. Sin embargo, había dos tradiciones enfrentadas que luchaban por las cátedras y los espacios de gobierno, una era aristotélico-tomista y la otra platónico-agustiniana. El hito central de estos conflictos fue la condena de Pedro Martínez de Osma en 1480. A principios del siglo XVI quienes eran el grupo dominante en la universidad eran los dominicos neo-tomistas¹⁵⁵.

Diego de Deza fue el primer dominico de este período al frente de la cátedra de Prima de Teología, desde 1479 hasta 1506, y quien al igual que Vitoria diez años después dispuso el estudio de la Suma Teológica como texto de estudio cuando fundó el Colegio Universitario de Sevilla. Sus sucesores al frente de la cátedra fueron Juan de Santo Domingo y Pedro de León, también frailes de la Orden de Predicadores. De acuerdo a Beltrán de Heredia, en 1506 hubo una disputa contra los nominalistas que buscaban introducir una cátedra con esta *vía*. Pero los dominicos lograron mantener el plan de estudios inalterado, aunque en 1509 inició la cátedra de los nominales a cargo de Monforte¹⁵⁶.

Según Luciano Pereña Vicente¹⁵⁷, las *Relecciones de los Indios* sufrieron censura por parte de Carlos V. Demuestra esto puesto que el teólogo eliminó estas partes *De Temperantia*, además de que las relecciones se publicaron años después de la muerte de Vitoria y nunca en

¹⁵⁵ Agüero San Juan, Claudio, Poblete Espíndola, Gustavo, y García Petit, María Cecilia, "¿Es la Relectio de Indis solo un discurso de análisis político?" en *Alpha*, núm. 44, 2017, pp. 153-173.

¹⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁵⁷ Pereña Vicente, Luciano, "La escuela de Salamanca y la duda indiana", en AA.VV., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid, C.S.I.C., 1984, pp. 292-344.

adelante, ni en sus lecturas ni en sus informes, volvió a abordar problemas de gobierno. Sin embargo, otros creen que Vitoria no divulgó estos escritos por prudencia, además de que no quería tener fama teológica por haber publicado¹⁵⁸.

La fama de Vitoria traspasaba los límites de la Monarquía Hispánica¹⁵⁹. Era consultado por nobles, príncipes, clérigos, Papas. No sólo acudían a él hombres de Iglesia, sino también hombres de estado y de los negocios. Los temas sobre los que opinaban eran todos aquellos que pudieran traer un problema de consciencia a los cristianos. Para Anthony Pagden estos hombres cumplían el rol de diplomáticos y asesores.

Durante las dos décadas que Vitoria permaneció en Salamanca su fama y estima se expandieron desde la península ibérica al resto de Europa. En numerosas ocasiones fue consultado por Carlos V, quien buscaba su consejo en temas de consciencia y en asuntos de estado. De hecho, su famosa *Relectio de Indis*, que trata sobre la conquista americana, es una reflexión del teólogo frente a consultas que recibió sobre el bautismo forzoso de los indígenas americanos¹⁶⁰.

Al llegar a la península de vuelta de su estancia de largos años en París, era muy reciente el conflicto de las Comunidades de Castilla. Luis Alonso Getino, llegó a plantear que de haber estado en Salamanca¹⁶¹ se hubiera congraciado con el movimiento¹⁶². Basa su argumento principalmente en la presencia de dos maestros dominicos partícipes de la Revuelta de las Comunidades.

Los dominicos de la provincia de España tenían una cercanía especial con Carlos V, especialmente los del Convento de San Esteban y en particular Francisco de Vitoria¹⁶³. Esto

¹⁵⁸ Oliveira e Silva, Paula, "Francisco de Vitoria", en Poncela González, Ángel (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015, p. 143.

¹⁵⁹ Bowden, Brett, "The Affair of the Indies": International Law Before and After Vitoria", en Beneyto, José María (ed.), *Empire, Humanism and Rights. Collected Essays on Francisco de Vitoria*, Cham, Springer, 2022, p. 54.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ Cabe recordar que Salamanca tuvo una fuerte presencia en la revuelta de las Comunidades, con los hermanos Maldonado y el pellejero Villoria como líderes destacados de la revuelta.

¹⁶² Alonso-Getino, Luis, "El Maestro Fray Francisco de Vitoria" en *Ciencia Tomista*, vol. 1, 1910, pp. 1-12.

¹⁶³ Hubeñak, Florencia, "El fraile y el emperador: dos arquetipos del siglo XVI" en *II Jornadas Internacionales "De Iustitia et Iure en el siglo de oro"*, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 2007.

hizo que fuera consultado por el Emperador y que tuvieran una relación bastante fluctuante que analizaremos a lo largo de la investigación. Fue elegido por éste para representar a la Monarquía en Trento, aunque por cuestiones de salud su lugar fue ocupado por su alumno Domingo de Soto, quien representó a la Monarquía y a la Orden de Predicadores.

Desde la muerte de Atahualpa hasta la muerte de Pizarro, Vitoria se ocupa de la cuestión americana, su disgusto por la muerte de Atahualpa queda demostrada en su carta a Miguel de Arcos, provincial de Andalucía¹⁶⁴. Es decir, que a lo largo de sus relecciones, como veremos más adelante, se ve inmerso en hechos, acontecimientos y procesos que tienen lugar en el espacio americano y en el europeo, y de todos ellos se ocupa, consciente de la dimensión transatlántica de la Cristiandad¹⁶⁵.

Sus obras fueron publicadas después de su muerte. En primer lugar, la universidad en 1548 mandó publicar sus manuscritos y lo mismo hizo más tarde el Capítulo Provincia Dominicana de Plasencia, aunque estas decisiones no surtieron el efecto esperado. De esta manera, fue el editor de Lyon, Charles Boyer, quien publicó en esta ciudad en 1557 los manuscritos por primera vez.

Después de esta publicación tanto las relecciones como sus obras menores han tenido múltiples ediciones. Algunas basadas en la publicación de Charles Boyer y otras en otros manuscritos del período, la mayoría de ellos encontrados en Salamanca. Según algunos investigadores, la publicación de Salamanca de 1565 está basada en los propios escritos de Vitoria que leía sus relecciones, por lo que las tenía escritas por su propio puño.

Las relecciones de Vitoria fueron¹⁶⁶:

1 – *De Potestate Civili* 1527-1528 / Navidad 1528

2- *De Homicidio* 1528-1529 / Junio, 1530

¹⁶⁴ Fastiggi, Robert, "Francisco Suarez: Religious Freedom and International Law" en Robert Aleksander Maryks, Juan Antonio Senent de Frutos (editores), *Francisco Suárez (1548–1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden/Boston, 2019.

¹⁶⁵ Pereña Vicente, Luciano, "Francisco de Vitoria: conciencia de América", en *Ciencia Tomista*, núm 116, vol. 2, 1989, pp. 213-233.

¹⁶⁶ Cereceda del Río, Rafael, *La teoría política de Francisco de Vitoria: Tomismo y contemporaneidad* [Tesis doctoral], Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2014.

- 3- *De Matrimonio* – 1529-1530 / Enero 1531
- 4- *De Potestate Ecclesiae I* – 1530-1531 / Fin de curso 1532
- 5- *De Potestate Ecclesiae II* – 1531-1532 / Mayo o Junio 1533
- 6- *De Potestate Papae et Concilii* – 1532-1533 / Abril a Junio 1534
- 7- *De augmento Caritatis* – 1533-1534 / Abril 1535
- 8- *De Eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* – 1534-1535 / Junio 1535
- 9- *De Simonia* – 1535-1536 / Mayo a Junio 1536
- 10 – *De Temperantia* – 1536-1537 / 1537
- 11 – *De Indis I* – 1537-1538 / Enero 1539
- 12 – *De Indis II* – 1538-1539 / Junio 1539
- 13 – *De Magia* – 1539-1540 / Julio 1540

Las relecciones de Vitoria han tenido numerosas reediciones después de la primera publicación en Lyon. Algunas de las más destacadas son las de Salamanca en 1565, Ingolstadt en 1580 y Madrid en 1765. Las principales versiones modernas del siglo XX han sido la de Jaime Torrubiano Ripoll en 1917 en Madrid, la edición bilingüe de Alonso Getino en la misma ciudad en 1933 y la edición con un estudio doctrinal incluido de Teófilo Urdániz en 1960, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos¹⁶⁷. Según la cronología de Beltrán de Heredia, los comentarios a las *Secunda Secundae* fueron dictados en los cursos 1534-1537.

Su dedicación estuvo siempre por completo a la enseñanza en la universidad, probablemente escribiendo, aunque nada ha llegado a nuestros días, y formando a sus discípulos. Incidiendo en los asuntos de índole política tanto en la Monarquía como en la Orden de predicadores, pero siempre desde su lugar en la Cátedra Prima de Salamanca. Ya que, a lo largo de su vida

¹⁶⁷ Rojano Esquivel, José Carlos, *Del totus orbis al ordo orbis. El pensamiento internacionalista de Francisco de Vitoria*, México, UNAM, 2013.

se rehusó a ser provincial y a ser el enviado de Carlos en Trento, aunque esto se debió a la dura enfermedad que lo aquejó los últimos años de su vida.

2. Diálogos, relecturas y tradiciones

De acuerdo a José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, el acercamiento de Vitoria al tomismo no fue azaroso, en un contexto en el que la vía *nominal* era la más importante en la mayoría de las universidades. Por tres motivos, en primer lugar, la reforma de la Orden Dominicana que había llevado Tomas de Vio Cayetano en su generalato, la escuela tomista de París, y por último, la influencia de Pedro Martínez de Osma, catedrático de Teología en Salamanca, quien entre 1470 y 1480 había utilizado en sus clases la *Summa Theologiae* de Santo Tomás¹⁶⁸. En París tuvo profesores que eran conocidos representantes de escuelas tomistas, nominalistas y humanistas¹⁶⁹. Estudió en el Colegio de Saint Jacques, de la Orden de Predicadores, donde primaba el estudio de Santo Tomás, frente a las *via moderna*, de los demás Colegios, donde se estudiaba a Guillermo de Ockham.

Vitoria fue parte de las últimas generaciones que estudiaron en la París previa a la reforma. Algunos de sus maestros fueron maestros de católicos, luteranos y calvinistas, que después de las primeras décadas del siglo XVI quedarían enfrentados y separados por las fronteras confesionales. Algunos ejemplos de ellos son John Mair, teólogo nominalista escocés, que tuvo una gran influencia en teólogos que más adelante se convirtieron al luteranismo o al calvinismo, como el caso de John Knox, con los que compartió aulas Vitoria. Aunque Mair

¹⁶⁸ Illanes, José Luis y Saranyana, Josep Ignasi, *Historia de la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

¹⁶⁹ Sabido, Cecilia y Zorroza Huarte, María Idoia, "Un puente entre París y Salamanca en materia de justicia: Francisco de Vitoria" en Lázaro Pulido, Manuel, León Florido, Francisco, Llamas Roig, Vicente (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval*, Madrid, UNED, 2020.

era nominalista como Ockham, sus posiciones eran mucho menos extremas. Es probable que de estos autores tomara Vitoria la preocupación por los problemas humanos y morales.

Según Ramón Hernández Martín¹⁷⁰, Vitoria, después de estudiar con Jacob Almain renuncia al sistema nominalista, pero supo aprovechar su afinidad por la orientación práctica de la teología, que veremos en la investigación, recorre todas las reacciones y comentarios de Vitoria. Pedro de Crockaert, su maestro, había sido discípulo de John Mair, pero finalmente decidió inclinarse hacia el estudio de Tomás de Aquino, uniéndose a la Orden de Predicadores como fraile y cambiando su lugar de estudio por el Colegio Saint Jacques.

Las críticas de Vitoria a Lutero y sus seguidores son muy duras a lo largo de sus reacciones, tiende a vincularlos con la tradición de Wycliff y Hus, a quienes demuestra haber estudiado con detenimiento. Los acusa de deterministas, a la vez que señala que han corrompido toda la doctrina cristiana, y resalta su antropología pesimista. En varias de sus reacciones resalta cómo para los luteranos la naturaleza humana siempre se encuentra inclinada al mal. A raíz de las posturas luteranas sobre el origen divino del poder político, las primeras reacciones llevaron a los teólogos a afirmar teorías constitucionalistas, ya que era necesario contrarrestar la noción considerada herética según la cual el poder civil estaba instituido por Dios y se fundamentaba en la gracia. Por el contrario, algunos teólogos católicos sostenían que el poder político tenía su origen en la comunidad¹⁷¹. Esto los llevó a defender que el origen del poder político se encontraba en la historia de la comunidad, que de diversas maneras había cedido la *potestad* a quienes gobernaban. Asimismo, esta noción tendía a llevarlos a defender que las comunidades no cristianas también podían tener, en algunos casos, autoridades políticas legítimas. A partir del Concilio de Trento, los autores escolásticos fueron abrazando cada vez más las ideas de la obediencia a la autoridad, puesto que las autoridades eclesiásticas y civiles eran las encargadas de velar por la ortodoxia.

Para todos los salmantinos Lutero representaba un quiebre con la tradición aristotélica y tomista¹⁷². Cómo queda bien claro en la discusión que tuvo con Tomas de Vio Cayetano, en

¹⁷⁰ Hernández Martín, Ramón, *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

¹⁷¹ Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, UNAM, 2017, p. 94.

¹⁷² Langella, Simona, "1483-1546. Lutero et/aut Vitoria", en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 445-459.

la que expuso como toda la tradición escolástica no era de ninguna utilidad. Sobre todo, la mayor discusión se encuentra en la ley, puesto que para los escolásticos la ley es consubstancial a la naturaleza del hombre¹⁷³.

La Orden de Predicadores, a partir de 1523 fue muy clara en su mandato de combatir al luteranismo. Exhortaba especialmente a los frailes dedicados a la doctrina y a la predicación oponerse a los:

pestíferos y venenosos errores de Martín Lutero(...) y que no solo con la oración, sino con la santa predicación, en privado y en público, en las iglesias, y en el convento, y fuera, entre el pueblo y los grandes y los príncipes, sin excepción, defiendan con todas sus fuerzas la fe ortodoxa contra las invenciones y las herejías de este hombre incluso a precio de la sangre y de la vida¹⁷⁴

Francisco de Vitoria no se dedicó en profundidad a temas metafísicos como los atributos divinos, la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Para Vitoria esto temas ya habían sido reflexionados con tanta perfección por sus predecesores, los primeros escolásticos, que no necesitaban ya mayor atención. Por el contrario, se centró en la ética y la moral, áreas de la teología que consideraba que debían seguir siendo tratadas por los teólogos¹⁷⁵. Sus discípulos y los discípulos de éstos compartían esta falta de interés por las grandes preguntas metafísicas propias del sistema aristotélico-tomista¹⁷⁶. Si bien no se ocupó de temas como la

¹⁷³ Contreras Aguirre, Sebastián, *El primer principio de la razón práctica. Tomás de Aquino y las nuevas teorías de la ley natural*, Berlín, Logos, 2016.

¹⁷⁴ Reichert, Benedikt Maria (ed.), *Acta Capitulum Generalium, IV*, Roma, 1898, pp. 186, 200, 224. Recuperado de Nieva Ocampo, Guillermo, "Formas de integración socio-funcional de los dominicos castellanos de la observancia: los frailes de San Esteban de Salamanca en la primera mitad del siglo XVI", *Temas Medievales [online]*, vol. 14, 2006, pp.157-193.

¹⁷⁵ Noreña, Carlos, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, La Haya, M. Nijhoff, 1975.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

física y la lógica si lo hicieron sus discípulos Domingo de Soto, Domingo Bañez o Tomás de Mercado.

Según Christiane Birr y José Luis Egío, si bien Vitoria es muchas veces entendido como el pionero por sus miradas acerca de la conquista, los autores resaltan la incidencia que habían tenido en el algunos cambios y procesos comenzados en el siglo XV. En primer lugar, destacan las expansiones ibéricas en África, y como los marcos jurídico y conceptual con el que se había dado la *convivencia* con judíos y musulmanes durante la Baja Edad Media no podía resolver. Destacando el derecho común de Bartolus y los aportes de Juan López Palacios Rubios y Matías de Paz en la Junta de Burgos (1512)¹⁷⁷.

En el siglo XV también se habían desarrollado en la península discursos políticos que la historiografía ha denominado como humanismo cívico castellano o pensamiento converso castellano, entre los que destacan Alonso de Cartagena, Alonso de Madrigal, Pedro Martínez de Osma o Fernando de Roa, entre otros. Estos autores sentaron las bases para una teoría política en diálogo con los humanistas italianos y para muchos autores fueron una inspiración para los Comuneros entrado el siglo XVI.

Simona Langella sostiene que el contexto en el que escribía (o dictaba sus clases) Vitoria está caracterizado por una fuerte presencia en la teología y la filosofía del subjetivismo defendido en gran medida por los teólogos franciscanos. El mismo defendía una acción ilimitada de Dios, cuya voluntad no podía ser cercenada por nada ni por nadie. Este voluntarismo está presente en Vitoria, aunque lleva a cabo una síntesis con otras tradiciones, al recalcar que Dios no podría ir en contra de la Ley Natural¹⁷⁸. El autor apunta al tema del voluntarismo, de cuño nominalista, que Vitoria abordó apegado a la tradición de Santo Tomás, al igual que el tema de la ley divina. Gran parte de la historiografía actual, presenta solamente a Francisco Suárez como el autor de la segunda escolástica por excelencia, sin mencionar a Melchor Cano, Domingo de Soto o el propio Vitoria, como por ejemplo Terence

¹⁷⁷ Egío, José Luis, Birr, y Christiane, "Before Vitoria: Expansion into Heathen, Empty, or Disputed Lands in Late-Mediaeval Salamanca Writings and Early 16th-Century Juridical Treatises", en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020.

¹⁷⁸ Langella Simona, "Estudio introductorio. Francisco de Vitoria y su comentario al De Legibus", en Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

Irwin en *The Development of Ethics*¹⁷⁹. De acuerdo a este trabajo, Vitoria se encuentra más “atado” por la tradición tomista de la Orden de Predicadores y que no puede apartarse de Santo Tomás y de la política de su momento, por lo que tiene que mostrar cierta preferencia por la monarquía.

3. Las relecciones como género discursivo y el discurso teológico moral

Quentin Skinner, en su obra *Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*¹⁸⁰, llamó la atención acerca del resurgir del tomismo entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI en Europa, con figuras como Pedro Crockaert y Tomas de Vio Cayetano. Sin embargo, este momento tomista, tuvo mayor relevancia en la península ibérica entre los siglos XVI y XVII.

Vitoria y sus discípulos, junto con los discípulos de estos integran la llamada Escuela de Salamanca. Si bien no están claros los límites temporales y geográficos de la misma¹⁸¹ podemos afirmar que la figura de Francisco de Vitoria es relevante dentro de la misma, considerado por muchos autores su *fundador*.

¹⁷⁹ Irwin, Terence, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study; Volume I: From Socrates to the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹⁸⁰ Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I: El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

¹⁸¹ Para las discusiones todavía vigentes sobre la Escuela de Salamanca, algunas de las obras más recientes son:

Langella, Simona y Ramis Barceló, Rafael (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid y Porto, Editorial Sínderesis, 2021.

Beneyto Pérez, José María; Corti Varela, Justo, *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

Poncela González, Ángel (ed.), *La escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.

Azevedo Alves, Andre and Moreira Jose, *The Salamanca School*, Bloomsbury Academic, 2009.

Consideramos, como ha señalado Anthony Pagden, que los salmantinos, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Melchor Cano eran teólogos morales. No eran, como han sostenido otros autores¹⁸² teólogos y juristas, sino que como teólogos morales se ocupaban de reflexionar distintos interrogantes a la luz de la verdad revelada. Además, compartían el lenguaje teológico y el método con el que trabajaban. Eran tomistas, y la gran mayoría de ellos pertenecía a la Orden del Predicadores y a partir de la segunda mitad del siglo XVI, a la Compañía de Jesús.

Pedro Martínez de Osma, quizás uno de los primeros teólogos en dictar sus clases de teología en Salamanca con los textos de Santo Tomás, criticaba duramente a aquellos para quienes hacer teología era aplicar la lógica. Los llamaba *ineptiarum verbosi doctores*, ya que convertía a la lógica en la fuente misma de la teología, transformada en conceptos artificiosos, alejados de la revelación cristiana¹⁸³.

Tanto los luteranos, como los humanistas y los nominalistas se habían alejado, desde la perspectiva de los salmantinos, del método escolástico. Los primeros por privilegiar la superioridad de la fe sobre la razón, afirmaron el valor de la sola Sagrada Escritura y de la sola gracia, los humanistas, a través de su concepción de la verdad histórica, a la que se llegaba ante todo por el conocimiento de las lenguas, también criticaron a los escolásticos. Los nominalistas, como había señalado Osma y más adelante lo harían Vitoria y Cano, tenían la pretensión de hacer ciencia de Dios con la ayuda exclusiva de las categorías lógico-racionales.

Si bien Vitoria planteó estas cuestiones en sus lecciones y estableció los lugares teológicos en sus comentarios a la *Summa Theologica*, su discípulo Melchor Cano fue el primero en darle una forma concreta con la publicación del *De Logis Theologicis*, una verdadera codificación del método teológico salmantino y católico en general. Aceptó los aportes de los humanistas, erasmistas, e incluso de los luteranos, ya que como señala Simona Langella, la crítica protestante, obligó a los teólogos del siglo XVI a un conocimiento más profundo y

¹⁸² Ver por ejemplo: Anghie, Antony, *Imperialism, sovereignty, and the making of international law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

¹⁸³ Langella, Simona, "La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Modalidades de enseñanza y aprendizaje de la teología", en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin vol. 7, num. 8*, 2018, pp. 1-19.

consciente de las fuentes de la revelación¹⁸⁴. Además, gracias a las críticas humanistas, los escolásticos prestaron una mayor atención a las lenguas y a la cultura clásica¹⁸⁵.

El método escolástico era usado en la enseñanza y en la generación de conocimiento. La teología, desde esta perspectiva era una ciencia inductiva, a partir de la fragmentación de problemas generales en cuestiones y dudas específicas a las que se respondía mediante citas de autoridades, demostraciones lógicas y argumentos históricos¹⁸⁶. Como ha señalado Antonio Manuel Hespanha, la dialéctica escolástica consistía en encontrar diferentes puntos de vista para abordar una cuestión, y a partir de allí establecer conclusiones. En el lenguaje tomista esto se conocía como el *ars inveniendi*.

Además de la Biblia y los Padres de la Iglesia, fuentes que compartían casi todas las escuelas teológicas, Aristóteles y Tomás de Aquino fueron las principales referencias de los salmantinos, aunque en la universidad al menos en el siglo XV y parte del XVI era posible estudiar otras vías. Para la escolástica, los saberes estaban agrupados en cuatro facultades. Teología, artes, derecho y medicina. La primera, se ocupaba de cuestiones morales y asuntos relacionados al poder. Los tratados de teología durante la primera modernidad recorrían temas desde la ley, el derecho, la justicia, las formas de gobierno, los precios, la gracia, los sacramentos, entre tantos otros. En especial los doctores de Salamanca sostuvieron que ningún tema, por banal que fuera, escapaba al ámbito de la teología.

Los teólogos morales, de los que Vitoria es el uno de los más grandes referentes en el siglo XVI, tenían como función responder y solucionar problemas morales acerca de cuestiones prácticas¹⁸⁷. De acuerdo a Miguel Anxo Pena González, los teólogos salmantinos se guiaban por lecturas escolásticas a las que podían leer e interpretar libremente. Por ello, su éxito se

¹⁸⁴ *Ibíd.*

¹⁸⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁶ Francisco Quijano Velasco, *Las repúblicas de la monarquía: Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550–1610*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 70-71.

¹⁸⁷ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, 2019, pp 5-6; p. 35.

debió a su fidelidad a la tradición y a las Escrituras, por un lado, y su enfoque original de estos textos, por el otro¹⁸⁸.

Los maestros empleaban una retórica y pedagogía elaboradas, para lograr persuadir y cautivar a sus audiencias, pero también porque tenían la necesidad de dar respuesta a problemas prácticos, que consideraban dentro del alcance de la teología. Si bien los teólogos morales examinaban la justificación y el funcionamiento de instituciones políticas y sociales, su objetivo central estaba focalizado en la moralidad de la conducta individual de los sujetos en un orden institucional y político específico¹⁸⁹.

Un agente, ya fuera individual o colectivo, siempre era el objeto de sus discursos. Se preguntaban si este podía o no realizar determinada acción que entraba en conflicto con determinada norma moral. Las controversias que los teólogos debatían giraban en torno a si determinada acción, violaba una prohibición moral. El objetivo de la teología moral era, básicamente, educar a los confesores para poder aconsejar a los agentes morales que se encontraban ante situaciones dudosas en torno a la moralidad.

Además de lo que planteaban en sus cátedras, muchos de ellos guiaban a los fieles en sus problemas de conciencia como confesores, consejeros de príncipes o poderosos. Además, escribían manuales para predicadores, para confesores, muchos eran predicadores ellos mismos. En varias ocasiones, los tratados que escribían eran a pedido de algún particular o colectivo, que les consultaba sobre un tema concreto como las deudas, el crédito, el matrimonio, la licitud de algún conflicto.

A partir de la producción de los teólogos morales, los párrocos y predicadores podían responder y ayudar a su comunidad más cercana en problemas de conciencia. Ya fueran soldados, artistas, artesanos, campesinos, del mundo rural o urbano, mendigos o poderosos señores. Esta formación les permitía saber cuál era la opción más justa en relación a temas tan diversos como la guerra, el matrimonio, el homicidio, la justicia.

¹⁸⁸ Pena González, Miguel Anxo, "The 'School of Salamanca' and the American Project" Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Brill, 2020, p. 84.

¹⁸⁹ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, 2019, p. 2.

Como ha señalado Anthony Pagden¹⁹⁰, los teólogos de Salamanca eran profesores universitarios y miembros de órdenes religiosas. Además de sus tareas pastorales participaban como diplomáticos, consejeros formales o informales de miembros del Consejo de Castilla hasta gremios de mercaderes. Según Servais Pinckaers, a diferencia de los humanistas, los escolásticos se preocuparon tanto por la moralidad y la casuística, que dejaron de lado la búsqueda de la perfección, las virtudes y la gracia¹⁹¹. Es decir que, se enfocaron en exceso en la obligatoriedad de la ley y las obligaciones morales que ella conlleva. En ese sentido, Seth Kimmel ha sugerido que Vitoria se enfocó en las formas de la ortodoxia, en las acciones visibles que nos permiten dar cuenta de que el agente moral estaba actuando de acuerdo a la ley divina y humana¹⁹². La teología moral y el derecho canónico, le indicaban a los cristianos en que debían creer y como era esperado que se comporten en los ámbitos más variados de la vida social¹⁹³.

De acuerdo a Daniel Schwartz, los teólogos buscaban en muchas oportunidades destacar por plantear un punto de vista novedoso sobre un tema particular, algún punto de vista que nadie hubiera mencionado sobre la materia. Además, estaban pendientes de las últimas publicaciones y muchos de ellos podían llegar a plantear, en su afán de tener un abordaje teológico innovador, miradas que les ocasionaran conflictos con las jerarquías eclesiásticas o civiles. Tal fue el caso de Francisco de Vitoria, cuando Carlos V le envió una carta al prior de su convento en Salamanca, solicitándole o más bien ordenándole, que pusiera orden sobre los temas de las *Indias* que se enseñaban en la universidad¹⁹⁴.

De acuerdo a José Luis Fuertes Herreros¹⁹⁵, la Universidad de Salamanca irrumpió en el mundo moderno con una función profética. A través del cultivo de la teología, filosofía y derecho. A partir de las Constituciones de 1411 debía servir como una guía moral. Ya que

¹⁹⁰ Anthony Pagden, "The School of Salamanca", en Klosko, George (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁹¹ Pinckaers, Servais, *The Sources of Christian Ethics*, Edimburgo, T&T Clark, 1995, pp. 261-266.

¹⁹² Kimmel, Seth, "Tener el lobo por las orejas." *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 23.

¹⁹³ Herzog, Tamar, "Colonial Law: Early Modern Normativity in Spanish America" en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Brill, 2020.

¹⁹⁴ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge University Press, 2019.

¹⁹⁵ Fuertes Herreros, José Luis, "Una filosofía para el viejo y nuevo mundo en la Universidad de Salamanca, siglos XV-XVI", en Poncela González, Ángel (coord.), *La Escuela de Salamanca filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.

desde el siglo XV debía acompañar a una cristiandad renovada a partir del cisma de Aviñón, con el Concilio de Basilea. A partir de la expansión y conquista de los imperios americanos se esperaba que los doctores de la universidad repensaran y recompusieran de una manera nueva una teoría de mundo y de concordia para el que ya se constituía como mundo moderno. Para ello, la utilización de las obras de Santo Tomas como método de enseñanza es clave. Si bien el proceso fue gradual, con algunos maestros utilizándolo en el siglo XV como Pedro de Osma y Alfonso de la Torre, se descubre la opción que la Universidad de Salamanca efectúa por Santo Tomás y la *Suma Teológica*, y en la cual, también, se muestra el núcleo vivificador sobre el que se va a asentar la Escuela de Salamanca para vivificar el siglo XV y, luego, en el XVI, repensar el Nuevo Mundo. De hecho, para la autora la emergencia de la *segunda escolástica* en el mundo protestante y el católico es un reflejo de la necesidad de definiciones y certezas. El avance de la confesionalización forma parte del mismo proceso. La necesidad de identidades religiosas con claras y ciertas convicciones fue una respuesta a la ansiedad generalizada del período. Susan Schreiner incluye esta búsqueda de certezas las discusiones sobre los efectos de las misiones en Nueva España.

William Bouwsma, ha demostrado que las figuras del renacimiento tardío brindan evidencia de una creciente ansiedad, desorden y e incerteza, con una gran creatividad ilimitada como contracara del mismo proceso¹⁹⁶. Ismael del Olmo ha señalado como el período de los siglos XV y XVI es un período de incertezas e incertidumbre generalizada. Coincidimos en esta lectura y consideramos que, en las elecciones, los catedráticos buscaban traer confianza y seguridad en diversos temas, frente a distintas amenazas que ponían tela de juicio presupuestos básicos.

De acuerdo a una serie de autores, esta ansiedad e incerteza generalizada es sintomática de sociedades que viven tiempos transicionales, por lo que nosotros mismos, que habitamos un tiempo de profundos cambios, podemos acercarnos desde esa fibra a la sociedad temprano-moderna. Es por ello que el destinatario más amplio del acto comunicativo de las elecciones es toda la cristiandad, y especialmente aquellos que deben llevar certeza a este mundo, los intelectuales, administradores, juristas.

¹⁹⁶ Bouwsma, William, *The Waning of the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 2000.

Como hemos dicho, el discurso teológico del siglo XVI se transforma a partir de dos procesos más amplios. Por una parte, a partir de lo que Fabián Campagne ha denominado *revolución gersoniana*¹⁹⁷ la teología pasa a ser para ellos una ciencia que no sólo se ocupa de temas abstractos y metafísicos, sino que se vuelve una disciplina que discierne entre lo justo y lo injusto que además es consultada por señores, reyes y poderosos. Por otra parte, de acuerdo a Seth Kimmel en la temprana modernidad se da una jerarquización del discurso teológico, ya que se institucionaliza y los teólogos pueden comunicar sus ideas desde las cátedras de teología. Si antes los teólogos necesitaban de la predicación popular, la herramienta jerarquizada, a la que escuchan los señores y los reyes, es en estos nuevos tiempos la cátedra de teología de las universidades que se vuelve en este contexto un espacio de relevancia y de disputa mayor¹⁹⁸.

En las relecciones se puede advertir el sentido que Vitoria buscaba darle a su discurso y también encontramos las estrategias con las que buscaba persuadir a su auditorio y sostener sus argumentos como válidos. En la enunciación del fraile burgalés podemos encontrar, por un lado, un destinatario directo compuesto por la audiencia presente, estudiantes y profesores de la Universidad de Salamanca, pero a su vez, dado que la relección era comentada a lo largo del territorio imperial¹⁹⁹ y ya que Vitoria era un personaje de consulta por autoridades eclesiásticas y laicas, su enunciación era dirigida a toda la cristiandad, y buscaba dar una sentencia moral sobre cómo se debía actuar en cada circunstancia, especialmente destinada a aquellos que tenían una responsabilidad otorgada por su *status*, lugar social o cargos preponderantes.

La idea de multidestinatión desarrollada por García Negroni, nos permite también analizar la dimensión de los múltiples destinatarios de las relecciones. Para la autora, es posible detectar destinatarios encubiertos en el discurso, variando de acuerdo a las modalizaciones que presenta el emisor del mensaje²⁰⁰. Asimismo, es posible emplear el concepto de

¹⁹⁷ Campagne, Fabian Alejandro, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

¹⁹⁸ Kimmel, Seth, *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.

¹⁹⁹ Esto queda manifestado en la solicitud del Emperador Carlos V al prior del Convento de San Esteban de que Vitoria dejara de hacer referencia a temas de las Indias en sus relecciones.

²⁰⁰ García Negroni, María Marta, "La destinación en el discurso político: una categoría múltiple", en *Lenguaje en contexto vol. 1, núm. 2*, pp. 85-111

destinatario metacolectivo singular. Ya que presenta la idea de una enunciación dirigida a un grupo mucho más amplio como posible alocutario del discurso religioso. Carolina Losada lo ha empleado para entender sermones del siglo XV como un discurso religioso donde la Iglesia como voz universal de la espiritualidad del mundo conocido, le hablaba a ese colectivo que era la humanidad toda, al menos en términos ideales. Para el caso de Vitoria, este metacolectivo singular son al menos todos aquellos que pertenecen al mundo católico o se encuentran bajo el gobierno de príncipes católicos²⁰¹.

Además de este destinatario más amplio, su audiencia directa eran estudiantes o profesores, formados en teología, leyes y artes. Por eso el lenguaje es erudito, teniendo en cuenta que la audiencia contaba con las herramientas conceptuales para decodificarlo. Sin embargo, la enunciación, por ser un discurso oral, contiene elementos típicos de la predicación. No se trata de un tratado teológico, sino que las referencias a una audiencia que participa y que forma parte del acto comunicativo están presentes. Sobre todo, esto se manifiesta por la pertenencia de Vitoria a la Orden de los Predicadores, especialistas en el arte de la palabra y la predicación, además del estudio teológico, desde su fundación en el siglo XIII.

Las relecciones eran clases magistrales brindadas a toda la comunidad universitaria. Una vez al año el docente a cargo de la Cátedra Prima de teología de la universidad dictaba una conferencia, que se extendía por varios días, en los que abordaba un tema de manera. Circulaban diversas tomas de notas de sus alumnos, así como algunas copias de manuscritos de Vitoria. Se cree que escribía sus clases, por lo que existían manuscritos con sus relecciones completas, a partir de los cuales diversos copistas escribieron otras versiones.

En las relecciones recurre a una práctica conocida en las universidades medievales: la *quaestio*. Este recurso de la retórica clásica propone abordar los temas controvertidos de forma dialéctica, a través de preguntas y respuestas, para poder demostrar una perspectiva

²⁰¹ Verón, Eliseo, "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política" en Verón, Eliseo et. al., *El discurso político: lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987. Losada, Carolina, "El adversario del profeta. Estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer" en *Bulletin hispanique*, vol. 114, núm. 2, 2012, pp. 823-838.

válida. Era un procedimiento frecuente, no solo en la filosofía escolástica sino también en la literatura exegética²⁰².

Las dos versiones publicadas por editores a mediados del siglo XVI fueron copiadas a partir de algunos de estos manuscritos (hoy perdidos). Estas dos ediciones fueron en 1556, es decir, treinta y cuatro años después de su lectura, por el francés Jacob Boyes en Lyon y en 1565 por el clérigo Alfonso Muñoz en Salamanca. En las dos publicaciones se publicaron casi todas las reelecciones de Vitoria, ya que hay dos que no se han encontrado, su primera y última reelección.

Sin embargo, todas sus reelecciones tuvieron una gran difusión antes de ser publicadas, ya que circulaban sus ideas entre el período que va desde que fue dictada la reelección hasta su publicación. Aunque algunos señalan que la intención de Vitoria era fortalecer su posición dentro de la Universidad de Salamanca y que en verdad no tenía ninguna relación con los acontecimientos externos al ámbito universitario, consideramos que los destinatarios eran desde la Corte de Carlos V hasta los eclesiásticos e intelectuales de ambas orillas del Atlántico. Ya que los temas que aborda el autor no solo en esta sino en otras reelecciones se relacionan con diversos temas que concernían sobre todo al ámbito político y religioso de todo el Imperio Hispánico y su relación con el Papado y las monarquías vecinas.

Está demostrada su inquietud por lo que sucedía en *Indias*, ya que le mandaba cartas al provincial de la Provincia de España, Miguel de Arcos. Asimismo, sus reelecciones llegaban hasta los conventos dominicos del continente americano, en especial las comunidades de la Isla La Española. El tema central que aborda es la autoridad del Papa y de la Iglesia. Busca fundamentar cuales son las potestades del Papa y los límites entre el poder terrenal y el celestial, entre la autoridad eclesiástica y civil. Aunque esta reelección se relaciona con la *Potestate Civili*, reelección brindada por Vitoria tres años antes, en la que aborda específicamente el tema de la potestad civil.

En estos años, desde 1532 hasta 1538 las reelecciones de Vitoria tratan sobre la autoridad de la Iglesia y las siguientes sobre el Matrimonio, la autoridad de los Concilios, sobre la Guerra

²⁰² Jiménez Moreno, Arturo, "El uso de la quaestio en la predicación medieval en castellano", *Revista de poética medieval*, núm. 15, 2005, pp. 83-92.

Justa y finalmente *De Simonia*, dando una respuesta al avance de la Reforma Protestante entre diversas regiones de Europa y, por último, *Sobre la templanza*, en la que critica duramente la actuación de los españoles en Indias. Esta relección le valió la censura del Emperador, quien solicitó a la universidad que no se dieran más lecciones con este tono. Por ende, a esta fuente debemos leerla en esa clave, entendiendo que es parte de otra serie de relecciones y que fue dictada en la mitad del magisterio de Vitoria, pero que el mismo fue cada vez más recrudesciendo su crítica a la conquista.

El contexto histórico en el que dictó las relecciones, se vincula como hemos señalado, directamente con dos procesos: el de las reformas religiosas del siglo XVI y el de la conquista americana. En este sentido, es por eso que es central en la obra de Vitoria el tema de la *potestad*, el tema de la potestad se relaciona con otros conceptos desarrollados y estudiados en torno a la obra de Vitoria en especial el de soberanía y el de propiedad. Es en este sentido central la posición de Vitoria en torno a la potestad de la Iglesia y la potestad del Papado. Planteando el autor una visión moderada. Frente a las críticas luteranas y conciliaristas a la autoridad papal, como el caso de Juan Gerson, Guillermo de Ockham y el Panormitano. La intención de la misma se enmarca dentro de un ritual de la vida universitaria salmantina desde la Baja Edad Media. Sin embargo, no fue hasta que Francisco de Vitoria se hizo cargo de la cátedra que las relecciones se volvieron tan trascendentes fuera del mundo universitario. Asimismo, como ha señalado Anthony Pagden, las clases magistrales de los profesores universitarios se enmarcan en la tradición castellana de acuerdo a la cual los monarcas consultaban a los intelectuales que daban clases en las universidades.

Creemos que las relecciones no deben ser interpretadas como un texto de autor, sino que tienen un carácter dialógico, con la presencia de la audiencia, posibles debates que se continuaban en otros espacios de la universidad y que no están presentes en el texto editado, que les da a las relecciones un carácter distintivo de la simple obra editada y publicada. La fuente presenta un gran valor para el tema de mi investigación doctoral, que busca abordar el significado del concepto del mal en los dominicos del siglo XVI, ya que Vitoria es considerado un personaje central dentro del neo-tomismo del período y en especial en esta fuente deja planteada parte de su filosofía política.

La limitación principal de la fuente es, en primer lugar, que no haya sido elaborada por el propio autor, quien llamativamente no dejó nada escrito por sí mismo. Sin embargo, las diferencias entre las diversas versiones son bastante menores.

En segundo lugar, el hecho de que sea una clase, hace difícil analizar la verdadera intencionalidad autoral, a diferencia de una carta, una obra literaria o documentación oficial, donde está más claro que era lo que buscaba el autor. El carácter de obligatorio de estas relecciones, es decir, que el profesor debía brindarla una vez al año y para que escuche toda la comunidad universitaria, dificulta su análisis en este sentido. Además de las relecciones también se han publicado los comentarios de sus clases, tanto a las *Sentencias* de Pedro Lombardo como a la *Summa Theologica* de Santo Tomás, fueron los dos textos que utilizó a lo largo de los años en sus clases de teología.

Francisco de Vitoria impone, a partir de su ascenso a la Cátedra, una serie de tradiciones y prácticas teológicas que habrían de continuar sus discípulos. La primera de ellas fue la de acudir a diferentes fuentes para hacer teología, los lugares teológicos, definidos por Melchor Cano los *logi comuni*²⁰³. Los definidos y utilizados por Vitoria son: Los primeros tres son lugares propios y firmes para la Fe: Las escrituras, la Iglesia y el Concilio. Otros elementos son considerados probables: los Concilios Provinciales, los Santos Padres, el Papa y su autoridad (firme en cosas de Fe y buenas costumbres) y el acuerdo de los teólogos. Por último señala dos lugares ajenos: la razón natural y la autoridad de los filósofos²⁰⁴. Los teólogos de la Cátedra Prima de Teología eran verdaderos comunicadores, construían sus enunciados conscientes de las implicancias que tenían sus discursos. Como todos los hombres tardo-medievales actuaban sabiendo que formaban parte de diversos órdenes en los que se fundamentaban y justificaban los discursos que producía.

Vitoria era miembro del clero, fraile de la Orden de Predicadores, súbdito de la Monarquía Hispánica, hermano del Convento de San Esteban y catedrático de la Universidad de Salamanca. En cada una de estas instancias construía su identidad, así como debía ser legitimado por sus pares. Las relecciones teológicas son un fenómeno particular de la

²⁰³ Cano, Melchor, *De locis theologicis*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

²⁰⁴ Rehbein Pesce, Antonio, "La relección teológica, su aporte a la renovación de la teología hispana del siglo XVI", *Teología y Vida*, vol. 36, 1995, pp. 335-354.

Universidad de Salamanca desde el siglo XV y que se extenderán por el resto de la península, para desaparecer hacia el siglo XVII. Como género teológico-literario, las relecciones teológicas se caracterizan por ser lecciones solemnes o magistrales que pronunciaban todos los catedráticos titulares, una vez al año, ante el claustro universitario de Salamanca. Se trata por tanto de lecciones extraordinarias que correspondían a los maestros de teología.

Vitoria renovó las relecciones no solo por su fama, ya que tenemos noticia de las relecciones de Salamanca a partir de él, sino también por la forma en que las elaboraba. La relección como algo ordenada y cuidadosamente redactado era una novedad, junto con la capacidad del teólogo para participar de cualquier discusión relevante del período, siendo siempre un tema trascendente y de interés para el colectivo que lo escuchaba. Además, este discurso tiene la novedad de ser para un colectivo más amplio que los estudiantes de teología, y Vitoria era consciente de esto, por lo que podemos advertir que elabora un discurso accesible y con ciertas aclaraciones para un público más amplio. A diferencia de sus lecciones ordinarias, en las relecciones el teólogo recurre a estrategias retóricas para que su auditorio se sintiera atraído por la enunciación²⁰⁵.

Si bien el teólogo renovó a la relección como género, no logró transformarla, ya que después de Vitoria no muchos pudieron seguir dándole la centralidad que le dio el burgalés. Conservamos muy pocas relecciones, más allá de las de Melchor Cano, Domingo de Soto, Juan de la Peña y Domingo Bañez, y solo las de los dos primeros tuvieron una circulación y un impacto comparables a las de Vitoria. Tiempo después de la muerte de Vitoria, el género volvió a convertirse en clases ritualizadas, poco preparadas y de poco interés para el mundo que se encontraba fuera de las aulas salmantinas²⁰⁶.

Como señala Francisco Castilla Urbano, la primera relección que Vitoria brinda en Salamanca en 1528, *De Potestate Civili*, comienza con una introducción en la que Vitoria defiende la legitimidad del teólogo para ocuparse de cualquier asunto: “El deber, la misión del Teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar

²⁰⁵ Castilla Urbano, Francisco, “Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Revista portuguesa de filosofía* Vol. 75 Núm. 2, 2019, pp. 959-980.

²⁰⁶ Belda Plans, Juan, *Melchor Cano. Teólogo y Humanista (1509-1560)*, Valencia, Fundación Ignacio Larramendi, 2013.

ajeno a la profesión e institución teológica”²⁰⁷. Para el filósofo esta forma de entender la tarea teológica constituye en sí misma una llamada de atención sobre el carácter universalista que el catedrático quiso dar a sus conferencias. De acuerdo a Antonio Rehbein Pesce lo que prima en la relección es el planteamiento teológico, por encima de la controversia y las cuestiones de disputa y la principal preocupación es llegar a la verdad. Asimismo, debido a la gran cantidad de asistentes el enunciador procede de una forma ordenada, serena, concisa y clara.

Asimismo, hay un destinatario más amplio, ya que busca consolidar una idea de gobierno, de cristiandad, de potestad y de evangelización. Como sabio, y autoridad del momento, en la audiencia de Vitoria se encuentran futuros misioneros, predicadores, y agentes del poder.

4. El *ethos* de sabio y teólogo

A continuación, analizaremos la forma en la que Vitoria se construyó a sí mismo como el sabio por antonomasia y al mismo tiempo legitimó su discurso. De igual manera, desarrollaremos de qué manera el ideal de teólogo y sabio que el fraile delinea no solo con sus palabras sino con la forma de comunicar su mensaje, se relaciona íntimamente con los males políticos y sociales que intenta combatir²⁰⁸.

El *ethos* es una de las figuras aristotélicas de la retórica. La misma puede ser descrita como la capacidad que tiene el enunciador de crear y ofrecer a su audiencia una imagen positiva de

²⁰⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 1.

²⁰⁸ Si bien estas propuestas fueron pensadas para la lengua moderna, las historiadoras Constanza Cavallero y Carolina Losada las han empleado para el estudio del discurso teológico a finales del siglo XV. A su vez, ellas sostienen esta posibilidad de relacionar la lingüística y el análisis de discurso para el período basándose en el uso de la teoría de los actos de habla en autores que estudian el género homilético en el ocaso de la Edad Media. Ver: Cavallero, Constanza, “Miles Christi: la construcción del *ethos* en el “Fortalitium fidei” de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)”, *Estudios de historia de España*, núm. 13, 2011, pp. 149-198. Losada, Carolina, “El adversario del profeta: estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer”, *Bulletin hispanique*, vol. 114, num. 2, 2012, pp. 823-838.

sí mismo. El objetivo siempre es lograr la adhesión a su enunciado, es decir, que la imagen positiva legitime el decir del enunciador. Desde la perspectiva de Oswald Ducrot²⁰⁹, el *ethos* no son las palabras o afirmaciones jactanciosas que emite el orador, sino la elección de las palabras, la cadencia, los argumentos.

Dominic Maingueneau²¹⁰, entiende también que el *ethos* está ligado a la enunciación y se trata de aquellos rasgos mostrados por el locutor. Sin embargo, además del *ethos* mostrado, existe un *ethos* dicho, que hace referencia al enunciador como sujeto del enunciado, es decir, las referencias del locutor sobre sí mismo²¹¹. Es posible advertir un *ethos* prediscursivo, es decir, la imagen que el auditorio tiene del locutor. Ruth Amossy²¹², ha hablado del retrabajo del *ethos* previo o prediscursivo, esto es, la imagen que el locutor construye sobre sí mismo, se pone en juego con el conocimiento que comparte la audiencia, sobre lo que se dijo del locutor y lo que conocen de él. Durante el discurso, esta construcción de la audiencia se verá validada o desmentida. Según Roland Barthes²¹³, el *ethos* son los rasgos específicos que el locutor debe manifestar para, en última instancia, causar una buena impresión. Cada enunciación se da en un contexto específico, y cada uno de ellos exige diferentes rasgos, que vuelven en ese contexto legítimo al locutor del enunciado.

A partir de la lectura de las selecciones daremos cuenta de un modo, en el que Vitoria se enviste de las cualidades del sabio teólogo como aquel que responde a interrogantes morales que resultan en extremo difíciles de resolver para cualquiera, con excepción de los expertos en teología. Además, asume el rol de enseñar teología a un colectivo académico. De esta manera cumple en su discurso con las dos funciones de la teología para el cuerpo social, el deliberativo y el pedagógico. Su discurso hace que otros aprendan de él la sagrada doctrina, a la vez que elabora respuestas frente a dudas morales de manera incuestionable, puesto que llega a ellas a través del estudio de las Escrituras, la tradición y el uso de la ratio.

²⁰⁹ Ducrot, Oswald, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Edicial, 2001.

²¹⁰ Maingueneau, Didier, "Problèmes d'ethos", *Pratiques: théorie, pratique, pédagogie*, núm. 113-114, 2002, pp. 55-67.

²¹¹ Montero, Ana Soledad, "La representación de sí en los discursos político-narrativos: de lambda al ethos", *Signo y seña*, núm. 32, 2017, pp. 155-173.

²¹² Amossy, Ruth, *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, París, PUF, 2010.

²¹³ Barthes, Roland, *L'aventure sémiologique*, París, Editions du Seuil, 1985.

A lo largo del discurso de Vitoria, el teólogo reafirma y valida el *ethos* prediscursivo del sabio teólogo. Además, a través del uso del lenguaje construye este *ethos*. Como hemos visto, de acuerdo a Vitoria el teólogo debía hacer un correcto uso de la ratio, para aclarar la verdad revelada, que se encontraba en diversos lugares teológicos. Por lo tanto, siguiendo el planteo de Oswald Ducrot, para reconstruir el *ethos* del locutor no basta con atender a lo que dice de sí mismo, que además en el caso de Vitoria, para no pecar de soberbia será inexistente, sino buscar la manera en que, en tanto sujeto de la enunciación, el autor se inviste discursivamente para que lo que dice adquiera el estatus que la enunciación requiere²¹⁴.

El sabio teólogo, como garante de la enunciación debe presentar diversos rasgos. Un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de los sabios del mundo clásico. Debe ser prudente en sus afirmaciones y abordar las cuestiones desde distintos puntos de vista. De todas estas cualidades se enviste constantemente Vitoria. Para no ser un mero comentador y asumir el rol de ejercer la sacra doctrina, el sabio teólogo debe contraponer distintos enunciadores y sostener una posición frente a ellos. Vitoria, sobre todo, se enfrenta y contrapone a aquellos que caen en errores teológicos.

El constante uso de la “autoridad polifónica”²¹⁵ nos permite descubrir que Francisco de Vitoria aplica a su enunciación una máxima que menciona en su alocución²¹⁶, sobre la centralidad de las autoridades filosóficas y teológicas como fundamento de su discurso. Esta se compone de la innumerable cantidad de referencias a autoridades clásicas, medievales y modernas, teólogos, sabios, cristianos, paganos y por sobre todas las cosas, Aristóteles, Santo Tomás y las Sagradas Escrituras, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento.

Por lo tanto, a partir del modo de la enunciación Vitoria, asume las normas y el método que debe tener la enseñanza y el estudio de la teología para los escolásticos, tanto por los enunciadores que presenta en el discurso, y la forma en que aparecen ofreciendo diferentes puntos de vista opuestos, entre los que el teólogo debe tomar posición. Para reafirmar el *ethos*

²¹⁴ Cavallero, Constanza, “Miles Christi: La Construcción del Ethos en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)”, en *Estudios de Historia de España*, núm. 13, 2011, pp. 149-202.

²¹⁵ Ducrot, Oswald, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Edicial, 2001.

²¹⁶ Cavallero, Constanza, “Miles Christi: La Construcción del Ethos en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)”, en *Estudios de Historia de España*, núm. 13, 2011, p. 160.

de sabio teólogo el autor recurre a las expresiones: “Es, pues, muy claro”²¹⁷, “Como hemos dicho”²¹⁸, “Digo, pues”²¹⁹. La respuesta correcta es siempre asumida por Vitoria en tanto locutor, y coincide con los enunciadores que habían sostenido en el pasado esta afirmación²²⁰. En la mayoría de los casos estos eran Santo Tomás, Aristóteles y Agustín, los sabios ideales para los salmantinos.

En los casos en los que Vitoria hace explícita la coincidencia entre locutor y el enunciador, a través del uso del yo, la argumentación se fundamenta en que es él mismo es el que lo dice: “no obstante pruebo yo”²²¹, “Yo tengo por cierto”²²², “Yo bien sé”²²³, son algunos de los ejemplos.

En el contexto extra-discursivo en el que se encuentra inmerso el enunciado, Vitoria, como máxima autoridad teológica de la universidad, legitima su propio decir a partir de su fama y conocimiento de la teología. El teólogo construye el enunciado de manera tal que no haya dudas de que es su propia voz la que brinda la interpretación adecuada para los casos de duda o controversia moral.

Algunos sostienen que el peso de Santo Tomás para los escolásticos hacía que la teología no fuera más que una reinterpretación del Aquinate. Sin embargo, Vitoria no solo contradecía a los grandes escolásticos, sino que incorporaba herramientas teológicas de sus maestros nominalistas y dialogaba con los humanistas para dar respuesta a problemas morales de su tiempo.

El dominico no solo describe cómo debe ser la teología, sino también las cualidades que deben reunir aquellos que se dedican a la teología. Delinea de esta manera los elementos centrales del *ethos* de sabio teólogo, al mismo tiempo que diferencia entre teólogos experimentados y de gran sabiduría, frente a otros “jóvenes teólogos”²²⁴. Las características

²¹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 7.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 35.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 29.

²²⁰ Cavallero, Constanza, “Miles Christi: La Construcción del Ethos en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)”, en *Estudios de Historia de España*, núm. 13, 2011, p. 171-172.

²²¹ *Ibíd.*, p. 20.

²²² *Ibíd.*, p. 83.

²²³ *Ibíd.*, p. 86.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 86.

negativas de quienes son malos teólogos y yerran, oscilan entre quienes lo hacen por abrazar una doctrina equivocada, contraria a la divinidad, principalmente los luteranos, y aquellos que confunden algún dogma o no abrazan el método escolástico plenamente, quienes se equivocan, pero son en algún punto igualmente peligrosos.

Por ejemplo, al describir los injustos títulos para la conquista americana, Vitoria trae un enunciador al discurso, pero aclara que: “Dicen algunos -no sé bien quiénes- que Dios condenó a los bárbaros”²²⁵. El teólogo se manifiesta en contra de esta posición, y no la asocia a nadie en particular, puesto que no fue ningún conocido doctor quien enunció esta idea. Sin embargo, agrega que:

Pero sobre esto no voy a discutir mucho, ya que es peligroso creer a aquel que sostiene profecías contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma su doctrina con milagros, que en esta ocasión no existen²²⁶

En la misma selección, señala que:

Correspondería decirle que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos, a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros -según diré de inmediato- no están sujetos por derecho humano, sus cosas no pueden, por lo tanto, ser resueltas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas

²²⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 83.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 84.

no están lo suficientemente versados para poder emitir pareceres²²⁷

Para Vitoria, los sabios teólogos son los únicos que pueden ocuparse de todos los temas. Aún más, los jurisconsultos solo pueden ocuparse del tema en caso de que hubiera leyes humanas ya dictadas, y en ese caso, tampoco podrían hacerlo solos. La voz del teólogo siempre debe dar su veredicto sobre los problemas morales. Agrega además que: “Yo no sé qué, para el estudio y solución de esta cuestión, hayan sido convocados teólogos dignos que pudieran ser oídos con respeto en asunto de tanta entidad”²²⁸.

En este punto es posible advertir la distinción de Vitoria entre los teólogos jóvenes, errados o inexpertos y los sabios teólogos, como él mismo, que sí puede adentrarse en esta difícil tarea. Vitoria probablemente sabía que el fraile dominico Matías de Paz²²⁹, había participado veinte años antes en las Juntas de Burgos, además de su maestro John Mair que se había ocupado del tema en 1509²³⁰.

Es decir que, aquellos que habían planteado esta idea sobre la condenación de los indígenas americanos, no eran para Vitoria dignos de ser discutidos, aunque sí condenados, porque eran profecías, e iban contra la ley y contra las Escrituras. Estas dos eran fuentes sagradas para la teología moral. Quienes no respetan la tradición, la Escritura y la ley no son para el teólogo dignos de ser considerados practicantes de la teología.

Al inicio de la *Relectio de Potestate Civili*, sostiene Vitoria que: “El deber, la misión del Teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión e institución teológica”²³¹. Cabe destacar que esta es la segunda reelección que

²²⁷ *Ibíd.*, p. 38.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 38.

²²⁹ Egío, José Luis, y Birr, Christiane, “Before Vitoria: Expansion into Heathen, Empty, or Disputed Lands in Late-Mediaeval Salamanca Writings and Early 16th-Century Juridical Treatises”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020.

²³⁰ Beuchot, Mauricio, en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas, Nueva edición [en línea]*, Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

²³¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 1.

dictó Vitoria en Salamanca y la primera de la que queda registro, por lo tanto, Vitoria legitima la tarea del teólogo y el alcance de la ciencia teológica. En las otras reelecciones su auditorio ya conocía su opinión al respecto, pero en sus primeras intervenciones en la ciudad del Tormes, el dominico quiere dejar en claro el deber ser de la disciplina teológica.

En los años posteriores, no será necesario para Vitoria hacer estas aclaraciones, ya que forman parte del *ethos* prediscursivo. La fama del teólogo a medida que pasan los años como catedrático en Salamanca hace que sus ideas acerca de la disciplina teológica y de las características que debe tener el teólogo sean un conocimiento compartido con la audiencia, y en cada reelección el dominico deba revalidarlo. Señala también que: “es grande la escasez de grandes y sólidos teólogos”²³². Vitoria, logra persuadir a su audiencia de que hay pocos teólogos competentes e implícitamente queda claro que él se encuentra entre ellos, puesto que después de hacer esta afirmación se dedica a explicar la verdad revelada y a juzgar críticamente la tarea de múltiples teólogos y sabios del pasado. Ofrece, como corolario, una explicación ante este problema: “Es la Teología la primera de las disciplinas y el primero de los estudios del mundo; por lo cual no es de maravillar que pocos se hallen competentes en tan difícil doctrina”²³³.

Para Vitoria, la tarea del teólogo no es para cualquiera. Ya que se trata de una difícil doctrina, que demanda una gran capacidad, erudición y estudio, pero además se necesita de: “varones santos”²³⁴. No solo se requieren atributos intelectuales sino una moral que siga las enseñanzas evangélicas. La tradición es válida como lugar teológico, aunque debe ampliarse, puesto que: “si bien mucho han dicho varones gravísimos y eruditísimos, mucho, no obstante, queda por decir todavía”²³⁵.

Por lo tanto, Vitoria como locutor se identifica con los enunciadores que antes que él, habían abordado desde la teología lo relativo a la potestad de la República. Destaca que tenían gran erudición, aunque denota que queda mucho por decir, y él mismo, desde su posición de maestro en teología en la reelección seguirá ese camino, al aclarar cuestiones que aquellos grandes eruditos no habían llegado a tratar. En diversas ocasiones, Vitoria plantea un

²³² *Ibíd.*

²³³ *Ibíd.*

²³⁴ *Ibíd.*, p. 13.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 1.

enunciador, que identifica con una visión errada y al mismo tiempo emplea una estrategia discursiva adversativa para indicar que, su propio punto de vista es diferente y a la vez el correcto:

Pero, a la verdad, imbuidos los hombres en crasísimas opiniones, erraban enormemente de tal suerte que, a la luz de su doctrina, no podrá darse la razón de cosa alguna, y ciertamente les era imposible explicar, aún con artificio, por filosofar solamente²³⁶

Lleva adelante la misma estrategia al preguntarse si las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia. Presenta a los enunciadores que sostienen que las leyes no obligan en el fuero de la conciencia y concluye con su propio argumento, sobre el cual, sostiene, no puede quedar ninguna duda: “Más, no obstante todas estas razones, que movieron a graves Doctores, a mí me parece que no puede dudarse que las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia”²³⁷.

Distinto es el caso cuando en la *De Potestate Papae et Concilii*, el teólogo se dedica a responder cuál de los dos está por encima del otro. Identifica dos tradiciones igualmente válidas en ambas posiciones. Por un lado, Santo Tomás y otros teólogos y canonistas consideraban que el Papa era sobre el Concilio. Por otro lado, canonistas y teólogos que podríamos identificar como conciliaristas, de los que destaca al Panormitano, que creían que el Concilio es sobre el Papa. Frente a este dilema, sostiene Vitoria que:

²³⁶ *Ibíd.*, p. 3.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 22.

Opino que ambas sentencias son probables, y porque cada una de ellas tiene grandes defensores, no se puede en la cuestión propuesta proceder a la luz de una de ellas, sino establecer cómo se resuelva a la luz de cada una de ellas²³⁸.

Por lo tanto, sugiere que ambos pueden dispensar, tanto el Papa como el Concilio. Pero lo que nos interesa de este punto es que la autoridad polifónica que trae Vitoria, de qué manera ambas posiciones tienen grandes defensores, resultan probables y el teólogo debe buscar un punto que las concilie.

Al comenzar la *Relectio De Indis*, Vitoria se pregunta acerca de si: “En las cosas dudosas, si después de consultado el caso, los sabios definen como lícita una cosa, aunque en otras circunstancias fuere ilícita, se debe, para la seguridad de la conciencia, seguir el parecer de aquéllos”²³⁹.

Vitoria responde que, al contrario de lo que sostenía Tomás de Vio Cayetano, los fieles deben seguir siempre el consejo de los sabios, aun cuando estos les dijeran acerca de pecado venial que es mortal, lo deben tratar como mortal. Estos sabios son, de acuerdo al teólogo, los “prelados, predicadores y confesores”²⁴⁰. Si bien este problema se inserta dentro del debate sobre el surgimiento del probabilismo en la Escuela de Salamanca²⁴¹, nos interesa destacar aquí como Vitoria refuerza el rol de los sabios. Incluso se refiere a los predicadores y confesores, como miembros de este colectivo, y esto refuerza su propia imagen de sabio teólogo, pues es él el encargado de formar y enseñar teología a los predicadores y confesores que deben responder estas dudas y consultas de los fieles. Vitoria profundiza la noción de que el sabio teólogo debe ser quien eduque a los demás en temas teológicos, ya que señala que: “No todas las discusiones teológicas son siempre del género deliberativo, sino que

²³⁸ *Ibíd.*, p. 50.

²³⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 31.

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 35.

²⁴¹ Pine, Gregory, “The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria”, en *Nova et vetera*, vol. 17, núm. 3, 2019, pp. 717-746.

frecuentemente pertenecen al género demostrativo, esto es, que son promovidas no con el fin de indagar, sino con el de enseñar”²⁴².

Fiel al carisma de la orden dominicana y a Santo Tomás, para Vitoria el teólogo debe demostrar la verdad revelada, pero también debe enseñar. Ubicado en la cúspide de la comunidad cristiana, quien practica la sacra doctrina tiene la misión de comunicarla a los predicadores, confesores, autoridades, mercaderes, en sus predicaciones, en sus lecciones, toda la comunidad cristiana, pero especialmente quienes deben guiar a otros, deben aprender de los teólogos. El sabio teólogo es considerado en el discurso de Vitoria, como un sabio a quien se debe consultar, pero especialmente, como una autoridad para otros prelados, puesto que el colectivo de sabios teólogos es reducido en número. Los teólogos morales se constituyen de esta manera en una suerte de maestros de maestros. Melchor Cano, años después del fallecimiento de Vitoria hacía énfasis en esta característica de su maestro y escribía que: “El maestro Vitoria podrá tener discípulos más sabios que él, pero diez de los más doctos no enseñarán como él”²⁴³.

La opinión de los sabios es tan significativa para Vitoria que declara que:

No basta a los príncipes ni a los particulares, el creer que obran justamente. Lo cual es evidente, porque pueden errar invencible o afectadamente, y para que un acto sea bueno no basta el parecer de un cualquiera, sino que es preciso que se haga conforme al juicio de los sabios²⁴⁴

Al delinear las figuras del teólogo y el predicador ideales, aquellos hombres santos, que bregan por el bien común, buscan la verdad revelada e intentan clarificarla a los demás, consolida por oposición la figura de un *anti-ethos*, un anti garante al que discursivamente le

²⁴² Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 38.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 13.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 123.

atribuye las cualidades opuestas que deben tener los santos varones, características aplicables en diferentes niveles a sabios teólogos, a predicadores y a obispos²⁴⁵. En primer lugar, el *anti-ethos* está reservado para los luteranos, quienes, por abrazar una doctrina errada, que va contra todos los dogmas que defiende Vitoria y que, sobre todas las cosas, derriba el método escolástico. Estos presentan características opuestas a los sabios teólogos, entre los cuales hay consenso, por eso dice Vitoria que: “Decimos con todos los sabios”²⁴⁶. Por el contrario, los luteranos convencen de sus doctrinas a los ignorantes y los engañan. En vez de la voz pública de los maestros escolásticos, los luteranos arrastran pueblos enteros ya que, para Vitoria, todos los alemanes fueron engañados por los dogmas de Lutero.

Al hablar de las perspectivas que considera pesimistas de la naturaleza humana sugiere Vitoria que: “De ahí han nacido, aquellas quejas contra la misma naturaleza, de suerte que unos la llaman madrastra, otros, enemiga, otros, fomentadora de crímenes, otros, madre de los males, y con otros envidiosos y odiosísimos apodos la denigran”²⁴⁷. Es decir que, aquellos que se abrazan a doctrinas erróneas, son movidos por la envidia y el odio, que los lleva a no creer en la naturaleza del hombre. Además, estas ideas que se consideran heréticas son compartidas por los luteranos, enemigos de la fe por antonomasia para el teólogo, quien señala que sostener este discurso sobre la naturaleza humana: “es uno de los dogmas de los luteranos”²⁴⁸.

En otro pasaje, mientras explicaba Vitoria que la guerra era lícita a los cristianos en determinadas circunstancias, aclara que: “Lutero, que no dejó nada sin contaminar niega que los cristianos puedan lícitamente empuñar las armas contra los turcos”²⁴⁹. Marca de esta manera como todas las enseñanzas de Lutero están contaminadas y son contrarias a una sacra doctrina. Sostiene además que: “Pero, dejando de lado ajenas opiniones, yo respondo a esta conclusión: Es lícito a los cristianos militar y hacer la guerra”²⁵⁰. Una vez más emplea la

²⁴⁵ Cavallero, Constanza, “Miles Christi: La Construcción del Ethos en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)”, en *Estudios de Historia de España*, núm. 13, 2011, p. 157.

²⁴⁶ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas*, Tomo II, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 12.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 196.

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 111.

²⁵⁰ *Ibíd.*

palabra, pero, para indicar que dejará de lado ajenas opiniones y muestra que estas no eran compatibles con las opiniones de los verdaderos sabios. El enunciador de estas ideas contaminadas se hace presente en la enunciación para reafirmar la posición del locutor, quien explicita que éste, identificado en este caso con el enunciador, asume la responsabilidad de responder a la conclusión, puesto que materializa el *ethos* de sabio teólogo. En este pasaje, como en tantos otros, queda claro que es el propio fraile quien tiene la responsabilidad, junto con el resto de los expertos en la ciencia sagrada, de definir qué acciones son lícitas para todos los cristianos.

En segundo lugar, aparecen otros anti-garantes, que son aquellos que no aceptan la primacía de la ley, los que creen que lo bueno y lo malo esté dictado por la voluntad divina y no por su ley. Sin embargo, con este colectivo Vitoria no es tan duro y aparecen en el discurso para probar que los verdaderos sabios teólogos son aquellos que siguen el método escolástico, quienes usan la *ratio* para alcanzar las verdades reveladas a través de la reflexión de los lugares teológicos. El teólogo presta especial atención a quienes no respetan la autoridad regia:

No faltan ni entre los cristianos quienes niegan su procedencia de Dios, y no sólo dicen esto, sino también, que todos los reyes, duques y príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad, y así tan adversarios son de todas las dominaciones y potestades, excepción hecha de la potestad en forma democrática, que intentan probar sus doctrinas con autoridades y razones²⁵¹

El teólogo trae como enunciador la voz de los que no creen que la autoridad de reyes y duques proviene de Dios y los denomina adversarios de las dominaciones y potestades. Después de

²⁵¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 10.

enumerar todos los argumentos que defienden para intentar probar sus doctrinas, señala, esta vez asumiendo el rol del enunciador que: “No es, pues extraño, que los facciosos, los corrompidos por la soberbia y los ambiciosos, se levanten contra los Príncipes”²⁵². Da cuenta de esta manera del impacto nocivo que tienen estas doctrinas, y como son utilizadas por hombres a los que acusa de ser movilizados por los más bajos vicios: la ambición y la soberbia.

Vitoria recurre a la autoridad polifónica, y el enunciador se encuentra en la primera persona del plural, por lo tanto, se incluye dentro del colectivo de todos los sabios y legitima su decir. Demuestra que él tiene las características de un sabio teólogo al decir que: “Nosotros decimos con todos los sabios: La monarquía o potestad regia, no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen su poder del derecho divino y natural, y no de la república, o mejor, de los hombres”²⁵³.

Para Vitoria hay una serie de errores que no deben cometer los teólogos, y al señalarlos delinea la figura del *anti-ethos*. El primero de ellos es usar solamente la razón a la hora de hacer teología, sin recurrir a las Sagradas Escrituras. Por el contrario, el otro error común es excluir la razón, para valerse exclusivamente de la Escritura²⁵⁴.

Los verdaderos teólogos, los de París y Salamanca deben, desde la perspectiva del fraile dominico, llevar adelante sus reflexiones teológicas a partir del uso de la razón y la lectura de las Sagradas Escrituras. Estas dos actividades deben llevarse a cabo con cierto equilibrio y deben manifestarse en los frutos del teólogo: sus enseñanzas, sus escritos y sus discursos.

²⁵² *Ibíd.*, p. 12.

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ Langella, Simona, “‘Apuntes’ sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 30, 2003, pp. 277-290.

5. Hacia un modelo de santidad

Junto con la elaboración de un ideal de sabio y de teólogo, Vitoria, como todos los teólogos de su tiempo, dejó entrever en sus clases y en sus tratados, un ideal de santidad. Un modelo que debían seguir el resto de los hombres, para quienes la salvación era una posibilidad, siempre que siguieran las enseñanzas de la teología.

El tema de la santidad ha llamado la atención de historiadores de diversos campos por los posibles abordajes que se pueden hacer del tema. El estudio de las hagiografías, los cultos populares, los santos vivos y las canonizaciones, son algunas de las posibilidades que ofrece el fenómeno de la santidad, construcción cultural que podemos encontrar en todas las religiones, pero con unas características especiales en el cristianismo.

Sofía Boesch Gajano²⁵⁵, ha señalado que el campo de la santidad puede ser considerado un paradigma en sí mismo. De todos los períodos históricos, el de la temprana modernidad es tal vez el más rico para su estudio, ya que en este contexto la Iglesia elaboró diversos modelos de comportamiento²⁵⁶, y los santos jugaron un papel central en la clericalización de la sociedad, en la lucha contra el protestantismo, las misiones globales y el disciplinamiento social²⁵⁷.

Simon Ditchfield²⁵⁸ y Gabor Klaniczay²⁵⁹ han llamado la atención acerca del fenómeno del uso de la figura de los santos en la teología cristiana. El primero destaca cómo es posible *pensar* a través de los santos los distintos elementos de la cultura temprano-moderna. Como ha señalado recientemente Samantha Kahn Herrick²⁶⁰, las vidas de los santos no son

²⁵⁵ Boesch Gajano, Sofía, “La santidad como paradigma histórico”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 29, 2020, pp. 19-52.

²⁵⁶ Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, Jiménez Pablo, Esther, y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (eds.), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2018.

²⁵⁷ Palomo del Barrio, Federico, “Confesionalización”, en Betrán, José Luis, Hernández, Bernat y Moreno, Doris (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016.

²⁵⁸ Ditchfield, Simon, “Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World”, *Critical Inquiry* vol. 35, num. 3, 2009, pp. 552-584.

²⁵⁹ Klaniczay, Gabor, “Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity”, en Arnold, John (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

²⁶⁰ Kahn Herrick, Samantha, “Introduction”, en Kahn Herrick, Samantha (ed.), *Hagiography and the History of Latin Christendom*, Leiden, Brill, 2019.

necesariamente biografías, pero expresan una vida modélica. Los clérigos, al hacer referencia a los santos, presentan un ideal de orden social.

En la temprana modernidad es posible encontrar diversas definiciones de lo que implicaba la santidad. En primer lugar, la concepción medieval según la cual se volvía santo quien escapaba del mundo y se enclaustraba. En la Baja Edad Media, el culto a reyes y Papas había decaído. Otros se inclinaban por una santidad signada por una vida contemplativa y de recogimiento, reservaba a una élite intelectualizada²⁶¹. Por último, diversos clérigos del siglo XVI como Francisco de Sales o Luis de Granada creían en la llamada universal a la santidad. Para Antonio Rubial García²⁶², en el siglo XVI, con el surgimiento del protestantismo y, podríamos agregar, con los encuentros globales de los predicadores y conquistadores ibéricos, la Iglesia reaccionó con una mayor jerarquización entre los fieles. Lo clerical cobró preeminencia sobre la vida de los laicos, junto con un paulatino alejamiento entre los santos y los fieles de a pie.

A continuación, analizaremos los distintos modelos de santidad que usó Francisco Vitoria al dictar sus famosas relecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Al hacerlo podremos ir adentrándonos en su conceptualización sobre el mal, puesto que su idea de cómo alcanzar a Dios era el espejo opuesto de lo que no debía hacer un cristiano en su vida diaria y en sus deberes. Intentaremos en este capítulo descubrir la conceptualización (o conceptualizaciones) de una vida digna de adoración que se esconde en sus clases en las que no se ocupaba del tema de la santidad, sino de otras cuestiones como la conquista, el poder civil o la Iglesia.

En Vitoria se hacen presentes dos figuras que signarán la espiritualidad y la teología ortodoxa en las décadas que siguen a su magisterio. En primer lugar, un acercamiento a la idea de santidad universal, de acuerdo a la cual todos los cristianos estaban llamados desde su vida cotidiana a ser santos. Por otro lado, una jerarquización de la noción de santidad, promoviendo el rol de las órdenes religiosas, los misioneros, confesores y predicadores. Es

²⁶¹ Rodríguez Mesonero, José Luis, *El debate sobre la santidad y el Concilio de Trento* [Tesis de grado], Santander, Universidad de Cantabria, 2018.

²⁶² Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

decir, la idea de santidad militante, propia de la Iglesia triunfante que emerge después del concilio tridentino²⁶³.

La noción de santidad que elaboró el burgalés viene a legitimar la jerarquización en la sociedad, desde su núcleo básico, la familia, hasta la más alta jerarquía social, representada por la potestad civil y eclesiástica. En cada uno de estos espacios, la santidad estaba reservada para el encargado de conducir una República, una familia, un monasterio. Quien accedía a este privilegio debía realizar un servicio, pero al mismo tiempo mostrar con su vida y su ejemplo la santidad de su vida interior.

5.1 Santidad universal

En los albores de la modernidad, se dieron distintos debates no solo en torno a las características que debía tener un santo, sino también a quienes eran aquellos que podían llegar a tener esta condición. Si bien el discurso hegemónico en los años posteriores a la reforma priorizó a los consagrados por sobre los laicos y a los regulares por sobre los seculares, algunas voces, comenzaron a reclamar por una llamada universal a la santidad.

André Vauchez, puede ser considerado el historiador de la santidad de los laicos. Si bien en sus estudios ha abordado el tema de la santidad en el mundo medieval en sus múltiples facetas, fue el primer historiador en llamar la atención sobre la relación de los no consagrados con la santidad, puesto que la Iglesia siempre reservó ese lugar para los clérigos, pero en determinados períodos, los laicos también pudieron acceder a la privilegiada condición de ejemplares cristianos²⁶⁴.

Algunos indicios de las elecciones teológicas de Vitoria nos permiten conjeturar que creía que la santidad podía ser alcanzada por todos los cristianos. El teólogo se oponía con firmeza a la concepción luterana de la naturaleza humana. Si bien señala las características negativas y limitantes de la misma, a la hora de legitimar la existencia de la comunidad política, explica

²⁶³ Serrano Martín, Eliseo, "La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad", *Historia social*, núm. 91, 2018, pp. 149-166.

²⁶⁴ Vauchez, André, "Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)", en Blumenfeld-Kosinski, Renate, y Szell, Tímea, *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Nueva York, Cornell University Press, 1991, p. 21-22.

que el hombre es un animal gregario justamente por todos estos padecimientos que sufre, que harían que en soledad muriera devorado por las bestias²⁶⁵.

Los hombres eran, para Vitoria, racionales y libres, porque fueron creados a imagen de la divinidad. El fraile atribuye esta naturaleza a todos los hombres, y debate con otros autores que ponían el énfasis en la necesidad de ser cristiano para realizar obras santas.

El *De Legibus* de Vitoria forma parte de sus comentarios a la *Summa Theologicae* de Santo Tomás, texto guía durante sus lecciones ordinarias en Salamanca. Como el teólogo se ocupó especialmente de temas morales, en esta ocasión comenta esta cuestión sobre la ley con el objetivo de reflexionar en torno a la obligatoriedad de la misma.

Como ha demostrado Seth Kimmel²⁶⁶, la integración y asimilación de las distintas comunidades no cristianas al colectivo de los creyentes era una preocupación central para los teólogos de fines del siglo XV y principios del siglo XVI. Es por eso que, tanto Vitoria como Las Casas y otros teólogos de la Segunda Escolástica, tenían en mente las experiencias previas de la conversión forzosa de musulmanes y judíos. En su obra *De Legibus* hay múltiples ejemplos acerca de los sarracenos y los judíos que expresan la idea de convivencia entre ellos.

Se explicita que los sarracenos y judíos tenían costumbres distintas a los cristianos, pero que los cristianos no pecaban al cumplirlas cuando estaban con ellos. En suma, señala que estos dos colectivos deben guiar sus acciones hacia Dios, e incluso llega a establecer que los cristianos pueden seguir sus costumbres mientras comparten con ellos, sin por eso ofender a Dios. Es un claro ejemplo de la idea de asimilación de estos colectivos que tenía Vitoria, y que más adelante replicaría para el caso de los indígenas americanos.

En su comentario al *De Legibus* de Santo Tomás, Vitoria plantea que los sarracenos y judíos pueden también hacer actos santos:

El sarraceno, el judío, obran moralmente bien al honrar a sus padres y no pecan en absoluto. Por eso establezco la

²⁶⁵ Zorroza Huarte, María Idoia, "Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria", en Fuertes Herreros, José Luis, y Poncela González, Ángel (coords.), *De natura: la naturaleza en la Edad Media. Vol. 2*, Lisboa, Edições Húmus, 2015.

²⁶⁶ Kimmel, Seth, *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.

misma conclusión que santo Tomás. [...]. Afirmando, por tanto, que cualquiera está obligado a ordenar los actos a Dios, como dijo santo Tomás²⁶⁷

Más adelante vuelve a señalar que: “Hablando propiamente de caridad, como habla el Evangelio, es verdad lo que dice el Doctor. También el sarraceno puede tener un acto de amor a Dios sobre todas las cosas”²⁶⁸.

Vitoria explica claramente de qué manera es posible la salvación entre aquellos que no han escuchado el Evangelio y por ende la santidad:

El engaño de estos autores proviene de su creencia de que si aceptamos que puede darse ignorancia invencible respecto del bautismo o de la fe en Cristo, se llega a la conclusión inevitable de que sin el bautismo o sin la fe en Cristo es posible la salvación²⁶⁹

En la *De Eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, Vitoria desarrolla los problemas en torno a la razón, la voluntad y el libre albedrío. En ella, el teólogo explora la moralidad de las obras de los hombres, como ha señalado María Fernanda Balmaseda Cinquina, para Vitoria:

convertirse a Dios es adherirse al bien. El conocimiento del bien en general exige la adhesión moral del sujeto humano, independientemente de que se encuentre ya bautizado o no. Es una obligación de índole moral: consiste en la búsqueda del bien moral, pues trata de la adhesión al bien en general, fruto de la primera

²⁶⁷ Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 221.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 223.

²⁶⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 75.

deliberación. Para el dominico español, conversión al bien honesto es conversión implícita a Dios²⁷⁰

Para el teólogo es posible obrar moralmente bien y dirigirse a Dios sin conocerlo. Por lo tanto, quien se dirige a Dios y ordena sus actos hacia él es salvado y puede ser considerado alguien que vive en santidad:

si hace lo que a su mano está, a la Providencia de Dios corresponde proveerle con lo necesario y declara que sea hacer lo que está en sí, diciendo que es seguir el dictamen de la ley natural, con apetito del bien y fuga del mal, con eso basta, consta suficientemente por lo dicho²⁷¹

Al hacer referencia a los sacramentos, Vitoria se une a la tradición cristiana, aunque busca reforzar su potencia en el contexto de las disputas con los luteranos. Como ha señalado Simona Langella²⁷², para comprender la obra del teólogo dominico, es necesario entender el contexto de enunciación y su respuesta a los luteranos. Vitoria es parte de la última generación que había estudiado antes de la ruptura confesional. Francisco de Vitoria, busca diferenciarse de la antropología luterana, puesto que acusa a Lutero, quien según el dominico “no dejó nada sin contaminar”²⁷³. Por ello, señala que son las acciones cotidianas las que pueden llevar a los hombres a la salvación.

Como ha señalado Francisco Javier Gómez Díez, en la antropología vitoriana el hombre conserva lo esencial de sus fuerzas después del pecado. No necesita, por lo tanto, un auxilio especial para tener conocimiento de las verdades insustituibles para lo esencial de la vida humana. Vitoria considera que Dios tuvo que haber dado al hombre los elementos suficientes para desarrollar su vida mínimamente. Lo contrario sería caer en el maniqueísmo de una

²⁷⁰ Balmaseda Cinquina, María Fernanda, “La perspectiva de la identidad cristiana en la *Relectio Theologica* n.º 9 de Francisco de Vitoria”, *Studium. Filosofía y teología*, vol. 13, núm. 26, 2010, p. 254.

²⁷¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas*, Buenos Aires, Editorial Enero, 1946, p. 717.

²⁷² Langella, Simona, “1483-1546. Lutero et/aut Vitoria”, en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 445-459.

²⁷³ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 111.

naturaleza mala de raíz. Si todas las obras de los infieles fuesen pecado se negaría la libertad al hombre y la posibilidad de todo actuar moral natural²⁷⁴.

Por ello, para Vitoria no son necesarios grandes actos de santidad, sino simplemente una vida devota, dedicada a la caridad y a la oración. Sin embargo, la santidad de todos los cristianos se consigue siguiendo a la autoridad, puesto que en algunas cosas dudosas es necesario consultar a los sabios.

Para Vitoria todos los santos son ejemplo de que los sacramentos bastan como llaves para acceder al Reino de los Cielos. Los santos son aquellos que utilizaron la gracia de los sacramentos a lo largo de la historia de la Iglesia. No son, por lo tanto, personajes asociados a una conducta sobrenatural, sino más bien aquellos que siguieron al pie de la letra las enseñanzas de la Iglesia, y utilizaron las herramientas brindadas por ella para acercarse a Dios. Señala Vitoria que: “es celebrado por antiquísimos y santísimos Padres, que las llaves de la Iglesia bastan del todo para abrir el Reino de los Cielos”²⁷⁵.

Algunos teólogos y clérigos elaboraron un concepto de santidad que encauzaba la espiritualidad laica hacia las obras de caridad. Francisco de Sales, por ejemplo, es para algunos autores el fundador de la santidad laical en tiempos modernos.

5.2 Probabilismo y salvación. Los teólogos y la falsa santidad

En el ocaso de la Edad Media, los teólogos morales elaboraron nuevas formas de abordar las dudas morales y los dilemas de la conciencia. Aquellas decisiones que se debían llevar adelante y en las que no estaba claro el camino a tomar. Por ello, frente al tuciorismo medieval, entre los teólogos de Salamanca se desarrolló lo que ha sido definido como probabilismo. El mismo proponía que ante dos opciones posibles era lícito elegir la que era menos probable que fuera la mejor opción.

²⁷⁴ Gómez Díez, Francisco Javier, “Paradojas de la iglesia americana naciente. El rechazo a las conclusiones de Francisco de Vitoria sobre la salvación de los indígenas y su ordenación sacerdotal”, en Beneyto Pérez, José María, y Román Vaca, Carmen (eds.), *New perspectives on Francisco de Vitoria: does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014, pp. 328-358.

²⁷⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 225.

En lo relativo al tema de la santidad, los teólogos elaboraron una serie de dispositivos tendientes a descubrir la falsa santidad. Aquellos que eran en vida tratados como santos vivos y que eran venerados después de su muerte, debían pasar por el tamiz de los obispos y de Roma, para que se pudiera discernir si se trataba de santos falsos o de verdaderos intermediarios con Dios. Por lo tanto, la falsa santidad, tan estudiada por Gabriela Zarri, se relaciona con la incertidumbre que vivían los hombres y mujeres del Otoño Medieval y los principios de la modernidad.

Por otra parte, las doctrinas probabilistas, como ha demostrado Daniel Schwartz²⁷⁶, legitimaban el rol de los confesores y guías espirituales. En un contexto en el que se reforzaron las jerarquías y los lazos de obediencia que unían a todos los miembros de la sociedad cristiana, esta doctrina moral privilegiaba el vínculo entre los fieles y el grupo de confesores y predicadores que debían marcarles el camino. De acuerdo a Rudolf Schuessler²⁷⁷, los teólogos probabilistas sostenían que la moralidad no requería una santidad heroica en los creyentes, sino simplemente evitar caer en el pecado. Que existiera una opción moral mejor no extinguía la libertad individual y la libre elección.

Si bien el primer teólogo en introducir la doctrina probabilista es para muchos autores Bartolomé de Medina, discípulo de Vitoria, para otros, en el teólogo burgalés ya se encuentran algunos elementos de esta doctrina moral²⁷⁸. El discurso probabilista tomó fuerza en el contexto de la confesionalización y el disciplinamiento, ya que, al elegir entre dos opciones probables, se abría la posibilidad a que los fieles eligieran aquella señalada por su confesor²⁷⁹.

De esta manera, la corporación teologal estrechaba el control sobre las conciencias de los cristianos, desde la confesión y las predicaciones. A partir del acompañamiento espiritual era posible para los prelados, orientar las conductas, a la vez que descubrir y extirpar aquello que consideraban heterodoxo.

²⁷⁶ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

²⁷⁷ Schuessler, Rudolf, "Casuistry and Probabilism", en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo, *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

²⁷⁸ Pine, Gregory, "The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria", en *Nova et vetera*, vol. 17, núm. 3, 2019, pp. 717-746.

²⁷⁹ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Todos los hombres estaban llamados a ser santos y no conocer a Dios no era un impedimento para lograrlo. Bastaban las buenas acciones y seguir las enseñanzas de la Iglesia. Sin embargo, era central el rol de aquellos enviados por la Iglesia para conducir a los demás, y aquí presenta Vitoria un grupo de varones santos, encargados de conducir al resto.

Todos los hombres deben ser salvos, ya que, dice el teólogo: “no se dio otro nombre a los hombres en el cual es necesario que seamos salvos”²⁸⁰, sin embargo, señala que: “Porque en las cosas que atañen a la salvación, hay obligación de creer a aquellos que la Iglesia ha puesto para enseñar; y en los asuntos dudosos, su parecer es ley”²⁸¹.

En sus elecciones, Vitoria refuerza la funcionalidad de los teólogos como aquellos a quienes todos los fieles deben consultar frente a escenarios de duda. Los teólogos y sabios, junto con los confesores, son quienes deben marcar el camino en aquellas acciones donde no está claro el bien y el mal.

En estas ocasiones en las que se debe consultar a los sabios, es ley el camino que marcan estos hombres preparados para dar respuesta a las acuciantes angustias morales de los hombres y mujeres. Para Vitoria es necesario creer a aquellos que enseñan lo concerniente a la salvación, aunque en cosas seguras, es posible seguir lo que dicta la razón, ya que:

nadie tiene que consultar si debe vivir con fortaleza, templanza y justicia, o si debe hacerlo cometiendo injusticias o infamias, incurriendo en adulterios o perjurando u ofendiendo a los padres, y otras cosas semejantes. Ciertamente que consulta tal no sería digna de un cristiano²⁸²

Es decir, que para las cosas seguras los hombres no deben consultar a los sabios, puesto que un buen cristiano debe tener la capacidad de discernir en las cuestiones más básicas lo bueno de lo malo, si no pudiera realizar esta simple operación no sería posible diferenciarlo, desde

²⁸⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 58.

²⁸¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 35.

²⁸² *Ibíd.*, p. 34.

la perspectiva del dominico, de *simples bestias*. Como hemos señalado anteriormente, Vitoria se destaca por fundamentar que nada escapa al teólogo, y especialmente las cuestiones morales. En toda decisión moral, los cristianos deben consultar con algún experto en las ciencias sagradas.

Cualquier hombre con capacidad para razonar pueda obrar sabiamente, sin embargo, en las cuestiones dudosas, se volvía necesario consultar y escuchar a la corporación teológica:

Así, digo, en las cosas dudosas cada uno debe de consultar a aquellos constituidos por la Iglesia para ello, como son los prelados, los predicadores y los confesores, peritos en las leyes divinas y humanas, pues en la Iglesia unos son ojos, otros pies²⁸³

Vitoria dictó entre 1538 y 1539 sus más famosas relecciones. En primer lugar, *De Indis Recenter Inventis* (1538) y al año siguiente *De Iure Belli* (1539). En ellas, el teólogo burgalés explora la licitud de la conquista. Se pregunta en torno al derecho que tienen los españoles para haberse convertido en dominadores de los nuevos bárbaros. Con todo, el teólogo diferencia la situación de los indígenas antes de encontrarse con los españoles, puesto que: “Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo”²⁸⁴.

Para Vitoria, en un contexto de fragmentación confesional y de expansión de los europeos a través de un mundo cada vez más grande, la comunicación de la fe se vuelve central. De hecho, para el teólogo lo único que puede legitimar la conquista es el derecho que tienen los predicadores a llevar libremente el mensaje cristiano. En caso de que los indígenas no los dejaran comunicar la fe, era lícito para los príncipes cristianos hacer la guerra en América. Por lo tanto, la predicación es el eje central de todo el discurso vitoriano. Podemos entonces inferir que los predicadores son santos ejemplares para el teólogo. De hecho, las virtudes propias de los predicadores son destacadas por Vitoria como virtudes cristianas.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 35-36.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 71.

Sin embargo, de la misma manera si los predicadores no llevan la doctrina cristiana acompañada de un comportamiento ejemplar cometen un grave mal contra la cristiandad y contra Dios.

Los cristianos deben, según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, predicar el Evangelio a cada criatura. Por lo tanto, los indígenas estaban obligados a escuchar y creer en las enseñanzas de los predicadores. Pero el teólogo no podía asegurar que el mensaje hubiera sido entregado correctamente. Para ello era necesario que se encontraran “milagros”²⁸⁵, junto con “religiosos ejemplos de vida”²⁸⁶. Por lo tanto, Vitoria delinea otro elemento de una santidad militante, la del predicador y misionero que debe transmitir el mensaje evangélico con su vida ejemplar, milagros y apoyarse en “motivos persuasorios”²⁸⁷.

Éstos, junto con los prelados y confesores son los verdaderos santos, habilitados para subir a los altares, puesto que son quienes extienden la fe más allá de las fronteras confesionales, y quienes se encargan de educar, guiar y salvar a los fieles.

A lo largo de la Edad Media, la autoridad temporal y la santidad eran en un aspecto contradictorio, ya que el mensaje evangélico promovía la igualdad de todos los creyentes. Sin embargo, para muchos intelectuales de la cristiandad medieval el poder era un atributo de Dios, por lo tanto, quienes lo ejercían en la tierra estaban administrando un sacramento y oficiaban un poder de la divinidad en la tierra. Esto era válido tanto para el poder temporal como el espiritual²⁸⁸.

La sociedad en los albores de la modernidad era jerárquica. La Iglesia se había construido durante los siglos medievales como una institución fuertemente jerarquizada²⁸⁹. En la *Relectio De Potestate Ecclesiae*, hace referencia a las distintas funciones y roles en el interior de la Iglesia, para hacer santos, y cita al Apóstol Pablo: “Dios a unos por Apóstoles, a otros por Profetas, a otros por Evangelistas, y a otros por Pastores y Doctores, para la obra del ministerio de hacer santos, para la edificación del Cuerpo de Cristo”²⁹⁰.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 77.

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 77.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 75.

²⁸⁸ Weinstein, Donald, y Bell Rudolph, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

²⁸⁹ Iogna Prat, Dominique, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016.

²⁹⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas. Tomo I*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 238.

La santidad en Vitoria siempre va acompañada de lo docto. Para el fraile, la cercanía con Dios y el conocimiento de la teología, de la ciencia de lo sagrado, tienen una estrecha relación. La santidad modélica, es para Vitoria una característica reservada a hombres sabios, conocedores de la sabiduría.

Muchos de los ejemplos de aquellos que menciona como santos son obispos o autoridades civiles. En las relecciones que explica la potestad de la Iglesia y la Potestad Civil, Vitoria señala que la salvación de todos los cristianos es posible gracias a la existencia de estas dos potestades. Su razón de ser radica en que deben guiar a sus súbditos a la vida eterna.

Como ha señalado Francisco Castilla Urbano²⁹¹, para el dominico la sedición y el desorden eran pecados especiales. A ellos dedica grandes apartados de sus lecciones. Es decir, que para el fraile la falta de orden, la ausencia de una autoridad clara, eran una realidad problemática. En línea con el proceso de confesionalización y disciplinamiento, Vitoria sostenía que una República no podía no tener una autoridad, y que era injustificable dejar a un cuerpo sin su cabeza. La familia debía ser conducida por el hombre, la diócesis por un obispo, y las repúblicas por sus señores naturales. En ese sentido, los santos para Vitoria eran sujetos que estaban a cargo de una comunidad. Es decir, aquellos responsables de un cuerpo social o político, o encargados de una sagrada misión que beneficiara a todo el colectivo cristiano.

La santidad se basa en la posesión de una serie de virtudes heroicas. Para Vitoria, obedecer la autoridad es una cualidad santa. La autoridad del Papa, la autoridad del obispo y la autoridad de un monarca. Al respecto señala que:

Ciertamente parece que las leyes que son convenientes obligan a la república, aunque sean dadas por el tirano, no como dadas por el tirano, sino por el consentimiento de la república, comoquiera que es más santo obedecer las leyes dadas por el tirano que no cumplir ningunas²⁹².

²⁹¹ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

²⁹² Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, p. 33.

Para Vitoria, el rol del obispo en su diócesis es crucial, y debe mostrar una vida ejemplar, además de un profundo conocimiento de la doctrina teológica. Es por ello que desarrolla largamente las características que deben tener los pastores en sus diócesis, en línea con lo que años más tarde sería el modelo tridentino desarrollado en torno a figuras modélicas como Carlos Borromeo o Felipe Neri.

Si bien la formación del clero y la preocupación porque los sacerdotes fueran verdaderos ejemplos para sus fieles fue un elemento que la Iglesia reforzó después del Concilio de Trento, consideramos que había dentro de la Iglesia miradas reformistas antes del Concilio y Vitoria era un referente de ellas en mundo hispánico.

Por ello, reforzaba en sus enseñanzas teológicas la idea de que los sacerdotes y los obispos debían ser mediadores entre Dios y los fieles, y que debían ser destacados no solo por su conocimiento de la fe y su preparación espiritual, sino también por sus prácticas, una vida ejemplar de estudio, pobreza y castidad²⁹³. Es decir, que los clérigos debían mostrar una cercanía a Dios a nivel interior y exterior.

Vitoria da al obispo la máxima responsabilidad en la Iglesia para conducir a los fieles a la salvación, según la misión recibida de Jesucristo 1, y ese tema fue central en los Concilios mencionados. Vitoria no cesó nunca de recordar que el fin de la función episcopal es santificar; de forma que la Iglesia universal tiene en ellos sus principales fundamentos y apoyos²⁹⁴. El obispo, debía ser para Vitoria una persona docta. Señala incluso que una persona que no conoce la doctrina a la perfección debería rechazar el ofrecimiento. Ya que, quien siendo indocto hubiera aspirado al episcopado, incurría en un pecado mortal²⁹⁵.

Los obispos debían ser un ejemplo para todos los fieles de su diócesis, de allí que debían tener una conducta ejemplar, pero puesto que no eran simples gobernantes, sino encargados de velar por la salvación de las almas, la sabiduría y el conocimiento de la doctrina era un elemento central de sus atributos. Para llevar a cabo su tarea pastoral, para Vitoria los obispos debían cumplir una serie de exigencias como la “responsabilidad de residir en su diócesis,

²⁹³ Mazzone, Cristina, *Ética Fundamental*, Mar del Plata, Universidad Fasto, 2006.

²⁹⁴ Sánchez, Isabel, “Responsabilidad del Obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria”, en *Scripta Theologica*, vol. 10, núm. 2, 1978, pp. 467-518.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 507.

cerca de sus ovejas; la responsabilidad -de procurar suministrarles sacerdotes idóneos; la responsabilidad de procurar seriamente su propia santificación”²⁹⁶.

De esta manera, la santidad de todos en la diócesis era responsabilidad de su pastor, en una diócesis con un buen, sabio y santo obispo, la santidad de todos los fieles podría conocerse a simple vista. Como ha sostenido Isabel Sánchez, el obispo tenía la obligación de ser, además de santo, docto. Este es un requisito indispensable para acceder al cargo de obispo para Vitoria. Si un obispo no tuviera un gran conocimiento de la doctrina, no podría ser nombrado a cargo de una diócesis. Además de la santidad y el conocimiento de la doctrina, los obispos debían llevar adelante una serie de prácticas –santas- para administrar su sede de manera correcta.

Como ha señalado Antonio Rubial García el poder del obispo era de características ambiguas, ya que discurría entre lo profano y lo sagrado. Era un cargo a través del cual su dignatario podía conducir hacia la corrupción y perdición sus acciones.

Para Vitoria la jerarquía en la Iglesia es un bien necesario. Para la salvación eterna la Iglesia debe organizarse en torno a la autoridad de los príncipes eclesiásticos, los obispos. Estos son quienes deben inspirar la bondad moral entre los fieles de su diócesis y gestionar la correcta administración de los sacramentos.

Menciona también la santidad de los Papas, aunque señala la posibilidad de que algunos Sumos Pontífices no actúen bajo estos preceptos, todos los Papas están llamados a ser santos y ser ejemplo de su Iglesia, tal como los obispos en sus diócesis:

Así, en nuestro propósito, bien podemos filosofar e imaginar que los Sumos Pontífices podrían ser varones santísimos y sapientísimos, y que nunca dispensarían sin legítima causa; pero la experiencia clama en contrario y vemos que nadie pide dispensa que no la obtenga; luego no hay que esperar que, si las dispensas se dejan al arbitrio humano, se hagan sólo con causa legítima, y aun cuando haya muchos Sumos Pontífices sabios y santos, uno sólo puede perderlo todo, y principalmente porque el Sumo

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 515.

Pontífice no puede examinar todas las causas, agobiado como está por gravísimas ocupaciones espirituales y temporales, y necesita confiarlas a otros por quienes puede ser frecuentemente engañado, aunque sea un San Gregorio²⁹⁷

A lo largo de las reelecciones y los comentarios se repite la conjunción del concepto de santidad con el de varón. En todas las ocasiones que menciona a santos, se refiere a ellos por ejemplo como: “lo cual rara vez experimentan los varones santos”²⁹⁸.

Cuando hace referencia a los macabeos, señala que eran varones fuertes y santos. Una vez más la santidad aparece como un atributo propio de hombres y en este caso, aquellos que tienen autoridad política sobre un principado: “Y los Macabeos, que son por todos considerados, varones fortísimos y santísimos, recibieron el Principado de sus antepasados, que o les dejaron ellos, o se lo vindicaron por las armas por causas justas”²⁹⁹.

En otro momento de su exposición, Vitoria señala cómo varones santos de la antigüedad tenían legítimamente el poder político:

Consta por ellas que el poder real no es contrario al derecho natural, como los adversarios creen. Pues el derecho natural es inmutable, y si el poder real fuera antinatural, en ningún siglo y edad pudo ser justo. Que fue justo pruébase por el viejo testamento, donde se hace honrosa mención de Melquisedec, Rey de Salem, y de José, Procurador del reino de Faraón y exactor de los tributos, y de Jacob, varón justo que aceptó de Faraón una región para cultivarla, y de Daniel con sus compañeros, que fue constituido por Nabucodonosor, prefecto de la Provincia; cargos que esos varones santos

²⁹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas. Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, p. 71.

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 103.

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 13.

no hubieren aceptado si hubiesen reputado tirano el poder real.³⁰⁰

Para Vitoria las mujeres no pueden tener el orden sagrado ni jurisdicción eclesiástica, ya que no tienen la suficiente sabiduría para discernir. Deben estar siempre guiadas por un confesor o predicador: “la mujer no tiene sabiduría espiritual, ni le pertenece tenerla; por tanto, no puede juzgar de las cosas espirituales”³⁰¹.

Por lo tanto, Vitoria no alienta a las mujeres a modelos de santidad como las de las místicas, sino que, por el contrario, parece reafirmar el rol femenino en la familia, al lado de un varón que la guíe. Esto queda manifestado en su *Relectio De Matrimonio*, en la que describe el rol que debe ocupar la mujer bajo el dominio de su padre o de su marido.

En Francisco de Vitoria se refuerza la concepción de la santidad masculina. Si bien dedica el *Confessionario Muy Útil y Provechoso* a “una mujer devota”, los ejemplos que da de santidad son los de varones santos y doctos. El rol de la mujer en la sociedad de Antiguo Régimen es un tema al que se le han dedicado extensas páginas. Ute Lotz-Heumann³⁰² ha planteado de qué manera la mujer ha tenido un rol más vinculado al hogar y al cuidado de los hijos, mientras que los hombres eran quienes debían desempeñarse en la vida pública.

En numerosos pasajes esta es el formula que acompaña a la santidad. Además, su concepción de santidad según la cual son los eclesiásticos y los príncipes los que tienen que tener atributos santos, no deja lugar a la santidad femenina. En ningún momento se detiene el teólogo a describir o a reflexionar sobre las mujeres enclaustradas como un modelo de santas. Como ha señalado Lotz-Heumann³⁰³, en la Edad Moderna las expectativas sociales, las normas y los valores religiosos se influenciaban mutuamente y reforzaban un ideal de cómo debían ser las relaciones entre los miembros de la casa. Cada uno debía ocupar un lugar rígido y seguir la obediencia de las autoridades masculinas que guiaban a la familia.

³⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 12-13.

³⁰¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas. Tomo I*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 315

³⁰² Lotz-Heumann, Ute, “Housefather and housemother: Order and hierarchy in the early modern family”, en Lotz-Heumann, Ute (ed.), *A Sourcebook of Early Modern European History: Life, Death, and Everything in Between*, Londres, Routledge, 2019.

³⁰³ *Ibíd.*

La representación de la Sagrada Familia como discurso visual se enmarca dentro del género pictórico demostrativo ya que por su intermedio exponen las virtudes dignas de imitar dentro del ámbito cotidiano, motivando a los fieles a tomar las decisiones correctas y cristianas. Para acercar a los creyentes se empleaban técnicas de representación que consistían en enseñar las conductas ideales, el dogma cristiano y los modelos que debían articular las relaciones sociales³⁰⁴.

Francisco de Vitoria no le dedicó en su extensa obra un tratado, comentario o relección al tema de la santidad. Este sería un fenómeno discutido después de las fuertes críticas luteranas al culto de las reliquias, y en el Concilio de Trento, la Iglesia reafirmaría la devoción a los santos. Sin embargo, la salvación, la forma de obrar necesaria para alcanzarla, la moral y los modelos de comportamiento, sí fueron ejes nodales del discurso teológico del maestro salmantino. Al abordar estos temas, el fraile mostraba indicios de su concepción de la santidad, de quienes eran los destinados a ella y las formas de alcanzarla.

Como hemos podido destacar, el dominico recorre distintas formas de entender la salvación y la santidad. En algunos aspectos, se acerca a una perspectiva según la cual todos los hombres, especialmente los cristianos están llamados a ella y cuentan con las herramientas necesarias para lograrlo. Por otra parte, Vitoria abre camino hacia una mirada jerárquica de la Iglesia y de la comunidad de fieles, en la que un grupo de clérigos, predicadores y misioneros, encargados de guiar al resto, son quienes presentan los rasgos de los santos varones.

La santidad en Vitoria la podemos definir a partir de dos ejes vertebradores: la santidad universal y la santidad reservada a un colectivo diverso pero restringido.

En el primero de ellos, encontramos especialmente a todo el colectivo cristiano, aunque parece no restringir la posibilidad de salvación y de hacer obras santas a aquellos que no han conocido el mensaje cristiano. Además, para Vitoria conocer el mensaje evangélico implica que la predicación se haya dado en circunstancias específicas, por lo tanto, quienes escuchar la palabra de Dios, pero no en las condiciones adecuadas están exceptuados de convertirse y, por lo tanto, pueden hacer obras santas sin seguir la palabra cristiana.

³⁰⁴ Ortiz, María del Lujan, "La Sagrada familia como temática del arte postridentino. Control religioso y laico en los dominios del imperio español", en *XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Departamento de Historia. Facultad Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata*, Mar del Plata, 2017.

Como parte del discurso escolástico, y a partir del nuevo género de las reelecciones, Vitoria plantea un nuevo modelo de santidad. En el contexto de lucha contra el mundo protestante y frente a la incertidumbre, refuerza la noción de santidad asociada a los obispos, los confesores y los teólogos, es decir, aquellos que deben guiar al resto de los cristianos a la santidad. Para la salvación de todos los fieles es necesario contar con una corporación especializada y es para ellos que está reservada la verdadera santidad.

TERCERA PARTE: FRANCISCO DE VITORIA FRENTE A LA FILOSOFÍA, EL DERECHO Y LA TEOLOGÍA

1. La voluntad y el libre albedrío

En la antropología vitoriana, el hombre es un ser radicalmente libre y con capacidad de gobernarse a sí mismo, siguiendo la propuesta de Tomás de Aquino. De esta manera el hombre tiene razón y libre albedrío. Algunas de las definiciones de Vitoria en torno a la voluntad y el libre albedrío son³⁰⁵:

En primer lugar, para Vitoria tener libre albedrío es lo mismo que ser dueño de las propias acciones. De allí que la capacidad de *dominium* presente en la naturaleza humana, se trata de ser dueño no solo de bienes, sino también del dominio sobre las propias acciones. No es lo mismo tener libre albedrío o uso de la razón, que ejercitar actos del entendimiento o de la voluntad³⁰⁶. Para el autor no es lo mismo tener libre albedrío que poder obrar y no obrar. Poder hacer uso de la razón es equivalente a tener libre albedrío³⁰⁷. Ya que quienes tienen razón necesariamente tendrán libre albedrío para elegir a partir de aquello que conocen a la luz de la razón.

El libre arbitrio es facultad de la razón y la voluntad³⁰⁸, en este punto sigue también a Tomás de Aquino para quien a las dos facultades del alma les era propio el libre arbitrio, no es simplemente la voluntad la que elige sino la razón y la voluntad, siendo la primera posible por la segunda y la segunda posible por la primera. Vitoria propone que para que el hombre tenga libre arbitrio, es decir, sea dueño de sus propias acciones, es necesario que tenga en primer lugar, la facultad de conocer que es lo bueno y que es lo malo, para saber qué acciones debe realizar y cuales evitar o huir. Los hombres necesitan además la capacidad para elegir aquello que primero la razón le indicó si era bueno o malo. Si no pudiera elegir no tendría el

³⁰⁵ Cereceda del Río, Rafael, *La teoría política de Francisco de Vitoria: tomismo y contemporaneidad*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2003.

³⁰⁶ *Ibíd.*

³⁰⁷ *Ibíd.*

³⁰⁸ *Ibíd.*

hombre libre albedrío, ya que estaría determinado. Por ende, la libertad, de creencias, de gobierno es algo propio de la naturaleza humana. Por tanto, frente al problema sobre cómo debían tratar los españoles a los *indios*, la verdadera pregunta que intentaba responder Vitoria era si eran los indígenas plenamente humanos. Ya que, si eran plenamente humanos, tenían libertad y no se podía por la fuerza obligarlos a servir a los españoles.

Para Vitoria el fundamento de la libertad es el raciocinio, y lo que vuelve para el autor a un acto plenamente voluntario es que sea hecho totalmente libre de engaño y de fraude. Se muestra en contra de lo que denomina el pesimismo luterano sobre la naturaleza humana, quienes la consideraban siempre inclinada al mal y contraria por completo a la Gracia³⁰⁹. De acuerdo a Vitoria, los luteranos consideraban que la doctrina de la Gracia violentaba la naturaleza, le quitaba la libertad, dirigiéndola al bien. Era para el teólogo: “el error más odioso e injurioso para los mortales, de que todas las obras de los hombres son pecados y merecedoras de la pena eterna”³¹⁰.

Sostiene, al igual que Santo Tomás, que la libertad se trata de seguir el derecho natural y alinearse con la voluntad divina: “Nada que sea lícito según la ley natural está prohibido por el evangelio, en esto consiste la libertad evangélica, en respetar los derechos que postula la naturaleza y llevarlos a su perfección”³¹¹. Para Vitoria el apetito tiene inclinación natural para obedecer a la razón, reforzando esto la idea de que la facultad que manda es la razón y que además todas las inclinaciones del hombre son buenas, algo que Vitoria remarca es contrario a las doctrinas de los luteranos, cuyo error más grave es pensar que la naturaleza del hombre es siempre inclinada al mal: “Dios dio al apetito inclinación natural para obedecer a la razón, por lo que, en última instancia toda inclinación es buena”³¹².

Para Vitoria la voluntad, junto con la inteligencia es una de las facultades del alma. El hombre necesita para el teólogo de la ayuda mutua, de otros hombres para poder desarrollar sus actividades morales e intelectuales. Las actividades intelectuales serían propias de la

³⁰⁹ Hernández Martín, Ramón, “La tolerancia en Francisco de Vitoria” en Lorenzo Pinar, Francisco Javier (editor), *Tolerancia y fundamentalismos en la historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

³¹⁰ Vitoria, Francisco de, *Obras. Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 1090.

³¹¹ *Ibíd.*, p. 163.

³¹² *Ibíd.*, p. 1103.

inteligencia y las morales aquellas de la voluntad. Los ornamentos de la voluntad son para Vitoria la justicia y la amistad. Sin estos quedaría defectuosa y alejada del consorcio humano³¹³.

Siguiendo el modelo aristotélico, en el hombre como ser naturalmente civil y social, el origen de las ciudades estaba dado como algo que procedía de su naturaleza³¹⁴. De acuerdo a Mariano Fazio el acto voluntario es también significativo en Vitoria a la hora de la formación de la comunidad política. Es decir que, para Vitoria a partir del acto voluntario según el cual la comunidad le otorga una donación a los príncipes para que puedan tener la potestad pública, se trata de una facultad por la que la comunidad es sujeto receptor, a la vez que transmisor, a la persona del gobernante.

Este acto de transmisión o donación es voluntario y libre. La autoridad recibida por Dios es a través de un acto de la voluntad, transmitida al príncipe por los miembros de la comunidad política. Este pacto fundante de la relación entre la comunidad y su gobernante es una sujeción voluntaria a la autoridad constituida.

Las distintas formas de gobierno también dependen del consenso de la comunidad, pero este aspecto no emana para Vitoria de la naturaleza sino de la ley humana. Por ello acepta distintas formas de gobierno como válidas de acuerdo a las leyes de cada República, aunque siguiendo a Santo Tomás, sugiere que la monarquía es la más adecuada. Por último, estrictamente en términos políticos, la mayor parte de la república constituye un rey que gobierne sobre toda ella. Incluso aunque esto vaya en contra de la voluntad de la minoría. Por consiguiente, el bien común se impone a la voluntad de la minoría.

Al referirse a la posibilidad de obligar a los *indios* a convertirse a la fe cristiana, Vitoria cita a los Padres de la Iglesia que habían sostenido que la guerra nunca podía ser una herramienta para comunicar a la Fe. Señalando además como: “el creer pertenece a la voluntad”³¹⁵, es

³¹³ Fazio, Mariano, “Francisco de Vitoria”, en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2011.

³¹⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, pp. 1-33.

³¹⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones de los Indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 78.

decir que creer en algo es una elección que puede hacer la facultad de la voluntad. Agrega que la misma es “viciada o disminuida por el temor”³¹⁶, ampliando su definición de la voluntad, que debe elegir en libertad. El *dominium* era para Vitoria consecuencia de que el hombre estaba creado a imagen de Dios. Así como Dios era el supremo Señor de todo lo creado, el hombre también tenía *dominium* sobre sí mismo, sus acciones y bienes. La libertad del hombre es fundamento del *dominium* entendido como facultad del hombre³¹⁷.

Para Vitoria el dominio sobre sí mismo, las acciones propias y los bienes propios constituye un derecho subjetivo inalienable, una característica intrínseca de la dignidad de la persona, que no se puede perder ni siquiera a causa del pecado. Sin embargo, Vitoria no olvida la dimensión de que el hombre es criatura: la misma idea de imago remite, de hecho, a otro. En este sentido, Vitoria recuerda que Dios siempre tiene mayor dominio sobre el hombre que todo el que pueda tener el hombre sobre sí mismo. Según Vitoria, se podía decir que cada hombre tenía libre albedrío porque tenía dominio sobre sus actos. Por ende, dominio y libre albedrío son facultades. Ambas son facultades propias de la razón y de la voluntad. Del derecho natural subjetivo, extrae Vitoria los derechos naturales como la libertad evangélica, libertad para comunicar la fe y el comercio (*ius communicationis*), todas facultades y derechos subjetivos, entre los cuales la libertad tiene un lugar singular.

La definición de dominio de Francisco de Vitoria tiene un estrecho vínculo con la definición de libertad y voluntad. Señala el teólogo que todos los hombres tienen capacidad de dominio, porque: “por derecho natural los hombres son libres”³¹⁸. De allí obtiene la premisa según la cual “el creer es acto de la voluntad”³¹⁹, vale decir, que el creer o aceptar una religión es propio de la voluntad porque los hombres son libres. La libertad evangélica emana para Vitoria de la naturaleza humana. Todos los hombres, dentro de los cuales Vitoria incluye a los indígenas (él los denomina bárbaros), son dueños de su conciencia, los príncipes que gobiernan a los hombres no tienen dominio sobre la conciencia de sus súbditos³²⁰. Estas

³¹⁶ *Ibíd.*

³¹⁷ Sánchez Hidalgo, Adolfo, “Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria” en *Persona y Derecho*, vol. 73, 2015, pp. 181-202.

³¹⁸ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 33.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 59.

³²⁰ Redondo Redondo, María Lourdes, “Francisco de Vitoria: La Sociedad Internacional, un Ideal Realizable” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 13, 2006, pp. 89-100.

facultados son propias de los hombres, y Vitoria hace una distinción con los animales, para Vitoria no pueden poseer dominio, ni derechos, entendidos como un derecho natural subjetivo³²¹, ya que son criaturas irracionales, por el contrario los hombres sufren injusticias y participan en la tarea de hacer elecciones morales, a través del libre albedrío³²².

Basándose en Santo Tomás, sostiene que el dominio que los hombres tienen sobre sí mismos, les viene porque no han nacido siervos, sino libres. En esto fundamenta Vitoria la libertad de creencias, es decir, que no se podía obligar a aceptar el Evangelio a través de la fuerza. Asimismo, señala que, por pecar los hombres no pierden el control sobre sus propios actos, su capacidad para elegir y realizar elecciones morales, es decir que no pierden su capacidad de ejercer el libre albedrío. Las criaturas racionales, creadas a imagen de Dios, tienen en Vitoria ciertas características esenciales que el pecado no destruye³²³.

Solo las criaturas racionales pueden, para Vitoria, participar junto con Dios del dominio, ya que, al poseer inteligencia y voluntad, puede ejercer este dominio. Ya que esta naturaleza le otorga al hombre una preeminencia sobre el resto de lo creado, pudiendo usarlo para su fin natural³²⁴.

En efecto, Vitoria sigue el planteo de Juan Gerson, quien había señalado que todo lo creado tenía derechos subjetivos, es decir, el derecho entendido como una facultad. Sin embargo, el teólogo dominico, plantea a diferencia de Gerson, que estas facultades solo están presentes en las criaturas racionales, portadoras de intelecto y voluntad³²⁵.

Muchos autores como Annabel Brett, han señalado que el tipo de derecho en Vitoria es el derecho natural subjetivo, porque es esta la que define qué es lo bueno y lo malo es la razón, por lo cual no se puede hablar en Vitoria de una moral voluntarista. La razón es capaz de

³²¹ Langella, Simona, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

³²² Valenzuela-Vermehren, Luis. "Empire, Sovereignty, and Justice in Francisco De Vitoria's International Thought: A Re-Interpretation of De Indis (1532)", *Revista Chilena Derecho [online]*, vol.40, núm.1, 2013, pp. 261-299.

³²³ *Ibíd.*

³²⁴ Valenzuela-Vermehren, Luis, "The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria's Moral Philosophy", en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 62, núm. 151, 2013, págs. 81-103.

³²⁵ Cendejas Bueno, José Luis, "Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco De Vitoria", en *Caurensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* vol. 15, 2020.

conocer el bien y el mal, sin embargo, el dominio humano debe ordenar este conocimiento. Relacionado con el concepto de *potestas*, aparece la voluntad. Si el dominio del hombre sobre sus propios actos es posible gracias a la voluntad y el libre albedrío, que permiten ordenar aquello conocido por la inteligencia. La voluntad se apoya en la razón, ya que un acto voluntario depende de la representación del objeto presentada por el intelecto. El intelecto le presenta a la voluntad el objeto, a la luz del bien y del mal³²⁶.

Sin embargo, para Encarnación Fernández, en esta concepción del derecho subjetivo entendido como una facultad conferida por las leyes a un sujeto racional, que debe ser ejercido por la voluntad, se encuentra la concepción de ley como fuente de derecho, el derecho como capacidad de hacer o no hacer, es decir, de usar esa facultad conferida por la ley y la concepción del ser humano como sujeto del derecho en tanto ser capaz de entendimiento y voluntad. La noción de *ius* vitoriana se sostiene y fundamenta en la naturaleza humana, capaz de conocer y de elegir³²⁷.

De acuerdo a Adolfo Sánchez Hidalgo, la definición de Vitoria de la ley humana es lo justo determinado por la voluntad humana. De manera que el mandato de la autoridad es la causa de la bondad o maldad de algo. De modo que quien obra en contra de esta ley dictada por el príncipe, peca incluso mortalmente. Para el autor son entonces centrales el rol de la voluntad y del Legislador, ya que según Vitoria el propio Dios tiene dos roles centrales: Señor y Legislador³²⁸.

De acuerdo a María Idoya Zorroza Huarte, el derecho subjetivo para Vitoria es un poder conferido por las leyes al sujeto racional. El ejercicio de este derecho queda librado a la voluntad, encontrando la autora todos los fundamentos de este: “la ley como fuente de derecho, el derecho como poder de hacer o no hacer, de usar o no usar una facultad y el ser humano como sujeto del derecho en tanto ser capaz de entendimiento y voluntad”³²⁹.

³²⁶ Brufau Prats, Jaime. "La noción analógica del Dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", en *Salmanticensis vol. 4, núm. 1*, 1957, pp. 96-136.

³²⁷ Fernández Ruiz-Galvez, Encarnación, "El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación" en *Estudios Histórico-Jurídicos vol. 26*, 2004, pp. 359-391.

³²⁸ Sánchez Hidalgo, Adolfo, "Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria" en *Persona y Derecho, vol. 73*, 2015, pp. 181-202.

³²⁹ Langella, Simona, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

Interpreta la autora que esta noción de *ius* aparece como un dato estrictamente jurídico, cuyo origen encuentra Vitoria en la naturaleza del hombre, sus comunidades y su derecho y no como fruto de una realidad primigenia o justicia original. Es decir que la autora se inclina por una interpretación voluntarista³³⁰.

La definición de derecho natural es central, ya que lo que no esté permitido por derecho natural estará prohibido y será un mal que no estará justificado bajo ningún concepto en todas las reacciones de Vitoria. Sin embargo, está claro que lo que intenta demostrar es que la violación de estos derechos naturales subjetivos es siempre una gran injusticia, y el fundamento de todas sus argumentaciones se fundamenta en la violación a estos derechos subjetivos, a estas facultades. De tal manera que los males sobre lo que Vitoria va a hacer énfasis, que intentaba remarcar o que se volvían centrales en su argumentación, se referenciaban en la violación a alguno de estos derechos subjetivos.

Richard Tuck, ha señalado que la visión de Vitoria limita la libertad irrestricta propuesta por Gerson, ya que esta libertad podría llevar a un hombre a esclavizarse a sí mismo³³¹. Reforzando la visión de que la libertad es la capacidad de elegir lo Bueno Vitoria rechazaba la idea gersoniana que entendía el derecho como algo estrictamente subjetivo ya que implicaba que los hombres libres eran libres para esclavizarse a su mismos, algo que para Vitoria no era posible de acuerdo al derecho natural³³².

Más allá de cómo Vitoria restringe la definición de Gerson, diferenciando *ius* de *dominium*, y señalando que no tienen facultad todas las cosas creadas sino solamente las criaturas racionales, la noción de derechos subjetivos en Vitoria ha sido probada por otros autores como Brian Tierney³³³ o más recientemente por Gaëlle Demelemestre³³⁴.

³³⁰ Fernández Ruiz-Galvez, Encarnación, "El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación" en *Estudios Histórico-Jurídicos* vol. 26, 2004, pp. 359-391.

³³¹ Tuck, Richard, *Natural Right Theories Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1979.

³³² *Ibid.*, pp. 44-45.

³³³ Tierney, Brian, "The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence", *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 2, iss. 1, 2004.

³³⁴ Demelemestre, Gaëlle, "Dominium et ius chez Francisco de Vitoria, Domingo de Soto et Domingo Bañez", en *Laval théologique et philosophique* 71(3), 2015, pp. 473-492.

Daniel Deckers, por su parte, sostiene todo lo contrario que Richard Tuck³³⁵, al indicar que su teoría del derecho natural está expresada en la naturaleza como inclinación natural, señalando que la inclinación natural está por encima de la ley natural³³⁶. Ernst-Wolfgang Böckenförde busca conciliar estos dos aspectos claramente presentes en los distintos trabajos de Vitoria, señalando que el teólogo basaba la ley natural y el derecho natural no solamente en la razón, sino que comprendía que la voluntad de Dios se integraba a su intelecto³³⁷. Volveremos sobre este aspecto en mayor profundidad en el próximo capítulo.

En Vitoria están presentes las figuras de Dios Legislador y Dios Señor, lo cual iguala la voluntad divina y la ley natural³³⁸. Aunque la Ley Eterna no puede estar en contradicción con la Ley Divina, según Vitoria. Asimismo, si bien Vitoria diferencia entre *ius* como derecho objetivo y *dominium* como facultad, es decir como un derecho natural subjetivo, toma también la idea tomista de que el derecho natural objetivo implica obligaciones, es obligatoria a través de lo que dicta la ley natural rechazar lo malo y hacer siempre el bien. En este punto se acerca a la definición según la cual la libertad es la autodeterminación al bien siguiendo los designios de la ley natural y la ley divina. Dice Vitoria:

En segundo lugar, la ley divina y la ley humana no se diferencian más que por sus autores, porque la primera procede de Dios exclusivamente, mientras que la segunda procede de Dios y del hombre. Pero tanto obliga una como la otra³³⁹

³³⁵ Langella, Simona, “*Capax Dei, Capax Domini: La questio de indis en Francisco de Vitoria*”, en Beneyto Pérez, José María, y Román Vaca, Carmen (eds.), *New perspectives on Francisco de Vitoria: does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014, pp. 68-69.

³³⁶ Deckers, Daniel, *Gerechtigkeit und Recht: eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Universitätsverlag Freiburg, 1991.

³³⁷ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie Antike und Mittelalter*, Mohr-Siebeck, 2006.

³³⁸ Sánchez Hidalgo, Adolfo, “Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria” en *Persona y Derecho*, vol. 73, 2015, pp. 181-202.

³³⁹ Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 139.

En su *Relectio De Eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, Vitoria agrega en ese sentido que:

Mas, esta proposición de ningún modo la juzgo probable: ni puedo entender cómo peca alguien si no es obligado, y no veo cómo sea obligado, si no tiene superior. Y así, si Dios no existiese o no mandase cosa alguna, no dudo que no habría propiamente pecado o mal moral, aunque podría haber pecado el modo como lo hay en la naturaleza o en el arte; ni fuera más moral que el hombre matara a su padre que matara el lobo a su madre³⁴⁰

Podemos ver una vez más su referencia a posturas consideradas opuesta, ya que para Vitoria obliga la ley, aunque en este pasaje no especifica qué tipo de ley (divina, natural o humana), aunque queda claro que la misma tiene autoridad por su legislador, que es Dios. Por ende, lo malo está mandado por la voluntad de Dios, aunque la misma está inscrita en la ley y el hombre descubre la ley natural a través del juicio de su recta razón. Las formas de conocer son tres para Vitoria: lo que naturalmente es conocido como justo por medio del recto ejercicio de la razón, por la luz natural, lo que se deduce de los principios conocidos por nuestra razón o luz natural y en un tercer modo, lo que se infiere moralmente en buena consecuencia de los principios naturales.

Para Vitoria, el derecho natural es lo justo por naturaleza, per se necesario, independiente de la voluntad humana³⁴¹. Podemos, por lo tanto, concluir que la idea de *dominium*, relacionada directamente con el concepto de *ius* implica la posibilidad de la libre acción de los seres

³⁴⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo III*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 208.

³⁴¹ Sánchez Hidalgo, Adolfo, "Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria" en *Persona y Derecho*, vol. 73, 2015, pp. 181-202.

humanos. El *dominium* en el hombre otorga la posibilidad de actuar libremente, pero al mismo tiempo el derecho natural sigue siendo de carácter obligatorio. Esta férrea defensa vitoriana de la ley natural estaba en el corazón de sus disputas con los nominalistas.

La cuestión del dominio había sido desarrollada por los propios nominalistas en el siglo XV como John Mair, Jacob Almain, Gabriel Biel, Juan Gerson y Celaya según Aspe Armella para poner un cerco al poder monárquico. Vitoria de estos autores, sobre todo de los dos primeros, para darle su propia interpretación³⁴². Al igual que con el tema de los Concilios, Vitoria no niega los aportes de los teólogos que él llama “nominalistas”, sino que busca ordenar sus planteos.

2. El derecho natural

Como hemos visto, el derecho natural era un elemento central en el discurso teológico de los escolásticos ibéricos. De acuerdo a la tradición tomista y aristotélica, el orden natural de las cosas estaba definido por un derecho natural, común a todos los hombres, y, por lo tanto, a través de la razón estos podían descubrir.

Sin embargo, esta no era una marca distintiva de los escolásticos, ya que, incluso en el mundo protestante, teólogos luteranos como Felipe Melanchton, compartían con los salmantinos la idea del derecho natural como fundamento moral y del orden político³⁴³. La idea tomista del derecho natural proponía que este podía ser entendido por el uso de la razón humana. Esta concepción del derecho natural estaba profundamente vinculada a la idea de la naturaleza

³⁴² Aspe Armella, Virginia, “Del Viejo al Nuevo Mundo: El tránsito de la noción de Dominio y Derecho Natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, p. 144.

³⁴³ Scattola, Merio, “Natural Law and Natural Right in the Spanish Scholasticism”, en Tellkamp, Jörg Alejandro, *A companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Brill, Boston-Leiden, 2021.

humana propuesta por Vitoria, según la cual el hombre podía alcanzar el conocimiento del bien y del mal a través del uso de la razón. Los principios básicos de justicia y derecho no dependían de la fe y la gracia sino del uso de la razón humana³⁴⁴.

Francisco de Vitoria, como buen teólogo se ocupó de diversos asuntos que eran propios de la Teología por ser la ciencia más elevada. Debía ocuparse de la moralidad y licitud de cualquier asunto. Es por ello, que al tratar sobre el derecho de la forma que la hace, se ocupa de cuestiones teológicas, y no de lo que un jurista del siglo XVI hubiera podido plantear. El teólogo fundamentó toda su teoría en el derecho natural, basándose principalmente en las enseñanzas de Tomas de Aquino. El derecho natural era para el Aquinate un valor absoluto de racionalidad y eticidad, algo que ordena y expresa una búsqueda del bien común. Vitoria sostiene, siguiendo a Tomás, que el derecho natural tiene su fundamento en Dios, aunque no en la superioridad de su razón, sino en la naturaleza de Dios y en su rol de *Legislador* en el Universo.

De todas maneras, aunque esto es interpretado como algunos pasajes voluntaristas de Vitoria, el teólogo busca integrar la Ley Divina y la Ley Eterna o Natural. Por tanto, lo justo e injusto será aquello que vaya en contra de la ley natural. En algunos pasajes pondrá el énfasis en la Ley Divina (el Decálogo o los Mandamientos) y en otras en los juicios de la recta razón. De todos modos, para Vitoria Dios no puede ir en contra de la Ley Natural.

Como señaló Anselm Spindler, Tomas de Aquino desarrolló una definición general de ley (*lex*), aunque la metodología tomista para desarrollar este concepto influyó en Vitoria de igual modo. Sostiene Spindler que la idea de diversos tipos de leyes: eterna, natural, humana o divina, deben ser investigadas “basándose en un concepto general de derecho que de alguna manera capture lo que los cuatro tipos de derecho tienen en común o lo que el término *ley* significa en todos los casos³⁴⁵. En ese sentido, lo malo y lo bueno estarán siempre indicados por aquello que está en contra de las leyes, ya sean divinas, eternas o humanas. La ley divina

³⁴⁴ Azevedo Alves, André y Moreira, José Manuel, *The Salamanca School*, Continuum, New York-London, 2010, pp. 33-34.

³⁴⁵ Spindler, Anselm, “Law, Natural Law, and the Foundation of Morality in Francisco de Vitoria and Francisco Suárez” en Bunge, Kristin, Fuchs, Marko J., Simmermacher, Danaë and Spindler, Anselm, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the ‘School of Salamanca’*, Brill, Leiden-Boston, 2016.

es para Vitoria aquella en la que participa solo Dios, y por lo tanto no puede ser cambiada, al contrario que la humana:

convienen ambas (la ley divina y la humana) en que la ley divina constituye algo en la especie de virtud o de vicio, de tal suerte, que por la sola razón de que algo sea mandado por la ley divina es bueno y debido, lo que no fuera de otro modo, y por la sola razón de ser prohibida por ella es malo y vicioso, lo que no fuera sin ella³⁴⁶

Para Vitoria existe coincidencia entre la ley natural y la ley divina. La ley divina manda como deben ser los actos humanos, y de allí se desprende que los vicios son lo que está prohibido por la ley y la bondad proviene de los actos que se hacen de acuerdo a la ley de Dios:

No hay vicio alguno sino en cuanto es algo prohibido por la ley, ni virtud, sino en cuanto es algo mandado o alabado por ella; pues toda la bondad de la voluntad humana, como firmemente prueban los doctores, es por la conformidad a la voluntad y ley divina, y toda malicia proviene de la disconformidad con la divina ley, que es la regla de todos los actos humanos³⁴⁷

Señala, además, que las leyes humanas, por ser elaboradas por los hombres pueden cambiar y constituir algo como el ser de la virtud, y su contrario en el ser de vicio, pero comparten

³⁴⁶ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 24.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 24.

con la ley divina la característica de establecer y constituir lo bueno y lo malo: “La ley humana tiene fuerza de constituir algo en el ser de virtud y a su contrario en el ser de vicio”³⁴⁸.

El mal moral es para Vitoria la: “culpa en la obra de vicio”³⁴⁹. Es decir, actuar contra lo que la ley indica, ya que todas las leyes, obligan de culpa. Tanto la ley divina como la humana, puesto que esta última tiene el mismo origen que la primera. Entendemos junto con Anselm Spindler, que Vitoria no hace un planteo voluntarista a diferencia de Francisco Suárez, ya que, si bien está presente la imagen del Dios Legislador, para Vitoria éste no puede ir en contra de la ley natural. Si bien en algunos pasajes (*De Potestate Ecclesiae* y *el Confessionario*), el énfasis está puesto en la voluntad divina y en su ley, siempre lo justo y lo recto están inscritos y son descifrables por la recta razón.

A diferencia de lo que planteaba Tomás de Aquino, según quien el fundamento de la ley natural se basa en la superioridad de la razón divina sobre todo lo creado, para Vitoria el fundamento de la ley eterna (ley divina y natural) se basa en la superioridad del autor de esta ley, que es Dios. Es por ello que la voluntad divina como fundamento de la ley está presente en múltiples pasajes, pero a diferencia de Ockham, esta ley eterna no contradice ni a la ley divina ni a la natural, si no que contiene ambas.

Como ha señalado Ángel Poncela González, en el campo jurídico de los intelectuales cristianos, que sostenían los teólogos salmantinos puede constatar una creencia teórica y práctica que comprendía al ámbito de la moral y al del derecho como una entidad indisoluble³⁵⁰. Es por ello que, para hacer referencia a cuestiones jurídicas, Vitoria emplea un discurso moral, y las funciones de los jueces, de la ley y el derecho estén directamente relacionados con lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo lícito y lo ilícito.

Tomás de Aquino había señalado que: “la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que es suficiente que prohíba lo que destruya la convivencia social”³⁵¹. Por lo tanto, ésta tiene por lícitas, es decir, legalmente permitidas, prácticas que

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 24.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 25.

³⁵⁰ Poncela González, Ángel, *Las Raíces Filosóficas y Positivas de la Doctrina del Derecho de Gentes de la Escuela de Salamanca*, León, Editorial Celarayn, 2010, p. 20.

³⁵¹ Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 47.

moralmente no son correctas. Estas son un mal, ya que van contra la ley divina, pero no un mal contra la comunidad: “más las demás cosas las tiene por lícitas, no porque las aprueba si no porque no las castiga. Pero la ley divina no deja impune nada que sea contrario a la virtud”³⁵².

A estas distinciones entre la ley divina y la humana en relación al mal, la virtud y el acto moral, sostiene Vitoria en su comentario a este pasaje de la *Summa*, que: “la ley humana no prohíbe todos los delitos y males; y tampoco los castigan porque como los hombres son muy débiles, si así se hiciera entonces las leyes serían intolerables”³⁵³. Por lo tanto, la ley humana permite algunos males que no son aceptables para la conducta de un buen cristiano, quien debe seguir la ley divina, aunque en su búsqueda por cumplirla fracase debido a su naturaleza débil.

El teólogo no se ocupa entonces de señalar las prácticas (económicas, políticas, legales) que están permitidas por la ley humana, ni siquiera la distancia que hay entre estas y lo que ocurre de hecho. Por el contrario, Vitoria evalúa los elementos que las vuelven injustas, es decir, que implican un mal, no solo contra ellos mismos, contra la comunidad y los vínculos de los que forman parte y su relación con Dios³⁵⁴.

Merio Scattola, diferenció la ley natural en la modernidad de la ley natural antigua. Para el autor, los escolásticos empleaban la segunda. Uno de los principios centrales de la ley natural antigua de los escolásticos se basa en las ideas innatas o cuasi innatas que se presentan en el corazón o la mente humana desde su creación. Todos los miembros del género humano, en cualquier tiempo y lugar, más allá de la revelación cristiana, son capaces de diferenciar el bien del mal³⁵⁵.

Para los escolásticos, la ley y el derecho no son lo mismo. Por un lado, la ley ha de ser justa y el derecho es lo justo. Lo que es justo obtiene su fuente no solamente en las leyes de los

³⁵² *Ibíd.*

³⁵³ *Ibíd.*

³⁵⁴ Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, pp. 47-48.

³⁵⁵ Scattola, Merio, “Natural Law and Natural Right in the Spanish Scholasticism”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2021, p. 132.

hombres y su voluntad (lo que los escolásticos llaman ley civil o humana) sino también de la ley natural y del derecho divino³⁵⁶.

En las últimas décadas se ha dado un debate en torno a los derechos naturales subjetivos en Francisco de Vitoria, lo cual nos lleva a entender que para Vitoria el *ius* puede ser entendido algunas veces como derecho objetivo, como lo entendía Santo Tomás, como *lex*, es decir como algo extrínseco que ordena una situación específica, o bien como veremos convive en el autor una concepción del *ius* como *potestas*. Vale decir, el derecho natural y la facultad para hacer o no hacer.

En ese sentido Michel Villey y Leo Strauss entre otros, sostuvieron que a partir de Ockham había comenzado en la historia de la filosofía una concepción del derecho como facultad subjetiva, rompiendo de esta manera con la tradición clásico-tomista del derecho objetivo. En la interpretación de Villey, Vitoria era un traidor a la concepción tomista, al entender el derecho como subjetivo, al sostener su teoría sobre el *dominium*, que como veremos en los capítulos sobre la *Relectio De Indis*, es central en el argumento de Vitoria.

Algunas voces relevantes de este debate señalaron visiones opuestas que es interesante rescatar. Richard Tuck niega la dimensión subjetiva de los derechos. Vitoria había tomado la noción de *facultas* de Juan Gerson. Sin embargo, éste aplicaba las facultas a todo lo creado por Dios, incluyendo la facultad del fuego a dar calor y la del cielo a dar lluvia. Vitoria restringió esta imagen, al señalar que la facultad del *dominium* era algo exclusivo de los seres racionales. El argumento de Tuck es que la visión de Vitoria limita la libertad irrestricta propuesta por Gerson, ya que esta libertad podría llevar a un hombre a esclavizarse a sí mismo. Reforzando la visión de que la libertad es la capacidad de elegir lo bueno³⁵⁷.

Sin embargo, más allá de cómo Vitoria restringe la definición de Gerson, diferenciando *ius* de *dominium*, y señalando que no tienen facultad todas las cosas creadas sino solamente las criaturas racionales, los derechos subjetivos en Vitoria están probados por otros autores como veremos más adelante.

³⁵⁶ Cendejas Bueno, José Luis, "De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española", *Studia historica, Historia moderna*, vol. 44, núm. 1, 2022, pp. 153-183.

³⁵⁷ Tuck, Richard, *Natural Right Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Annabel Brett, ha señalado que el *dominium* no es en Vitoria un derecho natural, aunque si es un derecho subjetivo, explica la autora que, al ser distinguidos los derechos naturales de los espirituales, el *dominium* pertenece a los espirituales, por ende, pertenece a todos los hombres, no a cada hombre individualmente³⁵⁸. Simona Langella, señala que las reflexiones sobre el tratado *De Legibus* permiten a Vitoria la transición teórica desde una concepción objetiva a una concepción subjetiva del derecho³⁵⁹, cristalizada definitivamente en 1539 con la *Relectio de Indis*³⁶⁰. Ernst-Wolfgang Böckenförde busca conciliar estos dos aspectos (subjetivos y objetivos) claramente presentes en los distintos trabajos de Vitoria, señalando que el teólogo basaba la ley natural y el derecho natural no solamente en la razón, sino que comprendía que la voluntad de Dios se integraba a su intelecto³⁶¹.

Más allá de estas interpretaciones y que coincidimos con la última postura de Ernst-Wolfgang Böckenförde, ya que la visión objetiva y subjetiva del derecho conviven en las obras del teólogo burgalés, así como conviven su visión de Dios como Señor y Legislador, esta idea fue inicialmente propuesta por Brian Tierney. El medievalista inglés sostuvo que las reflexiones teológico-filosóficas sutiles sobre voluntad e intelecto no inciden en la reflexión de los autores en torno a lo político y jurídico: “las sutiles especulaciones de los filósofos y los teólogos sobre las relaciones entre el intelecto y la voluntad rara vez se transfieren a las reflexiones más terrenas del Derecho y la política”³⁶². Esta declaración estaba dirigida a Michel Villey, quien sostenía que las modificaciones metafísicas de Ockham eran las que incidían en este cambio de perspectiva tan abrupto.

Brian Tierney, estudió la dimensión permisiva del derecho natural, poniendo énfasis en que Vitoria al definir el *ius*, como aquello permitido de acuerdo con la ley, articulaba esta noción de derecho natural como un derecho permisivo, que se enfoca en aquello que se puede

³⁵⁸ Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

³⁵⁹ Langella Simona, “Estudio introductorio. Francisco de Vitoria y su comentario al *De Legibus*”, en Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 35.

³⁶⁰ Sánchez Hidalgo, Adolfo, “Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria” en *Persona y Derecho*, vol. 73, 2015, pp. 181-202.

³⁶¹ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie Antike und Mittelalter*, Mohr-Siebeck, 2006.

³⁶² Tierney, Brian, “The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence”, *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 2, iss. 1, 2004.

hacer³⁶³. El autor sostiene también que Vitoria, propone una diferencia con Tomas de Aquino, al conjugar una dimensión subjetiva del derecho, con una definición objetiva de la justicia.

La dimensión permisiva y preceptiva del derecho natural, están relacionadas con la libertad. Implican, la primera de ellas, lo que la ley permite, donde debe existir un acto de la voluntad para llevar a cabo aquello que la ley permite. La segunda característica del derecho natural subjetivo, hace referencia a aquello que se *debe* hacer, y que también implica un acto de la voluntad para hacer. Es decir que, la objetividad de la ley señala lo que se puede y debe hacer, y la subjetividad del derecho, señala la posibilidad del sujeto de libremente, a través de su voluntad, llevar a cabo estas acciones establecidas en la ley³⁶⁴.

El hombre tiene, según Vitoria *dominio* sobre las cosas porque tiene en primer lugar dominio sobre sí mismo y sus pasiones, a través de la voluntad y el intelecto. El titular del dominio es una persona, y el objeto de dominio puede ser una persona u objeto. Hay dominio cuando existe dominación por un lado y dependencia por el otro³⁶⁵. Los hombres tienen el derecho al *dominium* de todas las cosas³⁶⁶, por derecho natural. Sin embargo, la división de las mismas y su reparto entre los hombres no es de derecho natural, si no de derecho positivo.

De acuerdo a Brian Tierney, el *ius* tiene múltiples significados en el latín medieval: lo que es justo, la ley, una fuerza natural que inclina a los humanos a actuar bien, una innata capacidad para actuar según la voluntad del creador o un derecho. El tercer sentido, la fuerza natural que inclina a los humanos a actuar el bien es de acuerdo a Brian Tierney fundamental. Sugiere que la ley natural y el derecho natural provienen de la fuerza innata de la razón. Estas facultades racionales que el hombre tiene por ser imagen de Dios (*Imago Dei*), a diferencia de todo lo creado como planteaba Gerson, lo hacen al hombre (plenamente hombre) portador

³⁶³ *Ibíd.*

³⁶⁴ Cruz, Juan Cruz, El dominio de las cosas según Vitoria: acotaciones sobre liberalidad, Madrid, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2017.

³⁶⁵ *Ibíd.*

³⁶⁶ *Ibíd.*

de ciertos derechos³⁶⁷. Los mismos están fundados en la naturaleza humana, imagen de la naturaleza divina, por lo cual se entiende, en estado de Gracia o Fe.

Una justificación que señala el teólogo para demostrar que los seres humanos son los únicos que tienen derechos de *dominium*, es como que son los que únicos que pueden sufrir *iniuria*, cuyo significado no es el de una injuria física, sino un mal moral sufrido, en el que un ser humano es privado de sus derechos naturales. Los animales no pueden para Vitoria tener un dominio sobre sus acciones, por lo tanto, no tienen derechos naturales. Por lo tanto, la injuria es solo un mal ocasionado entre hombres. Al matar a un animal, se está injuriando a su poseedor³⁶⁸.

Rafael Cereceda del Río, ha señalado que Vitoria va desarrollando como en círculos concéntricos estos derechos que el teólogo considera facultades fundamentales propias de la naturaleza de Dios. Primero, la libertad, la igualdad y la solidaridad. Como veremos a lo largo del análisis de toda la obra del teólogo burgalés, los males que son centrales en su argumentación y aquellos que resalta, son los que van en contra de estas tres facultades centrales que demuestra Rafael Cereceda del Río. Sintetiza el autor que el hombre es para Vitoria imagen de Dios por naturaleza, libre por naturaleza y capaz de dominio³⁶⁹.

Carlos Casanova, ha definido el dominio como la facultad de usar una cosa de acuerdo a los derechos o las leyes que fueron establecidas razonablemente. El objeto de esa facultad podría ser tanto un bien exterior, del cuerpo o espiritual. El uso, puede ser llevado por cualquiera de las potencias del alma natural³⁷⁰.

Vitoria entiende el *dominium* como una facultad o un derecho subjetivo. Como muchos historiadores, filósofos y juristas han señalado, David Orique explica que la novedad sobre el *dominium* en Vitoria radica en un sutil cambio con consecuencias profundas, ya que, en la

³⁶⁷ Cereceda del Río, Rafael, *La teoría política de Francisco de Vitoria: tomismo y contemporaneidad*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2003.

³⁶⁸ Makinen, Virpi Helena, "Dominion Rights, Their Development and Meaning in the History of Human Rights", en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2021, pp. 162-164.

³⁶⁹ Cereceda del Río, Rafael, *La teoría política de Francisco de Vitoria: tomismo y contemporaneidad*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2003, pp. 30-45.

³⁷⁰ Casanova, Carlos, "¿Era Francisco de Vitoria un nominalista?", *Scripta Mediaevalia*, vol. 13, núm. 1, 2020, pp. 67-99.

teoría medieval, esta facultad aplicable a cosas o a uno mismo, provenía de una autoridad jerárquica entregada por Dios. Este en primer lugar lo entregaba al Papa, quien lo delegaba a los monarcas. En los escritos de Vitoria, todo el *dominium* proviene directamente de la autoridad divina. Por ende, ni el Papa ni el Emperador eran los señores de todo el mundo en su argumentación³⁷¹.

Tamar Herzog, es muy clara cuando señala que Vitoria manifiesta un cambio que se venía dando en el derecho europeo desde la Baja Edad Media, en un proceso mediante el cual el poder político adoptó características antes reservadas al derecho privado. Según Anselm Spindler³⁷², como hemos señalado, es posible diferenciar dos conceptos distintos de ley natural en Vitoria y Suárez. Suárez tenía para Spindler una concepción voluntarista del derecho, o lo que Schneewind³⁷³ denomina antiguo, que se asocia a la obediencia a la voluntad divina para guiar los actos morales. Por el contrario, Vitoria tiene una concepción intelectualista del derecho, por ende, los actos morales están guiados por el auto-gobierno, en la concepción de Jerome Schneewind, esta es una concepción nueva asociada con la autonomía³⁷⁴.

De acuerdo a Simona Langella, uno de los puntos en los que Vitoria discute con Lutero, además de la naturaleza humana, la guerra y el *dominium* que son abordados en esta investigación, es el de la ley. Para el teólogo alemán la función política y civil de la ley es proteger al mundo de las consecuencias del pecado, mientras que para Vitoria la ley es un bien³⁷⁵. Un instrumento que educa en la virtud, que une a los hombres y sus vínculos, llevándolos a la felicidad. Mientras que para Lutero la ley es en última instancia un mal que se tolera para proteger a la sociedad de un mal mayor, sus pecados, para los escolásticos la ley es un reflejo del sumo bien.

³⁷¹ Orique, David Thomas, *The Unheard Voice of Law in Bartolomé de las Casas's Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* [Tesis doctoral], Eugene, University of Oregon, 2011.

³⁷² Spindler, Anselm, "Law, Natural Law, and the Foundation of Morality in Francisco de Vitoria and Francisco Suárez" en Bunge, Kristin, Fuchs, Marko, Simmermacher, Danaë, y Spindler, Anselm (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

³⁷³ Schneewind, Jerome, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

³⁷⁴ *Ibíd.*

³⁷⁵ Langella, Simona, "1483-1546. Lutero et/aut Vitoria", en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 445-459.

Las tres leyes son para Vitoria la divina o eterna, la humana o positiva y la natural o moral. Ir en contra de cada una de ellas implica cometer un mal y ser merecedor, como contrapartida, del padecimiento de un mal de pena, es decir, un castigo. Al ir contra la ley moral, se sufre una pena de consciencia. Al ir en contra de la ley positiva se está en contra del bien común y por ende la autoridad debe castigar, por último, ir contra la ley divina implica un castigo divino. Además, para Vitoria la ley natural y la ley divina nunca pueden ser malas puesto que su legislador es el propio Dios, más la ley positiva o humana puede estar equivocada o errada y es para Vitoria, la corrupción de la ley.

Algunos autores han señalado que en los escolásticos ibéricos se da una distinción entre las leyes que obligan en conciencia y las leyes puramente penales. Es decir que, algunas leyes podrían tener un castigo asociadas a su falta, pero no obligar en conciencia, no implicar un pecado específico. Es decir que no todo mal de pena, implica un mal de culpa en algunas leyes humanas³⁷⁶.

La ley no solamente señala que es lo bueno y que es lo malo, es decir, que debe ordenar la conducta de todos los hombres hacia el bien, sino que, además, para Vitoria las leyes deben hacer buenos a los hombres y a los súbditos. La intención de los reyes al legislar debe ser hacer buenos a los hombres en sí e inducir la virtud, ya que el fin último de la ley es el bien común³⁷⁷. Sin embargo, esto no significa que para Vitoria las diversas autoridades no sean distintas. Si los príncipes civiles deben hacer buenos a los hombres en los límites de la felicidad humana, los príncipes eclesiásticos, deben conducirlos a la felicidad eterna³⁷⁸.

³⁷⁶ Schwartz, Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 35-36.

³⁷⁷ Langella Simona, "Estudio introductorio. Francisco de Vitoria y su comentario al De Legibus", en Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 38.

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 38.

3. La respuesta teológica al problema del mal

El concepto del mal se compone de dos dimensiones: una metafísica y otra ético-moral. En primer lugar, la dimensión metafísica del concepto del mal da cuenta de la necesidad de explicar la coexistencia de un universo creado por un Dios bondadoso con la presencia del mal en el mundo. La dimensión ético-moral del concepto del mal señala que acciones son negativas y cuáles están permitidas.

Dependiendo de su concepción de la moral de los autores pueden estar o no de acuerdo en que el mal está permitido. En ese sentido, Vitoria, al igual que Agustín y Tomás, sostiene que entre dos males está permitido, en algunas ocasiones, obrar el mal menor. Ya que, está permitido según estos autores que ocurra un mal menor si esto evita un mal mayor, aunque esto no está justificado por el mal en sí mismo, sino por la inclinación. Si la inclinación es al bien (evitar el mal mayor), la acción no es mala.

Además, en lo referido a la naturaleza humana, Vitoria entiende a grandes rasgos que el hombre no está inclinado a obrar el mal, aunque puede en algunas ocasiones hacer el mal. Ya que como veremos, esta definición sobre la inclinación al mal o no en las personas está relacionada con la idea de naturaleza humana. Dice el teólogo en la *Relectio de Homicidio*:

Así, pues, definiendo que la inclinación del hombre, en cuanto es hombre, es buena y a ningún mal inclina ni a cosa contraria a virtud, lo cual, si no lo probare suficientemente con autoridades, intentaré hacerlo probable con argumentos no débiles. Y, en primer lugar, argumento así: La inclinación de la naturaleza humana procede inmediatamente de Dios; luego no puede ser al mal³⁷⁹

³⁷⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas Tomo II*, Madrid, Librería Hernández, 1917, pp. 196-197.

Estas son a grandes rasgos las definiciones que Vitoria en algunos pasajes otorga acerca de la tradición en la que se inscribe y como entiende las malas acciones. A lo largo de la investigación analizaremos como se atiende a esta definición, y que jerarquía le da a los males, entendiendo que, siguiendo a Tomas y a Agustín, la justificación o no, va a estar en muchas ocasiones signada por la menor o mayor maldad de las acciones y sus consecuencias.

Ya que haremos un análisis intertextual del concepto del mal, realizaremos una breve descripción del mal para algunos autores contemporáneos como John Mair, Lutero, Erasmo y Tomás de Vio Cayetano, así como de Santo Tomás y San Agustín, en quienes Vitoria basó la mayoría de sus clases. En estos autores vemos como el concepto del mal es abordado a partir de debates en torno al libre albedrío, que llevan consigo una definición específica del significado del mal y lo malo.

En este sentido, desde Agustín de Hipona, se escribieron diversos tratados teológicos que buscaban conciliar la existencia de Dios con la presencia del mal en el mundo. Si bien Vitoria no realizó una “teodicea agustiniana”, podemos inferir su posición metafísica con respecto al mal a partir de sus reacciones y sus comentarios a la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.

En el período pleno y bajomedieval el problema del mal desde el planteo metafísico se desarrolló alrededor de las derivas de las definiciones de Santo Tomas, Escoto y Guillermo de Ockham sobre la existencia del mal en el mundo. Todos ellos coincidían en que Dios existía y que Dios era perfecto. Sin embargo, sus discusiones pasaban en torno a la naturaleza del hombre y el problema del mal, es decir, como se puede lograr que el mal conduzca hacia lo bueno.

Samuel Newlands ha analizado el problema del mal en la temprana modernidad³⁸⁰ y de acuerdo al autor, a partir del siglo XVII se da un cambio en la concepción del mal en la gran

³⁸⁰ Samuel Newlands, “Evils, Privations, and the Early Moderns”, en Chignell, Andrew (ed.), *Evil: a history*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

mayoría de los teístas, rompiendo con la tradición previa que entendía al mal como una privación de bien o de la divinidad.

La idea central de Agustín con relación al mal se vincula con la idea de que se trata de una *privatio*, ya que en disputa con los maniqueos descubre que el mal debe ser permitido por Dios, y que el mismo es una ausencia de Dios. Tomas de Aquino, en sus *Cuestiones Disputadas del Mal*, reflexiona acerca del mal y sienta las bases de la moral cristiana medieval. La moral en Tomas de Aquino ha sido un tema largamente estudiado y no nos explayaremos demasiado aquí, simplemente plantearemos los puntos centrales de la reflexión de Tomas acerca del mal. Santo Tomás planteó la idea el bien global, vale decir que en todo el universo hay mayor bien que mal, y que el mal existente es utilizado por Dios para conseguir mayores bienes. Por su parte, Vitoria toma la reflexión agustina y tomista, así como la noción aristotélica de ética presente en su *Etica Nicomaquea*, donde señala que la ética se relaciona con la caridad entendida en términos sociales, es decir, con los otros (*eudamonia*).

De acuerdo a Tomás de Aquino existe una primacía del intelecto sobre la voluntad, siendo determinante para evitar que la voluntad se incline hacia el mal o hacia el bien separándose de la razón. Es el intelecto el que a través de su proceso racional le ofrezca a la voluntad el bien que esta elegirá. El objeto de la voluntad es el bien deseable, que un bien sea descubierto como deseable es gracias al entendimiento. La voluntad desea algo porque es bueno, pero fue la inteligencia la que le presenta a la voluntad ese bien como algo bueno.

La facultad de diferenciar entre algo bueno y algo malo (sindéresis), es facultad del entendimiento y no de la voluntad. Por tanto, la voluntad se inclina por aquello que le presenta el intelecto. En la elección coinciden tanto la facultad cognoscitiva como la apetitiva. La primera precisa la deliberación, que juzga lo que debe preferir, y de la segunda se necesita el acto del apetito, que acepta lo determinado anteriormente.

De acuerdo a Jacques Maritain, en Santo Tomás la inocencia de Dios frente al mal y la posibilidad de la libertad humana y la omnipotencia del mal quedan saldadas porque para Tomas Dios es causa ineficiente del mal. Sin embargo, este planteo del filósofo del siglo XX, aunque es necesario tenerlo en cuenta, no ayuda a entender el problema del mal en el siglo XVI; ya que a fines del mismo período se llevó a cabo la *Polémica de Auxiliis*, en la que

ninguno de los contendientes, todos seguidores de Santo Tomás, pudo plantear a Dios como causa ineficiente del mal.

Por el contrario, para Duns Escoto, la voluntad tiene primacía sobre el intelecto: “el intelecto sirve a la voluntad al proveerla con sus objetos, así como con el necesario conocimiento” La voluntad es necesaria para dirigir la atención. “La voluntad es la que comanda al intelecto, por lo que es una facultad más noble”³⁸¹.

Al ser la facultad más noble, para Duns Escoto esta tiene completa autonomía siendo el origen de las acciones humanas, siendo superior al intelecto y al deseo, ya que la voluntad tiene capacidad para resistir lo que le presenta tanto uno como el otro. De acuerdo a Hannah Arendt la voluntad es lo que le da al ser humano la capacidad de dar cuenta de la contingencia de sus elecciones, ya que una cualquier decisión no tuvo que ser adoptada necesariamente. Es por ello que el teólogo demuestra la libertad y como ni el deseo ni el intelecto pueden estar a su altura. La cualidad básica de la voluntad radica en que es posible querer o no querer aquellos objetos presentados por la razón o el deseo³⁸².

Para Duns Escoto, el mal es un signo que permite reconocer la soberanía y la libertad divinas. Si Dios obrar por pura necesidad, no existiría para las criaturas más que una única forma de comportarse, de acuerdo a lo preestablecido. El hecho de que todo lo creado pueda orientarse al mal, tanto al mal moral como a la imperfección de un ente, es para el teólogo un signo de que Dios ha dejado un margen de maniobra a toda la creación. Esto solo es posible, ya que la creación se da de manera contingente, por causa libre³⁸³.

Por otra parte, el teólogo franciscano medieval Guillermo de Ockham planteó que el mal es como “hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto”³⁸⁴. Una voluntad es libre cuando está sujeta a una obligación moral y puede elegir seguirla o no. En el hombre la

³⁸¹ Todescan, Franco, “Giovanni Duns Scoto: una introduzione bibliográfica”, *Veritas*, vol. 50, num. 3, 2005, p. 40.

³⁸² Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós Básica, 2012, p. 363.

³⁸³ Petagine, Antonio, “Juan Duns Escoto”, en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2018.

³⁸⁴ Ockham, Guillermo de, IV Sent, q. 11, Extraído de: Larre, Olga, “Guillermo de Ockham”, en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2013.

obligación moral está en querer lo que Dios le ordena querer y no querer lo que Dios le ordena no querer. El hombre está en una relación de dependencia con su creador, el precepto divino proporciona el contenido de la ley moral. Ockham insiste en la omnipotencia y libertad de la divinidad. Todo el orden creado y la ley moral es contingente, ya que depende de la voluntad creadora y omnipotente de Dios³⁸⁵.

Más allá de los grandes teólogos medievales como Escoto, Ockham o Santo Tomás, Vitoria tenía muy presente lo que escribían autores contemporáneos con los que disentía y algunos a los que cita con más regularidad, aquí tomaremos solamente cuatro y sus reflexiones en torno al mal: John Mair, Erasmo, Tomas de Vio y Lutero.

La principal distinción en el planteo de John Mair en torno al mal es que realiza una particular lectura de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles en donde plantea que es posible para el hombre a través de la libertad desear el mal por el mal mismo. Si bien sigue a Duns Escoto y su perspectiva del mal, la libertad de acción propuesta por el primero, toma en John Mair una dimensión mucho más amplia, ya que llega a sostener que el hombre podría desear el mal, como he demostrado Henrik Lagerlund en su análisis del *III Libro del Comentario a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles³⁸⁶.

Vitoria tuvo cercanía y acceso a partir de su experiencia en París con las obras de humanistas como Erasmo y Juan Luis Vives. Con el segundo tuvo un contacto más directo, ya que era castellano. Erasmo escribió su *Enquiridión*, donde entiende a la Iglesia como una milicia para combatir las fuerzas del mal. Las herramientas para llevar adelante esta lucha son para el holandés la ciencia y la oración mental. La primera de ellas, la ciencia, es el conocimiento de la ley divina, que coadyuva para alcanzar un alto grado en la segunda. Asimismo, contempla una Iglesia sin ningún tipo de jerarquías, horizontal³⁸⁷.

³⁸⁵ Larre, Olga, "Guillermo de Ockham", en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2013.

³⁸⁶ Lagerlund, Henrik, "Willing evil. Two sixteenth century views of free will and their background", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 94, num. 2, 2020, pp. 305-322.

³⁸⁷ Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.

En relación al *liberum arbitrium*, Erasmo entiende este concepto como la inteligencia, es decir, la capacidad de poder discernir entre bien y mal, y también lo entiende como la capacidad de elegir entre el bien y el mal. Los dos son bienes entregados al hombre por la divinidad en el momento de la Creación, el pecado original no los había eliminado de la naturaleza humana de acuerdo al teólogo de Rotterdam, pero los hombres necesitaban de la intervención de la gracia para lograr la justificación³⁸⁸.

Desde esta perspectiva, se puede comprender que Erasmo, al igual que demostraremos que hace Vitoria, buscaba invalidar las tesis de Lutero sobre la justificación y la caída de la naturaleza humana. Si bien el primero fue un personaje que vivió en los límites de la ortodoxia, con respecto a la naturaleza humana, el libre arbitrio y el mal, tomó una postura ortodoxa en torno al papel que tiene el libre albedrío en la justificación y la salvación³⁸⁹.

Diversos teólogos en Valladolid juzgaron como heréticas las obras de Erasmo, dentro de quienes se encontraba el hermano de Francisco de Vitoria. Sin embargo, como señala Simona Langella, Vitoria se mostró cauto al juzgar a Erasmo, criticó el lenguaje sobre algunos temas puntuales³⁹⁰. Esta autora italiana, también ha sostenido recientemente que la clave para comprender a Vitoria es entender que desde las reacciones ofrecía una fuerte crítica a Lutero y sus planteos básicos.

Lutero, el adversario por antonomasia de Vitoria, sostenía que la naturaleza del hombre era mala. En estado natural el hombre solo puede hacer el mal y Dios puede, actuar en el hombre más allá de su naturaleza para que debido a la gracia pueda hacer el bien que justifica. Para Lutero la naturaleza humana se encuentra corrompida por el pecado original, y la gracia es insuficiente para volver al hombre a un estado anterior a la expulsión del paraíso. Para el teólogo alemán el hombre es una criatura y por lo tanto la libertad es incompatible con la omnipotencia divina³⁹¹. Esta negación de la libertad lo lleva a plantear la justificación por la

³⁸⁸ Sánchez Gázquez, Joaquín, "Erasmo y Lutero sobre la cuestión capital", *Archivo Teológico Granadino*, núm. 66, 2003, pp. 5-58.

³⁸⁹ *Ibíd.*

³⁹⁰ Langella, Simona, *Teología y Ley Natural*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

³⁹¹ Moncunill Bernet, Ramón, "La concepción luterana sobre la libertad y la doctrina de la Contrarreforma. Su reflejo en nuestros literatos del Siglo de Oro", en *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 485-495.

sola fe. Para Lutero cuando Dios actúa sobre el hombre que es naturalmente malo la acción del hombre será también mala, no por causa de Dios sino por la naturaleza del hombre.

Erasmus por su parte, elaboró una respuesta al planteo de Lutero, en su obra *Sobre el Libre Albedrío*. En ella se cuida de alejarse de algunos de los postulados más polémicos del teólogo alemán, especialmente aquellos referidos a la justificación. Para el de Rotterdam si bien la gracia era la causa de la salvación humana, las obras de los hombres, que podían ser buenas, ayudaban a merecerla. Por lo tanto, defiende la libertad y la capacidad del hombre para acercarse a Dios. Retoma también el concepto de responsabilidad del hombre, ya que la salvación se explica por la gracia divina y por la libertad del hombre, quien elige acercarse a la divinidad³⁹².

La influencia nominalista en Vitoria a través de Escoto pero especialmente a través de John Mair ha sido estudiada por María del Carmen Rovira Gaspar³⁹³ quien señala que el contacto con estos filósofos le dieron a Vitoria herramientas filosóficas para su concepción moral y del derecho. En especial las tesis voluntaristas, que se contraponen en algunos pasajes al intelectualismo moral de Tomás de Aquino

Ya que, para Escoto, si Dios obrara por pura necesidad, todas las criaturas se verían obligadas a comportarse de un único modo preestablecido por la divinidad. Sin embargo, la posibilidad de que puedan inclinarse hacia el mal, tanto moral como imperfecciones de la naturaleza, le permite al teólogo explicar que Dios ha dejado a los hombres cierto margen de acción para elegir libremente³⁹⁴.

De acuerdo a Luis Valenzuela-Vermeiren³⁹⁵, la razón humana es para Vitoria capaz de aprehender el conocimiento acerca del bien y del fin natural de las cosas, del hombre y la forma de alcanzarlo. Si el dominio del hombre está basado en el poder del hombre sobre sus

³⁹² *Ibíd.*

³⁹³ Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

³⁹⁴ Petagine, Antonio, "Juan Duns Escoto", en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2018.

³⁹⁵ Valenzuela-Vermeiren, Luis, "The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria's Moral Philosophy", en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 62, núm. 151, 2013, pp. 81-103.

propios actos, es porque los actos son una expresión de su libertad innata, compuesta por el libre albedrío y la libertad natural³⁹⁶. Es por eso que de acuerdo a Jaime Brufau Prats este argumento de Vitoria es contrario a una ética voluntarista. Si bien el dominio se sostiene por una parte en la voluntad, esto no implica una ausencia del razonamiento humano. Siguiendo a Santo Tomás, Vitoria plantea que el acto de la voluntad depende de la representación elaborada por la razón, que lo analiza en función del bien o el mal³⁹⁷.

De hecho, Vitoria al comentar la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino lleva adelante una afirmación que profundizará cuando analice en la *Relectio de Indis*, para afirmar que los indígenas no pecan mortalmente por ser infieles:

no todo acto de los infieles es malo; no sólo no pecan en todas sus acciones, sino que muchas de ellas pueden ser buenas. No es verdad que la naturaleza haya sido esencialmente corrompida por el pecado original, como lo defienden en general los protestantes, sino solamente debilitada³⁹⁸

En el *Confessionario muy útil y provechoso*, Vitoria hace una distinción entre los pecados mortales y veniales. Haciendo énfasis en la ignorancia que el teólogo a lo largo de toda su obra busca combatir, indica que lo hace:

porque cierto ay gentes que por no saber esto, piensan que casi todos los pecados son mortales: y así les

³⁹⁶ Brufau Prats, Jaime, "La noción analógica del Dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Salmanticensis*, vol. 4, núm.1, 1957, pp. 96-136.

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 120.

³⁹⁸ Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, Tomo I*, Madrid, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932, p. 169.

parece imposible vivir sin peccados mortales: y no osan tener propósito de guardarse dellos, y otros tienen tan en poco los veniales, que ninguna cuenta tienen con ellos, ni los echan de ver: y los unos y los otros viven muy engañados³⁹⁹

Como veremos, en algunas de las reelecciones Vitoria ofrece una perspectiva particular sobre la naturaleza humana y la gracia ya que señala como señala Andrés Felipe Suárez Berrío: “la ausencia de la gracia no era un impedimento para la aparición de las facultades que componen la naturaleza humana”⁴⁰⁰.

Vale decir que la incidencia que tenía el pecado original en la naturaleza humana tenía un sentido diferente. La gracia tiene en su planteo objetivos específicamente religiosos, ligados a la gratuidad divina y la redención. La ausencia de la misma no corrompe la naturaleza humana, ni afecta sus rasgos más fundamentales⁴⁰¹. Como veremos más adelante, de aquí se desprende que la gracia no sea el fundamento del *dominium*. Siendo la libertad el que tengo mayor contenido que la gracia, si bien sin negar la propuesta de Tomas de Aquino de que Dios atrae hacia sí, el énfasis estará puesto en la libertad, valor más importante en toda la obra de Vitoria⁴⁰².

Existe una estrecha relación entre la definición del problema del mal y su implicancia ético-moral. Aunque la metafísica que analizamos no condiciona directamente todas las respuestas a los problemas morales que se van suscitando que intentaba dar respuesta el teólogo, estas definiciones están latentes y subyacen a lo largo de sus reelecciones.

Tomas de Aquino, siguiendo a Aristóteles, señala que moral no es una fundamentación teórica de normas ideales sino a través de la razón práctica. Ésta introduce deseos y tendencias de nuestra naturaleza. Esta razón práctica puede conducir y dirigir las acciones

³⁹⁹ Vitoria, Francisco de, *Confessionario vtil y prouechoso*, Santiago, 1562, pp. 2-3.

⁴⁰⁰ Pérez Rivas, Diego Alfredo, “Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana”, *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, p. 493.

⁴⁰¹ *Ibíd.*

⁴⁰² Suárez Berrío, Andrés Felipe, *Noción de Libertad y Pensamiento Cristiano en Étienne Gilson* [Tesis doctoral], Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, pp. 214-220.

solamente si hay una virtud moral. El Aquinate le agrega a la teoría aristotélica el rol de la voluntad natural que “unifica la multiplicidad de tendencias y apetitos”⁴⁰³. Tomás de Aquino define tres causas del mal moral: la ignorancia, las pasiones sensibles y la malicia⁴⁰⁴. Explica cómo en las raíces del mal moral se encuentran la avaricia y la soberbia. Señala Santo Tomás que el hábito es la disposición estable de las facultades del alma gracias al cual ésta puede alcanzar más fácilmente los fines que le son propios. Sobre este punto también reflexionará Vitoria. Es decir, si los actos deben ser cada vez más intensamente buenos para ayudar a generar un mejor hábito o basta con hacer actos buenos.

Para determinar qué es lo bueno en las acciones morales, señala que lo que es, es bueno, de modo tal que las acciones humanas serán buenas en tanto el hombre quiera a los entes conforme a su orden natural, y en relación con el fin último. Por ende, lo malo es entendido como una negación. Los actos humanos para ser juzgados como buenos o malos deben ser además libres, un acto libre de la voluntad. En caso de que el agente no tenga libre albedrío, el acto humano no es juzgable como bueno o malo⁴⁰⁵.

En este punto es donde Vitoria y Cayetano se van a alejar de Santo Tomás, como veremos más adelante ya que, para Cayetano, el fin último se relaciona con el *acto de ser*, que entiende como la última actualización del ser. Si la bondad de las cosas les viene de su forma, la primera bondad del actor moral está dada por tener un objeto conveniente, es decir, algo bueno en su género. Por el contrario, el mal primordial de la acción moral deriva de un objeto malo⁴⁰⁶.

Se deduce entonces de lo planteado por Tomás de Aquino, que el hombre debe respetar el orden que cada cosa tiene impreso en su naturaleza, puede lograr la perfección moral⁴⁰⁷. La *Ley Eterna* es para el Aquinate la norma de moralidad, ya que está expresada en la ordenación

⁴⁰³ Elton, María, “Experiencia de los principios morales: Kant y Tomás de Aquino”, *Veritas*, núm. 33, 2015, pp. 45-69.

⁴⁰⁴ Mazzoni, Cristina, *Ética Fundamental*, Mar del Plata, Universidad Fasta, 2006.

⁴⁰⁵ Boero, Hedy, “Acto humano y abducción. Tomás de Aquino y C.S Pierce” en *Seminario del Grupo de Estudios Periceneanos*, Universidad de Navarra, 2008.

⁴⁰⁶ Lalanne, Julio, “Derechos subjetivos y persona humana”, *Prudentia Iuris*, núm. 74, 2012, pp. 99-116.

⁴⁰⁷ Ocampo Ponce, Manuel, “Reflexiones metafísicas sobre la ley moral en Santo Tomás de Aquino”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 15, 2019, pp. 29-41.

final de la naturaleza de las cosas y en naturaleza del hombre, ya que a Dios se dirigen todas las cosas que existen, pues es fin último de todo lo creado.

En este punto Cayetano y Vitoria están en desacuerdo sobre que entiende Tomas de Aquino por *Ley Eterna*. Mientras para Cayetano la Ley Eterna hace referencia a la ley natural, para Vitoria la misma es la ley divina. Para Vitoria, esta *Ley Eterna* se impone a la *Ley Natural* por la naturaleza de los autores de cada una de ellas, la primera Dios y la segunda el hombre. Para Santo Tomás la superioridad de la *Ley Eterna* estaba dada por la superioridad de la razón divina a la razón humana (la primera era inasequible por la segunda)⁴⁰⁸.

El conocimiento del bien a través del intelecto, debe complementarse con un acto libre de la voluntad hacia Dios. Para Tomás la razón humana puede conocer, pero la voluntad debe ordenar los actos para buscar ese bien, es decir que la del teólogo italiano no es una moral voluntarista, pero tampoco es netamente intelectualista, ya que el mero conocimiento del bien y del mal, no basta para conducir las acciones.

En Vitoria, al igual que en Santo Tomás, el mal moral se da por una libre elección de la voluntad de acuerdo a una inclinación moralmente condenada. Es decir, que las malas acciones son inclinaciones de la voluntad hacia algo que está moralmente mal. Los preceptos morales, son también en Vitoria los que señalan que es lo que no se puede hacer y qué es lo que se debe hacer. Esta dimensión práctica de la razón es la que lleva al autor a analizar los fundamentos de las acciones que son malas, cuales están permitidas y por qué. Para elegir libremente el bien es necesaria la virtud moral, como veremos, esta virtud moral puede ser encontrada en algunas de sus reelecciones en la naturaleza humana más allá de la participación de la gracia.

Juan Azor, teólogo escolástico jesuita escribe una década después de la muerte de Francisco de Vitoria una distinción entre el pecado, lo malo y la culpa, que resume con claridad la relectura de Santo Tomás en el siglo XVI en torno a los actos humanos. Señala que los actos malos abarcaban un espectro más amplio que el pecado. Ya que lo malo se predicaba de las

⁴⁰⁸ Adolfo, Sánchez Hidalgo, "Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria" en *Persona y Derecho*, vol. 73, 2015, pp. 181-202.

personas, las cosas, los hábitos y los actos. Por su parte, el pecado y la culpa solamente de los actos, si bien el pecado era más amplio que la culpa.

Un pecado es un mal en materia moral. En este mal podemos encontrar involucrados a Dios y la conciencia del sujeto. Además, en caso de que se cometiera una injusticia contra otras personas o instituciones, estas también se verían involucradas en el acto de pecado. A partir de la acción del pecado, su actor deberá arrepentirse y restituir el mal cometido⁴⁰⁹.

El hombre está, para Vitoria, naturalmente inclinado al bien. Dios no podría nunca haber creado un ser inclinado al mal y además la naturaleza de lo creado no cambia. Sin embargo, la existencia del mal se da porque existe una tensión entre el bien común y el bien particular⁴¹⁰.

En el período que estudiamos, de acuerdo al lenguaje tomista, estaba arraigada la noción de que cuando se cometía un mal este contenía tres niveles: una afrenta a quien sufre el mal, una afrenta a la comunidad de la que se forma parte y por último, un mal contra la autoridad⁴¹¹. Esta triple dimensión de los males está clara en Vitoria, constantemente hace referencia a los males individuales, es decir, ir contra el bien debido de uno mismo u otro, así como de la parte social del mismo. Los males como daños cometidos al colectivo al que se pertenece. Por último, los males contra la autoridad, civiles o eclesiásticos o la propia divinidad.

La idea de un orden natural, sobre el que volveremos al hacer referencia al derecho natural está presente en Vitoria. Todo mal es una desviación de ese orden natural presente en toda la creación. Vitoria se separa de la interpretación de Santo Tomás, aunque solo de manera hipotética, ya que señala que en caso de que no existiera una ley divina, de todas maneras,

⁴⁰⁹ González Fabre, Raúl, *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado en Francisco de Vitoria*, Caracas, Publicaciones UCAB, 1998, p. 172.

⁴¹⁰ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 61-63.

⁴¹¹ Bonachía Hernando, Juan Antonio, "Obras públicas, fiscalidad y bien común en las ciudades de la Castilla bajomedieval", en Monsalvo Antón, José María (coord.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 17-48.

existirían el bien y el mal⁴¹². Lo bueno y lo malo están entonces dados por el ajustamiento a la naturaleza humana.

Como se pregunta Francisco Castilla Urbano, las cuestiones que intenta responder Vitoria se relacionan con la afirmación que sostiene que: “si la naturaleza del hombre es buena ¿qué le impide llevar una vida virtuosa?, ¿cuál es el motivo por el que el hombre nos parece inclinado hacia el mal?”⁴¹³.

Para Vitoria, como intentaremos demostrar en la investigación, hay una tensión entre el bien particular y el bien común. El hombre desea y confunde el bien particular con el bien común, que lo lleva a una felicidad temporal y pasajera pero no a alcanzar el fin último de la república y a realizarse como cristiano.

⁴¹² González Fabre, Raúl, *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado en Francisco de Vitoria*, Caracas, Publicaciones UCAB, 1998, pp. 179-180.

⁴¹³ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 61-63.

CUARTA PARTE: EL MAL Y LA LEGITIMACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

1. El mal y el poder político

Uno de los temas preferidos de los escolásticos era el del poder político. Siguiendo la tradición de los *Espejos de Príncipes* medievales escribían tratados sobre cómo debía comportarse un monarca, sus funcionarios, quienes debían administrar justicia, entre otros temas relacionados al ejercicio de la potestad política. Además, reflexionaban –a la vez que respondían dudas morales- sobre el alcance del poder civil y la relación entre la jurisdicción civil y eclesiástica.

Como hemos visto, los teólogos consideraban que su ciencia tenía alcance sobre prácticamente cualquier hecho de la vida humana, ya fuera ésta colectiva o individual, esta noción era además compartida por gran parte de la sociedad. Por ello, a la hora de reflexionar sobre los reyes y sus prácticas, los temas sobre los que opinaban eran tan variados como los ámbitos de la vida de los monarcas que afectaban a las sociedades que gobernaban.

Desarrollaremos en este capítulo estos males, que serán profundizados en otros capítulos de la investigación, que podríamos sintetizar como los males de una comunidad política. Lo malo, probaremos, se hace presente para Vitoria en la fundamentación misma de la creación de la comunidad. Analizaremos el bien común, tema central para entender el lenguaje político escolástico. Los males que aquejan a las sociedades interna y externamente, y la forma en la que el mal fundamenta la elección de la forma ideal de gobierno. Nos detendremos en la forma en la que el teólogo refuerza la idea de autoridad y la exigencia ante la misma por parte de los miembros de una república. Por último, nos detendremos en la infidelidad, la sedición y la tiranía, formas de mal especial que cobran relevancia en el lenguaje político de Vitoria.

Los teólogos salmantinos recibieron en términos de teoría política una serie de variadas influencias de autores y tradiciones medievales y clásicas. Tal vez la más singular de ellas

fue la tradición del derecho natural aristotélico⁴¹⁴ incorporada al mundo cristiano y sistematizada por Tomás de Aquino⁴¹⁵. La recuperación y resignificación de este lenguaje en la temprana modernidad se dio en el contexto de la fragmentación confesional y la expansión europea –ibérica en particular– hacia el espacio global. Estos dos elementos son cruciales para contextualizar y comprender los debates teológico-políticos de los que participaron los autores de la Escuela de Salamanca⁴¹⁶.

Es por eso que Vitoria escribió y se ocupó en sus clases del matrimonio de Enrique VIII, el tiranicidio, la potestad civil, la delegación del poder, la legitimidad de la conquista, el *dominium*, el derecho positivo, entre otros. Todos ellos se vinculan de una u otra manera con el poder político.

En el año 1528, dictó su primera relectión en la Universidad de Salamanca, la *Relectio de Potestate Civili*. Si bien todavía no tenían la fama y el reconocimiento que tendrían más adelante, el fraile intentó darle la impronta y la forma que tomarían las relectiones siguientes, ya institucionalizadas y convertidas en un evento relevante al que asistía toda la comunidad universitaria y personajes ajenos a ella.

En un contexto de conflicto entre Carlos V y el Papado y de resistencias entre las ciudades del norte de Italia y a pocos años de las Germanías y las Comunidades de Castilla, el teólogo dominico quería dejar en claro su postura sobre la autoridad indiscutida del monarca en sus dominios, resaltando que quienes atentaban contra el orden estaban haciendo un mal a toda la comunidad y debían ser castigados de manera proporcional.

En la *Relectio* el teólogo se pregunta sobre el origen del poder civil, su fundamentación y sus causas⁴¹⁷. En ella, propone su filosofía política, una explicación acerca del origen del poder político y las reglas básicas de su funcionamiento. A partir de la lectura de este breve texto

⁴¹⁴ Pagden Anthony (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987. Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 79-80.

⁴¹⁵ Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, II: La Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, Segunda Parte, cap. V “El resurgimiento del tomismo”.

⁴¹⁶ Azevedo Alves, André y Moreira, José Manuel, *The Salamanca School*, Nueva York-Londres, Continuum, 2010, pp. 24-25.

⁴¹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, pp. 2-9.

(como sabemos se trató de una exposición frente a la comunidad universitaria), junto con otras menciones a lo político que aparecen en otras reelecciones, podemos advertir una compleja teoría sobre lo político, la ley y la autoridad, que conjuga interpretaciones de diversos autores con un renovado aporte que buscaba adaptar y traducir estos discursos a los tiempos inciertos que vivía.

Francisco de Vitoria y Domingo de Soto tenían una perspectiva en torno a la sociedad civil y sus características que guardaba similitudes con las enseñanzas de Jacobo Almain. Consideraban que la comunidad política tiene el derecho a defender y resguardar sus intereses, ya que al igual que las personas, las repúblicas⁴¹⁸ tienen derechos y facultades, y pueden responder a una injuria recibida.

La reelección fue dictada en la Navidad de 1528 y era la reelección correspondiente al curso 1527-1528. Es la primera de las reelecciones de las que tenemos registro, faltando la última (*De Magia Posterior*) y la primera, dictada al final de su primer curso al frente de la Cátedra Prima de Teología (1526-1527). De manera que esta primera reelección era la presentación de Vitoria como catedrático de cara a toda la comunidad universitaria. Es por ello que el teólogo eligió dedicarla al tema más recurrente en toda su obra: el poder político, sus límites y los derechos de los súbditos.

Al inicio de la reelección, Vitoria fundamenta la primacía de la filosofía que busca las explicaciones en el fin último de las cosas, según la enseñanza de Aristóteles y Cicerón. Al hacerlo contrapone esta idea a la que atribuye a Epicuro y Lucrecio, quienes sostenían que: “ni los ojos nacieron para ver ni los oídos para escuchar, sino que todo es casual”⁴¹⁹. A este argumento lo describe como una embrutecida doctrina, error más estúpido e inepto. Es decir que para Vitoria el mal que lleva a cometer estos errores son la brutalidad, ineptitud y estupidez, males que van a recorrer toda la obra del teólogo burgalés, ya que son males que atentan contra la verdad.

⁴¹⁸ En el lenguaje político de la Segunda Escolástica, la república era el concepto que utilizaban para denominar cualquier comunidad política, fuera esta una auténtica república, una monarquía mixta o una monarquía clásica.

⁴¹⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 4.

Resume Vitoria que estas doctrinas y otras más están en contra de una suma verdad, e ir en contra de ellas implica siempre actuar de forma errada:

no solo el cielo y la tierra y las restantes partes del mundo y el hombre mismo; sino también todo lo que hay en el cielo fue hecho por algún uso y fin y que es menester obrar por un fin⁴²⁰

Así, de acuerdo al fin para el que fueron creadas las cosas, los animales recibieron pieles y cubierta. Sin embargo, los hombres han recibido muchas miserias, que hacen que se necesiten unos a otros:

Mas, a solo el hombre dejó frágil, endeble, sin fortaleza, destituido de todo auxilio, necesitado de todas partes, desnudo, inclinado contra si propio por el naufragio, y en cuya vida esparció miserias, puesto que desde el momento mismo de su nacimiento no puede hacer otra cosa que, llorando la condición de su fragilidad, presagiarse muchas lágrimas según aquello de Job: Es llenado de muchas miserias⁴²¹.

La necesidad de la comunidad política en Vitoria adquiere un significado especial de acuerdo a los objetos y las potestades. Coincide en este punto Vitoria al señalar que las potestades se distinguen por el fin, y que la potestad en la república es para conducir a los hombres al bien

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 4.

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 5.

y apartarse del mal. La potestad se identifica con la potencia para obrar, la fuerza, la autoridad de mando, todas ellas fundamentadas en la necesidad de que quien recibe la potestad debe apartar del mal a toda la república en su conjunto⁴²².

De acuerdo a Vitoria, el gobierno de una comunidad política está en esta propia comunidad, la cual le transfiere la autoridad a un gobernante a través del consentimiento popular. Más adelante Molina y Suarez harán referencia a un pacto entre el gobernante y el pueblo, aunque Vitoria solo hace referencia al consentimiento. Como la multitud no puede gobernar, les transfiere la autoridad a los encargados de dirigir los destinos de la república. Algunos autores medievales debatían si lo que se transfería era el mando o era efectivamente la autoridad. Vitoria se inclina por la segunda⁴²³. Para el teólogo no se trataba de una delegación sino de una transferencia. La divinidad en primer lugar le había transferido la autoridad a la república y ésta, impedida de ejercer el poder en multitud, la transfería al Rey o al gobernante.

El gobernante no puede, para Vitoria, alienar para sí ninguna porción del territorio sobre el que gobierna que no sea de su propiedad, ya que lo que le fue transferido es la autoridad y la capacidad para actuar como un administrador. Como señaló Samuel Pufendorf, y el propio Melchor Cano, estos argumentos de Vitoria tienen una serie de problemas ya que confunden el tránsito y la comunicación con la propiedad⁴²⁴. En este punto el mayor mal para Vitoria es impedir la circulación y el uso de la común, pero esto entra en contradicción con todos los bienes privados.

La sociedad política es natural en el hombre debido a su sociabilidad por naturaleza. El origen de las ciudades, como comunidades perfectas, se encuentra en la naturaleza del hombre. Estos para su conservación deben vivir en comunidad:

⁴²² Lezica, Miguel de, "La potestad civil en Francisco de Vitoria", *Forum: Anuario del Centro de Derecho Constitucional*, núm. 4, 2016, p. 72.

⁴²³ Cruz Cruz, Juan, *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

⁴²⁴ Pagden, Anthony, *The Burdens of Empire: 1539 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 65.

La causa final del poder público está en la necesidad de conservar la integridad social, la armonía entre los miembros de la comunidad, y la ayuda que se debe prestar al perfeccionamiento moral de los hombres. Es decir que se pone el acento en la utilidad que proporciona la potestad⁴²⁵

En este sentido, fiel al tomismo y su relación con el bien común, detalla después de haber explicado la causa final de la potestad política, señala la causa material: la causa material en que esta potestad reside por derecho natural y divino es la misma república, a la cual de suyo le compete gobernarse a sí misma y administrarse y dirigir todas las potestades al bien común. Aplicando la teoría de las causas finales, eficientes y materiales aristotélica al poder político, Vitoria sostiene que la causa eficiente del poder político es Dios, ya que el poder político viene de Él. La causa material, en la que reside el poder político es la misma República, y le compete gobernarse y administrarse a sí misma para dirigirse al bien común⁴²⁶.

Vitoria busca siempre la causa eficiente de las cosas, para el origen del poder político la encuentra en Dios, aunque la causa material es la misma República. Ella debe gobernarse y administrarse a sí misma. La causa final del poder político es para Vitoria el bien común, el bien de la comunidad, como una totalidad que es otro ente, más allá de los individuos que la componen, teniendo la República potestad sobre todas las partes que la componen. Esto hace necesario encomendar a alguien la administración de la misma, ya que todas las partes de la comunidad, sin ese gobierno son consideradas por Vitoria una simple multitud:

Porque, como la república tiene la potestad en orden a los intereses de la misma república, y esta potestad no puede

⁴²⁵ Juri, Yamila Eliana, "Las Causas del Poder Político en Francisco de Vitoria", en *Revista Europea de Derecho de la Navegación Marítima y Aeronáutica*; vol. 35, núm. 5, 2019, pp. 126-136.

⁴²⁶ Bretón Mora Hernández, Carlos, "Los derechos humanos en Francisco de Vitoria", *EN-CLAVES del pensamiento*, núm. 14, 2013, pp. 35-62.

ejergerla mediante la misma multitud. (pues no podría cómodamente dar leyes y proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración de la potestad se confiase a alguno o a algunos, que tuviesen cuidado de ella; y no importa si se confiía a unos o a muchos; luego pudo contraerse la potestad que es la misma que la de la república ⁴²⁷

En esta elección el argumento en torno a que hace malas las acciones, el énfasis está puesto en el intelecto, y no en la voluntad. Es decir, las leyes son buenas por que el intelecto capta su orden natural y su inclinación natural y no al revés, no son buenas las cosas que ordena la ley divina, simplemente porque es la voluntad de Dios.

Quentin Skinner, ha afirmado hace ya varios años que la escolástica y el republicanismo no eran opuestos. Por el contrario, el autor ha destacado el aporte de los autores escolásticos como Vitoria, Mariana o Suárez al reflexionar los derechos de los indígenas americanos al *dominium*. En línea con la propuesta de Quentin Skinner y en una obra editada por el historiador inglés y Martin Van Gelderen, el historiador Xavier Gil Pujol propuso que en oposición a lo que creía la historiografía tradicional, Castilla no era un coto absolutista, y conoció una tendencia en el pensamiento político, propuesta por la Escuela de Salamanca, de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Domingo de Soto, quienes desarrollaron una teoría política basada en la libertad natural de todos los hombres, que sostenía que la autoridad política había sido transferida por Dios a la comunidad y ésta la había delegado en un rey. Esta delegación no podía ser entendida como definitiva, sino condicionada⁴²⁸. En la cultura política castellana había consenso en torno a que los monarcas debían honrar las leyes fundamentales, gobernar justamente, respetando el derecho natural y buscando el bien común.

⁴²⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 12.

⁴²⁸ Gil Pujol, Xavier, "Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions", en Skinner, Quentin y Van Gelderen, Martin, *Republicanism: A shared European heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 168.

Como ha señalado Manuel Méndez Alonso recientemente, Francisco de Vitoria lleva adelante en sus reacciones un aporte significativo a la idea de libertad republicana, teólogo que destaca junto al americano Alonso de la Veracruz como los dos autores de la temprana modernidad que, desde la teología moral y en su discusión sobre los “asuntos de Indias”, emplearon la noción de derecho subjetivo y de libertad en su defensa de la legitimidad de los gobiernos indígenas⁴²⁹.

1.1 Bien común

Si como algunos autores consideran, Francisco de Vitoria empleó en su discurso algunos elementos que podríamos considerar como republicanos estos son, sin lugar a dudas, los límites que propuso para el accionar del poder político y la búsqueda del bien común como principio ordenador de las comunidades políticas.

La concepción de Vitoria sobre la comunidad política era la de una visión orgánica con el bien común como el objetivo fundamental. Esta noción se complementaba con la idea de que los derechos naturales, como hemos visto, y su carácter vinculante no solo se extendía a los individuos, sino a la ley y especialmente, a los gobernantes. La búsqueda del orden es, por lo tanto, prioritaria, pero debe coexistir con una serie de derechos individuales, familiares y locales que limitan el poder de las autoridades civiles y eclesiásticas y que prevalecen sobre leyes injustas.

Recientemente André Azevedo Alves, ha publicado en una obra colectiva editada por el mismo, un capítulo sobre el bien común y los límites al poder político. Señala allí la tensión

⁴²⁹ Méndez Alonso, Manuel, *Libertad, derecho natural y republicanismo durante los siglos XIV, XV y XVI en Europa y Nueva España* [Tesis doctoral], Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2016.

existente entre el derecho objetivo y la libertad, principal facultad del hombre defendida en toda la obra de Vitoria bajo distintas formas⁴³⁰.

Como han señalado Annabel Brett y el ya mencionado André Azevedo Alves, Vitoria combina una concepción del bien común de fuerte base tomista (derecho objetivo) que tensiona con la autonomía individual hacia el bien particular. Esta interpretación se puede observar con claridad en la *Relectio de Homicidio* en la que el teólogo analiza las cuestiones referidas al homicidio y la cacería en tierras de los nobles, en las que prevalece el derecho individual a la alimentación por sobre los privilegios de la nobleza para impedir el uso de sus bosques en sus dominios⁴³¹.

Francisco de Vitoria, como la mayoría de los neo-tomistas relaciona su teoría de la justicia con el bien común. En este sentido, su idea de bien común se vincula con su teoría sobre las limitaciones al poder político. Es por eso que consideramos que objeta los derechos e imposiciones señoriales, como el ya mencionado ejemplo de limitar la libertad de las personas a cazar animales salvajes, ya que su mayor preocupación es la preservación de la libertad como algo precedente a los bienes privados.

La preservación de la libertad de los sujetos está por encima de los bienes privados. Para Vitoria son como tiranos los nobles que, en sus señoríos, no permiten que se pueda cazar libremente⁴³². Ir en contra de la libertad aparece como un gran mal a partir del cual se ordena todo su argumento, esa libertad debe preservarse incluso aunque vaya en contra de bienes privados. En Vitoria el derecho individual objetivo no debe conducir a actos arbitrarios, así como el gobierno civil no debe llegar a convertirse en tiranía. En ese sentido hay dos males equiparados, los actos arbitrarios y la tiranía.

Para Vitoria existe una tensión entre los poderes privados locales y el bien común. En la *Relectio de Potestate Civili* señala la existencia de algunas repúblicas imperfectas como el

⁴³⁰ Azevedo Alves, André, "Vitoria, the Common Good and the Limits of Political Power", en Beneryto, José María, Corti Varela, Justo, *At the Origins of Modernity*, Cham, Springer, 2017.

⁴³¹ Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 132-134.

⁴³² Azevedo Alves, André, "Vitoria, the Common Good and the Limits of Political Power", en Beneryto, José María, Corti Varela, Justo, *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

Señorío de los Duques de Alba, que se encuentran dentro de otra república, y no se gobiernan a sí mismas por completo, como sí lo hacían las ciudades italianas, a las que considera repúblicas perfectas, más allá de su forma de gobierno.

Tanto los señores particulares impidiendo el uso de los bienes comunes, como los españoles como conquistadores, son para Vitoria agentes que no buscan el bien común y por lo tanto, le hacen un mal a la República⁴³³. Estas tensiones entre libertad, circulación y bienes comunes serían finalmente subsanadas por los sucesores de Vitoria, como el caso de Soto quien sostuvo que la ley de las naciones establecía una división entre las regiones de la tierra y que por lo tanto, incluso si los habitantes de esa región poseen en común determinados bienes, los extranjeros no pueden tomar posesión de ellos sin el consenso de los que viven en esa región⁴³⁴. Los males que atentan contra el bien común son cometidos para Vitoria por aquellos que tienen algún tipo de dominio, ya sean los señores particulares o el soberano. El mayor mal político es atentar contra el bien común, entendido como la libertad de los súbditos.

En la *Relectio De Homicidio* se pregunta Vitoria si es lícito matar a un inocente con tal de que se salve la República. En este caso pone el ejemplo de un ataque turco en el que los turcos pedirían la entrega de un predicador que enseñaba contra los sarracenos para sacrificarlo. En primer lugar, explica el teólogo la postura de aquellos que señalan que por el bien de la mayoría es necesario entregar al inocente⁴³⁵. Sin embargo, concluye Vitoria explicando que no se justifica la muerte de un inocente para salvar a toda la República.

El contexto de enunciación de la obra de Vitoria explica por qué el maestro no polemizaba con ciertos temas, como la autoridad del Papa y el Patronato Regio. Alineado con la corona y el Papado, se mantiene en un punto intermedio, que le permitirá seguir estando en consideración por las dos autoridades de la cristiandad. Hay una clara relación entre estos

⁴³³ Pagden, Anthony, *The Burdens of Empire: 1539 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

⁴³⁴ Soto, Domingo de, *De Iustitia et Iure Libri Decem*, vol. 3, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

⁴³⁵ Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013, p. 302.

planteos de Vitoria, el Patronato Regio y las bulas alejandrinas, contra las que Vitoria nunca buscó polemizar demasiado.

Al hacer referencia al hombre, lleva a cabo una operación discursiva a través de la cual se puede interpretar que no se trata de un hombre específico sino más bien todo lo contrario, ya que quien tiene el poder y el dominio debe bregar por el bien común, y el parecer de un hombre individual es aquello que Vitoria denomina lo arbitrario. Señala que: “Todo reino dividido contra sí mismo será desolado y donde no hay gobernador se disolverá el pueblo”⁴³⁶. Los mayores males que atentan contra el bien común son la falta de autoridad y la diversidad de pareceres que sin estar controlados por una autoridad, podrían volverse unos contra otros. El otro mal que aparece como consecuencia de la división interna en una comunidad es la desolación. Vitoria se pregunta en la relección en torno al origen de la potestad regia, concluyendo que la misma proviene de la ley natural y de la ley divina, y no de los hombres, aunque son los hombres quienes delegan la autoridad en el monarca.

Emplea la metáfora del cuerpo para demostrar que la ciudad debía tener una fuerza ordenadora que compusiera a cada uno de los hombres para el bien común. Para el teólogo la ciudad no podría conservarse:

Así como el cuerpo de los hombres no podría conservarse en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiera cada miembro para el uso de los otros miembros y principalmente para el bien de todo el hombre; asimismo acontecería necesariamente en la ciudad, si cada uno fuese solícito por la utilidad de sus cosas v ningún ciudadano cuidase del bien común⁴³⁷.

⁴³⁶ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, pp. 7-8.

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 8.

Vitoria sostiene en el *De Legibus* al preguntarse sobre la relación entre la ley y el bien común, que, si una ley es justa, en caso de que en alguna provincia esta fuera inútil o perniciosa, allí no habría que obedecerla: “Se sigue también que, aunque una ley sea justa, si una ley sea justa, si hubiera alguna provincia en hubiera alguna provincia en la que fuera inútil o perniciosa, allí no habría que obedecerla”⁴³⁸.

Por lo tanto, podemos deducir varias cuestiones a partir de este fragmento que ha sido pasado por alto por muchos investigadores. En primer lugar, que Vitoria acepte que una provincia podría por sí misma demostrar que una ley atenta contra el bien común de esa región da cuenta de cómo las distintas provincias tenían relativa autonomía con respecto a las decisiones del monarca. Un elemento constitucionalista o pactista que ha sido ya estudiado para el mundo hispánico, pero que está claramente explicitado. Sin embargo, Vitoria no aclara cual es la forma por la cual la provincia determina que esa ley no tiene sentido o es perniciosa. Por último, podemos destacar como es un mal que atenta contra el bien común, lo pernicioso o inútil de la ley para esa provincia, lo que legitima que una ley pueda no ser obedecida.

Vitoria, agrega en este fragmento que: “Hay que advertir que puede ser útil para la puede ser útil para la comunidad, aunque no lo comunidad, aunque no lo sea para uno u otro sea para uno u otro particular”⁴³⁹. Es decir que reafirma que es el bien común lo que tiene que ser afectado por esa ley que es inútil o pernicioso en esa provincia. De esa manera, advierte que ningún particular puede reclamar porque se ve afectado individualmente.

Vitoria limita también el poder de los señores. Señala que no están autorizados a limitar la libertad de sus vasallos a cazar. Salvo que esa disposición sea para lograr un mayor bien para estos⁴⁴⁰. La preservación de la libertad estaba para el teólogo por encima de los derechos privados de los señores sobre los bosques y los espacios comunales.

⁴³⁸ Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 93

⁴³⁹ *Ibíd.*

⁴⁴⁰ Azevedo Alves, André, “Vitoria, the common good and the limits of political power”, en Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

Como ha señalado José Fernández Santamaría, si bien está claro que la autoridad se encuentra por encima del resto de los súbditos, esto no convierte al monarca en dueño de la república⁴⁴¹. Ésta simplemente le delega al gobernante la facultad de ejercer las funciones de gobierno para que todos puedan vivir en paz y armonía. Por lo tanto, si bien todos se encuentran obligados a obedecer al gobernante, este se encuentra limitado y obligado a actuar de acuerdo al bien común.

1.2 Comunidad política y derecho natural

Para Vitoria la comunidad política no tiene como base la fe sino el derecho natural, que sostiene que todos los hombres tienen naturaleza social⁴⁴², según Jaime Brufau Prats el hombre tiene un fin dado por su naturaleza social, este fin terrenal puede ser alcanzado con sus propias fuerzas independientemente del credo que recen y tener dominio sobre las cosas y tener derechos⁴⁴³.

Si bien la concepción de Vitoria sobre lo que nosotros llamamos soberanía (*dominium*), no tiene consecuencias prácticas, en su concepción reconoce la nueva pluralidad política, fundamentando la constitución de la monarquía compuesta. Ya que para Vitoria el estado es una comunidad política con poder suficiente y perfecta en sí misma⁴⁴⁴. En el caso de la monarquía hispánica cada una de las comunidades y reinos, tenían por rey al monarca Habsburgo.

⁴⁴¹ Fernández-Santamaría, José, *The State, War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, recuperado de: Méndez Alonzo, Manuel, "Dominium, poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria", *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 18, 2011, p. 171.

⁴⁴² Torrent Ruiz, Armando José, *Segunda Escolástica Española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI, Teoría e storia del diritto privato*, num. 6, 2013, pp. 1-40.

⁴⁴³ Brufau Prats, Jaime, *La escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1989.

⁴⁴⁴ Rodríguez-Aguilera De Prat, Cesáreo, "La Teoría Del Estado En La España De Los Austrias", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 36, 1983, pp. 131-158.

Para Vitoria “en el principado real el Rey está por encima no solo de cada uno de los ciudadanos sino también de la misma república”⁴⁴⁵, ya que Ockham y Almain, sostenían que la potestad del rey no está por encima de la de todos, era necesario para Vitoria reforzar la idea de que si bien el Rey recibía su potestad a través de un pacto con la comunidad, una vez realizado este pacto irrevocable, del orden de la costumbre, el Rey se hallaba por encima de cada uno de los miembros de la comunidad individualmente y por encima de la república en su conjunto.

Vitoria, argumenta que los fundamentos del gobierno se sostienen en la ley divina y natural. En este punto se opone a las herejías luteranas, que veían en el príncipe gobernante al elegido por Dios⁴⁴⁶. En ese sentido, se opone a lo que algunos autores han denominado como la concepción luterana del “príncipe divino”. De acuerdo a esta idea luterana, los príncipes eran elegidos por Dios para gobernar sobre una serie de súbditos que, debido a su naturaleza corrompida, no podrían convivir en una comunidad política sin la intervención directa de Dios⁴⁴⁷.

Por el contrario, Vitoria y con él todos los autores escolásticos, buscaban reafirmar que más allá de su conocimiento de la ley evangélica y del mensaje cristiano, los hombres podían, sin conocer a Dios, darse a sí mismos una organización política de acuerdo a la ley natural. En esta elección se ve plasmada la concepción de Vitoria en torno a la soberanía. El concepto escolástico para hacer referencia a la soberanía es el de *dominium*.

Los escolásticos entendían que las comunidades políticas y las autoridades seculares estaban dadas. Éstas no tenían su autoridad por la voluntad divina sino por la historia. La obediencia al rey se volvía una obligación religiosa y moral, que obligaba en conciencia. Es decir que, rechazar su autoridad implicaba un mal de pena y culpa⁴⁴⁸. Recordemos que Vitoria adscribía a la postura sostenida desde la antigüedad según la cual las familias se habían agrupado en

⁴⁴⁵ Langella, Simona, “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”, en *Salamanca Working Papers Series No. 2015-04*, Fráncfort del Meno, Goethe University Frankfurt, 2015.

⁴⁴⁶ Aronson-Friedman, Amy, y Kaplan, Gregory, *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Boston-Leiden, Brill, 2012.

⁴⁴⁷ Rosenstock, Bruce, “Against the Pagans: Alonso de Cartagena, Francisco de Vitoria, and Converso Political Theology”, en Aronson-Friedman, Amy and Kaplan, Gregory, *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Brill, Boston-Leiden, 2012, p. 121.

⁴⁴⁸ Hopfl, Harro, “Church and State”, en Braun, Harald Ernst; De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Boston-Leiden, Brill, 2021.

fratrias y más adelante en ciudades⁴⁴⁹, aunque en este punto menciona solamente el pasaje de las familias a las ciudades, citando el pasaje bíblico del mal cometido por Cam y Nemrod⁴⁵⁰. En el origen de la comunidad civil no cita Vitoria un mal cometido, sino un mal recibido, es decir que pone el énfasis en un mal exterior activo,⁴⁵¹ ya que el malvado Nemrod y los males recibidos por las familias fueron lo que los llevó a agruparse en ciudades.

En su narrativa, después de explicar cómo el surgimiento de las ciudades y repúblicas no son arbitrarios, sino que viene de la naturaleza, destaca la idea de bien común. Pero explica como la comunidad debe funcionar acorde al bien común ya que la diversidad del parecer y del arbitrio de cada uno va en contra del bien común. Explica que es necesario un poder y un orden para llevar al bien del hombre.

1.3 La naturaleza humana y la política

De acuerdo a Diego Alfredo Pérez Rivas, la filosofía política de Vitoria está anclada en una antropología donde resalta la debilidad del hombre. Los concibe como animales débiles que pueden sobrevivir solo con el uso de su inteligencia y su capacidad de socialización. La causa final de la sociedad civil es en última instancia, solucionar la indigencia de la condición humana. La sociedad civil es entonces comprendida como algo que se forma por la naturaleza y la necesidad humanas y no por un acto convencional al que se puede renunciar voluntariamente⁴⁵². Esta solución natural del hombre a los problemas de su debilidad, que constituyen el fundamento de la sociedad civil es posible gracias al *logos*, ya que es lo que

⁴⁴⁹ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988.

⁴⁵⁰ Según algunas tradiciones medievales Nemrod se había enfrentado a Abraham y lo habría sentenciado a morir en una hoguera, aunque el patriarca judío había salido ileso.

⁴⁵¹ Kekes, John, *Las raíces del mal*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 2006.

⁴⁵² Pérez Rivas, Diego Alfredo, "Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana", *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

permite la apertura frente a las necesidades y derecho de los otros: “la palabra es nuncio del entendimiento, dada a los hombres para elevarse por encima de los animales”⁴⁵³.

Para Vitoria, es la vulnerabilidad de la naturaleza humana lo que lleva a la creación de la sociedad civil. El poder civil, a diferencia de Francisco Suarez, reside para Vitoria en la República y no es transferido a particulares, ni tiene su origen en un colectivo⁴⁵⁴. Para algunos autores, Vitoria plantea en este punto el puente hacia las modernas teorías de soberanía popular, aunque será en los tardíos intelectuales de la Escuela de Salamanca donde encontremos las teorías de la retroversión de la soberanía, que no están presentes en Vitoria.

De acuerdo a Mariano Fazio:

Dada la debilidad innata del ser humano, necesita de la ayuda de los demás para alcanzar su propio *telos*. La *polis* se configura como el lugar en donde el hombre puede alcanzar la vida buena, que no es otra cosa que la vida virtuosa. Itting considera que por «naturaleza del hombre» en la política aristotélica se debe entender, de una parte, la constitución fundamental de las «necesidades» del hombre, y de otra «el fin en que se completa el movimiento hacia la formación de la comunidad que deriva de tal constitución "necesitada": la comunidad política⁴⁵⁵

Como ha señalado José Román Flecha Andrés⁴⁵⁶, la causa de la sociabilidad en el hombre es su debilidad e indefensión. De allí que Vitoria hace una referencia a San Agustín para señalar

⁴⁵³ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 6.

⁴⁵⁴ Pérez Rivas, Diego Alfredo, “Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana”, *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

⁴⁵⁵ Fazio, Mariano, Francisco de Vitoria: Una secularización more Aristotélico, en *Sapientia*, núm. 52, 1997, p. 286.

⁴⁵⁶ Flecha Andrés, José Román, “La afirmación del hombre por Francisco de Vitoria”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* núm. 30, 2003, pp. 349-358.

que los hombres no pueden vivir sin amar y ser amados. La vida en sociedad es natural y conveniente a la naturaleza, pero además lo es la necesidad del hombre de amar a otros y ser amado. Es la debilidad del hombre el fundamento de la amistad como base de las relaciones sociales. En este punto se puede ver la estrecha relación de Vitoria con los planteos de Cicerón⁴⁵⁷.

Al hacer hincapié en la dimensión social del hombre, el primer mal político para el teólogo es la soledad. Este mal que aqueja al hombre por su condición de debilidad, hace que si el hombre se encuentra solo sufra otro tipo de males, que se ven limitados en caso de que los hombres vivan en sociedad. Señala Vitoria que en la vida del hombre fueron esparcidas miserias, y que se encuentra “endeble, sin fortaleza, destituido de todo auxilio, necesitado por todas partes, desnudo, inclinado contra si propio por el naufragio”⁴⁵⁸.

Emplea la metáfora de la desnudez y del naufragio con una funcionalidad argumentativa, para dar cuenta del mal sufrido. El hombre si no vive en sociedad está librado a los males que aquejan a aquellos que viven como “vagos y errantes”⁴⁵⁹. Agrega, además, una comparación, puesto que quienes viven solos, llevan una vida “a modo de las fieras”. Agrega Vitoria que: “¡Ay del sólo, dice el Sabio, que si cae no hay quien le levante; pero si fueren muchos se levantarán mutuamente!”⁴⁶⁰. Es decir que, la vida en sociedad permite el auxilio mutuo entre los hombres.

Con respecto a la soledad como mal, retoma la figura bíblica de Job, quien es, como ya hemos señalado el ejemplo por antonomasia del mal sufrido por el inocente. De esta manera, termina de afirmar que los males sufridos por el hombre si no vive en sociedad son aquellos propios del inocente e indefenso. En esta alocución, el fraile tiene el objetivo de demostrar que la

⁴⁵⁷ Añanos Mesa, María Cecilia, “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. 12, 2012, pp. 525-596.

Luque Frías, María, *Vigencia del pensamiento ciceroniano en las elecciones jurídico-teológicas del maestro Francisco de Vitoria*, Granada, Comares, 2012.

⁴⁵⁸ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 5.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*

⁴⁶⁰ *Ibíd.*

vida en sociedad, a la que se llega a través de la razón y la virtud que le fueron concedidas al hombre, permite no estar expuesto a los males del mundo:

Mas, a solo el hombre, habiéndole concedido razón y virtud, dejó frágil, endeble, sin fortaleza, destituido de todo auxilio, necesitado por todas partes, desnudo, inclinado contra sí propio por el naufragio, y en cuya vida esparció miserias, puesto que desde el momento mismo de su nacimiento no puede hacer otra cosa que, llorando la condición de su fragilidad, presagiarse muchas lágrimas, según aquello de Job: Es llenado de muchas miserias. Para atender, pues, a todas estas necesidades, fue menester que los hombres no anduviesen vagos y errantes por las soledades a modo de fieras, sino que, viviendo en sociedad, se prestasen mutuo auxilio⁴⁶¹

La sociabilidad humana es natural en el hombre y sin ella todas las facultades del hombre se verían disminuidas. Por eso, señala el teólogo que la voluntad, cuyos ornamentos son la amistad y la justicia, sean deformes y mancadas fuera la sociedad humana. En soledad la vida humana no fuera “sino tristísima e [sic.] inamable, pues la naturaleza nada ama solitario, y a todos, como dice Aristóteles, nos arrastra a la comunicación”⁴⁶². Este elemento de la sociabilidad humana y la comunicación será un argumento central años más tarde en la reelección sobre las Indias, que trataremos más adelante.

Para describir la naturaleza humana pone el énfasis en el *mal sufrido*, constante de la condición humana, y lo ejemplifica con una cita de Job, el personaje bíblico que mejor representa el mal como experiencia de sufrimiento que necesita ser superada para demostrar la cercanía a Dios. Sin embargo, señala como a partir de esta naturaleza débil y llena de

⁴⁶¹ *Ibíd.*

⁴⁶² *Ibíd.*, p. 6.

miseria es que el hombre recibe el entendimiento y la palabra, y sobre todo la vida en sociedad, para no vivir como las fieras y para no ser menos que los *brutos*.

Cita a Aristóteles quien señala que sin comunicación de la vida todo perece, y como la justicia y la amistad, son como deformes fuera la sociedad humana. En estos apartados emplea varias figuras que hacen referencia a lo malo: la deformidad, la muerte y la brutalidad. Relata la experiencia de Timón el Ateniense, quien vivía en soledad y era tildado de naturaleza inhumana y brutal, y contado entre las bestias. Por ende, ser inhumano, bestial o parte de las fieras era posible para los hombres en tanto no hicieron un uso pleno de sus facultades, algo que solo podía darse dentro de una comunidad política.

En este punto, Vitoria recurre una vez más al tema de los hombres que son contados entre las fieras. Algo sobre lo que volverá en sus relecciones sobre los *Indios*: la *Relectio de Indis* y *Relectio de Iure Belli*⁴⁶³. Como señala Anthony Pagden, era aceptada la idea de que había hombres salvajes que al carecer de razón estaban más cerca de las bestias que de los hombres. Según el historiador, Vitoria se debatirá con respecto a los *indios*, si su naturaleza es enteramente humana, o si eran parte de los hombres salvajes, que son contados entre las bestias. Señala que aquello que los apartaba de la comunidad humana era su naturaleza inhumana y brutal. De esta manera, esta naturaleza animalizada impedía que formaran parte de la comunidad humana, algo que para Vitoria los excluía de la naturaleza humana, y por tanto de los derechos subjetivos que los humanos tenían y que debían ser reconocidos y respetados.

Para reforzar esta idea central cita a San Agustín, quien señala que no humanos sino bestias se han de llamar aquellos que:

no experimenten consuelo alguno, pero tampoco lleven carga o sufran dolor, que no conciban deleite del bien ajeno, pero tampoco amarguen a los demás con su

⁴⁶³ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975.

perversidad, que se ocupen de amar a nadie ni de ser amados por nadie⁴⁶⁴

En esta cita de Agustín amargar a los demás con su perversidad está completamente atenuado, ya que el verdadero mal, y que convierte al hombre en una bestia, es no vivir en comunidad. Asimismo, señala que es la comunidad civil la forma más perfecta, siguiendo a Aristóteles, ya que en ellas se deben ayudar unos a otros a llevar las cargas. Además, destaca que las familias parecían insuficientes para rechazar las violencias e injurias. Es decir que para Vitoria el mal recibido por parte de las familias fue lo que las llevó a unirse unas a otras y conformar comunidades civiles más grandes.

Como hemos señalado, la solidaridad entre los hombres es un derecho fundamental de los seres humanos, tal como señala Rafael del Río Cercenada en esta relección lo remarca al indicar que:

Fue menester que los hombres no anduviesen vagos y errantes por las soledades a modo de fieras, sino que viviendo en sociedad se prestasen mutuo auxilio” ¡Ay del solo!, dice el Sabio, porque si se cayere, no encontrará quien le levante; pero, si fueren muchos, mutuamente se ayudarán⁴⁶⁵

Los males con los que justifica su argumentación son los que sufren los vagos y errantes. De esta manera describe lo que podrían haber sufrido los hombres en el estado natural posterior a la Caída, de no ser por ser sociales y poder vivir en comunidad. Este mal, que sufrirían serían las soledades a modo de las fieras, de modo que la soledad es algo que animaliza a los hombres, quienes se vuelven como bestias. Reforzando la idea de que, frente a las *caídas*,

⁴⁶⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 6.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. 5.

metáfora del sufrimiento, el error y el pecado, los hombres y la sociedad son los que se levantan unos a otros.

Para Aristóteles si el hombre vive en soledad no puede acceder a la virtud. De acuerdo a Quentin Skinner, al seguir lo propuesto por Tomás de Vio Cayetano, Vitoria se inclina por la idea de sociabilidad aristotélica. Ya que la propia naturaleza del hombre como ser gregario, lo lleva a conformar una sociedad política. En este punto algunos autores, señalan que entre Vitoria y Cayetano hay una distinción, ya que de acuerdo al Cayetano no habría diferencia entre la familia y la comunidad más amplia, que en Vitoria se denomina la República, es decir, que ésta última no sería más que la suma de las partes.

Para Vitoria en soledad no hay virtud. En esto sí sigue a Aristóteles y a Cayetano, siendo la soledad la causa de que los hombres se nucleen en familias y en repúblicas como hemos visto en el apartado anterior. Como veremos en el próximo capítulo, la mejor forma de gobierno en la que las personas se podían agrupar era la monarquía, aunque no negaba que existieran otras formas válidas, siempre de acuerdo a la elección de la sociedad. Como sostuvo hace tiempo Antonio Truyol y Serra⁴⁶⁶, esta era la forma preferida por los escolásticos, ya que replicaba la forma del universo, en el que Dios era el rey de todo lo creado. Sin embargo, Vitoria acepta repúblicas en las que la forma de gobierno es la de muchos.

1.4 La forma ideal de gobierno

Vitoria, al igual que la mayoría de los escolásticos⁴⁶⁷, elige la monarquía como la forma de gobierno ideal. Sostiene al explicar la potestad civil que: “Porque esta potestad está

⁴⁶⁶ Truyol y Serra, Antonio, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

⁴⁶⁷ Para ver el tema de la Escolástica Tardía y la monarquía: Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, UNAM, 2017.

principalmente en los reyes, a los cuales confió la república sus veces, hemos de disputar del regio principado y potestad”⁴⁶⁸.

Sin embargo, sostiene que existen incluso entre los cristianos aquellos que niegan que la autoridad que tienen los reyes proviene de Dios:

De la cual no faltan ni entre los cristianos quienes niegan su procedencia de Dios, y no sólo dicen esto, sino también, que todos los reyes, duques y príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad, y así tan adversarios son de todas las dominaciones y potestades, excepción hecha de la potestad en forma democrática, que intentan robar sus doctrinas con autoridades y razones⁴⁶⁹

Vitoria señala como un grave error y un mal político el accionar de aquellos que creen que todos los que tienen autoridad política son en verdad tiranos y usurpadores, es decir que han cometido un mal contra la comunidad. De acuerdo al teólogo, la autoridad proviene de Dios, aunque es la república la que le transfirió esta autoridad a sus monarcas o a la aristocracia, en el caso de los gobiernos de algunas ciudades italianas, que el teólogo toma como válidas. En su defensa de los regímenes monárquicos sostiene que:

De esas cosas se sigue un corolario no despreciable, principalmente para aquellos que viven bajo un régimen monárquico. Las ciudades que no tienen rey y se gobiernan por organización popular, suelen pregonar muy alto su libertad. Pues es el corolario: que no hay

⁴⁶⁸ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 10.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 10.

mayor libertad bajo los regímenes aristocrático y democrático⁴⁷⁰

Sin embargo, si bien para Vitoria el mejor gobierno es el de uno solo, señala que hay mayor seguridad si se combinan elementos de las tres formas de gobierno posibles, y sostiene que esa era la forma de gobierno de la Monarquía Hispánica, en la que se combinaban elementos democráticos, aristocráticos y monárquicos:

En consecuencia, el mejor de los regímenes es el de uno solo, al modo como el orbe todo es sapientísimamente gobernado por un único príncipe y Señor. No obstante, es cierto que el modo de gobierno y administración más seguro es el que combina los tres, cual parece ser el de los españoles⁴⁷¹

Asimismo, los pecados del rey pueden hacer que la república entera sea castigada. Es decir que a causa de los males cometidos por el rey puede sufrir toda la comunidad:

Otro corolario es, que toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey. Por lo cual, si un rey hiciera a otro guerra injusta [sic.], podría éste, que recibió la injuria, saquear y acometer y matar a los súbditos del otro Rey, aunque todos sean inocentes; porque, después que el Rey es constituido por la república, a la república se imputan las insolencias de él;

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 17.

⁴⁷¹ Vitoria, Francisco de, *Relectio de Potestate Civili*, Madrid, CSIC, Madrid, 2008, p. 43.

por lo cual está obligada la república a no entregar el poder supremo sino a aquél que pueda ejercerlo justamente y usar bien de él; de lo contrario se expone a peligros⁴⁷²

Incluso, los inocentes, podrían sufrir los derechos de la guerra que reciben las repúblicas ofendidas. Esto se debe, en última instancia, a que para Vitoria no son de hecho inocentes, ya que es el pueblo el que instituye al gobernante de la república. Por ende, toda la República puede sufrir por las acciones de sus gobernantes. Por ese motivo, las decisiones del rey deben ser tomadas para mayor bien que mal de toda la cristiandad y del orbe:

Un tercer corolario es, que ninguna guerra es justa si se hace con mayor mal que bien y utilidad de la república, aunque por otra parte sobren los títulos y razones que hagan la guerra justa. Y se prueba. Porque, si la república no tiene potestad de hacer la guerra sino para defenderse a sí y a sus cosas, y para protegerse; es claro, que si esa defensa y esa protección más bien se atenúan y limitan que se acrecientan, la guerra será injusta, la haga el rey, la haga la república.

Más todavía. Siendo la república parte de todo el mundo, y mayormente la provincia cristiana parte de la república, si es útil la guerra para una provincia o para una república con daño del orbe o de la cristiandad, juzgo que por este solo hecho la guerra es injusta; como, si los españoles hiciesen guerra con título justo contra los franceses y guerra útil a los reinos de España, pero tal que fuera dañosa a la cristiandad, como por ejemplo, si aprovechándose de ella ocupasen los turcos las

⁴⁷² Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 18.

provincias de los cristianos, se habría de desistir de tal guerra⁴⁷³

Ahora bien, frente a la pregunta de quién debe gobernar una república, para Vitoria no quedan dudas de que se debe seguir a Tomas de Aquino, para quien la potestad regia es la mejor opción para que la República delegue la autoridad como administrador. Como ha señalado Carmen Rovira Gaspar⁴⁷⁴, la misma le transfiere la autoridad y no la potestad.

La elección de la forma monárquica de gobierno de manera preferencial estaba en línea con toda la tradición escolástica⁴⁷⁵, de acuerdo a la cual el gobierno terrenal era un reflejo del gobierno universal de Dios sobre toda la creación. Sin embargo, preferían cualquiera de las tres formas de gobierno planteadas por Aristóteles en su estado puro, es decir, si buscaban el bien común.

Es por esto que Vitoria acepta otras opciones para ejercer la autoridad transferida por la República. Asimismo, sostiene que la administración y el principado “más seguro parece ser mixto, compuestos de los tres, cual parece ser el de los españoles”⁴⁷⁶. En el *De Legibus*, también se expresó favorablemente a favor de la forma mixta de gobierno, en el que la monarquía está asociada a otros elementos⁴⁷⁷. Señala que, en el caso de Roma, que tuvo una política aristocrática, por más que la misma no fuera la mejor forma posible, como era lo elegido por la mayor parte de los ciudadanos, en ese caso se trataba de lo justo.

⁴⁷³ *Ibíd.*, pp. 18-19.

⁴⁷⁴ Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

⁴⁷⁵ Truyol y Serra, Antonio, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

⁴⁷⁶ Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 23.

⁴⁷⁷ Langella, Simona, “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”, en *The School of Salamanca Working Papers Series No. 2015-04*, Fráncfort del Meno, Goethe University Frankfurt, 2015.

1.5 Obediencia a la autoridad

Para Vitoria la obediencia a la autoridad era obligatoria incluso cuando se trataba de gobernantes infieles. De hecho, había argumentado a favor de la alianza de católicos con herejes, sosteniendo que la obediencia se debía llevar a cabo incluso cuando se trataba de gobernantes infieles⁴⁷⁸. Para Vitoria los males cometidos contra la comunidad pueden ser pecados veniales o mortales. Para diferenciarlos, explica que:

como en la ley divina y natural aquello es mortal que es contra el honor de Dios y la caridad del prójimo, como la blasfemia y el homicidio, y aquello es venial que es disconforme a la ley y a la razón, pero no contra el honor de Dios y la caridad del prójimo, como la palabra ociosa y otras cosas; así ocurrirá también en la ley humana, que si algo se manda que mucho interese a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público y a la honestidad de las costumbres, la transgresión de ello será pecado mortal; mas si lo que se manda no es tan necesario, sino cosa leve, su transgresión será venial⁴⁷⁹.

De acuerdo a Vitoria la anomia y la violencia son males que deben ser evitados. En la dimensión práctica de su filosofía busca el autor generar en su auditoria un rechazo por estos estados. Toda forma de orden es prioritaria para Vitoria y las resalta al señalar que:

⁴⁷⁸ Herrero Sánchez, Manuel, "Spanish Theories of Empire: A Catholic and Polycentric Monarchy", en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020, p. 44.

⁴⁷⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 28.

Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia; los cuales preceptos tienen la misma fuerza que los de los padres sobre los hijos y los de los maridos sobre las mujeres⁴⁸⁰

Por lo tanto, quienes contradicen las leyes de los príncipes, pueden ser considerados reos de culpa, y aquí compara el poder del príncipe con uno que se da en el seno de la familia, el de los padres sobre los hijos y el del marido sobre las mujeres. Las leyes civiles, tanto como las leyes eclesiásticas obligan bajo pena de pecado y culpa, y para dar sustento a su idea hace referencia a San Pablo, trae su voz al discurso para reforzar la idea de que, quien se opone a una ley civil y eclesiástica, merece un castigo (pena de culpa) y, además, está pecando contra Dios (pena de pecado). Es decir, que ir contra la ley dictada por un príncipe es hacer un mal no solo a la comunidad, sino también contra Dios: “Les leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa lo mismo que las leyes eclesiásticas”⁴⁸¹.

Sostiene, de hecho, que la malicia proviene de la disconformidad con la ley divina. Todo lo que está prohibido por ella es malo y vicioso. Define entonces al mal como lo malo y vicioso, y sostiene que están prohibidos en la ley divina. Sin embargo, sostiene que también: “puede haber algo que antes de la ley sea malo en alguna cosa y en otra no, lo cual después de la ley será malo en todo, porque había razón suficiente de prohibirlo todo”⁴⁸². Sin embargo, explica Vitoria que: “La ley humana es de Dios, por tanto obliga igual que la divina”⁴⁸³. De modo tal que las leyes tanto humanas como divinas obligan por igual. Por ende, existe mal en incumplir tanto la ley humana como la divina. Toda malicia proviene de la disconformidad con la ley divina. Todo lo prohibido por ella es malo y vicioso. Lo que está mandado por la ley divina es bueno y debido.

El objetivo del fraile al hacer referencia a la violencia sin sentido es dejar en claro que para él conduce a la anomia, es decir, no sólo se trata de un mal en sí mismo, sino que trae graves

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 21.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 23.

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁸³ *Ibíd.*, p. 25.

consecuencias políticas. Los peores estadios sociales que las autoridades deben evitar por sobre todas las cosas con la anomia y la violencia. En el discurso político de Vitoria justifican todo de tipo de acciones para evitar que ocurran. Un gobernante debe llevar adelante acciones como ajusticiar, castigar, reprender, multar a cualquier súbdito para evitar que se llegue al momento en el cual los vínculos sociales se rompen y deja de primar la ley.

Vitoria elabora en su enunciación sobre la potestad política un adversario claro que no identifica, pero que a partir de otras lecturas es posible señalar como aquellos seguidores de Jan Hus y John Wycliff, quienes para el teólogo:

no faltan ni entre los cristianos quienes niegan su procedencia de Dios, y no sólo dicen esto, sino también, que todos los reyes, duques y príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad, y así tan adversarios son de todas las dominaciones y potestades, excepción hecha de la potestad en forma democrática, que intentan probar sus doctrinas con autoridades y razones⁴⁸⁴

Para Vitoria, incluso dentro de los cristianos es posible encontrar estos discursos, de esta manera repite una estrategia discursiva común en sus relecciones. A la vez que excluye a algunos cristianos de prácticas que deberían cumplir, incluye a algunos no cristianos dentro del colectivo de identificación. Si bien esta idea de negar la procedencia de Dios del poder político es un rasgo típico de los enemigos de la Fe, Vitoria señala que incluso entre los cristianos hay quienes defienden esta afirmación. Aquellos que se levantan contra los príncipes son identificados como facciosos. Estos actores que son denominados con un concepto vinculado al mal, lo faccioso, atentan contra la comunidad y son movidos por la ambición y la soberbia. Aquello que los mueve los convierte para Vitoria en personas que

⁴⁸⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 10.

atentan contra el bien común y por lo tanto contra el orden: “No es, pues extraño, que los facciosos, los corrompidos por la soberbia y los ambiciosos, se levanten contra los Príncipes”⁴⁸⁵.

1.6 Gobernantes cristianos y el mal

Al inicio de la *Relectio de Indis* Vitoria se preguntó acerca de la legitimidad de la conquista, como veremos más adelante. Sin embargo, en este capítulo nos interesa remarcar que el teólogo argumentó que en la reelección se preguntaría acerca de la legitimidad de la conquista, por más que no había dudas de que los indígenas debían ser súbditos de los monarcas castellanos, ya que habían sido conquistados por Isabel y Fernando y por Carlos V. Es decir que, la moral de estos dos reyes, excelsos príncipes de la cristiandad, no hacía más que reforzar la premisa de que la conquista había sido justa, no existía para Vitoria posibilidad de que los monarcas castellanos se hubieran equivocado. De esta manera, Vitoria se sumaba a una tradición en la que los monarcas de Castilla eran entendidos como defensores de la cristiandad, representantes de la lucha contra el infiel. Como ha señalado Anthony Pagden, el componente bélico era el primordial a la hora de caracterizar a los monarcas castellanos.

Sin embargo, podemos advertir que para Vitoria el hecho de que se trata de monarcas cristianísimos, los convertía en gobernantes justos. Por lo tanto, eran incapaces de cometer errores en cuestiones tan centrales para el gobierno de sus dominios, como la conquista de las Indias.

Los males a los que se enfrenta y debe contrarrestar una comunidad política son para Vitoria la violencia y las injurias. Por ello menciona la formación de las primeras repúblicas después de Cam y Nemrod. Por lo tanto, el colectivo de identificación al que hace referencia el teólogo

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 12.

es toda la humanidad. Todas las sociedades del mundo son posteriores al diluvio y por lo tanto, descienden de Cam y Nemrod.

Si bien la familia es una institución en la que los hombres se ayudan unos a otros, explica que la misma no se basta a sí misma: “principalmente para rechazar toda violencia e injuria”⁴⁸⁶. Y agrega que para él: “parece fue la causa que indujo a Cam y a Nemrod a ser los primeros que forzaron a los hombres, a formar ciudad, como se lee en el Génesis”⁴⁸⁷. Es decir que, las injurias recibidas por otras comunidades son el fundamento de la existencia de las ciudades y las repúblicas. El mal recibido y sufrido, hizo que los hombres y mujeres se unieran y dieran forma a las comunidades políticas. El mal entendido como una debilidad, como sufrimiento, además de la sociabilidad natural en el hombre es lo que lleva a los hombres a construir la comunidad política, para poder a partir de la unión y de la comunidad hacer frente a los males del mundo. Esta postura se opone a la posición luterana según la cual el poder político reside en la caída del hombre en el pecado y en su imposible redención⁴⁸⁸.

La república tiene capacidad para defenderse de otras injurias recibidas. Es decir que no puede renunciar a la respuesta ante un mal recibido. Tanto esto como la necesidad de tener leyes son características irrenunciables de la república. Sin una autoridad clara y sin leyes, la República podría ser víctima de sediciones y ambiciones por parte de distintos grupos de poderosos:

Asimismo, tampoco la república puede ser privada de ningún modo de esa potestad de defenderse a sí misma y de administrarse contra las injurias de los propios y de los extraños, lo cual no podría hacer sin los poderes públicos. Por tanto, si todos los ciudadanos conviniesen en prescindir de las autoridades para no estar obligados a

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 13.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 13.

⁴⁸⁸ Langella, Simona, “1483-1546: Lutero et/aut Vitoria”, en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 445-459.

ninguna ley y no tener que obedecer a nadie, el pacto sería nulo e inválido como antinatural⁴⁸⁹

Dice el teólogo que la República tiene potestad de defenderse contra las injurias de propios y extraños. Vale decir que para el autor la justificación de la justicia por parte de la República a quienes transgreden la ley, está fundamentada en que, en última instancia, le hacen una injuria (un mal) a la República. Es decir que las injurias recibidas son el fundamento por derecho natural de la existencia de la comunidad política, y, además, los males recibidos de manera externa (por otros ajenos a la comunidad) como de manera interna (por integrantes de la comunidad), justifican la potestad de defenderse y de administrarse a sí misma.

En línea con este planteo, señala Vitoria que “La república puede ser lícitamente castigada por el pecado del Rey”⁴⁹⁰. Es decir que, así como la injuria recibida puede ser motivo de perder la potestad, el pecado de un Rey puede hacer que se castigue a toda una comunidad. Asimismo, algo sobre lo que volverá en la *Relectio De Iure Belli*, señala que “Ninguna guerra es justa si se hace con el mayor mal que bien”⁴⁹¹. Es decir que tiene presente la perspectiva tomista sobre el mal global en el universo y la teoría del mal menor, que lo llevan a interpretar que nunca se puede iniciar una guerra que se hace para mayor mal que bien.

Para el teólogo, los males más graves, es decir, los pecados mortales son aquellos que van en contra de la paz de los ciudadanos. Como un agente del orden, Vitoria exhorta a su audiencia a construir y conformar sociedades en paz, el desorden trae consigo males que las repúblicas no pueden tolerar y pueden llevar a su destrucción.

Vitoria fundamenta toda su teoría política basándose en fundamentos puramente filosóficos, haciendo énfasis en la naturaleza humana, la sociabilidad, la racionalidad y la libertad. Para el teólogo la gracia divina no alteraba el derecho de propiedad ni la potestad civil. Ya que el dominio se fundamentaba en rasgos de la naturaleza humana. En Vitoria, al igual que en Santo Tomás y siguiendo la tradición aristotélica, razón y libertad están íntimamente

⁴⁸⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, pp. 17-18.

⁴⁹⁰ *Ibíd.*, p. 18

⁴⁹¹ *Ibíd.*

relacionadas. Ya que, como hemos señalado, es gracias al *logos*, que el ser humano puede deliberar, reflexionar y decidir entre lo justo y lo injusto, lo provechoso y lo nocivo, lo bueno y lo malo⁴⁹².

Vitoria remarca una y otra vez que los gobernantes no pueden gobernar en beneficio propio. Tampoco pueden legislar en búsqueda de su propio provecho. Lo pueden hacer, pero en tanto son particulares, no en su rol de gobernantes y legisladores. Afirma también, que quienes gobiernan no pueden alienar el territorio, ya que no es de su propiedad. Lo que ha sido transferido a las manos reales no está bajo la *potestas* del rey, sino bajo su autoridad⁴⁹³.

1.7 Los males de la comunidad política

Como hemos analizado, el mal se encuentra en la justificación de la existencia de la comunidad política, en la naturaleza del hombre, en la elección de una forma ideal para Vitoria, ya que algunas previenen el mal mejor que otras y hemos analizado cómo el teólogo justifica la obediencia a la autoridad como una forma de cohesionar a la comunidad y evitar una serie de males, además de la responsabilidad de los gobernantes a la hora de guiar al resto de la comunidad.

A continuación, analizaremos cinco males concretos que Vitoria presente en el mundo de lo político: la infidelidad, las iras y pasiones, la sedición y la tiranía.

La libertad, como hemos señalado más arriba, es lo que le otorga al hombre la capacidad para corregir sus acciones a través de la reflexión y el aprendizaje. Sin la razón el hombre estaría librado a los instintos, impulsos, pasiones y afecciones, una noción que aparece con más

⁴⁹² Pérez Rivas, Diego Alfredo, "Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana", *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

⁴⁹³ Azevedo Alves, André, "Vitoria, the common good and the limits of political power", en Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo, *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

fuerza en el discípulo de Vitoria, Domingo de Soto⁴⁹⁴. Para Vitoria todos los hombres poseen el mismo raciocino y las mismas facultades, ya que: “todas las gentes del mundo son hombres”⁴⁹⁵. La imperfección de estas facultades en algunos hombres tiene que ver con perturbaciones en los sentidos, en su dimensión sensitiva. Las perturbaciones y pasiones impiden en el hombre el uso de la razón. Si los hombres actúan por ira o apetitos carnales, estas les producen ira y locura⁴⁹⁶.

Sin embargo, todas estas formas de vida, individuales o colectivas no representan para Vitoria un mal en términos morales, puesto que el condicionante racional está afectado o disminuido. No hace referencia a ningún concepto que haga referencia a un mal cometido o sufrido por parte de estos hombres. De acuerdo a Annabel Brett, lo que llevó a Vitoria a pensar las comunidades políticas de esta manera fue la reforma de la Iglesia, ya que no buscaba atacar a un rival en lo referido a la comprensión de lo político, sino para atacar la idea de que la Iglesia no podía ser entendida como una comunidad política, como comprendían Almain. Por el contrario, Vitoria refuerza la idea de la comunidad civil, con su origen en la sociabilidad, para reforzar la idea de que la Iglesia tiene otro origen, algo que va a fundamentar en la reelección sobre la Iglesia⁴⁹⁷.

Sobre la potestad de los infieles (algo que retomará en sus célebres reelecciones sobre las *Indias*), sostiene Vitoria que la sola infidelidad no es motivo suficiente para extirpar el dominio, sino solamente la injuria recibida, es decir, el mal sufrido puede llevar a alguien a intentar restituir ese mal sufrido, al tiempo que un mal cometido hace perder el dominio. En ese sentido, el teólogo avanza hacia la idea de que no existen crímenes contra la fe, sino que deben ser los mismos cristianos los que deben haber sufrido la pérdida de un bien, o violentado alguno de sus derechos, para iniciar un conflicto.

⁴⁹⁴ Pérez Rivas, Diego Alfredo, “Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana”, *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

⁴⁹⁵ Maestre Sánchez, Alfonso, “Todas las gentes del mundo son hombres”. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 21, 2004, pp. 91-134.

⁴⁹⁶ Pérez Rivas, Diego Alfredo, “Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana”, *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

⁴⁹⁷ Brett, Annabel, “Scholastic political thought and the modern concept of the state” en Brett, Annabel, Tully, James and Hamilton-Bleakley, Holly (eds.) *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Sobre los infieles, es decir, aquellos que siendo cristianos se volvieran infieles, cita a Ricardo quien señalaba que no solo la infidelidad sino también cualquier pecado mortal impide toda potestad, dominio y jurisdicción. Por el contrario, en relación a los paganos, señala que estos claramente pueden tener dominio, señores y príncipes. Lo que hace Vitoria es plantear a la vez males políticos entre los infieles, pero también entre los propios cristianos, haciendo referencia a los hombres sediciosos.

Iguala estos males, ya que los hombres sediciosos y los infieles hacen perder la fe e ir en contra de la ley natural. En este punto, el mal es mayor, en el caso de los infieles y es el mayor mal colectivo e individual traicionar la fe cristiana. Al igual que con los sediciosos, que son aquellos que cambian el parecer de la plebe, el mayor mal es alejarse o alejar a otro de la verdad. Para el burgalés ninguna sociedad puede subsistir sin una fuerza y una potestad gobernante. Ya que la República tiene potestad sobre las partes, no pueden estas partes de manera desordenada guiar los destinos del total⁴⁹⁸.

La comunicación es uno de los títulos más importantes para que Vitoria justifique el asentamiento de los europeos en el continente americano. Ya que la autoridad del Papa no era suficiente y era necesario justificarlo por derecho natural. Para entender algunas cuestiones tratadas en la relección es necesario entender que Vitoria discutía con los luteranos, a la vez que buscaba justificar el gobierno de Carlos V.

Las leyes obligan a los maridos y padres a mandar a sus mujeres e hijos. Corresponde a las leyes señalar hasta donde obligan y cuando pueden castigarlos. En el curso 1534, Vitoria realizó comentarios a la *Cuestión de la Guerra Civil*. En ellos revela una serie de interrogantes en torno a la sedición. Como bien ha señalado Francisco Castilla Urbano, la sedición es un pecado especial para Vitoria, se trata de hecho de un pecado mortal que el teólogo equipara al homicidio.

En primer lugar, se trata de un mal contra la comunidad. Para el teólogo la misma es una discordia bélica que tiene como protagonistas a dos grupos pertenecientes a un mismo

⁴⁹⁸ Bretón Mora Hernández, Carlos, "Los derechos humanos en Francisco de Vitoria", *En-Claves del pensamiento*, núm. 14, 2013, pp. 35-62.

colectivo⁴⁹⁹. No se trata de una guerra, puesto que rompe la unidad y la concordia que debe reinar en una comunidad. Es por lo tanto un pecado especial y su gravedad depende de la medida en que rompa la unidad de la comunidad y esta sea irreversible.

Para Vitoria, quien lleva adelante la sedición no es un pueblo sino una facción del mismo, de esta manera da a entender que el pueblo como una unidad, como los miembros de una comunidad autosuficiente jamás se volverían contra sí misma. Incluso el pensamiento de tener una facción y formarla es para Vitoria algo gravemente inmoral.

Vitoria sostuvo que la gracia divina no altera el derecho de propiedad ni la potestad civil. Defendió también la tesis según la cual todo tipo de dominio se funda exclusivamente en los rasgos sustanciales de la naturaleza humana. Esta concepción contiene una doble fundamentación. Por una parte, un fundamento onto-teológico según el cual el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, porque es verbo y *logos*. Por otra parte, un fundamento ontológico secular según el cual el ser humano posee facultades racionales, intelectuales y volitivas, en concordancia con la concepción aristotélica. En su visión, la naturaleza humana permitiría el disfrute de dos capacidades o potencias sustanciales. Por un lado, la facultad racional para entender los principios de las cosas eternas. Por otro, la facultad volitiva para decidir sobre el propio obrar y destino. Vitoria consideró que con el pecado o con la ausencia de la gracia no se pierden jamás estas capacidades⁵⁰⁰.

De acuerdo a José Miguel Viejo-Ximénez, la innovación de Vitoria hace que la *lex evangelica* deje de ser la fuente exclusiva que guía la conducta de las personas y de la sociedad. En su lugar, esta ley comienza a ser complementada por la ley natural y el derecho de gentes, que conforman un nuevo orden jurídico que regula las relaciones entre la Europa cristiana y las distintas naciones del mundo, especialmente las que no habían conocido el evangelio⁵⁰¹. Como bien señala el autor, Vitoria se encuentra entre el mundo medieval y el

⁴⁹⁹ Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013, p. 298.

⁵⁰⁰ Pérez Rivas, Diego Alfredo, "Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana", *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

⁵⁰¹ Viejo-Ximénez José Miguel, "'Totus orbis, qui aliquo modo est una republica'. Francisco de Vitoria, el Derecho de Gentes y la expansión atlántica castellana", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* núm. 26, 2004, pp. 359-391.

mundo moderno justamente porque mantiene todavía la idea de ley eterna propia de la tradición escolástica, pero agrega el derecho natural y de gentes para vincular a las naciones. Con todo, consideramos que la ley eterna se impone, ya que como veremos en las cuestiones de *Indias*, la predicación y la comunicación de la fe son las que justifican la guerra y, además, para Vitoria en el largo plazo los indios deberían abrazar la fe en caso de que les fuera enseñada correctamente. De lo contrario se trataría de herejes que estaban en contra de la fe y podrían ser juzgados.

Como hemos visto, el teólogo propone, en línea con lo que creían la mayoría de los escolásticos que la mejor forma de gobierno era la monarquía. Si bien asume que puede haber otras formas de gobierno posible como la República en la que el poder se encuentra disperso, en su argumentación alerta sobre los posibles males que puede ocasionar la dispersión del poder.

Argumenta Vitoria que en las comunidades en las que el poder se encuentra disperso, al haber muchas ambiciones y posibles sediciones. En las repúblicas gobernadas por muchos que se jactan de que en ellas hay más libertad, hay de hecho más peligros, es decir, mayores males posibles:

Porque como es la misma la potestad, resida en uno, resida en muchos, y siendo mejor estar sujeto a uno solo que a muchos (pues hay tantos dueños como superiores); se sigue que no es menor la libertad allí donde todos son súbditos de uno solo que donde lo son de muchos. Mas, principalmente, porque allí donde muchos a la vez pueden gobernar hay muchas ambiciones, y es menester que padezca la república frecuentes sediciones y disensiones por causa del parecer diverso de ellos⁵⁰²

⁵⁰² Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, pp. 17-18.

Retoma Vitoria la clásica afirmación de que, si el mundo está gobernado por un sólo señor, las repúblicas estarán más seguras en manos de un solo gobernante, ya que: “No hay confianza, dice el Poeta, en los compañeros del poder”⁵⁰³. Vale decir que, para el teólogo, la confianza, un elemento clave para la comunidad, no puede darse entre quienes detentan el poder. Naturalmente, compartir el poder lleva a la desconfianza.

Para el teólogo, no es preocupante la sedición de los desposeídos o de los pobres, sino que le preocupa especialmente la sedición de los poderosos, ya que señala que donde el poder está disperso las ambiciones son muchas. Además, el valor que más preocupa a Vitoria es el de la libertad, entendida como no dominación. Sin embargo, para Vitoria la libertad de los súbditos es la misma, ya fueran estos gobernados por uno solo o por muchos. Por lo tanto, el gobierno de muchos no le daba para Vitoria, mayor libertad a los ciudadanos.

Por último, Vitoria emplea la metáfora bíblica del profeta Jeremías de acuerdo a que, si en una viña hay muchos pastores, esta terminará asolada. El gobierno de uno solo permite evitar los males, que el teólogo describe a partir de la imagen metafórica de la viña:

Y el Señor dijo por el Profeta: Los muchos pastores han asolado mi viña. Así, pues, el mejor régimen es el de uno, al modo que todo el mundo es gobernado por uno solo y sapientísimo Príncipe y señor⁵⁰⁴

Señala que la idea de libertad evangélica es una idea que los hombres sediciosos sugieren a los oídos de la *indocta plebe*. La ignorancia de esta indocta plebe es uno de las grandes preocupaciones para Vitoria, los hombres indoctos, débiles de corazón pueden ser fácilmente convencidos por aquellos que quieren el desorden en la sociedad. Es un argumento que

⁵⁰³ *Ibíd.*

⁵⁰⁴ *Ibíd.*

veremos más adelante el teólogo vuelve a usar para hacer referencia a Lutero y a Erasmo. Por lo tanto, la sedición es un mal doblemente peligroso. Por quienes lo llevan adelante, y por la liviandad de corazón de quienes pueden ser convencidos por los sediciosos:

Ni la libertad evangélica (como los hombres sediciosos sugieren a los oídos de la indocta plebe) es estorbo a la potestad real; pues, como en otro lugar se ha mostrado, nada que sea lícito naturalmente es prohibido por el Evangelio, y en esto precisamente consiste la mayor libertad evangélica⁵⁰⁵

La potestad de la República y de los reyes son de origen divino. Se opone a algunos autores que señalaban que solamente tenía esta característica la República. Para Vitoria la potestad de ambos se encuentra fundamentada en la ley natural y la divina.

Al discutir en torno a las formas de gobierno, Vitoria vuelve sobre el disenso y la diversidad, como orígenes de grandes males para la comunidad, señalando que: “No hay más libertad en las ciudades que son gobernadas por la aristocracia o por todos, sino todo lo contrario, porque donde muchos a la vez pueden gobernar, la república puede sufrir sediciones y disensiones”. Menciona entonces un nuevo mal, la sedición, que se suma a la disensión que ya había mencionado en el principio.

Contradice también a algunos jóvenes teólogos que señalaban que la gravedad del pecado se debe tomar de la cantidad de la obligación, cuando señala que es todo lo contrario. Ya que, para Vitoria en este punto, junto con otras de sus reelecciones, la libertad no existe para obligar a obrar de manera justa. Esta posición era sostenida por Luis de Granada.

Unos años más adelante se ocupará y desarrollará de manera más profunda el tema de la sedición. Sin embargo, en esta primera reelección dictada por el teólogo, deja en claro su

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, p. 13.

posición en torno al tema y sostiene que los sediciosos generan un mal terrible contra la comunidad política de la que forman parte.

El movimiento de comuneros se había dado pocos años de que el teólogo volviera a la península de su estadía en París, aunque no era ajeno al clima que se había vivido entre 1520 y 1521. Vitoria no estaba de acuerdo ni con las revueltas, ni guerras de clanes. Consideraba a la sedición un pecado especial⁵⁰⁶. Estas se oponían al bien máspreciado de una comunidad, que eran la paz y la unidad⁵⁰⁷. Diversas ciudades italianas además del conflicto de los Comuneros, habían sufrido revueltas que habían puesto el régimen en cuestión: Roma, Génova y Florencia entre 1527 y 1530.

De acuerdo a Anthony Pagden, las críticas que hace Vitoria de aquellos que negaban la autoridad monárquica iba dirigida a aquellos que defendían el movimiento comunero y sostenían que había sido legítimo. Para el historiador inglés, Vitoria estaba debatiendo con Alonso de Castrillo, quien en su *Tractado de República* defendía a los comuneros.

Al respecto, José Luis Egío García⁵⁰⁸ sostiene que tanto Vitoria como el propio Castrillo, en realidad defendían a la monarquía y condenaban los atributos que habían tomado los comuneros. El historiador español hace una comparación entre Castrillo y los republicanos españoles del siglo XV (El Tostado, Alonso de Cartagena, Fernando de Roa y Pedro de Osma), para concluir que sutilmente Castrillo estaba más cerca de Vitoria en su defensa de la monarquía que sus predecesores.

Recientemente, en una tesis se han estudiado los puntos de contacto entre las ideas políticas de Domingo de Soto, discípulo de Vitoria y Bartolomé de Las Casas y los postulados de los comuneros⁵⁰⁹. Si bien estos autores no tuvieron ninguna participación en el movimiento, algunas de sus ideas parecen estar emparentadas con las que defendían los comuneros. Lo

⁵⁰⁶ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 100.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*

⁵⁰⁸ Egío García, José Luis, "Alonso de Castrillo y Francisco de Vitoria. Verdugos intelectuales de Villalar o caso del Aristotelismo político salmantino del siglo XV y Sonderweg interior hispánico", en Fernández García, Eduardo y Rus Rufino, Salvador (coords.), *El tiempo de la libertad: historia, política y memoria de las Comunidades en su V centenario*, Madrid, Tecnos, 2022, pp. 476-510.

⁵⁰⁹ Sánchez González, Alejandro, *Las ideas políticas de las comunidades de Castilla (los comuneros) y su relación con el pensamiento filosófico político de Domingo Soto y Bartolomé de las Casas* [Tesis de grado], México, UNAM, 2019.

mismo sostiene Francisco Quijano Velasco, quien señala que: “compartían muchos de los principios políticos sostenidos por esta tradición, pero no estuvieron vinculados directamente con sus autores”⁵¹⁰. De hecho como hemos visto, cuando Vitoria critica a quienes se oponían a la monarquía como la mejor forma de gobierno dentro de Castilla, el teólogo estaba condenando a quienes, como Alonso de Castrillo, habían defendido a los comuneros⁵¹¹.

En el mismo período, otro evento de características similares a las Comunidades trastornó los dominios aragoneses del Emperador. En las Germanías, entre 1519 y 1523 tanto en Valencia como en Mallorca, se formaron juntas que se rebelaron contra los nobles, los musulmanes y en última instancia, contra el rey⁵¹². En los territorios rebelados, los musulmanes fueron obligados a convertirse al cristianismo. Una vez que el rey derrotó a los agermanados, consideró, después de arduos debates, que estas conversiones eran válidas y todos los musulmanes se vieron obligados a abrazar la fe cristiana de manera definitiva. En la Congregación de Madrid de 1525 se dieron los debates teológicos y jurídicos que terminaron legitimando estas decisiones del monarca⁵¹³.

Como vemos, en ambos movimientos triunfó el poder central y en especial en el segundo, la solución tendió a condenar la tolerancia. Si bien los musulmanes no habían sido culpables en el levantamiento, se entendía que la unidad confesional era preferible para mantener el orden. De la misma manera, algunos postulados considerados heréticos de los comuneros fueron condenados enérgicamente⁵¹⁴.

Doménico Taranto, ha publicado un libro denominado *Il Pensiero Politico dil male*⁵¹⁵ donde señala cómo en cada período histórico el mal en la política era encarnado con un figura

⁵¹⁰ Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017, p. 89.

⁵¹¹ Vitoria, Francisco de, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Editado por Anthony Pagden y Jeremy Lawrance (Nota 42 de los editores, p. 19).

⁵¹² Furió, Antoni, “Los musulmanes valencianos, de la conquista a las Germanías”, en Piqueras, Norberto (coord.), *Entre tierra y fe: los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, 2009.

⁵¹³ Poutrin, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, París, Presses Universitaires de France, 2012.

⁵¹⁴ Rizzuto, Claudio César, “Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)”, en *Sociedades Precapitalistas*, vol. 4, núm. 1, 2014.

⁵¹⁵ Taranto, Domenico, *Il pensiero politico e i volti del male. Dalla “stasis” al totalitarismo*, Milán, Franco Angeli, 2014.

determinada. Allí destaca la figura del tirano como el mal político por excelencia de la Antigua Grecia. Señala también cómo en la Edad Media y la Temprana Modernidad, el discurso teológico hizo que el mal político se convirtiera en aquel que atenta contra Dios. Consideramos que Vitoria, al igual que Santo Tomás, le da una gran centralidad al tirano como el mal ejercido por quien debe gobernar, pero que este mal tensiona con otro mal en la política que es la revuelta, la desobediencia y la anomia. Estos males *desde abajo*, tensionan con una imagen del tirano ligada exclusivamente al monarca. En varios pasajes se hace referencia también a los señores particulares como posibles tiranos, al actuar contra sus vasallos.

En varias reacciones de Vitoria el tirano y la tiranía son un asunto recurrente. Al hacer referencia a este concepto se refiere a los señores de los bárbaros o de los europeos, a los príncipes de una República o al príncipe de muchas repúblicas. El tirano es aquel que lleva adelante acciones malas en su elección sobre la *Guerra Justa (Iure Belli)*, es decir aquel quien *comete* el mal a la sociedad y atenta contra el bien común. Ya que, para Vitoria en algún punto el tiranicidio es considerado como una guerra justa entre los individuos o la comunidad y el tirano.

Para Tomas de Aquino el mal político está asociado a la tiranía⁵¹⁶, ya que es el que causa los mayores males de los sistemas políticos. Francisco Vitoria retoma el tema de la tiranía y también la relaciona al mal político. La figura del tirano tendrá en la justificación de la guerra una figura central y amplía los tipos de tirano que encontraba Tomas de Aquino.

Para Vitoria es tirano el que ocupa una tierra sin ser príncipe de la misma y también el Príncipe que gobierna tiránicamente⁵¹⁷. El tirano de acuerdo a Tomas de Aquino⁵¹⁸ es aquel que siendo monarca deja de servir al bien común para atender a otros intereses, y de esta manera el mal político está signado por que al no buscar el bien común le hace un mal a la comunidad. El tirano en Francisco de Vitoria está directamente en guerra contra la comunidad, y el tiranicidio está permitido porque al hacerle el mal está en guerra con la

⁵¹⁶ Tursi, Antonio, "El mal político: Santo Tomás de Aquino contra el tirano", en Corti, Enrique (ed.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

⁵¹⁷ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

⁵¹⁸ Tursi, Antonio, "El mal político: Santo Tomás de Aquino contra el tirano", en Corti, Enrique (ed.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

misma. Toma la definición de Tomás de Aquino quien explica en *El Gobierno de los Príncipes* que el Tirano es aquel que desprecia el bien común y busca el bien privado. Además, recuerda la recomendación del Aquinate quien sostenía que: “se ha de proceder contra la maldad del tirano por autoridad pública”⁵¹⁹. Sin embargo, Tomás no se explaya a favor del tiranicidio, ya que cree que no es lícito matar al tirano.

Para el teólogo existen dos tipos de tiranos, de acuerdo a la legitimidad del gobernante o su forma de gobierno. El primer tipo de tirano es aquel que identifica como un usurpador. Es decir, aquel que: “se tiene a sí mismo por rey y no lo es, de manera que no tiene derecho a las tierras que ocupa”⁵²⁰. El otro tipo de tirano es el que gobierna tiránicamente, ya que, siendo legítimo rey, no gobierna para lograr el bien común, sino que lo hace para su propio beneficio. De esta manera conduce a la República a la ruina⁵²¹. Una fuente central de inspiración para la elaboración de esta conceptualización del tiranicidio, además de Tomás de Aquino, era el jurista italiano del siglo XIV, Bartolo de Sassoferrato quien distinguía entre tirano *ex defectu tituli*, es decir, aquel que es tirano por la falta del título o como la conquista arbitraria del poder) y *tiranía ex parte exercitii*, aquella tiranía como el ejercicio arbitrario del poder. Donde el tirano tiene el título para ser un soberano, pero se convierte en un mal gobernante⁵²².

Como hemos visto, según la concepción de Vitoria la política no tiene su origen en convenciones sino en la ley natural. Asimismo, siguiendo las cuatro causas aristotélicas señala Vitoria que la causa final de la comunidad política es proveer al hombre sus necesidades básicas, la causa eficiente es Dios, la causa material es la misma comunidad política, y la causa formal es la forma de gobierno adoptada por la comunidad⁵²³.

El tirano es el mal en la política que justifica la declaración de una guerra, puesto que es equiparable a ir en contra de los inocentes. Antonio Tursi, ha señalado que el tirano es la

⁵¹⁹ Aquino, Tomás de, *La Monarquía*, Madrid, Editorial Altaya, 1997.

⁵²⁰ *Ibíd.*

⁵²¹ Rodríguez Varela, Alberto, *La neoescolástica y las raíces del constitucionalismo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 2004.

⁵²² Sassoferrato, Bartolo di, “De tyranno”, en Quaglioni, Diego, *Política e diritto nel Trecento italiano. Il «De Tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Florencia, Olschki, 1983.

⁵²³ Langella, Simona, “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”, en *The School of Salamanca Working Papers Series No. 2015-04*, Fráncfort del Meno, Goethe University Frankfurt, 2015.

figura del mal en la política tomista por antonomasia. Para el Aquinate, un gobierno será bueno cuando el monarca gobierne de acuerdo al bien común. Si en cambio, persigue su bien propio, el gobierno será malo e injusto. La tiranía atenta contra el bien común y rompe la unidad y la armonía⁵²⁴. Los males que ejerce el tirano son múltiples, para Tomas de Aquino son las pasiones desordenadas como la ira, la codicia y los celos, los que desordenan los bienes materiales y espirituales de los súbditos. Quien debía mantener el orden en la sociedad, al volverse un tirano crea desconfianzas y desordenes entre los gobernados.

Ahora bien, Santo Tomás se pregunta cuáles son las formas de remoción del tirano, y si todos los tiranos deben ser removidos del poder. En primer lugar, diferencia entre una tiranía excesiva y una moderada. La tiranía moderada debe ser resistida por los súbditos. En primer lugar, porque en caso de intentar derribar se causarían mayores males, como el posible enañamiento del monarca contra ellos en caso de que fallaran. En segundo lugar, se deben evitar los males que trae una revolución: la división en facciones, la lucha entre hermanos, las venganzas.

El tirano excesivo, que es el absolutamente intolerable, para algunos podría ser eliminado por el bien del pueblo, pero no para el Aquinate. Ya que el cristiano debe soportar, y no puede el cristiano matar a nadie, por más que se trate de un tirano. Sin embargo, una autoridad mayor o el pueblo si pueden removerlo. Con todo, para el teólogo el tirano no es duradero en el tiempo por dos motivos. Primero porque no cultiva la amistad con sus súbditos, es decir que no va a poder establecer una comunión con ellos. En segundo lugar, porque el tirano basa su poder exclusivamente en el temor y no en el amor, como se espera de un príncipe cristiano.

La comunidad es el inocente al que el tirano según Vitoria hace el mal, que merece ser ajusticiado por la comunidad. Y no es que merece recibir este tratamiento porque así lo define la comunidad, si no por ir contra la ley divina. Al justificar la guerra menciona a la tiranía como uno de los males que la justifican al señalar que se puede hacer la misma en caso de:

⁵²⁴ Tursi, Antonio, "El mal político: Santo Tomás contra el tirano", en Corti, Enrique (ed.), *El mal en la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes⁵²⁵

En este pasaje equipara dos dimensiones, lo inhumano de las leyes y la tiranía de los señores. Ya que para Vitoria una comunidad podía tener leyes inhumanas por la costumbre y la educación. Vale decir que, a través de los años, por su mala educación las leyes habían ido en contra del desarrollo de hábitos que estuvieran de acuerdo con la ley natural, conduciendo a los hombres, que eran seres racionales, a tener leyes inhumanas que permitían el sacrificio de hombres o la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes⁵²⁶. Estos son dos males que sufre la comunidad según Vitoria, las leyes inhumanas que están en contra de la ley natural y al mismo nivel que ellas, la tiranía de los señores. Es decir que al ponerlos al mismo nivel se puede inferir que causan un mal similar las leyes inhumanas que los tiranos.

Se pregunta Vitoria si obligan las leyes de los tiranos, donde se manifiesta de manera afirmativa, no por el tirano sino por la misma República que lo sostiene. Y agrega que “es más santo obedecer las leyes de un tirano que no obedecer ninguna”⁵²⁷. Sostiene incluso que por más que sea un tirano quien dicta las leyes, es necesario que los malhechores que no aceptan su autoridad sean juzgados. Puesto que no seguir las leyes está por encima de la tiranía que sufre la comunidad.

Por ende, si bien la tiranía es un mal en la política, hemos visto que se ve equiparado con otros males, como la ausencia de la ley, la anomia y la sedición. Para Vitoria es preferible el orden existente, antes que la búsqueda de otro nuevo. Es impensado que gobierne la multitud,

⁵²⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 101.

⁵²⁶ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988.

⁵²⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 33.

por ello es que Anthony Pagden ha señalado que los fundamentos de la soberanía popular pueden ser encontrados recién en Francisco Suarez o Menchaca, pero no en Vitoria.

Sin embargo, Vitoria no aborda la justificación a partir de señalar la tiranía *ex defecti tituli*, causa que utilizaron los españoles para enfrentarse contra los dos imperios americanos, es decir, esgrimiendo que sus gobernantes no eran legítimos. Por el contrario, Vitoria, quien no estaba de acuerdo con lo que le había sucedido a Atahualpa sostiene que esto no se aplica en *Indias*, y prefiera elegir la opción del mal gobierno de los señores, es decir que cometan injusticias o un uso arbitrario de su poder.

En la obra de Vitoria los mayores males en los que puede incurrir un gobernante son, excederse en la retribución del mal recibido e impedir la libertad y la autodeterminación de las personas. Es decir que atiende más a la figura del tirano como aquel que hace un uso arbitrario del poder, pero no como aquel que no tiene el justo título para gobernar. Esto se relaciona con la constante en la obra de Vitoria de poner en duda aquellas cosas que no pueden ser probadas con certeza. El reclamo de aspirantes a un título puede estar siempre para Vitoria, ligado a interpretaciones, lo cual podría llevar a un error.

En tiempos de incertidumbre como los que vivía Vitoria, y frente al Nuevo Mundo que los europeos encontraban conociendo, era muy difícil discernir quienes eran los gobernantes legítimos de cada una de las repúblicas del mundo. Más, no sucedía lo mismo con la forma en que el gobernante trababa a sus súbditos.

Para Vitoria, así como todos los hombres, por derecho natural, disponen de un derecho a la autodefensa al que no pueden renunciar, de la misma manera, la comunidad política, que es un solo cuerpo, tiene el mismo derecho. De hecho, este derecho de resistencia, que la comunidad política debe ejercer en contra del tirano, podría ser ejercido contra un Papa malvado⁵²⁸. Por más que diferencia las dos potestades, Vitoria no plantea que se manejen de manera autónoma sin ningún tipo de vínculo.

⁵²⁸ Langella, Simona, "Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio", en *The School of Salamanca Working Papers Series No. 2015-04*, Fráncfort del Meno, Goethe University Frankfurt, 2015.

Ligado al concepto de tiranía está el del bien común. Siguiendo la tradición de Tomas de Aquino, Vitoria le da una gran centralidad a este concepto, lo que hace que la tiranía sea el mal político por excelencia.

2. El mal y el poder eclesiástico

Varias de las reelecciones dictadas por Vitoria se ocuparon específicamente del problema de la Iglesia, su potestad, sus autoridades y los pecados que podían cometer y que se debían evitar. Además de tratar el tema en sus lecciones ordinarias dedicó a ello sus reelecciones *Relectio De Potestate Ecclesiae I* (1532) y *II* (1533), *Relectio De Potestate Papae et Concilii* (1534) y *Relectio de Simonia* (1536).

Como veremos, esto nos demuestra que junto al poder civil y a la justificación del dominio de las Indias, el gobierno de la Iglesia era uno de los temas que más preocupaba al teólogo dominico. En el contexto podemos encontrar algunas respuestas a esta preocupación. Vitoria vivió un tiempo de profundas reformas en la Iglesia. Llegó a Castilla después del conflicto con los comuneros, cuando García de Loaysa inicio una profunda reforma de la Orden de Predicadores, con el objetivo de reorganizarla después de la participación de algunos de sus miembros en la revuelta⁵²⁹. Castilla vivía en ese tiempo los impactos de las reformas iniciadas por Cisneros: la traducción de la Biblia, el desarrollo de Alcalá de Henares como un poderoso centro del conocimiento, la reforma de las órdenes religiosas, el clero y la liturgia.

Como hemos señalado anteriormente, para Francisco Castilla Urbano, Vitoria puede ser considerado un reformador contemplativo, así como Cisneros fue un reformador activo⁵³⁰. De esta manera incluye al teólogo burgalés en el movimiento de reforma católica. Para el autor, el dominico lleva adelante una propuesta de reforma teórica, universalista y fundada en principios morales. Para el autor, el teólogo defendía una reforma en la que los príncipes cristianos actuaran con responsabilidad ante la ausencia muchas veces de autoridades eclesiásticas competentes. Además, Vitoria era un convencido de que para volver a los orígenes de la Iglesia primitiva era necesario que cambiaras su actitud los fieles, pero era más importante que se reformara la formación y el espíritu de las autoridades eclesiásticas. La Iglesia: “era un cuerpo jerarquizado y, para que la mayoría de sus miembros se comportaran

⁵²⁹ Egío García, José Luis, “Alonso de Castrillo y Francisco de Vitoria. Verdugos intelectuales de Villalar o caso del Aristotelismo político salmantino del siglo XV y Sonderweg interior hispánico”, en Fernández García, Eduardo y Rus Rufino, Salvador (coords.), *El tiempo de la libertad: historia, política y memoria de las Comunidades en su V centenario*, Madrid, Tecnos, 2022, pp. 476-510.

⁵³⁰ Castilla Urbano, Francisco, “Del reformador activo (Cisneros) al reformador contemplativo (Vitoria)”, *Relecciones*, núm. 5, 2018, pp. 115-134.

como se esperaba de ellos, debían ser sus dirigentes los que demostraran un mayor cumplimiento de sus normas”⁵³¹. Con todo, Vitoria tenía como objetivo volver a crear una Iglesia humilde, preocupada por su tarea de cuidar las almas, con la cautela de no acercarse a las doctrinas luteranas y mostrando constantemente cómo Lutero y sus seguidores eran los mayores responsables de los males que aquejaban a la Iglesia. Concluye Francisco Castilla Urbano con una idea sobre la reforma planteada por el burgalés que compartimos y que intentaremos profundizar:

El dominico considera prioritario conseguir un cambio en la cabeza de la Iglesia; cree que con obispos y, sobre todo, con un papa ejemplar, se podrá restaurar lo que en sus inicios fue la república cristiana, única esperanza para poder superar la división del cristianismo a la que asiste⁵³²

Como bien señala Juan Belda Plans⁵³³, la renovación de la teología escolástica fue parte de la reforma católica que se dio antes de lo que conocemos como la Contrarreforma, junto con otro tipo de reformas en las costumbres, las universidades y las órdenes religiosas⁵³⁴. El autor se hace eco de las interpretaciones como la de Jean Delumeau o Tarsicio de Azcona⁵³⁵ para el caso hispánico, quienes consideran que durante los siglos XV y XVI la Iglesia se encontraba atravesando un periodo de reformas internas.

⁵³¹ Castilla Urbano, Francisco, “Del reformador activo (Cisneros) al reformador contemplativo (Vitoria)”, *Relecciones n. 5*, 2018, p. 126.

⁵³² *Ibíd.*, p. 129.

⁵³³ Belda Plans, Juan, “Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 7, Nº. 2, 2019, pp. 333-347.

⁵³⁴ *Ibíd.*

⁵³⁵ Bubello, Juan Pablo, “Las reformas religiosas en Europa, un estado de la cuestión”, en Carzolio, María Inés, Pereyra, Osvaldo Víctor y Bubello, Juan Pablo (coords.), *El Antiguo Régimen: Sociedad, política, religión y cultura en la Edad Moderna*, La Plata, EDULP, 2017, pp. 59-60.

Para el autor, la reforma de la Iglesia consta de tres partes: la espiritual, la intelectual y teológica, y la eclesiástica. Esta última se da para el autor a partir del Concilio de Trento. Sin embargo, las dos primeras tienen lugar entre el siglo XV y la segunda mitad del siglo XVI. Para el caso de la reforma intelectual y teológica son Erasmo (innovador) y los teólogos de la Escuela de Salamanca (renovación) los que juegan un rol fundamental en este proceso. Además, como hemos visto a lo largo de la investigación, Vitoria fue un fuerte crítico temprano de la reforma luterana (no así con los planteos de Erasmo).

2.1 La Iglesia en el pensamiento de Francisco de Vitoria

En términos generales, la eclesiología de Vitoria era tradicional, alineada con los principales pensadores del medioevo cristiano. La definía como: “Iglesia es un vocablo griego que significa concilio, reunión, congregación, y el mismo lugar donde se reúne o congrega”⁵³⁶. Para el teólogo los mayores enemigos de la cristiandad eran los herejes, que eran quienes abandonaban esta comunidad de fieles, al igual que los desertores de un ejército abandonan un conflicto. El poder de la Iglesia provenía de Dios y tenía una naturaleza diferente al poder civil, del que estaba claramente diferenciado⁵³⁷. De acuerdo a Harro Hopfl⁵³⁸, los escolásticos buscaban establecer la relación entre poder temporal y espiritual. Después del período conciliarista que había atravesado la Iglesia durante el siglo XV, a lo largo del siglo XVI los escolásticos se preguntaron cuál era la forma institucional que debía tomar la Iglesia y la relación de ésta con el poder civil. El poder de la Iglesia incluía dos cuestiones: órdenes y jurisdicción. El primero trataba acerca de los sacramentos que la Iglesia tenía como función dispensar entre los fieles. La jurisdicción hacía referencia a las penas que la Iglesia podía

⁵³⁶ Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 199.

⁵³⁷ Izbicki, Thomas, y Kaufmann, Matthias, "School of Salamanca", en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2019.

⁵³⁸ Höpfl, Harro, "Church and State", en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

imponer a la comunidad de creyentes. Como comunidad perfecta, la Iglesia se podía ordenar a sí misma y darse sus propias reglas de funcionamiento⁵³⁹.

Como ha señalado Facundo García⁵⁴⁰, la tradición de los jesuitas como Suárez y Molina, a quienes podríamos sumar a los dominicos como Domingo de Soto o Francisco de Vitoria, justificaba la organización jerárquica y legislativa bajo el control del Papa, de la que había sido dotada la institución eclesiástica luego del Cisma de Aviñón.

Por más que le legaba al rey una importante cuota de decisión y gestión de la fe, no negaba la organización jerárquica de la *ecclesia*. Estos dos elementos se conjugaban perfectamente. Como ha señalado recientemente Juan Carlos Utrera García⁵⁴¹, Vitoria se posiciona en un punto intermedio entre las posiciones papistas más extremas y las doctrinas conciliaristas. Si bien cita a Tomás de Vio Cayetano y a Juan de Torquemada, destacados defensores de la autoridad del Sumo Pontífice, como las autoridades más importantes, deliberadamente hace referencia a algunos pasajes de autores conciliaristas del siglo XV, demostrando su posición contraria a una autocracia papal absoluta.

Como hemos señalado, entre los siglos XV y XVI se dieron una serie de reformas religiosas en Castilla, en distintos aspectos, teológico, eclesial, conventual. Ronald Po Chia Hsia ha señalado que este período es el de la reforma católica. Juan Belda Plans ha planteado tres dimensiones de la reforma católica en el siglo XVI⁵⁴².

Recientemente, Seth Kimmel ha planteado que Francisco de Vitoria en su reflexión en torno a la Iglesia y la ortodoxia, propuso un fuerte reforzamiento de las prácticas de la misma, así como una revitalización de las jerarquías. No solo jerarquías de los hombres sino también de los actos de los mismos⁵⁴³. Este refuerzo de las jerarquías en la sociedad llevaría además a

⁵³⁹ Izbicki, Thomas, y Kaufmann, Matthias, "School of Salamanca", en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2019.

⁵⁴⁰ García, Facundo, "Representaciones históricas y bíblicas en la fabricación de la Monarquía de España. Discursos y teología a mediados del siglo XVI", en *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* núm. 3, 2012, pp. 21-38.

⁵⁴¹ Utrera García, Juan Carlos, "La noción de soberanía papal y sus límites en la teoría conciliar de Francisco de Vitoria", en *Relecciones*, núm. 5, 2018, pp. 52-72.

⁵⁴² Belda Plans, Juan, "Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural", *Hipogrifo*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 333-347.

⁵⁴³ Kimmel, Seth, *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.

que, frente a la posibilidad del engaño y la ausencia de certeza se reforzaran también las prácticas visibles de la ortodoxia. Para Vitoria, nos dice el autor, era central que los fieles llevaran adelante los ritos que los convertían en buenos cristianos, ya que no se podía confiar en que declararan haber experimentado una conversión profunda.

En ese sentido, Vitoria plantea en sus relecciones dos dimensiones centrales, sobre el funcionamiento de la Iglesia, es decir de los hombres, y sobre la potestad del Papa y de los Concilios. En estas relecciones podemos advertir que Vitoria hace referencia a los males de la Iglesia, así como los males de algunos discursos sobre la Iglesia. Refuerza la autoridad del Papado sobre los Concilios, aunque establece que los segundos pueden discutir sobre la legitimidad del primero.

Estas ideas serán más adelante retomadas y en algún punto alteradas en las relecciones de los indios. Como ha señalado Miguel Anxo Pena González, los dominicos salmantinos del siglo XVI desde sus cátedras universitarias estaban vinculados íntimamente con la monarquía hispánica. De esta manera, la justificación del poder civil desde la perspectiva moral le da una significación especial⁵⁴⁴.

2.2 Potestad civil y eclesiástica

Una serie de relecciones de Francisco de Vitoria reflexionan en torno a la autoridad del Papa, de los Concilios y las facultades de los mismos. Estos eran temas largamente debatidos en especial en el siglo anterior al magisterio de Vitoria en Salamanca⁵⁴⁵ y que tendrían un gran impacto a partir de la Reforma Luterana. Vitoria dictó la relección acerca de *De Potestate*

⁵⁴⁴ Pena González, Miguel Anxo, “La ‘Escuela de Salamanca’ y el pensamiento independentista”, en Castany Prado, Bernat; Hernández, Bernat; Serés Guillén, Guillermo, y Serna Arnáiz, Mercedes (eds.), *Tierras prometidas de la colonia a la independencia*, Madrid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011, pp. 281-331.

⁵⁴⁵ Providente, Sebastián, “El conciliarismo del siglo XV: Corporaciones, excepción y representación”, *Conceptos Históricos*, vol. 2, núm. 2, pp. 78-133. Marín Moreno, José Luis, “Conciliarismo y escepticismo. La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 36, 2005, pp. 53-64.

Ecclesia I y II en los años 1532 y 1533. *De Simonia* fue dictada al finalizar el curso 1535-1536.

El contexto en el que Vitoria reflexiona en torno a estos poderes se da después de largos años de disputas diplomáticas entre Carlos V y el Papa Clemente VII, el Papa Médici. Tras una buena relación con sus antecesores Adriano de Utrecht y León X, quienes le concedieron bulas que le daban la potestad de nombrar obispos, con el nombramiento de Clemente las relaciones entre la Corona Castellana y el Papado se tornaron más álgidas. Este proceso incluiría conflictos militares, la revocación de las bulas antes citadas, la prisión del Papa a lo largo de siete meses, entre otras.

Como señala Anthony Pagden, después del conflicto de los comuneros, la monarquía no tenía grandes oposiciones en los límites interiores de las fronteras de su Imperio, por lo que podía ocupar todas sus fuerzas en convertirse en la defensa de los intereses de la Fe y en la monarquía católica por antonomasia⁵⁴⁶.

Vitoria basa su interpretación en torno a la necesidad de dos poderes, uno civil y otro eclesiástico, fundamenta en esta interpretación su concepto del mal. Por lo tanto, toma algunas ideas galicanas, relacionadas con la Francia en la que se formó.

Para Vitoria los príncipes cristianos que tienen autoridad sobre cuestiones eclesiásticas lo tienen en función de que esta fue delegada por el Papa y no por su propia dignidad. En cuestiones eclesiásticas la máxima autoridad es la del Pontífice y los obispos. El teólogo sostiene que la única condición para que en cuestiones eclesiásticas una autoridad secular no acate las órdenes del Papa solamente en caso de que disipe o los bienes eclesiásticos, entregue beneficios con simonía, que serían los únicos dos casos en los que Papa podría estar obrando mal, tal como enseñaba Cayetano:

⁵⁴⁶ Pagden Anthony, "Introduction", en Pagden, Anthony (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987,

Acerca de la administración eclesiástica pueden los Príncipes resistir al Papa, si manifiestamente disipa los bienes eclesiásticos; y así, si provee perjudicialmente o da beneficios con simonía, no se debe dar posesión a los favorecidos, ni se debe obedecer al Papa en el mal⁵⁴⁷

En las dos elecciones, *Relectio de Potestate Ecclesia* (I y II) Vitoria busca responder el tema de las dos potestades, la civil y la eclesiástica. En los primeros momentos de la elección, Vitoria señala que el hombre puede alcanzar tanto bienes espirituales como bienes temporales. Por ende, la justicia debe juzgar tanto males temporales como males espirituales, por lo que deben existir dos justicias y dos potestades, una civil y otra eclesiástica.

Como ha señalado Stefania Tutino⁵⁴⁸, el argumento de Vitoria para defender la existencia de dos potestades radicaba no sólo en su objetivo de distanciarse de los conciliaristas más extremos, sino en la necesidad de diferenciarse de los luteranos y sus doctrinas, quienes sostenían que la autoridad política tenía su origen en Dios y en la Gracia. Por eso Vitoria argumentaba que la autoridad política tenía su origen en la ley natural y la autoridad eclesiástica en la ley divina. La autoridad política había sido entregada a la comunidad política en su conjunto por derecho natural y ésta la delegaba en las autoridades de la república. Por el contrario, la autoridad eclesiástica, por derecho divino había sido entregado a Pedro y los apóstoles, por consiguiente, al Papa y los obispos, y no a los laicos, que de esta manera no podían gozar del sacerdocio universal. De esta manera contrarrestaba dos ideas luteranas: la relación entre gracia y dominio, por un lado y por el otro, la noción de sacerdocio universal de los fieles.

Para Vitoria era necesaria la reunión del Concilio, aunque también era grave lo que postulaban aquellos que negaban la potestad del Papa sobre los mismos. Vitoria expresó en 1530 en la elección sobre el Papa y el Concilio que: “Desde que los papas comenzaron a

⁵⁴⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 281.

⁵⁴⁸ Tutino, Stefania, “Ecclesiology. Church-State Relationship in Early Modern Catholicism”, en Lehner, Ulrich; Muller, Richard, y Roeber, Anthony (eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600– 1800*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 153

temer a los concilios, la Iglesia está sin concilios, y así seguirá para desgracia y ruina de la religión”⁵⁴⁹.

Vitoria justifica la existencia de dos potestades, una civil y otra eclesiástica, debido a que ambas tienen dos fines diferentes. La primera es llevar a los hombres a la felicidad terrenal y la segunda alcanzar los bienes eternos. Lo justifica en primer lugar trayendo la voz de Durando a su enunciación y justificando especialmente a partir de las jerarquías de los males. Los males que debe impedir el poder civil son menores a los males eternos en los que puede caer un pecado, es decir, la condenación:

Durando en el tratado del origen del Derecho: *Constituyese la potestad en la república para conducir a los hombres al bien y apartarles del mal*, según aquello: La potestad es para venganza de los malos y para alabanza de los buenos y No temas la potestad, haz el bien y serás alabado por ella. Si los bienes a que deben ser promovidos los hombres y los males de que deben ser apartados perteneciesen sólo a la vida civil presente, bastaría ciertamente la potestad temporal y laica. Mas la vida de los fieles no sólo tiende al fin y estado civil, sino mucho más intensa y principalmente a los bienes perpetuos, buscándolos en primer lugar, según el consejo del Señor: Buscad primeramente el reino de Dios, etcétera, y a aquella felicidad que el ojo no vio ni el oído oyó; y temen ellos sobre todas las cosas los males y las penas de la otra vida antes que los males de la presente, y más que a aquellos que pueden matar el cuerpo a Aquél que, después de matar el cuerpo, tiene potestad para perder cuerpo y alma y lanzarlos al fuego eterno. Y así, para que los hombres sean dirigidos a aquel fin último sobrenatural y auxiliados para llegar a él, y, si se

⁵⁴⁹ Martín Riego, Manuel, “El Emperador, el Papado y Trento”, en *Escuela Abierta*, núm. 4, 2000, pp. 217-258.

extraviaran, sean vueltos al camino recto o por la alabanza y el premio, o por el temor y la pena, es necesario que haya alguna otra potestad distinta de la civil⁵⁵⁰

La ignorancia de los hombres podría llevarlos a temer más los males de la vida presente que los de la vida eterna y a buscar la felicidad terrenal y no la felicidad que no se ve ni se oye. Es decir, aquella felicidad que viene de la vida santa de acuerdo al camino señalado por la Iglesia.

Uno de los argumentos que Vitoria señala para justificar que deben existir dos autoridades es la de falta de conocimientos. Para el teólogo no podría existir una persona con la capacidad para administrar las cuestiones civiles y eclesiásticas. Por lo tanto, es necesario que se complementen:

Un solo hombre no bastaría para cumplir ambos deberes ni para estar suficientemente impuesto en ambas disciplinas, a saber, las de administrar una república civil y una república eclesiástica; y aun cuando pudiera plenamente conocerlas, no le fuera posible vacar a las dos administraciones con suficiente actividad.

Vitoria era un férreo defensor de la autoridad del Papa, sostiene negarla es una poderosa afrenta contra la Fe y contra Dios:

⁵⁵⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 204.

Tampoco es más obscuro aquel lugar de San Juan, en el cual, habiéndole preguntado el Señor a San Pedro dos veces si le amaba más que los otros apóstoles, como quiera que él le contestase que sí le amaba, le dijo el Señor también dos veces: Apacienta a mis ovejas, apacienta a mis corderos. Es de hombre pequeño y de perverso intérprete negar que en aquel lugar quiso Cristo premiar el mayor amor con mayor autoridad⁵⁵¹

La fe se convierte en el discurso de Vitoria como un fuerte elemento de control social⁵⁵². Las autoridades eclesiásticas, ejemplares cristianos, debían ser los encargados de conocer a sus fieles y conducirlos hacia el bien. La desviación, siempre posible y amenazante, debe ser controlada por los religiosos. Las prácticas de la ortodoxia son las que permiten tener la certeza de que quien vive una vida cristiana, llevará a una vida socialmente ordenada.

2.3 Obispos en el contexto de la Reforma Católica⁵⁵³

La jerarquización de los males propuesta por Vitoria hace que, parte de los males sean atribuidos a la costumbre, pero estas malas costumbres tienen un responsable directo: el obispo. Los obispos son para Vitoria quienes tienen la responsabilidad de guiar los destinos de las almas.

Los mayores males son aquellos cometidos por las autoridades y quienes tienen mayores responsabilidades. Lo cual indica que Vitoria buscaba que su auditorio decodifique la

⁵⁵¹ *Ibíd.*, pp. 322-323.

⁵⁵² Rodríguez, Gerardo, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV– principios del s. XVII)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011, p. 199.

⁵⁵³ Calvo Gómez, José Antonio, “La Reinterpretación Historiográfica de la Reforma Católica (1417-1517) y los límites del Modelo sobre el Proceso de Confesionalización”, en *Specula*, núm. 1, 2021, pp. 39-74.

trascendencia del rol de ejercer una autoridad. Era necesario que se hiciera con una recta razón, y con un verdadero llamado a cumplir este lugar de guía de las almas.

En la relección sobre la Iglesia comienzan a prefigurarse diferentes cuestiones que Vitoria retomara más adelante. El mayor problema es para Vitoria que quienes tienen autoridad, no cumplan sus obligaciones o se desvíen, debido a diversos males como soberbia o ambición. Es decir, aquellos que van contra el bien común de aquella comunidad que deben proteger.

No busca los males de una comunidad en otro externo, ni en las acciones de fuerzas sobre naturales. Enfoca su análisis en la propia Iglesia, y en dos aspectos, la costumbre y las malas prácticas, aunque en ambas responsabiliza a los obispos.

Resalta las características que tiene un buen obispo (virtudes), contra aquel que no sigue lo que debería hacer (vicios). Para Vitoria, en cuanto a los pecados, los obispos deberían castigar con penas pecuniarias o penas temporales, ya que, si se trata de penas necesarias para la conveniencia de las cosas espirituales, está dentro de su jurisdicción establecerlas.

Por lo tanto, señala que:

mal dicen y peor obran los príncipes y magistrados que pugnan por impedir a los obispos el castigar a los seglares por sus pecados con penas pecuniarias, o con el destierro o con otras penas temporales, porque esto no está fuera de su potestad mientras no lo hagan por avaricia y lucro, sino por necesidad y conveniencia de las cosas espirituales⁵⁵⁴

Como podemos ver una vez más, en Vitoria encontramos una manifestación temprana del disciplinamiento social y especialmente de la confesionalización. Ya que no debe haber una

⁵⁵⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 66.

intervención de los príncipes y magistrados, quienes no deben interferir en el brazo espiritual, que puede imponer penas temporales a males cometidos en el plano de lo religioso.

Sin embargo, en esta alocución Vitoria se dirige a un doble destinatario, a la vez que establece que los príncipes temporales no deben impedir que los obispos impongan penas, señala también que el requisito para la actuación de los obispos, es que no lo deben hacer por avaricia ni por lucro. De esta manera introduce dos males propios del poder episcopal, y que es indispensable que los obispos no caigan en ellos para el correcto funcionamiento de la sociedad.

De acuerdo a Claudio Rizzuto⁵⁵⁵, los obispos tuvieron un rol central en las cortes reales durante la plena Edad Media, al mismo tiempo que diversos discursos denunciaban como al hacerlo, los obispos se alejaban de su rol de pastores.

El mal que asocia Vitoria a la ausencia de reuniones de los obispos es el de la desgracia y la ruina. En su definición etimológica de Iglesia cita a Luciano de Samosata, dando cuenta de la Iglesia como el espacio de reunión. Es decir que para Vitoria una Iglesia donde no se reúnen los obispos, va contra su naturaleza, y eso traería ruina y desgracia. Por ende, para Vitoria la causa de la fractura confesional se esconde en la renuencia del Papa a convocar concilios. Destaca asimismo que éste es el único autorizado para convocarlos.

Se acerca aquí a la posición de diversos críticos del Papado, que veían con malos ojos la falta de concilios, ya que estos no eran una amenaza a la ortodoxia, pero su ausencia era una causa de fracción, división y desatención.

Vitoria atribuye a las diócesis el mismo peso de la costumbre que emplea para interpretar el origen de la comunidad política, señalando que, si en una diócesis una costumbre mala hace que los ministros se manejen de una manera determinada, no es responsabilidad de los ministros que se comporten de esta manera⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ Rizzuto, Claudio César, "La imagen del obispo ideal en la revuelta de las Comunidades de Castilla (1520-1521)", en *Historia. Instituciones. Documentos Num. 47*, 2020, pp. 405-429.

⁵⁵⁶ Sánchez, Isabel, "Responsabilidad del Obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria", en *Scripta Theologica*, vol. 10, nº 2, Publicaciones Universidad de Navarra, 1978, pp. 467-518.

Los ministros inferiores que cometieran estos errores pueden excusarse de pecado mortal y venial para Vitoria. Ya que estas costumbres no legítimas aprobadas por la autoridad episcopal eran responsabilidad de los obispos que las aprobaban⁵⁵⁷. La comunidad no tiene la responsabilidad por una costumbre que se hizo durante generaciones, ya que es responsabilidad estricta de la autoridad más alta, es decir, del alto clero. Este argumento es el mismo que utiliza Vitoria para justificar la existencia de prácticas tales como el canibalismo y los sacrificios humanos entre los pueblos indígenas.

Asimismo, establece una acusación al señalar que es malo desear el episcopado por fines temporales e incluso desearlo sin la debida consideración. Acentúa la idea de que es malo al señalar que hacer esto era asumir una grave responsabilidad, al buscar un oficio donde están en juego la salvación de las almas⁵⁵⁸.

Por ende, busca responsabilizar a las autoridades eclesiásticas que llevan a cabo su ministerio de forma equívoca, y a quienes no estaban llamados a serlo y lo buscaban por beneficio personal. Vale decir que, al igual que en las elecciones posteriores, prioriza la autoridad, pero busca que se lleve a cabo de manera justa. Distingue el poder eclesiástico del terrenal en la jerarquía del mal. Es un mal mayor el que comete un obispo al descuidar las almas, que el que comete un gobernante que descuida a sus súbditos. Utiliza la conocida metáfora del pastor y las ovejas para pensar el rol del obispo, que tiene para Vitoria una responsabilidad directa de las almas. Los obispos también tenían responsabilidad en la selección de sacerdotes para su diócesis. La metáfora de los pastores la utiliza para hacer referencia a los sacerdotes. La elección de estos debía estar en manos de los obispos, por tratarse de los pastores principales de cada diócesis, al comentar la *Secunda Secundae Questio 100*, Vitoria señala que no le corresponde al pueblo nombrar a los presbíteros sino al obispo y en su ausencia al Papa o al Arzobispo.

Para Vitoria los responsables en caso de que una parroquia tenga un mal párroco y por dicha razón se pierdan almas para la Iglesia. Sostiene que la negligencia de los obispos puede ser la causa y que su falta de formación hace que no sean conscientes de la centralidad de la

⁵⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁵⁸ Sánchez, Isabel, "Responsabilidad del Obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria", en *Scripta Theologica*, vol. 10, nº 2, Publicaciones Universidad de Navarra, 1978, pp. 467-518.

elección de sacerdotes. Para el teólogo, los obispos que eligieran malos párrocos debían comparecer ante Dios en el Juicio Final en el tribunal de Cristo, de acuerdo a lo que había dicho San Pablo en la Carta a los Corintios⁵⁵⁹, por lo tanto consideraba que debían recordar que de este asunto debían rendir cuentas ante Dios⁵⁶⁰.

Un obispo que distribuya mal los beneficios eclesiásticos para Vitoria peca mortalmente. Una vez más, como señala Anthony Pagden se comprueba que Vitoria buscaba ordenar moralmente la situación de la Iglesia, responsabilizando a las autoridades, al igual que a los españoles en Indias y los maltratos de los indígenas.

La mala distribución de los beneficios eclesiásticos podía según Vitoria condenar a un obispo ya que el Obispo peca mortalmente distribuyendo mal los beneficios eclesiásticos⁵⁶¹. La condenación de los obispos por repartir mal los beneficios demuestra como esto era una gran preocupación no solo de Vitoria, sino del clero español en general, que veía esta cuestión como algo que se debía resolver.

Para Vitoria el beneficio eclesiástico debía obtenerse solo en caso de oficiar como obispo en la propia diócesis. Para recibir las ventajas que el obispado otorgaba⁵⁶², era obligación del prelado llevar adelante las tareas de su cargo y especialmente, residir en la diócesis y especialmente, ser cercano a sus feligreses y conocer el territorio bajo su jurisdicción: “terrible cosa es que pague diezmos el labrador a quien nunca vio”⁵⁶³.

De hecho, las enseñanzas de Vitoria parecen anticipar la actuación de los teólogos españoles en el Concilio de Trento, en el que pusieron énfasis en la residencia de los obispos, como obligación fundamental del Obispo, que debía residir en la ciudad cabecera de su obispado. Durante todo el siglo XVI, las Cortes reflejaron esta preocupación española por la residencia de los obispos. Durante el Concilio los españoles defendieron esta postura y los franceses, si

⁵⁵⁹ II Cor. 5,10.

⁵⁶⁰ Sánchez, Isabel, “Responsabilidad del Obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria”, en *Scripta Theologica*, vol. 10, nº 2, Publicaciones Universidad de Navarra, 1978, p. 476.

⁵⁶¹ Sánchez, Isabel, “Responsabilidad del Obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria”, en *Scripta Theologica*, vol. 10, nº 2, Publicaciones Universidad de Navarra, 1978, pp. 467-518.

⁵⁶² Rizzuto, Claudio César, “La imagen del obispo ideal en la revuelta de las Comunidades de Castilla (1520-1521)”, en *Historia. Instituciones. Documentos* núm. 47, 2020, pp. 405-429.

⁵⁶³ Tellechea Idígoras, José Ignacio, “Francisco de Vitoria y la reforma católica: La figura ideal del Obispo”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 12, núm. 34, 1957, Carta a Luis Gómez, Apéndice 1, p. 106.

bien la compartían, se decantaban más por priorizar las funciones del obispo en su diócesis, por encima de la cuestión de la residencia⁵⁶⁴.

2.4 Los adversarios del orden eclesiástico

Vitoria fue un fuerte crítico de las enseñanzas de Lutero, pero al mismo tiempo reconocía que no estaban totalmente infundadas. Por eso, criticaba algunas prácticas de la Curia romana como la dispensa de perdones, posiblemente afectado por la influencia de la Reforma, pero cuidadosamente lograba que sus planteos no condenaran ni deslegitimaran el rol del Papa ni la ortodoxia católica⁵⁶⁵.

Con todo, no era un papista extremo, sino que su posición oscilaba entre el papismo y el conciliarismo. Se mantiene neutral, bajo el argumento de que las tesis conciliaristas están erradas. En tanto la autoridad del Concilio no proviene de representar el cuerpo de creyentes, sino de la decisión de los obispos de conformar ese cuerpo⁵⁶⁶.

Para Vitoria, Lutero es el culpable de los grandes males que azotan a la cristiandad. Uno de los puntos en los que difiere con más fuerza es en su concepción de la Iglesia. Para Lutero en la Iglesia todos los fieles son iguales y no existe ninguna autoridad o potestad. Vitoria rechaza esta idea, ya que, si todos son sacerdotes, no hay un cuerpo especializado de clérigos, ni de expertos en teología, como el propio dominico. Las jerarquías en la Iglesia deben existir, por los distintos roles que tienen todos sus miembros. Por eso, trae a su enunciación la voz de Lutero, para desarticular su argumento:

⁵⁶⁴ Rizzuto, Claudio César, "La imagen del obispo ideal en la revuelta de las Comunidades de Castilla (1520-1521)", en *Historia. Instituciones. Documentos núm. 47*, 2020, pp. 405-429.

⁵⁶⁵ Izbicki, Thomas, y Kaufmann, Matthias, "School of Salamanca", en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2019.

⁵⁶⁶ Burns, James Henderson, Goldie, Mark, *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Ruego -y suplico a los oídos religiosos y piadosos me digan: sí todos en la Iglesia somos iguales, ¿cómo hizo Dios, según San Pablo, varios miembros, manos, pies, ojos, oídos, etc., en el cuerpo de la Iglesia? Si todos para Lutero somos ojos, ¿dónde están los pies? O ¿cómo será verdad lo que en la misma epístola añade San Pablo: No puede decir el ojo a la mano «no necesito de tus obras», ni la cabeza a los pies «no me haceis falta»? Y a la verdad, si oímos a Lutero, los pies podrán decir a la cabeza «no nos eres necesaria», pues enseña que los pies, o sea la plebe, no necesitan de la cabeza, o sea de los sacerdotes, sino que todos son sacerdotes.⁵⁶⁷

Esta declaración se termina de completar con lo que hemos analizado sobre la idea que tenía Vitoria de los teólogos, predicadores y confesores, y cómo eran una parte fundamental del cuerpo de la Iglesia (su cabeza) y por lo tanto quienes tenían que guiar al resto de la cristiandad, especialmente en un tiempo de incertidumbre para conducirlos al bien y hacer que evitaran el mal.

Junto con las críticas a Lutero podemos contemplar aquellas que el teólogo hace de Erasmo de Rotterdam. En 1527, Vitoria fue consultado sobre escritos de Erasmo que circulaban en la península y debían ser juzgados por los teólogos de la universidad⁵⁶⁸. En ella Vitoria si bien destaca la buena fe de Erasmo, y sostiene en varios pasajes que entiende que su intención no ha sido la de negar la centralidad de los evangelios, sí advierte sobre varios males que puede producir este tipo de textos y que por lo tanto son peligrosos.

⁵⁶⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 311.

⁵⁶⁸ Transcripción completa del documento en: Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 67-74.

2.5 La Herejía y los escolásticos

Como ha señalado Harro Hopfl recientemente, los escolásticos concebían a la herejía como una elección consciente de individuos o minorías, a las que se debían tratar con instrucción religiosa, penas espirituales o medicinas más efectivas, en caso de que no funcionaran (*acerbiores medicamentis*)⁵⁶⁹. La idea de que era necesario perseguir a los herejes fue perdiendo fuerza a medida que los escolásticos eran conscientes de que la persecución de la herejía traía mayores males que los que solucionaba. En Vitoria podemos advertir este movimiento, puesto que propone una mejor educación tanto de los nuevos cristianos como de los viejos, para evitar la persuasión de los herejes. No propone hacerles la guerra sino intentar convencerlos con los argumentos y con la formación de los expertos en las disciplinas sagradas.

Al igual que en el tema de la ley y las autoridades civiles tiránicas, repite Vitoria el mismo argumento. Las herejías son consecuencia de no escuchar al Papa, de desoír sus enseñanzas y de arrogarse la potestad para determinar que actúa de forma errática. Para Vitoria es preferible hacer caso al Papa por más que esté errado, que la desobediencia, que traerá consigo cismas y herejías, la disolución del orden cristiano:

Porque fuera en detrimento y disolución de la jerarquía eclesiástica y de la autoridad, si cualquiera pudiese decir «no lo puede esto el Papa» y eximirse de los mandatos del Papa, y fuera manifiesto pábulo de desobediencias, cismas y herejías. De ahí han nacido las herejías, dice Cipriano, de que no se obedezca al Sacerdote de Dios, al Papa, sino que cada uno se atreve a decir que el Papa obra mal y que no puede hacer tal cosa; y así, si el Papa errase, mejor fuera que todos le obedeciesen, que por tener uno licencia de no obedecer al Papa en algún caso particular,

⁵⁶⁹ Höpfl, Harro, "Church and State", en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden Boston, Brill, 2021, p. 386.

aunque tal vez muy racional, se dé ocasión de que otros no le obedezcan aun en lo justo honesto⁵⁷⁰

Hace referencia a Cipriano, para destacar como las herejías han nacido de la desobediencia, de poner en duda la autoridad del Papa. Desobediencias, cismas y herejías son presentadas en un mismo nivel. Sugiere incluso Vitoria que la última palabra la debe tener el Papa, y no se deben permitir las apelaciones, porque: “Todas las apelaciones hasta ahora hechas al Concilio marcharon mal y por fin terminaron en algún cisma o herejía”⁵⁷¹.

Vemos como los distintos males juegan un rol central en estos argumentos de Vitoria. El mal sobre el que habla Vitoria es la herejía. Este es el mayor mal posible que puede afrontar la Iglesia, puesto que traería la llevaría a su disolución. Por ello, permite otros males menores, como, por ejemplo, que el Papa se equivoque, ya que nadie tiene la potestad para marcarle al Papa que está equivocado, al menos nadie fuera del Concilio.

El mayor mal que Vitoria busca evitar es del cisma o herejía, que son sinónimos, entendiendo que la herejía la entiende el teólogo asociada a la resistencia a la autoridad y al cisma. Si bien para el dominico en un escenario ideal sería mejor que el Concilio pudiera apelar al Papa, prioriza el orden y señala que es mejor que no sea posible, para respetar las jerarquías y evitar el mayor mal que puede enfrentar la cristiandad: el cisma y la consecuente fractura confesional.

⁵⁷⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 81.

⁵⁷¹ *Ibíd.*, p. 88.

3. El mal y la moral económica

El otro tema central para los escolásticos dentro de los debates de los que participaban fue lo que José Barrientos García⁵⁷² llamó la moral económica. Si bien en el léxico de los teólogos esta conceptualización no existía, se ocuparon de temas relativos a la duda moral suscitada por acciones, controversias y conflictos de índole económica.

De hecho, para Joseph Schumpeter⁵⁷³, la escolástica tardía era la responsable del surgimiento de la economía como disciplina. Si bien para algunos economistas modernos las reflexiones de los teólogos no pueden ser consideradas parte del pensamiento económico, en los últimos años ha habido un creciente interés por su impacto dentro de la historia de las ideas económicas⁵⁷⁴.

⁵⁷² Barrientos García, José, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526–1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1985

⁵⁷³ Schumpeter, Joseph, *History of Economic Analysis*, Londres, Routledge, 1954, cap. “The Scholastic Doctors and the Philosophers of Natural Law”.

⁵⁷⁴ Algunos ejemplos de estos trabajos:

Font de Villanueva, Cecilia, “Pensamiento económico hispanoamericano en la época moderna: Escuela de Salamanca y arbitrista”, en Adriana Fillol Mazo, Ricardo Diego Pérez Calle (coords.), *Un mundo en aceleración: las ciencias jurídicas, económicas y sociales ante los retos del siglo XXI*, 2023, pp. 1033-1047.

Perdices Blas, Luis y Ramos Gorostiza, José Luis, “¿Existió una Escuela de Salamanca en asuntos económicos?”, en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 25, núm. 54, 2023, pp. 519-541.

Lavenia, Vincenzo, “Introducción”, en *Studia historica. Historia moderna*, Vol. 44, Nº 1, 2022, pp. 7-20.

Iborra Mallent, Juan Vicente y Valdés Guerrero, Luis Raúl, “El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca y la esclavitud negra”, en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, Nº 8, 2020, pp. 87-117.

Cendejas Bueno, José Luis, “Ciencia económica y pensamiento económico de la Escuela de Salamanca”, en *Relecciones: Revista interdisciplinaria de filosofía y humanidades*, núm. 7, 2020, pp. 93-111.

Gómez Rivas, León, *Campeones de la libertad. Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana*, Madrid, Cristianismo y Economía de Mercado, 2019.

Gómez Rivas, León, “El comercio con América y los orígenes del pensamiento económico: la Escuela de Salamanca en Europa”, en Pereira Iglesias, José Luis; Bernardo Ares, José Manuel de y González Beltrán, Jesús Manuel (coords.) *V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, Vol. 1 (*Felipe II y su tiempo*), 1999, pp. 139-148.

Vargas-Hernández, José y Castillo Girón, Víctor Manuel, “El liberalismo económico de la escuela de Salamanca y su influencia en el desarrollo institucional y organizacional”, en *Economía*, vol. XLII, núm. 43, 2017, pp. 51-84.

Sirico, Robert, “The Late-Scholastic and Austrian Link to Modern Catholic Economic Thought”, en *Journal of Markets and Morality*, 1 (2), 1998, pp. 122-129.

De acuerdo a Friedrich Hayek y otros autores que le siguieron, la Escuela de Salamanca ha hecho singulares aportes a la historia del pensamiento económico. Marie Grice-Hurchinson, su discípula, advirtió que los primeros economistas modernos habían sido los teólogos salmantinos, especialmente pensando en la figura de Martín de Azpilcueta, pero sin dejar afuera a Vitoria, Melchor Cano y otros, y se dedicó a estudiar el impacto de los doctores salmantinos en la ciencia económica moderna. José Larraz, fue el primer español en tomar estas nociones para estudiar la dimensión económica de los escritos teológicos salmantinos⁵⁷⁵.

La Escuela de Salamanca en su faceta estrictamente económica ha tenido diversas conceptualizaciones como Escolástica Hispánica Tardía⁵⁷⁶ o Escolástica Indiana⁵⁷⁷. Cada una de ellas ponía el énfasis en una característica distintiva, las primeras en la herencia de la escolástica medieval y las universidades europeas, la segunda en los aportes americanos al tema de la ciencia económica escolástica. En la actualidad la contribución de los escolásticos ibéricos a la ciencia económica es reconocida no sólo en textos sino también en los programas de Historia Económica⁵⁷⁸.

Hamouda, Omar y Price, Betsey, "The Justice of the Just Price", en *The European Journal of the History of Economic Thought* vol. 4, núm. 2, 1997, pp. 191–216.

Langholm, Odd, *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leiden, Brill, 2003.

Paradinas Fuentes, Jesús, *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2017.

Chafuen, Alejandro, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Santiago, Fundación para el Progreso e Instituto República, 2013.

Gómez Camacho, Francisco, *Economía y filosofía moral. La formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica europea*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998.

Gómez Camacho, Francisco y Robledo, Ricardo, *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Salamanca, Fundación Duques de Soria-Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

Drakopoulos, Stavros y Gotsis, George, "A Meta-theoretical Assessment of the Decline of Scholastic Economics", en *History of Economics Review*, vol. 40, 2004, pp. 19-45.

⁵⁷⁵ Carabias Torres, Ana María, "El nacimiento de las leyes económicas en Salamanca" en García-Figuerola, Miguel (coord.). *Historia del comercio y la industria de Salamanca y provincia (Actas de las VI Jornadas celebradas en el Museo del Comercio. Salamanca, octubre, 2016)*, Salamanca, Museo del Comercio, 2017, pp. 55-80.

⁵⁷⁶ Chafuen, Alejandro, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington Publishers, 2003.

Rothbard, Murray, *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economics Thought, Vol. I*, Londres, Edward Elgar, 1995.

⁵⁷⁷ Popescu, Oreste, "Económica indiana", *Económica*, 35, La Plata, 1989, pp. 37–69.

⁵⁷⁸ Cendejas Bueno, José Luis, "Justice and just price in Francisco de Vitoria's Commentary on Summa Theologica II-II q77", *The Journal of Philosophical Economics: Reflections on Economic and Social Issues*, XIV (1-2), 2021, pp. 1-32.

La reflexión teológica de los salmantinos incluía los temas que ya hemos abordado sobre el dominio sobre las personas, pero también el dominio sobre las cosas (en nuestros días, la propiedad). La centralidad de estos temas dentro del espacio controversial de los teólogos hispánicos se debía a las dudas que planteaban la conquista americana y la fragmentación confesional fruto de la Reforma⁵⁷⁹.

Para Joseph Schumpeter y otros economistas de corte liberal que le siguieron, los autores de la Escuela de Salamanca colaboraron a partir de su reflexión económica a desarrollar la teoría cuantitativa del valor del dinero, la teoría de los intercambios monetarios según la paridad del poder adquisitivo y la teoría del valor de cambio. Raymond de Roover, un historiador de la economía medieval y escolástica, planteaba todo lo contrario, ya que los escolásticos y su doctrina sobre el interés era anticuada y acabaría desacreditando su sistema económico por completo⁵⁸⁰. Robert Ekelund y Robert Hébert han planteado una postura similar, al señalar que los argumentos de la Iglesia y de los teólogos escolásticos sobre la usura no tenían sentido en el contexto de la economía moderna y el tema en general es considerado un callejón sin salida en términos analíticos⁵⁸¹.

Jesús Paradinas Fuertes, sostiene que, sin embargo, la concepción del dinero, los intercambios y el valor para los escolásticos son opuestas a la concepción liberal de estas nociones de la teoría económica. Ya que, para los escolásticos, las relaciones económicas debían estar sujetas a las reglas de la moral⁵⁸². Francisco Gómez Camacho, en la misma línea, plantea que la idea del precio en los escolásticos estaba dada por el precio justo, mientras que para el liberalismo se trata de encontrar el punto de equilibrio en los precios⁵⁸³.

⁵⁷⁹ Cendejas Bueno, José Luis, "De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española", en *Studia historica, H.^a mod.*, 44, n. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2022, pp. 153-183.

⁵⁸⁰ De Roover, Raymond, *La pensée économique des scolastiques: Doctrines et méthodes*, Montréal, Institute d'études médiévales, 1971.

⁵⁸¹ Ekelund, Robert y Hébert, Robert, *Historia de la teoría económica y de su método*, Madrid, McGraw-Hill, 1992.

⁵⁸² Paradinas Fuertes, Jesús, *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2017.

⁵⁸³ Gómez Camacho, Francisco, "Origen y desarrollo de la ciencia económica: Del precio justo al precio de equilibrio", en *Cuadernos de Economía*, vol. 13, núm. 38, 1985, pp. 477-489.

Sin embargo, el economista no niega el rol central de los escolásticos en la historia del pensamiento económico y su influjo en los autores liberales del siglo XVIII⁵⁸⁴.

En este sentido, para Ana María Carabias Torres, en la historia de la ciencia económica es posible encontrar tres etapas. A la primera de ellas la denomina la justicia económica. Incluye en ella a los griegos, los escolásticos medievales y modernos de Escuela de Salamanca. Este amplio espectro de intelectuales se hizo las mismas preguntas en términos económicos: ¿Cuál es el precio justo de los bienes? ¿Es justo cobrar intereses por un crédito? ¿Es usura comprar un bien a un precio y venderlo a un precio más alto?”⁵⁸⁵. La segunda etapa es para la autora la de la política económica, que tuvo lugar entre los siglos XVII y XVIII. Finalmente, la teoría económica propiamente dicha es aquella de fines del siglo XVIII y XIX, con *La Riqueza de las Naciones*⁵⁸⁶ de Adam Smith como el exponente más significativo.

Ello implica que los doctores salmantinos fueron desde esta perspectiva los últimos en hacer justicia económica, pero a su vez eran actores transicionales hacia lo que la profesora denomina la política económica. La hipótesis de Ana María Carabias Torres se comprueba en los trabajos de todos los doctores salmantinos, que atienden lo que es justo, pero a su vez dejan planteada una política económica en muchos de sus trabajos, y dedican tratados enteros a abordar temáticas económicas⁵⁸⁷. La postura de José Luis Cedejas Bueno se acerca a la idea de que los escolásticos aportaron a la elaboración de la economía como disciplina: “La naciente ciencia económica surge de la reflexión en torno a instituciones de *ius gentium* como la propiedad, el comercio y el dinero, instituciones que permiten conjugar necesidad natural y voluntad humana”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ Gómez Camacho, Francisco, “El pensamiento económico de la Escolástica española a la Ilustración escocesa”, en Robledo Hernández, Ricardo y Gómez Camacho, Francisco, *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Universidad de Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

⁵⁸⁵ Carabias Torres, Ana María, “El Nacimiento de las Leyes Económicas en Salamanca” en García-Figuerola, Miguel (coord.). *Historia del comercio y la industria de Salamanca y provincia (Actas de las VI Jornadas celebradas en el Museo del Comercio*. Salamanca, 2016), Salamanca, Museo del Comercio, 2017, pp. 55-80.

⁵⁸⁶ Smith, Adam, *La Riqueza de las Naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

⁵⁸⁷ Carabias Torres, Ana María, “El Nacimiento de las Leyes Económicas en Salamanca” en García-Figuerola, Miguel (coord.). *Historia del comercio y la industria de Salamanca y provincia (Actas de las VI Jornadas celebradas en el Museo del Comercio*. Salamanca, 2016), Salamanca, Museo del Comercio, 2017, pp. 55-80.

⁵⁸⁸ Cedejas Bueno, José Luis, “De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española”, en *Studia historica, Historia moderna*, vol. 44, núm. 1, 2022, p. 153.

Coincidimos con la perspectiva de Toon Van Houdt y Fabio Monsalve⁵⁸⁹, quienes sostienen un punto intermedio entre las dos posturas, entre aquella que sostiene que entre la moderna economía y los escolásticos no existe ninguna relación y aquellos que, por el contrario, proponen que el origen de la ciencia económica debe buscarse en las reflexiones de los teólogos del Tormes.

Pablo Casanova Castañeda, ha hecho énfasis en la necesidad de estudiar los lenguajes económicos atlánticos desde la perspectiva de la historia conceptual, así como estudiar los conceptos socio-políticos que estructuran estos lenguajes⁵⁹⁰. Al igual que en todos los otros aspectos, en materia económica los escolásticos buscaban establecer los límites a la actuación de los sujetos morales, señalar el camino y la diferencia entre lo justo y lo injusto. Como hemos visto, la incerteza que atravesaban todos los hombres y mujeres del mundo en la temprana modernidad, hacía que los teólogos debieran navegar entre las enseñanzas de sus predecesores y las cambiantes condiciones de la realidad política y económica.

A fines del siglo XVI los teólogos comenzaron a escribir *Sumas de Tratos y Contratos*, es decir, textos especiales sobre la materia económica y no dejaban estos temas como un apéndice dentro de sus manuales de confesores o predicadores. Tal es el caso del discípulo de Vitoria, Tomas de Mercado, con su *Summa de Tratos y Contratos*, quien la escribió para los comerciantes sevillanos. Sin embargo, Vitoria asesoró a los comerciantes de Burgos en torno a la licitud de muchas de sus prácticas⁵⁹¹ y en algunas de sus cartas aparecen menciones acerca de los mercaderes de Sevilla. Para los teólogos escolásticos, los temas económicos eran abordados desde la teología moral, en especial cuando se preguntaban acerca de la virtud de la justicia. Para Vitoria ésta se extendía a “conseguir la igualdad en orden a otro”⁵⁹².

⁵⁸⁹ Van Houdt, Toon and Monsalve, Fabio, “Usury and Interest”, en Braun, Harald Ernst; De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Boston-Leiden, Brill, 2021.

⁵⁹⁰ Casanova Castañeda, Pablo, “Entre la arqueología y la historia conceptual: diálogo para el estudio de los lenguajes económicos atlánticos”, en Ortega, Francisco, Acevedo Rafael, y Casanova Castañeda, Pablo (eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*, Bogotá, Genuve Ediciones, 2021.

⁵⁹¹ Egío, José Luis, “The global origins of probabilism: Some neglected contributions in the mercantile and sacramental writings of Vitoria, Mercado and Veracruz” en *Studia historica H.^a mod.*, 44, n. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2022, pp. 115-151.

⁵⁹² Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la 'Secunda Secundae' de Santo Tomás II-II*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1932-51, Cuestión 57, Artículo 1.

Como hemos visto, a partir de la concepción de derechos subjetivos que elabora Vitoria, es posible entender que tanto la propiedad, es decir, el dominio sobre las cosas, como el poder político que vimos en los capítulos anteriores, se asientan en la existencia de derechos naturales o innatos de tipo subjetivo⁵⁹³.

Como bien señala Rogelio Fernández Delgado, para entender mejor la teoría económica en Francisco de Vitoria es necesario comprender lo que sus discípulos ampliaron más adelante, en especial Domingo de Soto y Martín de Azpilcueta⁵⁹⁴. El primero estudió en su obra *De Iustitia et Iure* la usura, los contratos, el intercambio, la simonía, el precio justo. Aplicó estos conocimientos al estudio práctico de las ferias españolas y flamencas⁵⁹⁵. Otros destacados alumnos de Vitoria en Salamanca que desde la filosofía moral impactaron en la teoría posterior fueron Tomas de Mercado y Luis de Molina, este último jesuita. Por último, Martin de Azpilcueta, catedrático de Derecho en Salamanca, célebre por defender al arzobispo Carranza en su juicio inquisitorial.

Si es posible hablar de un sistema económico escolástico, este se basaba íntegramente en el bien común. Las nociones elementales de todas las discusiones de temas económicos de algún modo u otro apuntaban al bien común. Todos los individuos eran –en menor o mayor medida- responsables del bien común, cobraba centralidad la benevolencia, el mutuo beneficio y los intercambios, la riqueza, el dinero eran medios para lograr satisfacer las necesidades de todas las personas y su desarrollo⁵⁹⁶.

Francisco de Vitoria escribió acerca de temas económicos en su *Manual para Confesores* y en su *Comentario a la Secunda Secundae* de Tomás de Aquino, que se ha denominado el

⁵⁹³ Cendejas Bueno, José Luis, “De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española”, en *Studia historica, H.^a mod.*, 44, n. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2022, p. 161.

⁵⁹⁴ Fernández Delgado, Rogelio, “La Escuela de Salamanca”, en Perdices de Blas, Luis, Fernández Delgado, Rogelio, Ramos Gorostiza, José Luis, San Emeterio Martín, Nieves y Trincado Aznar, Estrella, *Escuelas de Pensamiento Económico*, Ecobook - Editorial del Economista, Madrid, 2006.

⁵⁹⁵ Perdices de Blas, Luis, Fernández Delgado, Rogelio, Ramos Gorostiza, José Luis, San Emeterio Martín, Nieves y Trincado Aznar, Estrella, *Escuelas de Pensamiento Económico*, Madrid, Ecobook - Editorial del Economista, 2006.

⁵⁹⁶ Van Houdt, Toon and Monsalve, Fabio, “Usury and Interest”, en Braun, Harald Ernst; De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Boston-Leiden, Brill, 2021.

Tratado sobre la Justicia, en especial las *Cuestiones 77 y 78*, en las que se pregunta sobre la usura, la compraventa, la restitución y los contratos.

3.1 La propiedad y los bienes comunes

El primero de los temas que vamos a analizar es el de la propiedad. Para Vitoria este no era un concepto estrictamente económico, ya que el *dominium* hacía referencia a la propiedad de las cosas y al dominio sobre las personas, es decir, incluía lo que nosotros denominamos como soberanía o poder político. Sin embargo, para muchos autores, esta idea de *dominium* precede a la idea moderna de propiedad privada, tal y como la entendemos en nuestra sociedad contemporánea. Los orígenes del poder político (dominio sobre personas) y la propiedad (dominio sobre cosas) estaban en el centro de las reflexiones de los autores escolásticos debido a la conquista americana, que planteó la pregunta sobre los derechos de los pueblos americanos, y causa de los conflictos políticos derivados de la Reforma.

La propiedad según Vitoria estaba fuertemente relacionada con la ley natural. Por eso, contesta a las afirmaciones de Duns Escoto, quien señalaba que el fundamento de la propiedad se basaba en la voluntad de Dios como legislador. Para el escocés la propiedad se basaba en la ley humana, puesto que la ley divina y la natural no mandaban en esas cuestiones. Sin embargo, para el burgalés esta división sería injusta, ya que el *ius* le da a los hombres el dominio, sin distinción de la ley, ya que la ley natural se deriva de Dios y por tanto sólo podría ser cambiada por él mismo⁵⁹⁷.

Para Vitoria la ley natural es inmutable, como su creador y cita para esta afirmación a Conrad Summerhart. Sin embargo, Vitoria sostiene que la división de los bienes, es decir, la propiedad no se deriva de una revocación de la ley natural y por lo tanto no la viola. Por el contrario, la ley natural permite que la autoridad humana, es decir, la ley positiva, divida las

⁵⁹⁷ Koba, Tomoyuki, "Francisco de Vitoria's idea of natural law and its relationship with division of things", en *Interface. Journal of European Languages and Literatures*, iss. 11, 2020, pp. 1-18.

cosas. La ley natural no ordena para Vitoria que exista la propiedad común, por lo tanto, si la ley natural le da a los hombres la potestad de hacerlo, la propiedad privada se deriva de la ley natural⁵⁹⁸.

El tema del *dominium* fue, para muchos autores la contribución más relevante de los escolásticos al pensamiento económico moderno. Para los teólogos escolásticos el dominio sobre las cosas le había sido otorgado por Dios a los hombres para que sacaran provecho de los bienes en un régimen de comunidad de bienes⁵⁹⁹.

La teoría del origen del dominio según Vitoria se basa en la idea de que Dios es el primer dueño de todas las cosas y les ha cedido a los hombres este dominio en tanto son los seres superiores de la creación. En un estado natural los hombres eran dueños de todo lo creado de manera común. Sin embargo, para Vitoria y el resto de sus discípulos las cosas debieron ser divididas entre los hombres y de esta manera se constituye la propiedad privada, que se impone y predomina por sobre la propiedad comunal de los bienes.

Con todo, para el teólogo el dominio común sobre los bienes no se pierde por el pecado original, sino que la división de las cosas se fue dando paulatinamente a partir del surgimiento de leyes humanas que así lo permitieran. Por lo tanto, esta capacidad de los hombres de poseer cosas en común sigue existiendo a pesar del pecado original. Este es uno de los principales aportes del dominico y se relaciona con el mal, en tanto el pecado original no impidió que los hombres poseyeran algunas cosas en común. Es decir, que existieran algunos bienes que pudieran ser propiedad de todos los hombres del mundo. El derecho de los hombres a cazar y pescar o de tomar algo que no es suyo en caso de extrema necesidad, se basa para Vitoria en esta propiedad de bienes comunes que tienen todos los hombres⁶⁰⁰.

Vitoria describió en la *Relectio de Indis* las condiciones para que el hombre pueda tener *dominium*. En primer lugar, debe tener uso de razón y además el hombre puede poseer cosas por estar creado a imagen de Dios, es decir, por su propia naturaleza que es distinta al resto

⁵⁹⁸ *Ibíd.*

⁵⁹⁹ Cendejas Bueno, José Luis, "De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española", en *Studia historica. Historia moderna*, Vol. 44, núm. 1, 2022, pp. 153-183, p. 160.

⁶⁰⁰ Añaños Meza, Cecilia, "La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo", en *Persona y Derecho*, vol. 68, 2013, pp. 103-137.

de los animales. Vitoria destaca que para poseer bienes debe tener dominio sobre sus propios actos, poder elegir y, además tener la capacidad de padecer injusticias. La capacidad del hombre de sufrir –y de poder responder a la injuria recibida- es un elemento fundamental para justificar que todos los hombres tienen dominio sobre las cosas y las personas.

Para Vitoria, si los bienes se poseyeran en común serían los hombres malvados e incluso los avaros y ladrones quienes más se beneficiarían. Sacarían más y pondrían menos en el granero de la comunidad. Sin embargo, el teólogo era un ferviente defensor de las propiedades comunales. Para el fraile, la mayoría de las leyes civiles sobre tributos e impuestos eran injustas, y estaban basadas en causas que no legitimaban su existencia⁶⁰¹. Por ejemplo, denunciaba que en aquellos casos en que alguien tomara un bien de una propiedad que tradicionalmente se consideraba común, no debía confesar ese pecado al confesor, y la Iglesia no podía imponer una pena, ya que estaba simplemente oponiéndose a una ley civil, que además no estaba claro si era justa.

3.2 La usura

La usura fue un tema debatido por los teólogos y juristas a lo largo de la Edad Media y la Alta Edad Moderna. El término puede ser asociado a lo que actualmente conocemos como interés. En el tránsito a la modernidad pasó de ser terminantemente prohibido para los cristianos y que estaba solo permitido a los judíos, para convertirse lentamente en una costumbre aceptada, condenada únicamente cuando se daba de manera abusiva. Finalmente, en 1830 la Iglesia formalmente aceptó la usura, ahora ya denominado interés como una práctica permitida. Todos los escolásticos condenaban sin dudar la usura. Cualquier ganancia extra que estuviera por encima de lo que se había prestado era condenada como un pecado

⁶⁰¹ Lavenia, Vincenzo, "Taxation", en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

mortal⁶⁰². Como veremos, Vitoria dará algunos argumentos para justificar que el cobro de más dinero que el que se había prestado no se trataba de pecado en algunos casos.

Para los escolásticos la usura era uno de los males socialmente más perjudiciales. Lo que trataban de definir era justamente que era una practico usuraria y que no. “La usura era cualquier ganancia (cobro de intereses) por encima del pago del principal de un préstamo”⁶⁰³. Era posible hablar de usura en cualquier tipo de préstamos de cualquier bien como por ejemplo el vino, el grano o, especialmente, el dinero.

Sin embargo, para Vitoria no todos los préstamos en los que se debía devolver más que lo prestado (interés) podían ser considerados usura, ya que había algunas circunstancias extrínsecas, que hacían que quien prestaba pudiera cobrar más. Estas circunstancias eran: el peligro que corría de no recuperar el capital, el lucro cesante y el daño emergente. Todas estas circunstancias hacían que “devolver lo igual” no fuera devolver exactamente lo que había sido prestado, sino que lo igual era más dinero a la hora de ser devuelto⁶⁰⁴.

Todas estas circunstancias eran males sufridos por el prestador, los males potenciales o reales que sufría al prestar, eran los que legitimaban que pudiera exigir que se le devuelva más de lo prestado, sin que esto implicara una práctica usuraria, aunque debían cuidarse de no excederse en las cantidades requeridas.

Otro texto de Francisco de Vitoria es aquel en el que trata sobre siete casos que le fueron llevados y sobre los que expresa su parecer en materia económica. Los escribió después de ser “consultado por el provincial dominico de Sevilla, el padre Miguel de Arcos, por su hermano y algunos empresarios de Burgos sobre los escrúpulos morales derivados de sus inversiones”⁶⁰⁵. En ellos Vitoria analiza que tipo de contratos podrían ser considerados usurarios. Finalmente, destaca que en algunos casos en los que la usura se le cobra a los reyes

⁶⁰² Van Houdt, Toon, y Monsalve, Fabio, “Usury and Interest”, en Braun, Harald Ernst; De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Boston-Leiden, Brill, 2021.

⁶⁰³ Reeder, John, “El pensamiento económico de los escolásticos”, en Perdices Blas, Luis (coord.), *Historia del pensamiento económico*, Madrid, Síntesis, 2008.

⁶⁰⁴ Zorroza Huarte, María Idoya, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, en *Revista Cultura Económica*, núm. 86, 2013, pp. 19-29.

⁶⁰⁵ Lavenia, Vincenzo, “Introducción”, en *Studia historica. Historia moderna*, vol. 44, núm., 1, 2022, p. 14.

es pecado, es decir que no se debe hacer negocios a costa de la República⁶⁰⁶. Sin embargo, el tono general de las respuestas a las consultas demuestra una actitud laxa: “dictada también de la conciencia que no todas las preguntas de los fieles podían recibir una respuesta exacta e inequívoca”⁶⁰⁷.

Por lo tanto, los males que emplea Vitoria en su argumentación son el engaño, la ignorancia y el temor. Además, al igual que en los males políticos que estudiamos con anterioridad, el mal contra la comunidad es clave para legitimar y hacer que un intercambio no se vuelva permitido.

El teólogo burgalés elaboró una doble consideración de la usura. Ya que la considera en primer lugar como una práctica condenable que atenta contra la justicia conmutativa y la equidad. Como ha estudiado María Idoya Zorroza Huarte, en Vitoria es posible encontrar dos consideraciones de la usura. Una primera interpretación que condena enfáticamente la usura, puesto que atenta con la equidad y la justicia conmutativa. Esta definición se aplica a los casos en que se obliga a devolver al prestatario no solamente lo prestado, sino también un interés. El teólogo no considera usura la quiebra de la justicia en otros tipos de contrato. Sin embargo, destaca que en otro tipo de contratos es posible que se encuentre escondida la usura debido a la postergación del pago o al anticipo (*usura palliata*). Por otra parte, para Vitoria había algunos casos en los que la justicia se mantenía por más que existían algunas prácticas de lo que podríamos llamar usura, es decir, en el caso de que el prestatario estuviera obligado a devolver el préstamo y *algo más*⁶⁰⁸.

Como ha señalado María Idoya Zorroza Huarte⁶⁰⁹, en algunos casos en los que es lícito percibir algo más de lo prestado, se mantiene la justicia debida no de manera esencial sino accidentalmente. Se da de esta manera porque se tienen que dar algunas circunstancias, ya que la igualdad se mantiene y, por lo tanto, podemos hablar de justicia debida, en el caso de que se deba retornar la misma cantidad prestada y algo más, de acuerdo a algunos títulos

⁶⁰⁶ González Ferrando, José María, “La idea de “usura” en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, en *Pecunia*, núm. 15, 2012, pp. 1-57.

⁶⁰⁷ Lavenia, Vincenzo, “Introducción”, en *Studia historica. Historia moderna*, vol. 44, núm., 1, 2022, p. 14.

⁶⁰⁸ Zorroza Huarte, María Idoya, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, en *Revista Cultura Económica*, núm. 86, 2013, pp. 19-29.

⁶⁰⁹ *Ibíd.*

extrínsecos. El daño emergente y el lucro cesante, el primero de ellos había sido ya defendido por Tomás de Aquino, eran los dos títulos que Vitoria consideraba justos.

Para justificar la usura, Francisco de Vitoria se basaba en los títulos extrínsecos que la permitían. Es posible aseverar, que lo que hacía el teólogo era adaptar la doctrina del bien común y de la justicia conmutativa a la realidad económica y esta manera exploraba como, de acuerdo a estos títulos era posible, siempre en común acuerdo hacer contratos justos en los que el prestatario tuviera que devolver más de lo que había recibido. Como ya ha señalado José Luis Cendejas Bueno existe una tensión entre las prohibiciones clásicas de la usura y los subterfugios descritos por Vitoria. El teólogo describe con claridad una realidad que los escolásticos y los propios comerciantes empezaban a conocer, la del lucro cesante. Por lo tanto, la justificación cobrar un interés es cada vez más notoria. Para Vitoria no es posibles cobrar por el paso del tiempo, pero si protegerse por los peligros, que se vuelven cada vez más relevantes con el paso del tiempo. Aunque el teólogo no lo mencione en un mundo cada vez más incierto, el paso del tiempo se vuelve cada vez más preocupante, en especial por el creciente aumento de los precios que, como sabemos, no se detuvo a lo largo de todo el siglo XVI.

La usura, en síntesis, está prohibida porque se trata de un daño a la comunidad. Se trata de un acto por el que se rompe la justicia. Sin embargo, es otro daño el que la permite, el daño posible del que se busca proteger el prestamista. En última instancia, para Vitoria se trata de que el daño posible (daño emergente) sea compartido entre prestamista y prestatario. Es por eso que Vitoria es mucho más claro y firme en su defensa del cobro de un interés a causa del daño emergente, que a causa del lucro cesante. Si bien justifica esta última opción, lo hace con menos firmeza.

3.3 El comercio

El teólogo burgalés reflexionó y respondió dudas morales en torno a los intercambios. En un contexto en el que la economía presentaba un fuerte despegue y el comercio, gracias a la mundialización de la Monarquía Hispánica, era cada vez más relevante, los miembros de la Corte y los comerciantes necesitaban conocer los límites morales de esta actividad. Estas inquietudes no pueden ser separadas del hecho de que Vitoria provenía de una importante familia de comerciantes de Burgos y mantuvo un vínculo estrecho con ellos a lo largo de toda su vida⁶¹⁰. Jose Luis Egío García⁶¹¹, ha señalado que Vitoria buscaba conciliar la posición más rígida de la mayoría de los teólogos, la tradición eclesiástica y el parecer de los pontífices con los intereses de los mercaderes y la economía castellana. El autor descubre esto no solamente en sus escritos, sino a partir de analizar la correspondencia privada del teólogo con otros frailes de otras provincias dominicas. Vemos un Vitoria dubitativo en relaciona las prácticas de los comerciantes. Si bien se lo ve conocedor de la función y de las operaciones típicas del sector, le cuesta encontrar la certeza en torno a la recomendación que les deberían dar los teólogos.

Para Vitoria las compraventas son fundamentales para el bien de la República y con ellas la acción de los mercaderes. Aunque destaca que fácilmente se pueden equivocar y desviar del buen camino en caso de que los mercaderes busquen su propio bien por encima del bien común o se dejen guiar por la avaricia.

Las compraventas existen para el teólogo para que se beneficien unos y otros, vendedores y compradores. En última instancia, deben buscar el bien común en cada acción. Sin embargo, para Vitoria la ganancia obtenida por los mercaderes estaba justificada como hemos visto y debían protegerse ante las pérdidas. Para el teólogo las compraventas no deben implicar un perjuicio para ninguna de las partes que participan en ella:

⁶¹⁰ Egío García, José Luis, "Alonso de Castrillo y Francisco de Vitoria. Verdugos intelectuales de Villalar o caso del Aristotelismo político salmantino del siglo XV y Sonderweg interior hispánico", en Fernández García, Eduardo, y Rus Rufino, Salvador (coords.), *El tiempo de la libertad: historia, política y memoria de las Comunidades en su V centenario*, Madrid, Tecnos, 2022, pp. 476-510.

⁶¹¹ Egío García, José Luis, "The Global Origins of Probabilism: Some Neglected Contributions in the Mercantile and Sacramental Writings of Vitoria, Mercado and Vera Cruz", en *Studia historica Historia moderna*, vol. 44, núm. 1, 2022, pp. 115-151.

la compraventa ha sido introducida para la común utilidad del comprador y vendedor, puesto que uno necesita la cosa de otro y al contrario. Luego el contrato ha de ser establecido entre ellos según la igualdad de la cosa, porque lo que ha sido introducido para una utilidad común, no ha de ser más en perjuicio de uno que del otro⁶¹²

Como ha señalado José Luis Cendejas Bueno, para el teólogo se deben cumplir ciertas condiciones para poder hablar de un intercambio justo. La justicia de los intercambios no resultaba del mero consentimiento, no bastaba con que las dos personas implicadas aceptaran libremente el intercambio, sino que había varios elementos que demostraban que se trataba de un intercambio justo, que no violaba el derecho natural ni afectaba al bien común. Para que se pueda hablar de un acto plenamente voluntario deben darse:

ausencia de fraude y engaño, que causan ignorancia, y que el vendedor o el comprador no se aprovechen de la situación de necesidad del otro lado del mercado. Estos son los prerequisites fundamentales de una compraventa lícita y el fundamento del precio justo basado en la común estimación⁶¹³

⁶¹² Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 83.

⁶¹³ Cendejas Bueno, José Luis, "Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria" en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 21, núm. 2, 2018, p. 9.

Sobre la posibilidad de vender en lo máximo que se pueda, se debe descubrir si existía fraude, engaño e ignorancia, en cuyos casos es ilícito, y debía también probarse si los bienes que se vendían eran de primera necesidad. En las cosas que sirven de adorno o curiosidad, es lícito vender a cuanto se pueda si hay plena voluntariedad, no así si concurre necesidad o violencia⁶¹⁴.

Asimismo, sostiene que, en las compraventas, en caso de que una cosa sea vendida con un defecto o con un vicio, no es obligación del vendedor manifestar sobre su existencia, a menos que sea consultado. Sin embargo, el precio se debe ajustar a este defecto, es decir que, no puede ser vendido al mismo precio que si no tuviera ese defecto. Como ha señalado José Luis Cendejas Bueno: “En definitiva, el vendedor no está obligado a suplir la diligencia del comprador”⁶¹⁵. Sin embargo, en el caso de que fuera consultado y mintiera, para Vitoria estaría obligado a la restitución, es decir, a volver al orden original de las cosas que su mentira alteró.

Los males, por lo tanto, que vuelven ilícita una compraventa son el engaño, la ignorancia, la necesidad y el temor. En línea con los derechos subjetivos que plantea el teólogo, es posible hacer referencia a un derecho a comprar bienes de primera necesidad sin ser obligado o engañado, especialmente en caso de no conocer los precios usuales de un bien.

Sostiene el teólogo que:

Si algunas mercaderías hay que comúnmente se venden al fiado, aquél es su justo precio, aunque al contado se vendiesen por menos, como son las mercaderías que se venden por grueso en las ferias, que casi todas se venden

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 26.

⁶¹⁵ Castillo Córdova, Genara, y Zorroza Huarte, María Idoya, “Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria”, en *Revista Empresa y Humanismo* vol. 19, núm. 1, 2015, pp. 65-92.

al fiado; ni se podrían vender al contado: que no hay tanto dinero en la feria⁶¹⁶.

De esta manera, matiza la condena de la Iglesia a la usura, la sigue considerando un mal, pero sostiene que en aquellos bienes que se suelen vender al fiado, su precio justo es ese, por más que fueran más baratas al contado. Sostenía el teólogo que, si alguien vendía un bien a dos precios diferentes, era difícil para él sostener que este se salvaría de la condenación de la Iglesia. Salvo que la diferencia en el precio fuera menor. Por lo tanto, Vitoria se distancia de la voz de la Iglesia, quien es la que condena, colocándose a sí mismo en la enunciación más afín a la noción de que la condenación es exagerada, a menos que la diferencia en los precios sea demasiado injusta:

En fin, quien por menudo vende a dos precios: uno, al contado, y otro, al fiado, yo no sé cómo le excusar de la condenación de la iglesia, si no fuese alguna cosa muy poquita: como dos o tres por ciento a lo más⁶¹⁷

Como veremos más adelante cuando analicemos los “asuntos de Indias”, el comercio es uno de los títulos que justifica la conquista americana y los derechos de los españoles sobre las *Indias*. El argumento de Vitoria es que es lícito el comercio de los españoles con los bárbaros siempre que no sea perjudicial para su patria. Deben siempre venderles lo que carecen e intercambiar con ellos aquellas cosas que tienen en abundancia (oro y plata). Sostiene que es de derecho de gentes que los extranjeros puedan comerciar sin daño de los ciudadanos.

Por lo tanto, son diversos males los que justifican el comercio. En primer lugar, la ausencia (privación) es, desde la perspectiva de Vitoria, un mal. La privación de aquello que carece

⁶¹⁶ Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 263.

⁶¹⁷ *Ibíd.*, p. 269.

una sociedad es lo que permite que comercie con otra sociedad que lo tiene en abundancia. Y como contrapartida, aquello que una sociedad tiene en abundancia, debe emplearse para ser intercambiado con una república que no tenga ese bien en demasía. Las privaciones de determinados bienes justifican el intercambio entre las repúblicas y el comercio es de derecho natural de tal manera, que puede para Vitoria justificar el inicio de un conflicto bélico⁶¹⁸.

Por otra parte, el comercio solo puede ser justo en caso de que no perjudique a ninguna de las dos repúblicas que participan en ello. Es decir que es el bien común el que está por encima de la legitimidad del comercio. El perjuicio señalado por Vitoria es el de todos los ciudadanos. Algunos intercambios pueden inducir a la avaricia. La avaricia es un pecado por que conduce a un vicio malo, relacionado al exceso de inclinación a bienes materiales, que alejan de bienes espirituales.

Vitoria dedica largos pasajes de su clase a abordar un tema que preocupaba a los mercaderes, si era lícito comprar a un precio bajo para después vender a un precio más alto, solamente por el beneficio personal. Sostiene que: “La compra (p. ej. de trigo) con intención de vender más adelante a un precio mayor es pecado grave y hay obligación de restituir. Tanto las leyes civiles como el derecho natural y divino así lo establecen”⁶¹⁹. Vitoria denuncia la especulación, ya que sugiere que comprar en épocas en que el precio es bajo, para vender más adelante puede conducir a la avaricia, y, además, puede llevar a que el precio se encarezca debido a la escasez.

Si quienes compran el trigo, lo almacenan debido a que los agricultores no pueden conservar todo el grano, se trata de un bien siempre que por este oficio la cosecha no se encarezca. Si se espera un beneficio honesto, se acepta, pero en absoluto si se hace con mala intención deseando el mal de la república y para que el trigo se encarezca”⁶²⁰. Sin embargo, la compra del trigo en primavera, para venderlo más caro más adelante, cuando su precio sube, puede ser muy peligrosa ya que puede conducir a cometer graves avaricias.

⁶¹⁸ Cendejas Bueno, José Luis, “Derecho Subjetivo, Naturaleza y Dominio en Francisco De Vitoria”, en *Caurensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* vol. 15, 2020, p. 124.

⁶¹⁹ Cendejas Bueno, José Luis, “Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria” en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 21, núm. 2, 2018, pp. 9-38.

⁶²⁰ *Ibíd.*

Sostiene el teólogo que: “Pues siempre son tentados por el demonio para que deseen el empeoramiento del tiempo y para que se alegren del perjuicio de otro: huélgase que el trigo se suba y no llueva”⁶²¹ Y agrega de manera terminante que: “puede haber pecado mortal gravísimo si se hace con mala intención y se busca un mal para la república, si desea que valga caro”⁶²².

La intención es clave en este pasaje. Más allá de la avaricia y de la posibilidad de que se encarezca el precio, para el teólogo, quien lo hace buscando solamente su propio beneficio, está haciendo un mal a la república, es decir, un mal a todos los que debían comprar el trigo y estaban más desprotegidos frente a las variaciones en los precios. De hecho, sostiene que no es un argumento válido el hecho de que el beneficio que unos pocos obtienen permanezca en la república, pues no es lícito beneficiar a unos pocos a costa de muchos: “Aunque estos son parte de la república y su beneficio permanezca en la República, sin embargo, esto no los disculpa. Por un lado, porque es injusto en la república que muchos padezcan perjuicio para el beneficio de uno”⁶²³.

Es decir que, así como el daño cometido a la República es la justificación de que se trata de un grave pecado, Vitoria alerta sobre algunos que proponen como contraargumento que el beneficio puede permanecer en la misma. Es decir que, algunos proponen que el beneficio era de toda la República frente a otra República, la dinámica de pensar el mundo como un conjunto de naciones aparece, al igual que en las reelecciones *De Indis*, pero en este caso no es motivo suficiente para justificar el mal, ya que supondría un sufrimiento para quienes padecen de la necesidad de acceder al trigo.

Al igual que en toda la obra de Vitoria el fraude y el engaño son la base de todos los males y la presencia de una voluntad disminuida implicaría considerar a las compraventas como hurto o rapiña. La ignorancia o la violencia presentes en los intercambios vuelven el hecho de

⁶²¹ Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 132.

⁶²² *Ibíd.*, p. 132.

⁶²³ *Ibíd.*, p. 132.

comprar y vender un acto condenable. “En los actos de compraventa, el intercambio justo lo es a un precio que iguala el valor de la cosa con lo efectivamente pagado por ella”⁶²⁴.

Se trata para Vitoria de impedir que en un intercambio ninguno de los participantes sufra una injusticia, un daño a su integridad, ya que el intercambio a un precio justo preserva la “igualdad natural de la cosa con lo pagado por ella de modo que ni comprador ni vendedor sufren injusticia”⁶²⁵. Es decir que el mal sufrido, la injusticia es la medida a partir de la cual se puede establecer el precio justo. Esto resulta interesante, ya que muchos autores han hablado de que el precio justo para Vitoria no es un precio fijo, sino que está dado por las circunstancias (a los gastos, el trabajo, el peligro o la escasez, es decir, es preciso atender a los costes de producción.), pero el mal sufrido por vendedor o comprador es lo que establece el límite en ese precio.

Vitoria toma como referencia a San Silvestre y afirma que: “excluidos los tres supuestos, a saber, el engaño, la ignorancia y la necesidad y el temor, una cosa vale tanto en cuanto puede ser vendida”⁶²⁶. De hecho, sugiere que solamente él y San Silvestre han planteado esto, consciente de que en el tema de la usura estaba llevando adelante cambios significativos con relación a toda la tradición cristiana.

Como gran teólogo, Vitoria se ocupa de todos aquellos temas en los cuales la reflexión teológica podía aportar una mirada más sagrada y reveladora a preguntas morales de toda índole. Es por eso que escribe la *Recensión sobre contratos y usura*. Inaugurando de esta manera algo que se volvería muy común a posteriori, es decir, los teólogos siendo consultados en temas de negocios, contratos, préstamos, entre otras cuestiones que hoy entendemos vinculadas estrictamente a la ciencia económica o al derecho comercial.

Tomas de Aquino había propuesto como los peores males en relación a estos temas a la rapiña, la usura y el hurto. De acuerdo al Aquinate:

⁶²⁴ Cendejas Bueno, José Luis, “Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 21, núm. 2, 2018, pp. 9-38.

⁶²⁵ *Ibíd.*

⁶²⁶ Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, pp. 95-96.

el hurto y la rapiña son pecados que no simplemente se oponen a la justicia, sino que con ellos se perjudica al prójimo en sus bienes. Es decir, para este pensador cristiano no solo es un hecho que los seres humanos poseen bienes, sino que pugnan entre ellos por apropiarse indebidamente de los ajenos, y para ello son capaces de diseñar unas estrategias que pueden fácilmente justificarse⁶²⁷

Lo justo en los intercambios no se condice solamente con el consentimiento, sino que es necesario que existan ciertas condiciones, para que podamos hablar de un acto plenamente voluntario. Ausencia de fraude y de engaño. Los mayores males económicos son el engaño y el fraude. Que impiden en quien es víctima de este mal, actuar libremente, ya que no se trataría de un acto plenamente voluntario al ignorar algunas cuestiones centrales.

Para Vitoria, siguiendo a Conrado, hay distintas consideraciones para establecer el precio justo, sin embargo, una vez que el precio justo está fijado es necesario seguirlo. Quien no lo sigue peca. Es decir que una vez que esté fijado, o por el cálculo de los gastos necesarios para conseguirlo, o por mandato de un príncipe o la común estimación, es obligatorio seguirlo, y comete un mal quien no lo hace

Para el teólogo, hay dos formas de determinar el precio de un bien. En aquellos que se venden y compran mucho, se debe utilizar la estimación de la mayoría. Sin embargo, para aquellas cosas que se venden y compran poco se deben calcular los gastos, costos, etc.

El precio justo puede estar dado por la forma de la compraventa, que Vitoria llama el “modo de vender”. Por ejemplo, por cantidad o al menudeo. Por más que es la misma cosa, si en la común estimación varía el precio de acuerdo a la forma de la venta, será lícito. (esto es contrario a algunos sumistas, confesores ignorantes y predicadores poco rigurosos). La clave

⁶²⁷ Aquino, Tomás de, *Suma de Teología, Tomo 3*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, pp. 543-551.

en la tarea de los comerciantes es justamente, en muchos casos, comprar en cantidad y vender al menudeo. Es aquí donde Vitoria encuentra una fisura en el lenguaje tomista para justificar la tarea de los comerciantes.

El requisito indispensable es que no haya fraude y engaño. En tal caso se puede vender a distintos precios, siempre y cuando sea el precio justo. La definición del precio justo varía de acuerdo a las diferentes circunstancias. En caso de que hubiera muchos compradores y un solo vendedor, la definición debería darla el arbitrio de un varón honesto. En el caso de un solo vendedor y un solo comprador, y aquí Vitoria da el ejemplo de una única casa, se deberían calcular los gastos de la transacción y cuanto sale una casa similar en otro lugar. En el caso de un vendedor y muchos compradores, es posible aceptar al que pague el precio más barato, algo que será lícito siempre y cuando no haya fraude y engaño.

En bienes de primera necesidad como trigo o vino debe primar el bien común, ya que si hay muchos compradores y muchos vendedores se puede vender en cuanto se pueda (siempre y cuando no haya fraude o ignorancia). Sin embargo, si hay un solo vendedor y muchos compradores, se debe respetar la estimación común. Si bien la distinción es clara en aquellos bienes de primera necesidad, en aquellos bienes que no son de primera necesidad, para Vitoria es necesario conocer los motivos que llevan a alguien a vender un bien. En estos motivos, en la situación particular de ese individuo es posible discernir si en esa compraventa hay un mal o no.

En aquellos bienes que no son de primera necesidad, para el teólogo es necesario conocer los motivos que llevan a alguien a vender. Cuándo las compraventas se dan en libertad y no por necesidad o para alimentarse, se puede vender a cualquier precio, se puede vender en cuanto sea. En caso contrario, es necesario atenerse al precio justo. Frente a los juristas que plantean que se puede vender en cuanto se pueda, según Vitoria, esto solo debe darse en aquellos bienes de primera necesidad.

Para Vitoria al que consciente no se le injuria, siempre y cuando no haya violencia, engaño o ignorancia. En ausencia de coacción, temor o necesidad es posible para el teólogo vender en el precio que estime necesario el vendedor. El carácter de quien compra determina si es obligatoria la restitución, ya que si alguien tiene un carácter voluble y antojadizo y compra o

vende distintos bienes, quien hace negocios con él no está obligado a la restitución. Santo Tomás estaba en contra de esto, porque consideraba que había injusticia, Vitoria sostiene que no, ya que en la decisión libre de quien compra, acepta las condiciones y, por lo tanto, no está sufriendo una injuria.

Para Vitoria en caso de que haya consentimiento no hay una injuria ni una injusticia, siempre que este no haya sido engañado: “Al que consciente no se le hace injuria, cuando se excluye el fraude y el engaño, sobre todo en las cosas temporales”⁶²⁸. Sin embargo, para el teólogo, en caso de que haya una necesidad primaria, hay algo de involuntario, ya que quien compra se veía obligado a comprar: “Aquello que se hace por necesidad, aunque sea completamente voluntario, sin embargo, tiene añadido algo de involuntario”⁶²⁹. Por ende, quien engaña y vende más caro, pero también quien le vende más caro a alguien un bien de extrema necesidad, está cometiendo un acto ilícito. Del mismo modo, para Vitoria era posible considerar al robo lícito en una situación extrema⁶³⁰. Así, la propia supervivencia es más importante que el robar.

Como hemos visto, la moral económica de Vitoria buscaba armonizar las relaciones entre los cristianos y entre estos y los nuevos territorios del mundo. Los males que atentaban contra el orden entre todos estos actores eran los más reprochables para Vitoria. Con todo, a diferencia de las otras obras del dominico, en las que se refiere a temas económicos, el rol del confesor y del predicador se encuentra más limitado. Los mercaderes, comerciantes y agentes económicos deben guiarse especialmente por la recta intención. Siempre que hagan los negocios buscando el bien común y no guiados por la avaricia no se equivocaran en sus elecciones.

Para Vitoria el valor de las cosas se puede conocer de acuerdo a la común estimación. En defecto de una común estimación, debe atenderse a las diversas circunstancias hasta llegar a dicho acto. Para Vitoria:

⁶²⁸ Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 91.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 92

⁶³⁰ Chafuen, Alejandro, “Francisco de Vitoria y su concepto de la persona humana”, *Revista Fe y Libertad*, vol. 3, núm. 1 y 2, 2020, p. 218.

La compra de trigo en primavera para su venta en mayo, cuando se encarece, es una negociación peligrosa pues induce a la avaricia. Si se espera un beneficio honesto, se acepta, pero en absoluto si se hace con mala intención deseando el mal de la república y para que el trigo se encarezca⁶³¹

En este punto la estrategia discursiva es relacionar la compra del trigo para su venta a un precio más alto, con algo que conduce a la avaricia, un pecado capital y, asimismo, si el beneficio esperado no es honesto, puede conducir a un mal de la república, si está hecho con malas intenciones. No especifica cual es el mal, por lo tanto, la figura no se encuentra atenuada, sino que, por el contrario, parece que el mal es a toda la República.

En aquellos lugares que el precio está fijado, vender en más es pecado y es ilícito. Por la obligatoriedad de las leyes. Es decir que las leyes se imponen por sobre el precio comúnmente aceptado. Otro mal que señala Vitoria es el de comprar para acaparar y acumular mercancías, que no está permitido en caso de que “ello viniera un perjuicio para la República”⁶³².

En cuanto a los impuestos, Vitoria, junto con el resto de la Escuela de Salamanca coincidían en algunos puntos básicos. Era obligación pagar los impuestos y cometía un pecado mortal quien no lo hacía, pues estaba dictado por el derecho natural. En caso de fraude o que el impuesto fuera injusto debía haber una restitución, es decir, se debía devolver lo cobrado, algo que no pasaba en la práctica, pero que demuestra que cobrar de más por fraude o por injusticia era cometer un mal contra quien debía tributar, y por lo tanto debía ser restituido⁶³³.

⁶³¹ Cendejas Bueno, José Luis, “Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 21, núm. 2, 2018, pp. 9 - 38.

⁶³² Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 95.

⁶³³ Perdices de Blas, Luis, Revuelta López, Julio, “La cuestión fiscal en el pensamiento de la Escuela de Salamanca”, en XVI Encuentro de Economía Pública, Granada, 2009.

Los tributos debían además ser establecidos por una autoridad legítima, y tender y promover el bien común. Incluso las exenciones de la nobleza y el clero estaban justificadas siempre y cuando tendieran al bien común. Es decir que estos colectivos debían demostrar el bien que le daban a la sociedad al cumplir su función. Las exenciones de impuestos estaban permitidas siempre y cuando colaboraran con el bien común y cumplieran su función. Todas las decisiones económicas de las autoridades debían contribuir a la “prosperidad temporal” de la comunidad.

En caso de que un impuesto sea justo es obligación moral en conciencia pagarlo. No hacerlo deliberadamente es un pecado mortal para Vitoria. En caso de fraude o injusticia en el cobro de impuestos estos tienen que ser devueltos, para restituir al contribuyente. El bien común para Vitoria está por encima de la propiedad privada y, por lo tanto, justifica la expropiación. El tributo, además, debe cumplir una serie de condiciones, que repiten argumentos que Vitoria emplea para otros temas como la guerra justa: estar establecido por una autoridad legítima, que sea general y proporcional, que su fin sea el bien común y que se respeten las exenciones de la nobleza, el clero y los pobres.

En síntesis, la idea de Vitoria en torno al mercado y a los intercambios sostiene que las malas intenciones, el fraude y la avaricia pueden llevar a algunos vendedores a vender en más del precio justo. Por lo tanto, podrían beneficiarse por demás de las ventas y de una posición ventajosa. Si bien Vitoria destaca la importancia del comercio para la relación entre naciones y para los pueblos que necesitan de ciertos bienes los puedan obtener, advierte los riesgos a partir de los cuales el comercio puede ir en contra el bien común de las naciones.

4. El mal en los “Asuntos de Indias” o la asimilación del otro

Sin dudas el tema más debatido a lo largo de los siglos en torno a Vitoria y su producción es el tema del teólogo y la conquista de América. Sin embargo, en esta investigación no queremos preguntarnos una vez más que hacía Vitoria al dictar sus reacciones sobre las *Indias*. Una discusión que se parece a lo que Serge Gruzinski ha señalado para muchas investigaciones en torno a la conquista americana en general, que buscan lecturas dicotómicas entre buenos y malos.

Nos centraremos en el discurso de Vitoria y el uso del concepto de lo malo, los males de la conquista, quienes son las figuras, imágenes, personificaciones del mal y, por último, cuales son los males que justifican o no lo que Vitoria presenta como lícito en las guerras justas contra los bárbaros, en el continente americano. Cuando nos referimos a la dimensión ético moral del concepto del mal hacemos referencia a su uso para establecer los límites de la ética, es decir, que comportamientos están bien y mal, cuales son peores que otros y que tipos de castigos o acciones están permitidas en relación a esta mala acción. También es este punto es central la moral cristiana tomista de gran influencia en el burgalés, aunque intentaremos desentrañar sus particularidades debidas en parte a su diversa formación, relacionada con distintos hermanos frailes, maestros, lecturas y profesores con los que cursó.

Además de señalar qué actos son malos, el concepto del mal permite entender qué tipo de personas son las que hacen el mal o entendido desde la óptica contraria, que tipos de acciones hacen aquellos que pueden ser considerados como malos.

Nos resultan interesantes especialmente dos planteos actuales de los que destacaremos sus acercamientos. En primer lugar, Anthony Pagden en *Burdens of Empire*⁶³⁴, destaca que Vitoria a diferencia de sus discípulos (Domingo de Soto, Melchor Cano), parece excesivamente flexible con el derecho a la comunicación y la libertad de movilización, a partir del cual Vitoria justifica la guerra de los españoles contra los *bárbaros*.

⁶³⁴ Pagden, Anthony, *The Burdens of Empire: 1539 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

En ese sentido, señala que era obvio que los españoles habían llegado a las islas y luego al continente como conquistadores, la libertad de movimiento permitía a los comerciantes y a los misioneros moverse por todo el *orbe*, una afirmación problemática, dado que la misma podían usar los franceses o turcos para recorrer territorios que Carlos V reclamaba para sí con ejércitos armados.

Las cuestiones de Indias han sido tal vez los temas más estudiados y debatidos de la obra de Vitoria. Ya que, sus reflexiones sobre la guerra justa y la conquista de América se encuentran, para algunos, vinculados a los orígenes del derecho internacional. Una larga tradición ha sostenido que Vitoria, al señalar las condiciones con las que era posible hablar de una guerra justa, había intentado ponerle un freno a las políticas imperiales de Carlos V y sus asesores, especialmente Mercurino Gattinara. Por otra parte, trabajos como los de Anthony Pagden⁶³⁵ han señalado que Vitoria a partir del lenguaje aristotélico-tomista había señalado que el emperador y el Papa no tenían jurisdicción sobre el orbe.

El autor argumenta que de acuerdo al derecho natural los indios estaban en completa y legítima posesión de las tierras que ocupaban antes de la llegada de los europeos, por lo tanto, la ocupación europea era injusta. Sin embargo, al hacer estas reivindicaciones los teólogos españoles del siglo XVI habían hecho posible una transición necesaria de los últimos argumentos desde la noción de *imperium* territorial a la de comunidad global basada en el comercio⁶³⁶.

Estudios como el de Antony Anghie⁶³⁷ han sido los primeros en señalar que Vitoria legitimaba la conquista, y el derecho internacional del que se convirtió en el padre buscaba llevar al resto del mundo estándares europeos. Para el autor, el teólogo señalaba que, si bien los indígenas tenían la capacidad de razonar, podían hacer un uso bárbaro de ella, por lo que no se los podía distinguir de los amentes. Al remarcar esta característica, buscaba justificar que fueron sojuzgados.

⁶³⁵ *Ibíd.*

⁶³⁶ Pagden, Anthony, "Las bases ideológicas de la disputa sobre el dominium y los derechos naturales de los indios americanos", *Revista Internacional de Pensamiento Político. I época. vol. 1*, 2006, pp. 13-43.

⁶³⁷ Anghie, Antony, "Francisco de Vitoria and the colonial origins of international law", *Social and Legal Studies vol. 5, num. 3*, 1996, pp. 321-336.

De acuerdo a Rudolf Schüssler⁶³⁸, como hemos explorado en el capítulo sobre el probabilismo, es en esa línea en la que hay que interpretar las reacciones de Vitoria sobre los indígenas y la conquista. En el contexto de los debates sobre la teología moral, no existe prueba contundente ni en los evangelios ni en autoridades teológicas para sostener una u otra idea. De todos modos, Vitoria cree que existen más fundamentos para pensar que los indígenas son dueños y señores de sus tierras, por lo que no debían perder el dominio.

Gideon Steining⁶³⁹, ha propuesto que la argumentación de Vitoria debe leerse íntegramente en clave teológica. Ya que la comunidad de las naciones que el teólogo emplea en la fundamentación del *ius gentium* es de base teológica. La naturaleza de todos los hombres que hace que todos deban ser juzgados de acuerdo al derecho natural también es un argumento teológico basado en que todos los hombres son creados a imagen de Dios. La violación de este derecho natural para todos los hombres es un pecado mortal. En este punto aparece claramente el mal por excelencia en las reacciones sobre las Indias. Atentar contra los derechos que tienen todos los hombres por derecho natural es una acción que condena a quien la comete.

Para Daniel Allemann⁶⁴⁰, a diferencia de lo planteado por Anthony Pagden, no hay que perder de vista que el derecho fundamental en el que Vitoria se apoya para justificar cualquier tipo de Guerra es el derecho de los predicadores y comerciantes, aunque especialmente los primeros, para circular libremente por el mundo. En los últimos años, trabajos como los de Beatriz Salamanca⁶⁴¹ o William Bain⁶⁴² han planteado que para analizar la fuerza ilocutiva del discurso de Vitoria es necesario analizar la dimensión teológica de sus reflexiones sobre la conquista de las *Indias*.

⁶³⁸ Schüssler, Rudolf, *The debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

⁶³⁹ Steining, Gideon, "Sind die 'Indier' Häretiker? Francisco de Vitoria zur Konversion der Eingeborenen in der Neuen Welt", en Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.), *Conquista y Conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.

⁶⁴⁰ Allemann, Daniel, "Empire and the Right to Preach the Gospel in the School of Salamanca, 1535–1560", en *The Historical Journal*, vol. 62, num. 1, 2019, pp. 35-55.

⁶⁴¹ Salamanca, Beatriz, "Early Modern Controversies of Mobility within the Spanish Empire: Francisco de Vitoria and the Peaceful Right to Travel", en *Tropos* vol. 3 n. 1, 2016, pp. 14-21.

⁶⁴² Bain, William, "Saving the innocent, then and now: Vitoria, dominion and world order", en *History of political thought* vol. 34 num. 4, 2013, pp. 588-613.

Recordemos que, entre otros, Antony Anghie ha propuesto la interpretación de que Francisco de Vitoria legitimaba la conquista al señalar que una guerra podía ser justa en caso de que no se cumpliera el derecho a la libre circulación de mercaderes y predicadores. Sin embargo, para Beatriz Salamanca, esta libertad para circular no debe ser pensada de manera absoluta, ya que debía servir el propósito de lograr la unidad y la paz entre todos los hombres, y, además, no podía entrar en contradicción con el derecho natural. Por lo tanto, el mal contra la comunidad global, los males que atentan contra la unidad y la paz entre todos los hombres. Todas las acciones de cualquier viajero que atentaban contra el bien común de todas las naciones del mundo, hacían que perdieran este derecho a circular libremente.

Para Luciano Pereña Vicente, la tesis de Vitoria es posible comprenderla a partir de tres ejes cardinales: el derecho de los pueblos indígenas a ser tratados como seres libres debido a su naturaleza humana, el derecho que tenían a defender su soberanía y el derecho de todo el mundo a hacer y colaborar en pos de la paz y solidaridad internacional⁶⁴³.

De acuerdo a Thomas Duve, no debemos olvidar que el rol de los maestros de teología, y de Francisco de Vitoria en particular era el de ser *cura animorum*⁶⁴⁴, pastores de almas, y en base a eso tomaban sus decisiones, elaboraban sus pareceres, dictaban sus lecciones, redactaban sus manuales de confesores y producían sus predicaciones. Para llevar a buen puerto este objetivo imaginaban un orden en el que, en un marco de tolerancia, personas con distintos orígenes culturales pudieran al mismo tiempo preservar la universalidad de la fe cristiana.

⁶⁴³ Pereña Vicente, Luciano, “El proceso a la conquista de América” en Robles, Laureano (ed.), *Filosofía iberoamericana en la Época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992.

⁶⁴⁴ Duve, Thomas, “La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento? Consideraciones introductorias desde una perspectiva históricojurídica y de la historia del conocimiento”, en *The School of Salamanca Working Paper Series 2018-02*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal Studies, 2018.

4.1 La guerra justa en los autores cristianos

A lo largo de la historia, las distintas reflexiones sobre la guerra y su justificación, se habían preocupado por el derecho de la guerra en tanto las causas que legitimaban la declaración de una guerra contra un enemigo, y también se ocupaban del derecho que debía regir en la consecución de la guerra. En ese sentido, debemos diferenciar entre tres conceptos diferentes a la hora de hablar del derecho de la guerra o la guerra justa: el derecho a la guerra (*ius ad bellum*), el derecho sobre cómo conducir la guerra (*ius in bello*), y el derecho tras la guerra (*ius post bellum*)⁶⁴⁵.

La guerra justa es una noción que podemos encontrar en la reflexión filosófica y política occidental desde la patrística cristiana y Cicerón. Como su nombre lo indica, la reflexión gira en torno a la licitud, justicia o justificación de la guerra. Es decir, en torno a que diversas cuestiones pueden hacer que la guerra, algo a priori malo, pueden volverla algo lícito.

Cicerón, en este sentido, planteó que las guerras legítimas deben ser abiertamente declaradas, abrigar una causa justa y ser conducidas de manera justa⁶⁴⁶. Agustín de Hipona realiza la primera justificación cristiana de la guerra justa. Pero sin dudas fue Santo Tomas, quien le dio una justificación sistemática a la guerra justa y de quien Vitoria tomo las nociones centrales de su plantea.

El tema de la guerra justa ha recibido especial atención por parte de estudiosos de la filosofía occidental, de la filosofía del derecho y de la teoría y filosofía política. En este apartado entonces buscaremos repensar los significados, usos y sentidos que el concepto del mal va adquiriendo en las distintas justificaciones de la guerra. Vitoria recupera especialmente a Tomas de Aquino y a Agustín de Hipona. Legitima la guerra de conquista por la necesidad de proteger a quienes predicaban el evangelio y a quienes se habían convertido a la fe a partir de esta predicación. La guerra de conquista es justa para Vitoria, pero señala diversas conclusiones que deben cumplirse para que sea de hecho justa. Señala siete cuestiones que

⁶⁴⁵ Castilla Urbano, Francisco, "Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, nº 32, 2014, pp. 25-52.

⁶⁴⁶ Ruiz Miguel, Alfonso, "Guerra, justicia y derecho internacional", en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 20, 2004, pp. 59-72.

hacen justo que se declare la guerra y siete que la hacen injusta. Asimismo, ahonda en algunas acciones que la pueden volver injusta una vez declarada⁶⁴⁷.

Vitoria era conocedor de toda la literatura previa en la tradición cristiana y latina acerca de la guerra justa. Conocía los textos de Tomás de Aquino, Agustín de Hipona y de Cicerón, quienes eran las principales autoridades en la materia como en otra gran cantidad de temas, especialmente los dos primeros, aunque el tercero era cada vez más recuperado por los autores humanistas. Agustín de Hipona había realizado la primera justificación cristiana de la guerra justa y esta es citada por Vitoria en la elección:

San Agustín en el libro *XXXIII* de las *Questiones*: Las guerras justas suelen ser definidas como las que vengan las injurias, como ocurre cuando la nación o ciudad que ha de ser combatida ha descuidado castigar lo que malvadamente han hecho los suyos o restituir lo injustamente arrebatado⁶⁴⁸

El tema de la guerra justa lo abordó el Aquinate en la segunda parte de la *Suma Teológica*, sección segunda. En ella afirma que la guerra no siempre es un pecado. Para ello es necesario que se cumplan tres requisitos: en primer lugar, solo el príncipe ostenta la competencia necesaria para ordenar un mandato de tal envergadura como es el de hacer la guerra pues es de sus competencias el cuidado y la defensa de los intereses públicos de su comunidad política. En segundo lugar, es preciso la existencia de una justa causa, por esta se entiende: la culpa de uno de los beligerantes por lo que la acción bélica solo debe utilizarse para reparar

⁶⁴⁷ Beuchot, Mauricio, "La polémica de la guerra de conquista en relación con México" en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Nueva edición [en línea], Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

⁶⁴⁸ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, pp. 75-76.

alguna injuria. El tercer requisito, que sea recta la intención de los combatientes. Con este último punto, lo que nos viene a decir el principal representante de la escolástica es que para que una guerra sea lícita debe tener como finalidad el bien y la prevalencia de este frente al mal. La teoría tomista sobre la licitud de la guerra habla también de la separación entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*⁶⁴⁹. La guerra era sin lugar a dudas un mal. Pero, siguiendo la moral tomista de las inclinaciones naturales, para ser considerada justa debía tener la recta intención, es decir, la decisión de declarar la guerra debía ser buena.

En la historia cristiana varios autores habían reflexionado en torno a la justicia de la guerra. Entre ellos destacan San Agustín, Santo Tomás, y en tiempo más cercanos a Vitoria, su maestro John Mair, quien fue el primero que lo hizo en relación al tema de las Indias. Todos ellos coincidían en que había algunas guerras que eran justas, especialmente si se trataba de conflictos para responder a injurias recibidas y para restituir algún mal cometido. Los dos padres de la Iglesia son citados por Vitoria, quien retoma esta idea:

Dice Santo Tomás (*Secunda Secundae, cuestión 40, art. 1.0*), que para que exista una guerra justa es indispensable que haya una causa justa, es decir, que los que son atacados hayan merecido el ataque por alguna culpa⁶⁵⁰

Sin embargo, como veremos en detalle más adelante, no es esta una causa que justifique la guerra contra los indígenas, y por lo tanto Vitoria expondrá los injustos y justos títulos que legitiman la conquista:

⁶⁴⁹ Garcia Ayala, Victoria, La teoría de la guerra justa en Vitoria [Tesis de grado], Valladolid, Universidad de Valladolid, 2019.

⁶⁵⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, pp. 75-76.

Luego, si ninguna injuria de los bárbaros precedió, ninguna causa hay de guerra justa. Y esto es sentencia común de todos los doctores, no solamente de los teólogos, sino también de los jurisconsultos, como el Hostiense, Inocencio y otros. Cayetano la expone en la *Secunda Secundae* (cuestión 68, art. 8.0), y no conozco doctor alguno que opine lo contrario. Por lo tanto, no es este título legítimo para ocupar las provincias de los bárbaros ni para despojar a sus antiguos señores⁶⁵¹

Antes de analizar el discurso de Vitoria en torno a las Indias, la Guerra y los conquistadores, se vuelve necesario visitar el contexto en el que dictó su elección acerca de estos temas. John Mair, quien como hemos explicado, fue maestro de Vitoria en París. Es para muchos autores el primer teólogo en plantear las dudas sobre la licitud de la conquista⁶⁵². Fue quien propuso aplicar las teorías de la guerra justa a las *cuestiones de indias*.

Como ya ha estudiado Mauricio Beuchot⁶⁵³, Mair ya había señalado antes que Vitoria que ni el emperador ni el Papa pueden ser considerados señores de todo el mundo, al menos en lo temporal. Por lo tanto, no pueden conceder las tierras americanas a nadie –invalidando de esta manera las bulas alejandrinas que les habían dado a los reyes castellanos derechos sobre las *Indias*.

Para Mair, si bien el Papa no tenía esta autoridad, si creía que es lícita una intervención militar en caso de que los infieles no permitieran la predicación o bien, en caso de que la permitieran, no aceptaran el mensaje evangélico, abrazaran la fe y se convirtieran. Para el teólogo, no

⁶⁵¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, pp. 75-76.

⁶⁵² Beuchot, Mauricio, "La polémica de la guerra de conquista en relación con México" en en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Nueva edición [en línea]. Mexico: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

⁶⁵³ *Ibíd.*

existía libertad en la elección religiosa, quienes escuchaban la predicación estaban obligados a convertirse⁶⁵⁴.

Para Mair, al igual que para Escoto, el Papa podría asignarle a un príncipe temporal la posibilidad, la misión de recuperar territorios controlados por los infieles para evitar la persecución a cristianos o para posibilitar la predicación. También contemplaba la idea de que los indios, por su barbarie, no eran capaces de gobernarse a sí mismos. Creía que se trataba de esclavos por naturaleza de acuerdo a la propuesta aristotélica⁶⁵⁵. Esta idea sería retomada por Juan Ginés de Sepúlveda algunos años después de la muerte de Francisco de Vitoria en su debate con Bartolomé de Las Casas.

Si bien considera que el Papa y el Emperador no son señores del mundo, por lo tanto, no pueden entregar a los reyes europeos el *imperium* sobre las tierras americanas, a diferencia de Vitoria, para el teólogo escocés, los indígenas pueden perder el dominio a causa de la infidelidad, la persecución de los predicadores o la incapacidad de gobernarse a sí mismos. Como consecuencia de los primeros conflictos en Indias, especialmente entre las órdenes mendicantes y los encomenderos, Fernando el Católico convocó a la Junta de Burgos. Matías de Paz, también dominico, escribió acerca del dominio de los indios, el parecer que presentó ante el Rey en una obra conocida como *Libellus Circa Dominium Super Indos*⁶⁵⁶.

De acuerdo a María Idoya Zorroza Huarte, la justificación que había enunciado Matías de Paz trataba de encontrar los verdaderos argumentos que respaldaban la conquista, para poder también fundamentar la ordenación y el gobierno. Vale decir que el teólogo no se cuestionaba la ocupación, sino como se debía gobernar a los habitantes de estas nuevas tierras. Si debía tratarlos como esclavos o como libres. Se ocupaba de la forma de gobierno que debían llevar a cabo, la privación de los bienes de los indígenas y si la esclavitud debía ser temporal o permanente. Lo que justificaba para el autor la conquista era la infidelidad, al igual que para

⁶⁵⁴ López-Gay, Jesús, "Ante la China del siglo XVI. Evangelización pacífica o conquista armada", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, núm. 41, 2005, pp. 125-134.

⁶⁵⁵ Beuchot, Mauricio, "La polémica de la guerra de conquista en relación con México" en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles, y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas, Nueva edición [en línea]*, Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

⁶⁵⁶ De Paz, Matías, *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super indos)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2017.

John Mair. Según la autora, el teólogo basándose en el derecho de gentes y especialmente en el derecho canónico, se hacía eco de argumentos y tesis que formaban parte de la tradición medieval⁶⁵⁷. En su explicación se trata de una verdadera guerra de conquista contra esclavos naturales, que a causa de su infidelidad pierden el dominio y sus bienes.

Coincide la autora con Anthony Pagden, quien explica el contexto en el que Fernando convoca a las Juntas de Burgos, en parte porque era algo común que los monarcas convocaran justas teológicas para resolver problemas discutibles, así como también la preocupación que existía por los indios debido a la petición de Isabel en su lecho de muerte. Lo que queda claro es que Matías de Paz elabora una clara justificación de la ocupación de las *Indias*, dando por sentado que los indios habían perdido el dominio. Es por eso que Vitoria se ocupa en primer lugar de explicar cuáles son las causas de la pérdida del dominio. Demostrando que no está de acuerdo con lo planteado por el otro dominico como conclusión de las Juntas de Burgos.

En 1512, a raíz de las críticas dictadas por el dominico Antón de Montesinos contra los encomenderos de La Española en la misa de adviento de 1511, el rey Fernando el Católico, convocó las Juntas de Burgos para que teólogos y juristas debatieran en torno a la legitimidad de la conquista. En ellas, Juan de Palacios Rubios en 1514 justificó la conquista en base a la jurisdicción universal del Papa.

El Cardenal Tomás de Vio Cayetano en 1510, mientras se desempeñaba como prior general de la Orden de Predicadores, autorizó el traspaso a América de los primeros religiosos dominicos que llegaron desde el Convento de San Esteban a la isla La Española. En sus tratados teológicos no se ocupó de los “Asuntos de Indias”, aunque al comentar el *art. VIII, q. 66 de la II-IIae* de santo Tomás, En 1517 propuso tesis opuestas a las de Palacios Rubios, al sostener que existen tres tipos de infieles. En primer lugar, los súbditos de príncipes cristianos de iure y de facto. En segundo lugar, los súbditos de príncipes cristianos de iure pero no de facto⁶⁵⁸. Por último, lleva adelante una definición que sería retomada por Vitoria y otros para hacer referencia a los bárbaros del Nuevo Mundo. Aquellos que ni de iure ni de facto son súbditos de cristianos, que ocupan tierras que nunca fueron de cristianos, ni del

⁶⁵⁷ Zorroza Huarte, María Idoya, “De Paz, Matías, OP. Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super indos)”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 45, 2018, pp. 385-387.

⁶⁵⁸ Heredia, Roberto. “Coacción para la fe. Una aproximación al tratado *De dominio infidelium et iusto bello* de fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 34, 2008, pp. 157-208.

Imperio Romano. Para Cayetano los príncipes de estos infieles eran señores legítimos, pues por la infidelidad no dejan de ser dueños y señores de sus tierras. Vitoria toma, como profundizaremos más adelante, este argumento del cardenal dominico y lo cita:

De todo lo dicho hasta aquí, se deduce esta conclusión: Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, no pudiendo los cristianos ocuparles sus bienes por este título, como con extensión y elegancia lo enseña Cayetano en *Secunda Secundae*, cuestión 66, art. 8⁶⁵⁹

De acuerdo a Gilles Bienvenu, a partir de Palacios Rubios y Cayetano se consolidaron dos tradiciones, una que justifica la guerra en contra de los indios y su dominación en base a diferentes argumentos relacionados: ausencia de dominio, pecado de infidelidad, esclavitud por naturaleza, y una segunda, que si bien no rechaza totalmente la legitimidad de la empresa española o en algunos casos extremos sí cuestiona la legitimidad española pero no la de los cristianos, sostiene que la legitimidad se puede cuestionar o al menos que la guerra o la dominación deberían haberse llevado a cabo de otra manera⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 47.

⁶⁶⁰ Bienvenu, Gilles, "Universalismo o relativismo de valores: el debate de Valladolid", en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Nueva edición [en línea]. Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

4.2 Las elecciones sobre la guerra justa

Las elecciones de Vitoria se dieron en un contexto bien distinto al de los autores que habían escrito antes que él. A principios del siglo XVI, las monarquías ibéricas estaban liderando el proceso de mundialización y mestizaje atravesadas por el proceso de fragmentación confesional producto de la reforma luterana y la incipiente reforma anglicana. Como señala Serge Gruzinski⁶⁶¹, la justificación de la guerra forma parte de los mecanismos que sostuvieron la globalización del saber europeo.

En los años 1538 y 1539 Vitoria dictó las dos elecciones que le darían fama internacional en su tiempo y que lo harían entrar al panteón de los *grandes pensadores* universales. Se trata de la *Relectio de Indis* (curso 1537-38, leída el 1 de enero de 1539) y la *Relectio de Iure* (curso 1538-39, leída el 19 de junio de 1539)⁶⁶². En ellas, el teólogo reflexionó y expuso su parecer en torno a la legitimidad de la conquista americana. Para ello abordó diversos temas vinculados como el dominio de los indígenas, las causas justas para iniciar una guerra, las causas injustas y la forma de conducir un conflicto bélico. En conjunto, estas dos elecciones se conocen como *Elecciones de los Indios y el Derecho de la Guerra* o bien, las elecciones de los *Indios*.

La *Relectio de Indis* están dividida en tres partes que se ocupan de distintos temas. La primera discute sobre el dominio de los indios, a quienes Vitoria denomina bárbaros, antes de la llegada de los españoles al continente y a las islas, en ella el teólogo busca responder si es lícito a los españoles bautizar a los hijos de los indígenas. En esta elección Vitoria justifica su posicionamiento y la necesidad de que los teólogos se introdujeran en el debate, reforzando el *ethos* de sabio de los teólogos, quienes debían ser consultados y podían dirimir sobre algo que generaba dudas, es decir, la licitud de la conquista.

La segunda parte y tercera parte tratan de los títulos injustos y justos para legitimar una guerra. Si bien el teólogo sostiene que estos títulos deberían ser de alguna manera consensuados por todas las naciones del mundo, al no existir esa instancia sostiene los títulos

⁶⁶¹ Gruzinsky, Serge, *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁶⁶² Coujou, Jean-Paul, y Zorroza Huarte, María Idoya, *Bibliografía vitoriana*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014, p. 32.

que él cree son justos por derecho natural y de gentes y pueden, por lo tanto, ser aplicados a estos casos.

En la segunda parte de la reelección trata de los títulos no legítimos con que los españoles podrían justificar la conquista. Vitoria recorre y analiza siete títulos que han sido sostenidos para justificar una guerra, pero que para él no tienen sentido o están errados la tercera parte hace referencia a los títulos legítimos.

En ella, desarrolla siete títulos por los que efectivamente los indígenas podrían haber caído bajo dominio de los españoles, es decir, títulos justos para iniciar cualquier guerra. Sin embargo, para el autor no son todos aplicables al caso de las Indias. Si bien se muestra dubitativo en su conclusión, para el teólogo son solo dos de los siete títulos los que parecen haber justificado la conquista americana por parte de los españoles. Profundizaremos en este tema más adelante.

La *Relectio de Iure Belli*, una cuarta parte de las reelecciones tomadas como un todo, se centra en la justicia de la guerra. Todo aquello que está permitido hacer a los príncipes y a los soldados durante un conflicto armado y una vez finalizado el mismo. Esto incluye juzgar a los vencidos y qué hacer con sus ciudades, castillos y especialmente, con los inocentes.

En las Reelecciones sobre las *Indias*, Vitoria se introducía en una serie de debates de su tiempo y otros que tenían larga data. Los autores cristianos habían escrito durante mucho tiempo sobre la guerra justa. Si bien los conflictos militares eran algo malo para la vida de los hombres, para algunos, en ciertos casos podían estar justificados, especialmente cuando se trataba de un mal menor. Vitoria aplicó, siguiendo la propuesta de John Mair, las discusiones en torno a la guerra justa al caso específico de las Indias y, por lo tanto, a la conquista americana, el dominio español sobre las mismas y la relación de los indígenas con los europeos.

La gran pregunta que buscaba responder Vitoria era si antes de la llegada de los europeos, los indígenas tenían verdadero dominio sobre las tierras. El gran problema no es para Vitoria la infidelidad, ya que Santo Tomás había señalado que la infidelidad no era causa de la pérdida del dominio. El asunto era comprobar si eran verdaderos hombres.

Como bien ha señalado Víctor Pereyra⁶⁶³, la guerra justa tiene dos dimensiones, el derecho a declarar la guerra y el derecho en la guerra. Como hemos visto, esto fue el planteo central de Tomas de Aquino. En la relección y en otros trabajos del autor son abordadas por Vitoria las dos cuestiones, en primer lugar, nos centraremos en el derecho a declarar la guerra, que en el autor están detallados como los justos títulos de la conquista y los ilegítimos títulos, es decir, aquellos por los cuales no está permitido declarar la guerra. En primer lugar, analizaremos los Títulos ilegítimos a la conquista y el significado del mal que hace que no puedan justificar la conquista. En segundo lugar, explicaremos como aborda Vitoria el derecho en la guerra.

4.3 La guerra justa en la obra de Francisco de Vitoria

En términos generales la interpretación moral de las relecciones sobre la justicia de la guerra sigue a Santo Tomás de Aquino y su concepción de moral intelectualista, vale decir, que prevalece la ley natural y el uso de la razón para descubrirla. La moral que se desprende de este intelectualismo es lo que lleva a Vitoria a considerar justos o injustos los títulos de la conquista que describe a lo largo de la obra. En línea con esto el significado que toma del mal también está muy vinculado con el de la tradición medieval que entiende el mal como una *privatio*, la ausencia de un bien o de una situación deseada.

En Vitoria, la justificación de la guerra se basa, siguiendo el modelo agustino, en el mal recibido como justificación para comenzar una guerra de agresión. El mal tiene entonces un significado relacionado con lo que Paul Ricoeur denomina el *mal sufrido*, y este mal sufrido habilita al sufriente a responder a la agresión, cometiendo un mal, pero de la misma gravedad que el recibido.

⁶⁶³ Pereyra, Osvaldo Victor, “‘Jus ad bellum / Jus in bello’. Posicionamientos doctrinales en torno la ‘guerra justa’ o la ‘justicia de la guerra’”, en *I Jornadas de Internacionales de Historia del Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana c. 1500-1800; El Río de la Plata en el Espacio Atlántico: África, América y Europa*, La Plata, 3-5 de octubre de 2018.

En las Relecciones de los *Indios*, Vitoria se dedicó a abordar punto por punto distintos derechos que podían o no justificar la guerra. Se distanció del trabajo de John Mair en algunos puntos, sobre todo al justificar la guerra por otros motivos que los propuestos por su maestro. Para el teólogo escocés los indígenas podían ser conquistados por dos motivos: por haber perdido el dominio a causa de cometer algún pecado como perseguir a los predicadores o a los indígenas ya convertidos, o bien por ser incapaces de gobernarse a sí mismos y ser esclavos por naturaleza de acuerdo a la definición aristotélica.

Vitoria no duda en oponerse a este argumento. Ni la infidelidad, ni perseguir a los predicadores, ni su incapacidad para gobernarse pueden ser causas para la pérdida del dominio. El teólogo no duda en que los indígenas eran verdaderos señores en lo público y lo privado, tenían el dominio sobre las tierras que los españoles conquistaron.

Se oponía de esta manera no solo a John Mair sino también a Erasmo, para quien la guerra era un mal que no estaba justificado bajo ningún punto de vista. Que no podía ser llevado a cabo entre cristianos, ni entre cristianos e infieles. Ya que, para el humanista, si un cristiano hiciera la guerra contra los turcos, esta se convertiría en una guerra de turcos contra turcos. Vale decir que invierte la propuesta de Mair, y quienes perderían su condición serían los cristianos, por lanzarse en un conflicto bélico.

Vitoria se preocupó por preguntarse acerca del dominio de los indios en sus tierras, es decir, si eran lícitos o no. Como hemos visto en relación a relecciones anteriores, podía preguntarse eso porque había demostrado no estar de acuerdo con el dominio papal sobre todo el orbe. Es decir, que si no era el Papa quien tenía el dominio en esas tierras, debía responder si el dominio de los indios era lícito. Los primeros planteos en contra de la conquista de Indias no vinieron de cátedras universitarias, sino desde el primer convento dominico en la isla de Santo Domingo, antes de que cualquier universidad fuera fundada en las Indias. De hecho, en 1538 se creó la primera universidad americana en este mismo convento.

En *Relectio de Indis* y *Relectio de Iure Belli* en las que Vitoria se ocupa de las cuestiones de India responder a las dudas morales que acusaban a autoridades, conquistadores, misioneros sobre la legitimidad del dominio de los españoles sobre las tierras americanas. Las relecciones se ocupan de dos temas centrales: En primer lugar, la legitimidad de la conquista,

denominado como *ius ad bellum*, es decir, si era justo haber conquistado el continente americano. Si la expansión del dominio de los Reyes Católicos sobre las *Indias* se había dado en el marco de una guerra justa. El segundo tema del que se ocupa Vitoria es sobre la justicia de la guerra, el *ius in bello*, es decir, que es lícito hacer y que no una vez declarada y comenzada una guerra.

Lo primero que enuncia Vitoria es su competencia en el asunto. Para el fraile, solamente los teólogos podían expedirse con certeza sobre la justicia de una guerra, como en tantas otras cuestiones, porque las dudas de los fieles deben ser consultadas con los expertos en teología, y en muchas cuestiones, entre ellas una guerra, pueden generar dudas en torno a su licitud:

Pero cuando tratamos de hacer algo de lo que racionalmente podemos dudar si es bueno o malo, justo o injusto, entonces es procedente la duda y debemos usar de la consulta, para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa, antes de haber averiguado y hallado si es lícita o no. Y de esta suerte son cosas que, como muchos géneros de contratos, ventas y otros negocios, según se las mire, tienen aspectos buenos y malos⁶⁶⁴

En las Relecciones sobre los *Indios*, sostiene Vitoria que los reyes deben castigar los males cometidos por otros reyes y otras repúblicas. Al mismo tiempo, las faltas de los reyes legitimaban que toda la república fuera castigada. Por lo tanto, la autoridad política era responsable por el futuro de toda la comunidad. Vitoria, y la mayoría de los escolásticos retomaban la idea y el modelo de guerra justa planteado por el dominico Tomás de Vio Cayetano. Para el teólogo, los males cometidos por un rey o por sus súbditos debían ser

⁶⁶⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 34.

castigados. Los reyes debían, por lo tanto, juzgar estos crímenes, y de allí que algunas guerras fueran justas⁶⁶⁵.

Antes de analizar las causas justas para declarar una guerra, se pregunta si es cristiano pelear una guerra. En su obra “*Confessionario muy útil y provechoso*”⁶⁶⁶, Vitoria ya había profundizado el tema de que es o no pecado mortal, señalando principalmente que hacer la guerra no es siempre es un pecado mortal, aunque en algunas ocasiones si lo es.

Para reforzar esta idea, en las elecciones, Vitoria trae la voz de Lutero, quien junto con los turcos es el contradestinatario por excelencia en sus elecciones, es decir, son figuras que representan el mal. El teólogo menciona a las dos figuras en su alocución para destacar el grave error de Lutero y demostrar que las guerras son lícitas:

Lutero que no dejó nada sin contaminar, niega que los cristianos puedan lícitamente empuñar las armas contra los turcos, fundándose en los pasajes de la Escritura anteriormente citados y en que si los turcos invaden la cristiandad es porque ésta es la voluntad de Dios, a la cual no es lícito resistir. Pero esto no pudo, como lo consiguió con otros dogmas suyos, imponer su autoridad a los alemanes, que son hombres claros para las armas⁶⁶⁷

Por ende, la figura de Lutero aparece como alguien que contaminó todo el dogma, por lo cual el mal cometido por él está individualizado. Todas las acciones de Lutero, contaminan todo. E incluso se exime, en este pasaje, a los alemanes convertidos al luteranismo, ya que se hace referencia a Lutero imponiendo su voluntad a los alemanes.

⁶⁶⁵ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 163.

⁶⁶⁶ Vitoria, Francisco de, *Confessionario vtil y prouehoso*, Santiago, 1562.

⁶⁶⁷ Vitoria, Francisco de, *Elecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 111.

Señala Vitoria que, en la cuestión de la guerra, no pudo imponerse a los alemanes, quienes siguieron confiando en el uso de las armas, ya que según Lutero no se podía luchar contra los turcos. Es decir que Lutero en última instancia es un enemigo de la Cristiandad, que aquí Vitoria acentúa en el hecho de que, de alguna manera, colabora con los turcos⁶⁶⁸, al pedir que se les deje invadir Europa.

Para demostrar que llevar adelante una guerra es de cristianos cita el ejemplo de numerosos santos y emperadores, que además estaban asesorados por obispos y sabios santos:

En octavo y último lugar, se prueba reflexionando que, si en materias de moral un argumento principalísimo es la autoridad y el ejemplo de los santos y de los varones justos, son muy numerosos entre ellos los que no sólo defendieron su patria y sus haciendas con guerras defensivas, sino que también vengaron con la ofensiva las injurias realizadas o intentadas por los enemigos. Tal cosa consta de Jonatás y Simón (1 de los Macabeos, 9), los cuales vengaron la muerte de su hermano Juan en los hijos de Jambro. Y en la Iglesia cristiana son notorios los actos de Constantino el Grande, Teodosio el Grande y otros esclarecidos y cristianísimos emperadores, que hicieron muchas guerras de ambos géneros, teniendo en sus consejos a santísimos y doctísimos obispos⁶⁶⁹

La causa de la guerra justa es solamente la injuria recibida. No la diversidad de religiones, ni la expansión del imperio. La injuria en este caso, hace referencia a la falta a la ley divina. Es

⁶⁶⁸ Bunes Ibarra, Miguel Angel de, "El imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana", *Anuario de historia de la Iglesia*, Núm. 16, 2007, pp. 157-168.

⁶⁶⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 113.

en este sentido que su discurso en torno al mal sirve para explicar su nueva concepción de guerra justa:

Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza y a las armas para poder permanecer allí los españoles; pero temo que la cosa haya ido más allá de lo que el derecho permitía. Éste pudo ser el segundo título legítimo por el cual los bárbaros pudieran venir a poder de los españoles⁶⁷⁰

De aquí se desprende la idea de que no se puede dañar a los inocentes, excepto que se hiciera para ganar el conflicto. Ya que la justificación de la guerra es la injuria recibida y por definición los inocentes son aquellos que no han cometido ningún mal que merezca ser castigado de esa manera. Es por eso que señala que no es lícito castigar a algunos por el crimen de otros⁶⁷¹.

Vitoria aclara que este derecho de guerra podría perderse, en caso de que los españoles hubieran hecho esto para quedarse y se hubieran excedido en la fuerza impuesta:

Pero siempre debe tenerse presente lo que acaba de decirse; no sea que lo que de suyo es lícito, pueda por alguna circunstancia convertirse en malo; porque el bien necesita la integridad de todas sus partes, mientras que lo malo resulta de cualquier circunstancia defectuosa, según

⁶⁷⁰ *Ibíd.*, p. 99.

⁶⁷¹ Valenzuela-Vermeiren, Luis "La política de la legitimidad y la fuerza en las relaciones internacionales: Vitoria y Rawls sobre el "Derecho de Gentes" y el recurso de la guerra", *Revista de Ciencia Política*, vol. 32, núm. 2, 2012, pp. 449 - 478.

lo dicen Aristóteles (*Ittica, 111*) y Dionisio (*De divinis nominibus, IV*)⁶⁷²

Por el contrario, en este caso son los príncipes quienes deben ser guiados por el concejo de los sabios y discernir si es justo embarcarse en una guerra, puesto que la misma implica grandes males:

No basta una injuria cualquiera para declarar la guerra. Se prueba porque, ni aun a los propios súbditos es lícito imponer castigos graves, tales como la muerte, el destierro o la confiscación de los bienes, por una culpa cualquiera. Y como todas las cosas que se realizan en la guerra son graves y atroces, pues son exterminios, incendios y devastaciones, no es lícito acudir a la guerra por injurias leves, para castigar a sus autores, porque la pena debe guardar proporción con la gravedad del delito (Deuteronomio, 25)⁶⁷³

Para Vitoria la República tienen autoridad para defenderse y para vengar injurias recibidas. La fuerza de la república y de los príncipes gobernantes tiene su fundamento en su capacidad para disuadir del mal:

Pero la república tiene autoridad, no sólo para defenderse, si no para vengar las injurias recibida por ella

⁶⁷² Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 99.

⁶⁷³ *Ibíd.*, p. 119.

y los suyos, y para perseguirlas después del momento de inferidas. Lo cual se prueba, porque, como dice Aristóteles en el libro tercero de la *Política*, la república debe bastarse a sí misma, y no podría conservar suficientemente el bien público y su propio estado, si no pudiese vengar las injurias e infundir respeto a sus enemigos; ya que, sin esto, se tornarían los malvados más prontos y audaces para realizar nuevas injurias, viendo que podían hacerlo impunemente. Por esto es necesario, para el buen gobierno de los asuntos de los mortales, que se reconozca esta autoridad a la república⁶⁷⁴

Los malvados son aquellos que le hacen daño a la República, y la autoridad está para evitar que los malvados se vuelvan audaces. Un malvado es aquel que injuria a una comunidad política, y lo hace para atentar contra el orden. El príncipe, no solo tiene la autoridad sobre sus súbditos, como hemos analizado en el capítulo sobre el poder civil, sino que tiene autoridad sobre los vencidos, al poder castigarlos para evitar que en el futuro lo vuelvan a ofender. Como ha señalado Victoria García Ayala:

Por el derecho natural se deduce que el estado de sociedad humana no podría existir en el orbe si en ella no se admitiese la fuerza y no se diese autoridad para reducir a los malvados y evitar que se impongan a los buenos y los inocentes⁶⁷⁵

El argumento central de Vitoria para justificar la autoridad civil es para limitar el accionar de los malvados y para hacer que todos los miembros de la República no obren el mal. Sin la

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, p. 115.

⁶⁷⁵ García Ayala, Victoria, *La teoría de la guerra justa en Francisco de Vitoria* [Tesis de grado], Valladolid, Universidad de Valladolid, 2019.

guía del poder civil (además del eclesiástico), los hombres buscarán su propio mal. Por lo tanto, la comunidad política existe para que los malvados no se impongan a los buenos.

4.4 La infidelidad y el *dominium*

En la primera parte de *De Indis* Vitoria se pregunta sobre los motivos por los que los indígenas pueden haber caído en dominio de los españoles. Para ello se pregunta si los indios podían ser verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles o si por su infidelidad habían perdido el dominio.

Si bien el argumento de Mair que mencionamos se basaba en que los indígenas podían haber perdido el dominio por sus pecados y por ser esclavos naturales incapaces de gobernarse, esta idea también la podemos encontrar en otros autores como Matías de Paz, Palacios Rubios o el propio Juan Ginés de Sepúlveda, que debatió con Las Casas sobre la naturaleza de los indígenas pocos años después de la muerte de Vitoria en la Controversia de Valladolid (1555).

Los bárbaros habían creado leyes que iban en contra de la ley natural. Esto presentaba un problema, porque el consenso debía llevar siempre a mejorar a los ciudadanos: “las leyes y costumbres de las verdaderas sociedades civiles están destinadas a hacer de sus miembros buenos ciudadanos y, por consiguiente, hombres virtuosos”⁶⁷⁶.

De aquí se desprende que en esta elección la mala educación y el mal ejemplo son dos grandes males. Ya que son los que hacen que los indígenas no puedan abrazar la fe plenamente y volverse, en última instancia, plenamente hombres. Este punto del mal ejemplo será retomado con mucha más fuerza por Bartolomé de Las Casas, al hacer referencia al mal ejemplo de los españoles que impide que los indios se conviertan al cristianismo.

⁶⁷⁶ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988, p. 141.

En este punto, lo malo en el discurso se manifiesta para señalar como es necesario juzgar la situación moral que se está viviendo en las Indias, ya que el rol de los sabios es siempre juzgar la justicia del accionar de los príncipes. Ya que algo justo por un mal puede volverse injusto.

A quien cita en Vitoria en esta enunciación es a Aristóteles, y su condena es muy grave. Es por eso que se refiere a una sensación de temor: “Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza y a las armas para poder permanecer allí los españoles; pero temo que la cosa haya ido más allá de lo que el derecho permitía”⁶⁷⁷, dice el teólogo, ya que plantea que toda la integridad de lo que los españoles hacen en América estaría convertida en algo malo. La novedad de este concepto de guerra justa es que tiene en su interior una justificación del príncipe y de la república para ajusticiar malhechores y para expandir sus fronteras como su principal justificación.

Señala Anthony Pagden que al comer hombres los indios no discernían entre lo correcto del orden natural, ya que no solo mataban a un hombre, sino que también iban en contra del orden natural en la sociedad. Comían hombres y también comían criaturas demasiado bajas en el orden (ratas, serpientes, saltamontes). Para Vitoria el vegetarianismo, a diferencia de Tomás ya no es un estado natural posible en el hombre, ya que se produjo un cambio a partir del Diluvio, y la pérdida del estado natural. Dice Vitoria al concluir la *questio de Indis*:

Porque a este respecto, habría la misma razón para proceder con estos bárbaros del mismo modo que con los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse a sí mismos que los amentes, y ni aun son mucho más capaces que las mismas fieras y bestias, de las que no se diferencian siquiera ni en utilizar alimentos más tiernos o mejores que los que ellas consumen. Por estas razones,

⁶⁷⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 99.

se dice que pueden ser entregados al gobierno de personas más inteligentes⁶⁷⁸

Para Vitoria los indios son verdaderos hombres. Lo que los diferencia a los indígenas de los europeos es el desarrollo de los *secunda precepta*. Es en su educación, en sus costumbres donde el teólogo advierte la mayor falencia de los *bárbaros*. Es por eso que se vuelve necesario que los indígenas cambien algunas de sus costumbres y sus instituciones, pero su naturaleza no es diferente a la del resto de los hombres. De hecho, para Vitoria los indígenas no se diferencian sustantivamente de los campesinos europeos, a quienes denomina como “nuestros rústicos”. Para Vitoria era necesario educarlos, pero además había que ser muy cuidadoso porque podían ser fácilmente engañados. Argumenta que, en caso de ser encontrados por los turcos, estos podrían fácilmente convencerlos de su religión. Este es el argumento que sostiene para demostrar que es justo para él que todavía no creyeran, ya que podría tratarse de una fe liviana en caso de que la aceptaran a la primera predicación que escucharan.

Cuando Vitoria hablaba de educación, no se refería al sistema educativo o a la formación que se le daba a los niños, sino a la habituación, a lo que en la filosofía aristotélica se denomina el intelecto especulativo⁶⁷⁹. Vale decir, la formación de determinados hábitos compartidos por toda la sociedad. Hoy hablaríamos de costumbres o de prácticas culturales de una sociedad. Señala Vitoria que los bárbaros se comportan de esta manera por su mala educación, y señala que: “entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales”⁶⁸⁰. Aquí que de manifiesto como al señalar que tienen una mala educación, se convierten en bárbaros, lo que igual a la categoría de rústicos. En esta operación, iguala a los campesinos rústicos a los indígenas⁶⁸¹.

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, p. 104.

⁶⁷⁹ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988, p. 141.

⁶⁸⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 51.

⁶⁸¹ Herzog, Tamar, *Frontiers of possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2015, pp. 145-146.

Para Vitoria: “que el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación”⁶⁸². Al decir esto plantea que los bárbaros tienen razón en potencia, pero de nada sirve la potencia si no se traduce en acto. Asimismo, relativiza a los bárbaros y los equipara a rústicos poco diferentes de los animales. Al hacer referencia a esta idea de los rústicos, señala la mala educación y costumbres, tanto de indígenas como de rústicos europeos como un mal pero que tiene una concreta solución. La tutela a los indígenas, al igual que a los europeos rústicos, a quienes es necesario sacar de esta condición, es una forma de salvarlos de su bárbara educación.

De acuerdo a Bartolomé Clavero, el teólogo al hacer referencia a estas cuestiones estaba constituyendo un nuevo status jurídico para los indígenas. Los indígenas, como rústicos, “podían guiarse en materias privadas conforme a sus costumbres, sin que éstas constituyeran un derecho propio”⁶⁸³, esto les daba la posibilidad de tener a la costumbre como base de sus actos, sin que se conformara en derecho. A la vez, como personas miserables precisaban de amparo, pues carecían de autonomía. Para el historiador del derecho, Vitoria les da un derecho a los indígenas, pero sujeto a la voluntad de los españoles, en tanto su condición era la de miserables, rústicos y menores.

Vitoria afirma que los indígenas eran verdaderos dueños, tenían dominio sobre sí mismos y sobre las cosas. Por causa de su infidelidad, no podían para el teólogo haber perdido el dominio:

De todo lo dicho resulta que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, del mismo modo que lo son los cristianos de sus bienes, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños, los príncipes y las personas particulares. Y grave cosa sería

⁶⁸² Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 51.

⁶⁸³ Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Editorial Siglo XXI, 1995, p. 12.

negarles a ellos, que nunca nos infligieron injuria alguna, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes reconocemos verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las arrebatadas a los cristianos⁶⁸⁴

4.5 *Ius ad bellum*

Para Vitoria la única justificación posible para legitimar una guerra era el bien y la defensa del pueblo. Es decir que en la síntesis de su planteo hay una referencia a una comunidad y a una dimensión ético-moral: la búsqueda un bien (una definición algo ambigua) y la defensa del pueblo (una comunidad). Agrega, además, que una guerra no es justa si provoca mayores males que los que busca evitar. Es decir que, sigue presente la noción de que una acción está justificada, si conduce a menos males de los que logra, pero no debe ser llevada a cabo si hace más mal del que busca sanar.

En este punto, hace referencia a la guerra defensiva y la guerra ofensiva. La defensiva no necesitaba demasiada explicación, ya que a diferencia de lo que consideraba Lutero, cualquier ofensa recibida podía ser justamente retribuida. Para Lutero los turcos actuaban contra la cristiandad por el permiso de Dios, ya que al igual que a Satán, a quien Dios le daba permiso para castigar a aquellos que pecaban, de la misma manera, era voluntad de Dios que los turcos asolaran a la Cristiandad. Como esta idea era impensada para Vitoria, no le dedica tanto tiempo de su exposición como a la idea de la guerra ofensiva.

Como ha señalado Teófilo Urdanoz, la guerra ofensiva debía ser como respuesta a delitos graves⁶⁸⁵, ya que no vale hacer la guerra por delitos leves, por cualquier culpa o injusticia,

⁶⁸⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 51.

⁶⁸⁵ Urdanoz, Teófilo, "Introducción a la Relección Segunda", en *Vitoria, Francisco de, Obras. Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

debido a que las guerras traen como consecuencia devastaciones, incendios y matanzas, por lo que es necesario que exista proporción entre el castigo y la ofensa recibida⁶⁸⁶.

De acuerdo a Daniel Schwartz, Vitoria y el resto de los escolásticos se apoyaban en la interpretación de Tomás de Vio Cayetano. Los agravios cometidos por un rey o por sus súbditos contra otro rey o sus súbditos no podían quedar impunes de acuerdo al derecho natural. Por tanto, correspondía a los reyes o a las autoridades de una república ejercer la función de un juez. Por la tanto, la guerra no sería otra cosa que la ejecución de una sentencia judicial contra aquel que injurió al príncipe, a los súbditos o a la república⁶⁸⁷.

Por otra parte, queda clara la intención de sostener que existe una comunidad política universal, cuestión que los gobernantes tienen que tener en consideración, ya que el bien buscado debe ser el de toda la humanidad⁶⁸⁸. Como los indígenas formaban parte de esta comunidad universal y tenían sus propias instituciones políticas, podían darse a sí mismos un gobierno. Esgrime así Vitoria dos argumentos centrales: el universalismo moral y la pluralidad política⁶⁸⁹. La elección sobre la guerra justa se compone de diversos justos títulos que permiten justificar la conquista, en el caso especial de los castellanos a las Indias. Las guerras justas son justificadas por Vitoria, y quienes tienen capacidad de declararlas son las repúblicas o los príncipes de estas repúblicas que tienen la misma autoridad⁶⁹⁰.

En la elección sobre el derecho a la guerra Vitoria divide su exposición en dos momentos diferenciados. En el primero de ellos explora los títulos ilegítimos para declarar una guerra. Estas son aquellas proposiciones que algunos falsamente aducen para comenzar un conflicto bélico. En un segundo bloque, Vitoria señala los justos títulos para declarar una guerra. Algunos de ellos –la mayoría- no se adecuaban a la conquista americana por parte de los

⁶⁸⁶ Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.

⁶⁸⁷ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 163.

⁶⁸⁸ Espinosa Antón, Francisco Javier, “La guerra y la paz en Francisco de Vitoria”, en *Fragmentos de filosofía*, núm. 12, 2014, pp. 47-65.

⁶⁸⁹ Peña, Javier, “Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 28, 2006, pp. 289-310.

⁶⁹⁰ Castilla Urbano, Francisco, “Francisco de Vitoria, una biografía de sus ideas políticas y religiosas” en Ares Queija, Berta (ed.), *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, Madrid, CSIC, 1992.

españoles. Por último, detalla los títulos por los cuales es posible que el dominio europeo en el Nuevo Mundo fuera legítimo.

Al comenzar Vitoria su exposición sostiene que no conoce quién hubiera tratado este tema. Por más que es probable que el teólogo conociera las intervenciones de Mair, Palacios Rubios y Matías de Paz. Incluso que estuviera al tanto de lo debatido en la Junta de Burgos. Sin embargo, para Vitoria, ningún teólogo con un método confiable ni sapiencia suficiente había abordado el tema. De esta manera deslegitima a todos aquellos, especialmente juristas, que se habían ocupado de justificar la ocupación española a través de estos títulos. Refuerza en esta relección la noción del sabio-teólogo que abordamos en la primera parte, como aquel que es el único con la autoridad suficiente para guiar al resto de los cristianos en las decisiones morales.

Como ha señalado Francisco Castilla Urbano, Vitoria posiblemente no hace referencia a autores específicos para evitar la polémica, y los refuta con un tono mesurado y prudente⁶⁹¹. Por lo tanto, el contradestinatario se mantiene como una figura indirecta e implícita. No nombra a los adversarios, ni menciona nada que nos permita hacer alguna asociación con su figura. Sin embargo, lleva adelante una dura acusación al decir que, quienes hayan sostenido estos postulados, y quienes hayan aconsejado príncipes con ellos, deben temer por su salvación. Hace referencia al evangelio para señalar que: “aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena”⁶⁹². Esta enunciación tiene una fuerte carga ilocutiva, pues está declarando que quienes cometieron este mal, de instigar la conquista guiados por estas causas injustas, se condenaron y por lo tanto deben ser expulsados del colectivo cristiano. Al mismo tiempo, esta es una estrategia persuasiva, para disuadir a su audiencia de acercarse a estos postulados. Quienes se embarcan en una guerra que no es justa, ganarían el mundo, pero se condenarían. Por lo tanto, Vitoria busca que la ambición de quienes se lanzan al Nuevo Mundo se vea limitada por la reflexión en torno a los motivos por los cuales se emprende la ocupación americana.

⁶⁹¹ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 305.

⁶⁹² Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.

4.6 Injustos títulos al dominio de las *Indias*

Los primeros siete títulos que menciona son aquellos ilegítimos para declarar una guerra. El primer título es el de que el Emperador es el señor de todo el mundo. Para Vitoria este título es ilegítimo ya que el emperador no es Señor de todo el orbe. En primer lugar, no cree que el rey de Castilla sea emperador, contrario a lo que sostenían algunos autores del periodo. Por otra parte, consideraba que el poder político, como hemos visto, no era instituido por derecho natural, sino positivo. Si bien se encuentra basado en el primero, para que el emperador tuviera legitimidad sobre todo el orbe, debería haber una ley positiva que así lo mandara. Sostiene que, incluso si el Emperador del continente americano, lo sería con el poder jurisdiccional, es decir que no tendrían porque los españoles asentarse injustamente y tener derechos sobre las tierras de los indios.

El primer título que se alega es que el emperador es señor del mundo. Y así, admitiendo que en tiempos pretéritos hubiera habido algún vicio (en la posesión), ya estaría purgado en el César, emperador cristianísimo. Porque aun aceptando que tales indios sean verdaderos señores, pueden tener otros señores superiores a ellos, como los príncipes inferiores tienen al rey, y algunos reyes al emperador, ya que sobre la misma cosa pueden muchos tener dominio, de donde se origina aquella trillada clasificación de los juristas: dominio alto, bajo, directo, útil, sencillo, mixto, etc.⁶⁹³

⁶⁹³ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 54.

El mal se asocia en este punto al mal que puede ocasionar el Emperador oponiéndose a la organización política que tienen diversas naciones. Como ha señalado Anthony Pagden, la figura imperial que plantea Vitoria es la de un imperio del tutelaje⁶⁹⁴.

El segundo título ilegítimo es el de la autoridad del Papa. Según Vitoria, el Papa no tiene autoridad sobre todo lo temporal, sino sólo sobre lo espiritual. Su principal argumento es que Cristo no tuvo autoridad en lo temporal como lo muestran los evangelios y, por lo tanto, menos aún podía tenerlo el Papa. Sin embargo, esta postura que tenía fuerza en tiempos de Vitoria, era sostenida, entre otros, por Juan Ginés de Sepúlveda y sostenía que el Papa había nombrado a los reyes de España príncipes de los indios americanos.

Tanto el Papa como los obispos, tienen algún poder en lo temporal, pero siempre atendiendo a cuestiones espirituales. Todos ellos pueden imponer penas a fieles e incluso a príncipes, pero con la finalidad de que se persiga un bien espiritual para ellos. Como podemos advertir, los dos primeros títulos son una crítica directa a las dos concepciones universales de poder político medievales: el Papado y el Imperio. Ninguna de las dos parece legitimar para Vitoria el principado de los reyes de España sobre las Indias:

Quando varios príncipes van a llegar a las manos en disputa sobre determinados derechos, puede también el Papa llamar a sí la causa y dictar sentencia, a la que tienen deber de atenerse los soberanos, a fin de evitar los graves males espirituales siempre consiguientes a las guerras entre príncipes cristianos. Y aun quando eso no haga el Papa o raras veces lo haga, no es porque no pueda, como dice Durando, sino porque teme el escándalo, no sea que atribuyan los príncipes su conducta a ambición, o mejor y más razonablemente, porque es lo más seguro que los soberanos no acatarían su sentencia, declarándose en franca rebeldía. Por igual razón puede

⁶⁹⁴ Pagden Anthony, "Avatares del concepto de imperio: desde Roma hasta Washington", en *Ariadna Histórico* núm. 3, 2014, pp. 79-96.

alguna vez destronar a los reyes y poner otros en su lugar, como ha sucedido ya. Ningún cristiano legítimo debiera negar este poder al Papa⁶⁹⁵

Para Vitoria, el Papa podría eventualmente intervenir en un conflicto entre príncipes cristianos para evitar todos los males que se producen en una guerra entre cristianos. Es justamente este el argumento del teólogo, las guerras entre cristianos causan males espirituales y deben ser evitadas. Sin embargo, este título no es aplicable al caso americano⁶⁹⁶.

El segundo título que plantea Vitoria es sobre la Autoridad universal del Sumo Pontífice, como un título que justifique la declaración de la guerra. En referencia a la autoridad del Papa, Vitoria hace referencia a la teoría agustiniana de la autoridad, diferenciando el poder temporal del atemporal. Señalando que, si bien el Papa tiene poder sobre algunos asuntos temporales, no así en asuntos civiles y menos en aquellas tierras de príncipes no cristianos. Lo que discute Vitoria es si el Papa tiene el derecho a disponer en lo temporal de todo el orbe, intenta demostrar lo contrario:

Claramente se evidencia que el Papa no es señor de todo el orbe. Porque el mismo Señor dijo que al fin de los siglos se hará un solo rebaño y un solo pastor, con lo que se demuestra que al presente no pertenecen todas las ovejas a un solo rebaño⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 44.

⁶⁹⁶ Pagden, Anthony, "The School of Salamanca", en Klosko, George (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁶⁹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 64.

Emplea la metáfora del pastor y las ovejas. Para señalar que, en una mirada teleológica, habrá un solo rebajo. Por lo que actualmente esa situación no existe. Además, diferencia entre el Papa y Cristo.

El tercer título ilegítimo es el del derecho de descubrimiento y ocupación. De acuerdo a este argumento, los españoles, desde la llegada de Colón habían descubierto tierras que no tenían ningún Señor legítimo, lo que en el vocabulario de la época se denominaba *res nullius*. Pero Vitoria descarta este argumento, ya que los indios eran dueños pública y privadamente de sus dominios. El cuarto título que para el fraile es injusto es el de que los bárbaros no quisieran recibir la fe. Es el título denominado de la infidelidad, que, junto con el cuarto, el de los pecados mortales que cometen los bárbaros, se centra en la dimensión moral de las poblaciones bárbaras.

Como hemos señalado en el capítulo inicial sobre Vitoria y el derecho, el *dominium* tiene dos significados, uno como control racional de una acción y otra acepción como propiedad. Los dos tienen una vinculación directa con el *ius*⁶⁹⁸. Para la aplicación del derecho natural es necesario el *dominium* como control racional sobre las acciones, ya que solo aquellos que poseen facultad de la razón tienen derecho a estar constreñidos a la ley natural. Una de las preguntas que se hace Vitoria en la relección era si, por el pecado de infidelidad los indígenas perdían el dominio y, por tanto, esto podía justificar la conquista.

Los títulos tercero y cuarto, son los de la infidelidad y los pecados mortales. Para Vitoria son títulos ilegítimos ya que ninguno de los dos es un justificativo para que quienes cometan estas dos formas de pecado, la infidelidad, y los pecados mortales en general, pierden el dominio, público y privado sobre sus bienes. El primero de ellos, la infidelidad, es como hemos visto, descartado. Dos años antes de dictar las relecciones sobre la Guerra Justa, Vitoria comentó en sus lecciones ordinarias la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino entre 1534-1535, y abordó la *Questio 10* sobre los infieles. En ella se pregunta Vitoria si es posible forzar a los infieles a abrazar la fe. La interpretación de Vitoria en torno a la infidelidad se basaba en la reflexión de Tomás de Vio Cayetano al respecto⁶⁹⁹. Para el teólogo dominico, los infieles que

⁶⁹⁸ Koba, Tomoyuki, "Francisco de Vitoria's idea of natural law and its relationship with division of things", en *Interface. Journal of European Languages and Literatures*, Issue 11, 2020, pp. 1-18.

⁶⁹⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 47.

no habían tenido noticia alguna sobre el mensaje evangélico, como los indios americanos, no podían ser tratados de igual manera que aquellos que sí habían tenido, al menos en la historia de su pueblo vínculo con los cristianos. Con todo, para el teólogo se trata de un pecado grave, cuando es cometido por aquel que conoce el evangelio y se mantiene en su infidelidad:

Ahora bien; mayor delito que la blasfemia es la infidelidad, porque, como dice Santo Tomás (2. 2., q. 10, art. 3), la infidelidad es el mayor de los pecados entre los por perversidad de costumbres, puesto que se opone directamente a la fe, y la blasfemia no se opone directamente a la fe sino a la confesión de ella; además, que la infidelidad arranca el principio por el cual nos convertimos a Dios, que es la fe; no así la blasfemia. Luego si por la blasfemia contra Cristo pueden los cristianos declarar la guerra a los infieles, con mayor razón por la infidelidad. Las leyes civiles, además, que señalan la pena capital a la infidelidad y no a la blasfemia, reconocen que es mayor pecado aquélla que ésta⁷⁰⁰

Si bien Vitoria por lo arriba señalado no aplica este título a los indígenas, deja en claro que la infidelidad es mayor pecado que la blasfemia. En un tiempo de fronteras confesionales, blasfemar parece menor grave que renegar de la fe. En esta alocución, Vitoria declara a los infieles por antonomasia, las naciones que se alejan de la fe, como enemigas de la cristiandad que merecen una pena análoga a la pena capital.

Sin dudas, la mirada de Vitoria y el resto de los salmantinos sobre los indígenas no los pensaba como depositarios de los peores males, a diferencia de otros autores como Gonzalo Fernández de Oviedo, quien señalaba que los indígenas eran gente vaga y viciosa por

⁷⁰⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 50.

naturaleza, cobarde y con inclinaciones al mal. Consideraba que eran mentirosos, desmemoriados y que no tenían constancia, es decir, eran el ejemplo de todo lo que no tenía que tener un hombre⁷⁰¹.

Este es un claro ejemplo de cómo algunos discursos que circulaban en los territorios de los monarcas castellanos, endilgaban a los indígenas males terribles, en su actitud, su forma de vida y sus pasiones. Todas estas consideraciones eran para Vitoria matizadas, ya que consideraba que, si bien cometían males, estos no eran más graves que los de otros españoles en territorio europeo.

En la *Relección de los Indios y el Derecho de la Guerra*, Vitoria explica que es ilegítimo el título según el cual las *Indias* son una donación especial de Dios a los españoles. En esta alocución, el teólogo señala que:

A eso no quiero darle importancia, pues fuera peligroso creer a quien lanza profecías contra la ley común va contra las reglas de la Escritura, a menos que confirmase su doctrina con milagros, los cuales no aparecen por ninguna parte⁷⁰²

Deja en claro que los emisarios españoles en tierras americanas no han hecho milagros visibles y agrega que en caso de que Dios realmente hubiera decidido exterminar a los indígenas: “no quiere eso decir que sus exterminadores estuviesen libres de pecado”⁷⁰³, es decir que caracteriza a los conquistadores españoles como pecadores, o al menos deja entender que por expandir la fe cristiana, eso no los vuelve santos sino todo lo contrario. Por último, para dejar bien en claro su idea sobre la cristiandad y la situación de quienes luchan

⁷⁰¹ Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 5 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1959, pp. 67-68.

⁷⁰² Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 65.

⁷⁰³ *Ibíd.*

contra los indígenas dice que: “Y, aparte el de infidelidad, mayores pecados hay, en materia de costumbres, entre los cristianos que entre aquellos bárbaros”⁷⁰⁴.

Por lo tanto, equipara de esta manera a los indígenas con el resto de los cristianos. Sin embargo, para Vitoria es más importante que se dé la reforma de las costumbres entre los viejos cristianos. El destinatario de la reelección se vuelve más amplio y se dirige a toda la cristiandad, haciendo un llamado a que éstos deben fijarse en su propia conducta y en sus pecados, en vez de usarlos como un argumento para conquistar a los indígenas:

En resumen, la doctrina contraria es una herejía manifiesta. Que así como Dios hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos y caer la lluvia sobre los justos y los pecadores, así también da los bienes temporales a los buenos y a los malos⁷⁰⁵

Los títulos ilegítimos tercero y cuarto, la infidelidad y pecados mortales de los indígenas llevarían a la pérdida del dominio a través del derecho de la guerra otorgado a los cristianos. Si bien pueden confundirse se diferencian en los males que lo justifican. En el primero de ellos es el pecado de la infidelidad que implica rechazar la conversión a la fe cristiana. Sin embargo, Vitoria lo descarta por la ignorancia invencible y por la predicación de los frailes, que no puede asegurar que haya sido correcta. Si el título de la infidelidad hace referencia a la no conversión, el de los pecados mortales hace referencia al incumplimiento de la obligación de escuchar la predicación y conocer la fe, así como de aceptarla en caso de que esta sea predicada con:

⁷⁰⁴ *Ibíd.*

⁷⁰⁵ *Ibíd.*, p. 43.

argumentos razonables y probables y con el testimonio (ejemplo) de una vida digna y diligente, de acuerdo con la ley natural y de forma pacífica, sin coacción, amenazas o inducción de temor. Vitoria es enfático en rechazar todo derecho de guerra en tales casos, siendo las consecuencias más de carácter religioso –pecado mortal– que jurídico⁷⁰⁶

Vitoria argumenta que la infidelidad no puede ser motivo de la pérdida del dominio. Para ello, esboza dos razones en las que es preciso detenernos. En primer lugar, señala que: “si los sarracenos hubieran propuesto su secta a los bárbaros al mismo tiempo que los cristianos, no estarían los bárbaros obligados a creerles”⁷⁰⁷. Vitoria reafirma un nosotros cristiano frente a otro sarraceno, y el principal peligro de afirmar que es lícito abrazar una nueva fe, es que los musulmanes podrían alcanzar nuevos territorios y convertirlos lícitamente. Incluso esos nuevos súbditos musulmanes estarían obligados a creer en la fe islámica.

Por lo tanto, aceptar livianamente la fe propuesta por predicadores no debe ser aceptada, y Vitoria agrega que lo mismo sucedería con la fe cristiana si no es enseñada de manera correcta. Es decir que, entre el cristianismo mal comunicado y el islam Vitoria no advierte diferencias:

como tampoco a los cristianos que propongan la fe sin algunas razones y motivos persuasorios. Porque no pueden ni están obligados a adivinar qué religión es más verdadera si no se presentan motivos de mayor probabilidad por una de las dos partes. Lo contrario sería creer con demasiada prisa, cosa propia de los corazones livianos, según dice el Eclesiástico (cap. XIX), y ratifica

⁷⁰⁶ Añaños Meza, Cecilia, “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo”, en *Persona y Derecho*, vol. 68, 2013, pp. 103-137.

⁷⁰⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, pp. 75-76.

aquel pasaje de San Juan (15): Si yo no hubiera hecho señales etc., no tendrían culpa. Luego, donde no se hicieron señales ni se ofrecieron motivos, no puede haber pecado⁷⁰⁸

Para Vitoria, la idea de que la aceptación de la fe sin una reflexión previa es para denunciar que, en caso de que los musulmanes hubieran predicado su fe a los indígenas, estos podrían haber creído. Por lo tanto, creer en la fe verdadera requiere abrazar de manera profunda los fundamentos de la fe, de lo contrario se creería de forma liviana. Los motivos dados por los predicadores, ya sean cristianos o musulmanes son igual de probables, la fe verdadera se descubre por señales o por motivos suficientes:

Y esto queda confirmado considerando que, si los sarracenos hubieran propuesto su secta a los bárbaros al mismo tiempo que los cristianos, no estarían los bárbaros obligados a creerles, como tampoco a los cristianos que propongan la fe sin algunas razones y motivos persuasorios.

Porque no pueden ni están obligados a adivinar qué religión es más verdadera si no se presentan motivos de mayor probabilidad por una de las dos partes. Lo contrario sería creer con demasiada prisa, cosa propia de los corazones livianos, según dice el Eclesiástico (cap. XIX), y ratifica aquel pasaje de San Juan (15): “Si yo no hubiera hecho señales etc., no tendrían culpa. Luego, donde no se hicieron señales ni se ofrecieron motivos, no puede haber pecado

De esta proposición se infiere que, si la fe se ha propuesto a los bárbaros del dicho modo y no la aceptan, los españoles no pueden hacerles la guerra por tal razón, ni obrar contra ellos por derecho de guerra. Es notorio,

⁷⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 75-76.

pues, que en cuanto a esto son inocentes, y que ninguna injuria hicieron a los españoles⁷⁰⁹

Sostiene Vitoria que en caso de que la fe hubiera sido comunicada a los bárbaros y ellos no la hubieran abrazado, esto no justifica que por eso cayeran en dominio de los españoles. Este título es el que sostiene que la predicación no se puede dar de manera violenta. La violencia es el mal que se debe evitar, ya que aleja a los indígenas de la fe cristiana. Sospecha que quienes cometen este mal lo hacen conscientemente, ya que anteponen sus intereses a los de la Iglesia. Ya que su verdadero objetivo no es conseguir almas para Dios, sino hacer que se opongan a través de la violencia y hacer lícita la expropiación del dominio.

El quinto título, el de los pecados mortales de los bárbaros, o pecados mortales: Entre las causas injustas para declarar la guerra son los pecados contra naturaleza o contra el orden natural. Vitoria lleva adelante una estrategia discursiva en la que señala que, si se los entiende como males contra la naturaleza, es decir, las inmundicias:

diciendo que se llaman así no sólo porque van contra la ley natural, sino también contra el orden de la naturaleza, y que son los que en la 2.^a Epístola a los Corintios, 2, se denominan inmundicias, según recuerda la Glosa. Tales son el concúbito con los niños, o el bestial, o el de mujer con mujer, de lo cual se habla en la Epístola a los Romanos, 1 debe argumentar en contra, ya que peores que las inmundicias son el homicidio y la blasfemia⁷¹⁰

Por ende, todos los pecados contra la ley natural, que pueden darse en el caso de los bárbaros por su mala educación son minimizados por Vitoria en comparación a males contra la ley comunidad (homicidio) y contra Dios (la blasfemia). Sumado a esto, agrega Vitoria que:

⁷⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 75-76.

⁷¹⁰ *Ibíd.*, p. 80.

Además, no es lícito al Papa hacer guerra a cristianos porque sean fornicadores o ladrones, ni aun por ser sodomitas, no pudiendo por lo consiguiente confiscar sus tierras ni darlas a otros príncipes; porque si así no fuera, como en todas las provincias hay siempre muchos pecadores, cada día cambiarían los reinos. Y esto se confirma considerando que tales pecados son más graves entre los cristianos, que saben que lo son, que entre los bárbaros que lo ignoran⁷¹¹

Para el teólogo todos los males cometidos por los cristianos son más graves que los cometidos por los indígenas. Para Vitoria, es posible identificar dos tipos de pecados: aquellos que son contra la naturaleza, cualquier pecado contra la ley natural:

En segundo lugar, porque o entienden por pecados contra naturaleza en un sentido universal, cualquier pecado contra la ley natural, como el hurto, la fornicación o el adulterio; o se refieren a ellos en el sentido peculiar de pecado contra la naturaleza, de que habla Santo Tomás en la *Secunda Secundae*, cuestión 154, artículos 11 y 12, diciendo que se llaman así no sólo porque van contra la ley natural, sino también contra el orden de la naturaleza, y que son los que en la 2.ª Epístola a los Corintios, 2, se denominan inmundicias, según recuerda la Glosa. Tales son el concúbito con los niños, o el bestial, o el de mujer

⁷¹¹ *Ibíd.*, p. 81.

con mujer, de lo cual se habla en la Epístola los Romanos, 1⁷¹²

Agrega que, en caso de entenderlos en este sentido, se debe entender que tanto el homicidio como la blasfemia, son igual de graves que lo que denomina inmundicias:

Si se refieren en el segundo sentido solamente, se arguye en contra, alegando que el homicidio es pecado tanto o más grave, y tan manifiesto, por lo que, si fuera lícita la coacción para aquellos pecados, también habría de serlo para ésta. Igualmente, también la blasfemia es pecado tan grave y tan manifiesto⁷¹³

El sexto título injusto es el de la elección voluntaria. De acuerdo a este argumento, los españoles les habían comunicado a los indígenas que venían en nombre de los Reyes Católicos y que venían a comunicarles el Evangelio, y éstos se habrían sometido voluntariamente a los monarcas españoles.

El último título ilegítimo defendido por Vitoria es el de la donación especial. Vale decir que, para algunos, las *Indias* habían sido una donación especial de Dios a los españoles que, como pueblo elegido, debían guiar a los indígenas a la salvación a través de su incorporación. Para Vitoria, los males cometidos por los españoles era lo que hacía más visible que este título no podía ser cierto, Dios nunca hubiera permitido que una conquista tan violenta fuera llevada a cabo por una donación suya.

⁷¹² *Ibíd.*, p. 80.

⁷¹³ *Ibíd.*, p. 80.

4.7 Justos títulos al dominio de las *Indias*

En la segunda parte de la relección, Vitoria enuncia los justos títulos por los cuales se podría considerar que los indios americanos cayeron en dominio de los españoles. Estos títulos se pueden dividir en dos: unos profanos y otros sagrados. Es decir, aquellos que vienen dados por la fe cristiana y aquellos que están basados en el derecho de las naciones, es decir, el derecho que rige la relación entre todos los pueblos de la tierra.

Como ha señalado Pablo Kalmanovitz, más allá de los innumerables pecados que son inevitables en una guerra y que pueden parecer contrarios a la doctrina cristiana de la caridad, el amor a los enemigos y el perdón de las injusticias, la idea de declarar una guerra como justa es que todos estos males en conjunto son un mal menor, en comparación a los males que le daría al mundo que los príncipes o las autoridades de una República se abstuvieran de involucrarse activamente o dar comienzo a ese conflicto⁷¹⁴.

El primer título que esboza Vitoria es el de la sociedad y comunicación natural. Basado en el derecho de gentes, Vitoria señala aquí el derecho que tienen todos los hombres a circular por el mundo. A asentarse y convertirse en ciudadanos del lugar donde toman residencia y de explotar los bienes que se encuentran sin dueño (yacimientos de oro y perlas del mar). En caso de que los bárbaros no los dejaran asentarse y comerciar a los españoles libremente, estos deberían en un primer momento intentar persuadirlos. Vitoria, en su optimismo sobre la naturaleza de los indígenas interpreta que es por el desconocimiento en torno al comercio que los indígenas podrían intentar expulsar a los españoles.

En caso de que los indígenas no aceptaran las explicaciones de los españoles sobre sus buenas intenciones, sí podrían emplear los derechos de la guerra para asentarse en el territorio a través de la creación de fortificaciones. En caso de que las agresiones continuaran, los españoles podrían hacer uso de todos los derechos de la guerra. Conquista a los indígenas y deponer sus gobernantes y cambiarlos por otros. Sin embargo, Vitoria advierte que deben tener cuidado de no actuar deliberadamente buscando la agresión de los indígenas. El teólogo señala que:

⁷¹⁴ Kalmanovitz, Pablo, *The Laws of War in International Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

Y así, si movidos de ese temor se aprestan a expulsar o a matar a los españoles, les fuera ciertamente lícito a éstos defenderse, pero con la debida moderación y sin que puedan ejercer otros derechos de guerra, como matarlos después de lograda la victoria y alcanzada la seguridad, despojarles de sus bienes y ocupar sus ciudades, porque en tal caso son inocentes, y con razón temen, como suponemos. Deben, es verdad, los españoles defenderse y velar por su seguridad, pero en cuanto pueda ser, con mínimo detrimento de los bárbaros, porque es guerra solamente defensiva. Por ambas partes es justa la guerra: por una, porque hay derecho a hacerla, y por otra, porque hay ignorancia invencible. Como si, por ejemplo, creen los franceses que poseen la Borgoña con legítimo derecho, y nuestro Emperador tiene derecho cierto a ella, puede éste pretenderla y aquéllos defenderla con las armas, lícitamente por ambas partes; lo mismo puede ocurrir con los bárbaros, y es preciso tenerlo muy en cuenta, pues unos son los derechos de la guerra contra hombres verdaderamente delincuentes o injuriosos, y otros contra inocentes e ignorantes; como de un modo hay que evitar el escándalo farisaico, y de otro el de los espiritualmente débiles y enfermizos⁷¹⁵

Sobre el primer punto de los justos títulos, el de la comunicación natural, hay muchos trabajos desde la filosofía y la historia. En primer lugar, el concepto de comunicación en Vitoria no tiene ninguna relación con lo que en el presente entendemos por comunicación. El moderno concepto de comunicación hace referencia al diálogo entre personas. El significado que Vitoria le da al concepto, y que estaba en la fuente de Vitoria, los trabajos de Cicerón, es el

⁷¹⁵ Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 74.

de la libre circulación de personas y bienes a lo largo del orbe. Un derecho que, en caso de ser violentado se consideraba una injuria contra quien lo sufría⁷¹⁶.

El argumento central de Vitoria para declarar la guerra en el caso americano era para el teólogo que los españoles se esforzaran en demostrarles a los indígenas que no les iban a cometer un daño y en caso de que estos perseverasen en su malicia, es decir, en su actitud de intentar expulsarlos, los españoles podrían responder a estos agravios y ejercer contra ellos la justicia de la guerra:

Si después que los españoles han mostrado con toda diligencia, con palabras y obras, que no son impedimento alguno para que los bárbaros vivan pacíficamente y sin perjuicio alguno para sus cosas, los bárbaros perseverasen en su malicia y trabajaren la perdición de los españoles, entonces éstos pueden actuar no como si se tratara de inocentes, sino de pérfidos enemigos, y cargar sobre ellos todo el peso de la guerra y despojarlos y reducirlos a cautiverio y destituir a los antiguos señores y establecer otros nuevos; pero moderadamente, sin embargo, y según la calidad del asunto y los agravios⁷¹⁷

Encontramos en este pasaje diversas cuestiones relacionadas al concepto del mal, y en especial a los clivajes entre bien y mal. En primer lugar, señala que, si los españoles no son impedimento para que los bárbaros vivan pacíficamente y perseveran en su malicia, los españoles pueden actuar no como si se tratase de inocentes, sino de pérfidos enemigos.

⁷¹⁶ Añaños Meza, María Cecilia, "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", en *Anuario mexicano de derecho internacional*, núm. 12, 2012, pp. 525-596.

⁷¹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 95.

En este punto quien sufre el mal serían los españoles, y el mal sufrido es aquel de la malicia con la que perseveran los *indios*. Aunque esta malicia hubiera estado justificada en caso de que los bárbaros no hubieran podido vivir pacíficamente a causa de los españoles:

Por último, todo desenlace debe darse siempre y cuando los comerciantes o los españoles que quieren asentarse hayan sufrido un acto de violencia en contra de ellos. Como hemos señalado, los comerciantes son entendidos por Vitoria como inocentes, a los que se les violentan derechos naturales, como el de la comunicación. Una vez más, el mal aparece para vincular la relación entre las naciones:

En todas las naciones se tiene por inhumano el recibir y tratar mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo especial alguno, y, por el contrario, se tiene por humano y cortés el portarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros aparejaren daños a la nación⁷¹⁸

Es decir que esto es inhumano, y la única justificación sería que aquellos extranjeros hubieran cometido daños a la nación. Para profundizar este tema cita la autoridad de Pablo en la 1^o Epístola:

Argumenta en favor de esto mismo el que se recomienda la hospitalidad donde se lee: Ejerced la hospitalidad mutua, y el que San Pablo (*1. Tim., 3*) diga, refiriéndose al obispo: Conviene que el Obispo sea hospitalario. De lo cual se infiere que, por el contrario, el no acoger a los huéspedes y peregrinos es de suyo malo⁷¹⁹

⁷¹⁸ *Ibíd.*, pp. 88-89.

⁷¹⁹ *Ibíd.*, p. 93.

Otro de los argumentos dentro del primer título es la quinta proposición, en la que el teólogo señala que, si los indios no permitieran a los españoles comerciar, estos podrían responder a la ofensa recibida, aunque de manera proporcional al daño sufrido, al mal cometido por los indígenas a los españoles:

Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de las cosas manifestadas más arriba, que les corresponden por derecho de gentes, como el comercio o las otras que hemos declarado, los españoles deben ante todo, con razones y consejos, evitar el escándalo, y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo, no sólo con palabras, sino con razones, conforme a la sentencia⁷²⁰

Sin embargo, esta afirmación es matizada por el teólogo. Ya que es posible que los indios cometieran estas injurias no con plena intención sino guiados por el miedo. Su naturaleza miedosa podría ser la que los llevara a actuar de esta manera y, por lo tanto, la respuesta de los españoles debería considerar este elemento. Ese es el motivo por el que Vitoria plantea que se les debe explicar con claridad, con razones y con acciones. Los españoles tienen mayor responsabilidad ante los indígenas ya que les están llevando el mensaje evangélico y no deben actuar movidos por las pasiones. Los indígenas, todavía miedosos, tienen menos responsabilidad y sus injurias podría no ser tomadas como un mal:

⁷²⁰ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 93.

Pero debe tenerse presente que, como estos bárbaros son por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios, aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor al ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por lo tanto, si impulsados por este temor, se reunieran para expulsar o matar a los españoles, ciertamente les sería lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa irreprochable, sin que les sea permitido usar de los demás derechos de la guerra, como ocurriría si, después de alcanzada la victoria y la seguridad, mataran o despojaran a los indios u ocuparan sus ciudades⁷²¹

Sin embargo, todas estas medidas que se tienen que tomar para evitar la guerra, tomando en consideración la naturaleza de los indígenas, desaparecen una vez que la guerra ha sido declarada y es justa, a partir de este momento para Vitoria es lícito hacer todo lo posible para asegurar la paz, es decir, ganar la guerra. En este punto, los bárbaros ya no pueden ser perdonados por considerarlos miedosos: “Y esto se confirma, porque los indios no han de estar en mejores condiciones por ser infieles. Además, si todas estas cosas sería lícito hacerlas con los cristianos, en justa guerra, luego también podrán hacerse con los bárbaros”⁷²².

Otra justificación que agrega Vitoria es la del Evangelio de Mateo, en la que Cristo declara que en el Juicio Final, serán juzgados quienes no le hayan dado asilo a un peregrino: “era peregrino y no me recogisteis”⁷²³. El mal sufrido por los peregrinos, en caso de que alguien pueda alojarlos y no lo haga, era de acuerdo al texto evangélico motivo de condenación. De

⁷²¹ *Ibíd.*, p. 94.

⁷²² *Ibíd.*, p. 95.

⁷²³ Mateo 27, 5.

allí varios derechos de los peregrinos y los vagabundos que debían ser acogidos por las instituciones.

El segundo título es el del derecho de evangelización. En él Vitoria sostiene, al igual que en el título anterior es el derecho a los predicadores a circular libremente comunicando el mensaje evangélico lo que justifica la guerra, en caso de que los indios se opusieran a que los misioneros recorrieran sus dominios. De estos dos primeros títulos, solo al primero le cabe la aclaración de que no deberían estar causando ningún mal. Para Vitoria un predicador no puede estar causando males, como si lo puede hacer un comerciante o alguien que intenta explotar los yacimientos. Sin embargo, los predicadores deben, como hemos visto, predicar con su ejemplo de vida y llevar adelante una predicación efectiva. Cabe destacar que los dos primeros títulos justos son los que Vitoria considera que pudieron haber justificado que los reyes castellanos llevaran adelante la conquista e impusieran su dominio sobre las *Indias*.

Vitoria hace referencia al derecho a la propagación de la religión cristiana. Ya que:

Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros. Esta conclusión es manifiesta por aquello de San Marcos (16): Predicad el Evangelio a todas las criaturas, etc. Y aquello otro: La palabra de Dios no está encadenada (Timoteo, 11, 2)⁷²⁴

La propagación de la fe cristiana es sin duda el centro de la justificación de Vitoria para que la guerra en las Indias fuera justa. Es decir, que la Verdad Evangélica debe ser propagada para Vitoria y llevar a cabo esta empresa tiene un imperativo muy fuerte. Es por esto que el impedimento de que se propague la Fe será el mayor mal en las elecciones de Vitoria sobre la guerra justa:

⁷²⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 96.

Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros. Esta conclusión es manifiesta por aquello de San Marcos (16): Predicad el Evangelio a todas las criaturas, etc. Y aquello otro: La palabra de Dios no está encadenada (Timoteo, 11, 2)⁷²⁵

Además de este derecho de los cristianos a predicar su propia religión, Vitoria agrega que además les hacen un bien a los indígenas al enseñársela, por cuanto la religión cristiana les traería en caso de que la abrazaran, mayor felicidad y los llevaría a la felicidad. Si bien destaca que los predicadores deben enseñar la fe a quienes quieran oírla, también sostiene que se trata de la enseñanza de la verdad que les traerá felicidad. Por lo tanto, dentro del bien que obtendrán de aceptar el mensaje evangélico, está asociado el mal sufrido en caso de rechazar a los predicadores:

En segundo lugar, es clara por lo ya expresado. Porque si tienen los cristianos el derecho de viajar y comerciar entre ellos, pueden también enseñar la verdad a los que quieran oírla, mayormente tratándose de algo que se refiere a la salvación y felicidad, con mayor razón que acerca de otras cosas pertenecientes a cualquiera humana disciplina⁷²⁶

⁷²⁵ *Ibíd.*, p. 96.

⁷²⁶ *Ibíd.*, p. 96-97.

Vemos como Vitoria señala que les hacen un mal al dejarlos fuera de la salvación y plantea que pareciera que los españoles están obligados a comunicarles la fe y permitirles que accedan a la salvación, es tarea de los españoles corregirlos y dirigirlos. Si éstos se ven obligados a actuar de esa manera, podemos inferir que para Vitoria se trata de un mal que les cometen a los indígenas al no trabajar por su salvación:

En tercer lugar, porque de otro modo quedarían fuera del estado de salvación, si no fuera lícito a los españoles el ir a anunciarles el Evangelio. En cuarto lugar, porque la corrección fraterna es de derecho natural, como el amor; y dado que ellos están no sólo en pecado mortal, sino también fuera del estado de salvación, a los españoles les compete el corregirlos y dirigirlos, y aún más, parece que están en la obligación de verificarlo⁷²⁷

No quedan dudas para el teólogo que si los indios no dejan que los cristianos prediquen les están quitando un derecho, el más importante de todos, a comunicar su fe y por lo tanto les están cometiendo una injuria, un mal. Pero no solo lo están haciendo contra los cristianos, sino que los gobernantes lo están haciendo contra los pueblos indígenas, al impedirles la salvación. Hay dos males que se cometen, referidos a la salvación, unos contra los que tienen derecho y obligación de predicar, y quienes se pierden la posibilidad de salvarse:

Esto es claro, porque al hacerlo, los bárbaros injurian a los cristianos, que, por lo tanto, ya tienen una justa causa para declarar la guerra. Resulta también si se considera que con ello se impediría el beneficio de los mismos

⁷²⁷ *Ibíd.*, p. 97.

bárbaros, al cual sus príncipes no pueden oponerse en justicia. Luego, en favor de los que son oprimidos y padecen injuria, pueden hacer la guerra los españoles, máxime tratándose de un asunto de tanta monta⁷²⁸.

Sin embargo, al igual que impone ciertas condiciones para que el primer título fuera justo, de la misma manera en este caso el teólogo advierte que la predicación debe ser dada en ciertas condiciones:

con argumentos probables y racionales, y con una vida digna y cuidadosa en conformidad con la ley natural, que es grande argumento para confirmar la verdad, y esto no sólo una vez y a la ligera, sino con esmero y diligencia⁷²⁹

Advierte Vitoria que en el caso de las *Indias* se escucha: “de muchos escándalos, de crueles delitos y muchas impiedades”⁷³⁰. Por lo tanto, el teólogo justifica que para ese entonces muchos indígenas no hubieran abrazado la fe cristiana por el mal ejemplo brindado por los cristianos europeos en las *Indias*. La forma en la que se llevaba a cabo la predicación es esencial para Vitoria. Los predicadores, como profesionales de la palabra y de la comunicación, deben argumentar racionalmente, siendo estos argumentos acompañados de una vida digna, con llevada con esmero y diligencia. En concreto, la evangelización es la prioridad y la guerra no puede ir en su detrimento. El teólogo, adelantándose a la propuesta de Bartolomé de Las Casas⁷³¹ deja entrever que en caso de que los conquistadores impidan

⁷²⁸ *Ibíd.*, p. 98-99.

⁷²⁹ Vitoria, Francisco de, *Obras. Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 694.

⁷³⁰ *Ibíd.*, p. 695.

⁷³¹ Bartolomé de Las Casas, en su crítica más fuerte al dominio español, llegaría a plantear que los españoles debían abandonar las *Indias*, dejando solo algunas tropas al mando del Papa para proteger a los misioneros.

la conversión de los indígenas, la solución sería abandonar las armas y la violencia, y buscar otra forma de convertir a los *bárbaros*:

puede ocurrir que estas guerras, matanzas y despojos, más bien impidan que fomenten la conversión de los bárbaros. Y, por lo tanto, lo primero que en todo esto debe procurarse es que no se pongan obstáculos a la difusión del Evangelio, pues si se hallaren hay que abandonar ese modo de evangelizar y buscar otro⁷³²

El mayor temor de Vitoria era que los españoles se hubieran excedido en la medida en que usaron las armas: “temo que la cosa haya ido más allá de lo que el derecho permitía”⁷³³. Finaliza argumentando, además de esta idea que mencionamos anteriormente de que es posible que haya que evangelizar de otra manera (anticipa en esta alocución las críticas de Las Casas al sistema de las encomiendas), pero además si hay un mal en la forma de evangelizar esta puede volver mala toda la presencia española en Indias, por lo que tal vez habría que repensar los fundamentos de la misma. Esta es tal vez la crítica más fuerte de Vitoria a toda la ocupación española de las Indias:

Pero siempre debe tenerse presente lo que acaba de decirse; no sea que lo que de suyo es lícito, pueda por alguna circunstancia convertirse en malo; porque el bien necesita la integridad de todas sus partes, mientras que lo malo resulta de cualquier circunstancia defectuosa, según

⁷³² Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 99.

⁷³³ *Ibíd.*, p. 99.

lo dicen Aristóteles (Ittica, 111) y Dionisio (De divinis nominibus, IV)⁷³⁴

Los restantes cinco títulos son justos para el teólogo, pero parecen no aplicar para el caso específico de la conquista de las *Indias*. El tercer título es del Derecho de intervención en defensa de los convertidos. Dice Vitoria al respecto:

Si algunos de los bárbaros se convierten al cristianismo y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, los españoles pueden, en tal caso, si no existe otro medio, declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria, y utilizar todos los derechos de la guerra contra los pertinaces y, si lo exigen las circunstancias, destituir a los señores, como en las demás guerras justas. Y éste pudiera señalarse como el tercer título, que no procede tan sólo de la religión, sino que arranca de la amistad y sociedad humanas.

Pues por lo mismo que algunos bárbaros se convirtieron a la religión cristiana, se han hecho amigos y compañeros de los cristianos, y es sabido que, aunque debemos obrar el bien en favor de todos, señaladamente, sin embargo, lo debemos hacer en favor de aquellos que, mediante la fe, son de la misma familia que nosotros. (Gálatas, 6.)⁷³⁵

En este título Vitoria sostiene que además de los títulos de religión defendidos en el título anterior, a este se agregan la posibilidad de que los indígenas fueran amigos de los españoles, es decir, aliados y por lo tanto estos podrían responder a las injurias cometidas contra estos

⁷³⁴ *Ibíd.*, p. 99.

⁷³⁵ *Ibíd.*, p. 100.

aliados. Al ser cristianos estos son considerados de la misma familia. Los males cometidos contra alguien de la familia pueden ser respondidos como si hubieran sido cometidos contra uno mismo. De hecho, refuerza el teólogo su idea de que los cristianos deben comportarse como una alianza y luchar contra los enemigos de la fe, especialmente como hemos visto, para el teólogo los pueblos cristianos deberían aliarse para luchar contra los turcos.

El cuarto título es el poder indirecto del Papa para instaurar príncipes cristianos en pueblos convertidos. Vitoria no le dedica a este aspecto una gran parte de su alocución:

Otro título puede ser el siguiente: Si una gran parte de los bárbaros se ha convertido a Cristo, ya sea por las buenas, ya por las malas, esto es, por amenazas o terrores, o de cualquier otro modo injusto, el Papa puede, habiendo causa razonable y pídanlo ellos o no, darles un príncipe cristiano, arrancándolos a sus anteriores señores infieles⁷³⁶

En este cuarto título Vitoria plantea que los cristianos pueden liberar a los otros cristianos del dominio de los infieles, de la misma manera que un esposo que se convierte al cristianismo queda liberado de su cónyuge infiel. Una vez más compara a todos cristianos con una familia. Sin embargo, deja en claro que la intervención debe evitar el escándalo.

El quinto título es el derecho de intervención en defensa de los inocentes. Se basa en la idea de que los bárbaros pudieran tener señores que se comportaran como tiranos y dañaran a los inocentes, algo notable en el caso de los sacrificios. En ese caso podrían los españoles intervenir para evitar estos males cometidos por los tiranos y en última instancia, terminar con la tiranía. Como ha señalado Anthony Pagden un ancestro remoto de lo que en el derecho internacional moderno se denomina: la responsabilidad de proteger. Vitoria denomina a este título la “defensa de los inocentes contra la tiranía”. Vale decir, la posibilidad de intervenir

⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 100.

en un conflicto exterior en defensa de los ciudadanos de dicha república⁷³⁷. Este título no se basa en el castigo a los tiranos, sino a la defensa de los inocentes. Se hace la guerra para evitar males a los inocentes que viven bajo la tiranía:

Otro título puede existir, fundado en la tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes. Afirmando que, aun sin necesidad de la autorización del Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues les está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta

El sexto título propuesto por Vitoria es la libre y adecuada elección, para Vitoria puede una parte de la república, elegir tener como príncipe a los reyes españoles. Sin embargo, esta parte debe ser mayoritaria, y no se le está haciendo un mal a la minoría ya que la mayoría elige el bien común para toda la república:

Otro título puede ser la verdadera y voluntaria elección, que existiría en la hipótesis de que los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles decidieran libremente, tanto los señores como los demás, recibir como príncipe al rey de España.

⁷³⁷ Pagden, Anthony, "Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order", en Beneyto, José María y Varela, Justo Corti (eds.), *At the Origins of Modernity Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017, pp. 1-17.

Esto se puede hacer, y sería título legítimo, aun en el mismo derecho natural. Porque cada república tiene derecho a constituirse un señor, sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, pues basta con el de la mayoría. Pues, como en otro sitio dijimos, en lo que se refiere al bien común de la república, tiene fuerza de ley, aun para los que lo contradigan, todo aquello que determine la mayoría, ya que de otra manera nada podría hacerse en utilidad de la república, debido a lo difícil que es que todos estén conformes y coincidan en los mismos pareceres⁷³⁸

El séptimo título es el derecho de intervención para ayudar a los aliados. Se relaciona con el cuarto título, aunque en este caso se trata de una nación aliada que se encuentra en conflicto con otra nación no cristiana:

Otro título podría provenir de razones de amistad y alianza. Pues a veces los bárbaros guerrean entre sí legítimamente, y la parte que ha recibido injuria tiene derecho a declarar la guerra y puede pedir auxilio a los españoles, repartiendo con ellos los frutos de la victoria. Así obraron los tlascaltecas en su guerra con los mejicanos, celebrando un acuerdo con los españoles para que les ayudaran a combatirlos, y de lo que se ganó en tal lucha pudieron hacer partícipes a los españoles⁷³⁹

El último título propuesto por Vitoria, es de considerar a los indios como amentes, aunque no se trata de un título que convenza al teólogo, sino que lo propone como algo posible que

⁷³⁸ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 102.

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 102-103.

debe discutirse y que, en última instancia, se trataría de una forma atenuada del argumento de John Mair:

Otro título podría, no ciertamente afirmarse, pero sí discutirse, considerando lo que pueda tener de legítimo. Yo no me atrevo a sostenerlo, ni tampoco a condenarlo de lleno. Es el siguiente: Esos bárbaros, aunque, como antes dijimos, no sean del todo amentes, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, lo que demuestra que no son aptos para formar o administrar una república legítima en las formas humanas y civiles. Por lo cual, ni tienen una legislación adecuada, ni magistrados, y ni siquiera son lo suficientemente capaces para gobernar sus familias. Carecen también de conocimientos de letras y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, de nociones de agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana⁷⁴⁰

De acuerdo a Anthony Pagden, el único argumento válido para que siguieran siendo las Indias dominadas por los monarcas españoles era en última instancia, el daño, los males que podría causar el abandono del dominio a los indígenas que ya se habían convertido al cristianismo. Es decir, más allá de la respuesta en torno a porque había sido justa la conquista, no había dudas de que los españoles no podían renunciar a su poder en América, porque de esa manera dejarían desprotegidos a los nuevos cristianos⁷⁴¹. Además de este argumento, el otro era el de que si la conquista había sido llevada a cabo por reyes cristianos no podría ser mala. Es decir, si los reyes eran cristianos como era sabido que eran, no podían haber hecho algo que fuera intrínsecamente malo.

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p. 103-104.

⁷⁴¹ Pagden, Anthony, "The School of Salamanca", en Klosko, George (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Por lo tanto, dos males legitimaban la conquista. El mal que sufrirían los indígenas que ya se habían convertido al cristianismo por parte de los indígenas infieles y por otra parte el mal imposible. Los reyes verdaderamente cristianos no podían hacer el mal cuando gobernaban y, por lo lado, la conquista era un bien en sí mismo.

De acuerdo a Anthony Pagden, para Vitoria la humanidad retenía en su conjunto un “derecho de sociedad y comunicación”, se trata del antiguo derecho de hospitalidad, al que Vitoria modifica para convertirlo en un derecho bajo la ley de las naciones. Ya que todas las naciones habían considerado inhumano tratar a los viajeros de mala manera, a partir del consenso entre las naciones creaba un derecho que debía ser respetada por todas⁷⁴². El teólogo basa este derecho en el hecho de que antes de que existiera la propiedad los hombres eran libres de recorrer los territorios y circular libremente:

al comenzar el mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse a la región que quisiera y recorrerla. No parece que esto haya sido abolido por la división de las cosas, porque jamás pudo ser la intención de los pueblos evitar la comunicación y el trato entre los hombres⁷⁴³

La división del *dominium* entre los hombres, parecía no haber alterado ni afectado a este derecho a circular libremente. Dice Vitoria que, ante todo, los españoles deben con razones y consejos, evitar el escándalo⁷⁴⁴. Por más que los bárbaros traten de evitar que éstos recorran el territorio, deben mostrarles, a partir de la razón el recto camino de la fe. Son por lo tanto el escándalo y todos los males asociados a él, los que determinan la forma en la que se deben comportar los españoles en este proceso a través del cual, los indígenas “quedaron sometidos al dominio de los españoles”⁷⁴⁵.

⁷⁴² Pagden, Anthony, “Las bases ideológicas de la disputa sobre el dominium y los derechos naturales de los indios americanos”, *Revista Internacional de Pensamiento Político. I Época. vol. 1*, 2006, pp. 13-43.

⁷⁴³ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 89.

⁷⁴⁴ *Ibíd.*, p. 93.

⁷⁴⁵ *Ibíd.*, p. 32.

Estos males, junto con el *ius predicandi* sostenido por Vitoria, dan cuenta de que la expansión europea por el Nuevo Mundo solamente encontraba su justificación en la predicación, ya que la comunicación de fe, como más adelante va a sostener Domingo de Soto⁷⁴⁶, era la única causa verdadera que legitimaba la conquista.

En ella, para Vitoria no solo participaban los clérigos, misioneros, predicadores y frailes. Si no que todos los cristianos en tierras americanas eran, en algún sentido, representantes de todos los cristianos. Es por eso que, los males cometidos por cada uno de los conquistadores excusan incluso a los indígenas de abrazar la fe. Para Vitoria, el comercio, la comunicación, la circulación de clérigos, no son motivos directos para la declaración de la guerra. En caso de que los indios no los permitieran, los españoles demostrarles que no iban a cometerles ningún mal, es decir, que su convivencia iba a ser pacífica.

Como ha señalado Simona Langella, todos los argumentos de Vitoria se sostienen en la buena intención, no es solamente la autoridad legítima que declara la guerra sino también que lo debe hacer con una buena intención. Esto es, debe rectamente considerar y tener motivos suficientes de que el inicio del conflicto tiene como objetivo promover y buscar un bien más grande, mejorar el estado de las cosas⁷⁴⁷. De hecho, el único caso en el que el teólogo admite que una guerra puede ser justa para ambos bandos, es en el caso de que los dos príncipes o autoridades que hubieran empezado ese conflicto lo hubieran hecho con buenas intenciones, con el convencimiento de que se promovía el bien común o se restituía un mal causado al entrar en conflicto.

Al llevar adelante la guerra los españoles deben tener cuidado porque los *indios* tienen razón en hacerlo por la ignorancia invencible. Destaca aquí que debe tenerse en cuenta que no es lo mismo una guerra contra hombres delincuentes o injuriosos, que con inocentes o ignorantes.

⁷⁴⁶ Para Domingo de Soto, a diferencia de su maestro Francisco de Vitoria, el impedir la predicación y el comercio no es causa suficiente para que los indígenas pierdan el dominio y por lo tanto no es causa de guerra justa. Sin embargo, sólo lo es la necesidad de comunicar el evangelio. El teólogo cita el evangelio de Mateo, donde se llama a predicar a todas las regiones del planeta.

⁷⁴⁷ Langella, Simona, "The Sovereignty of Law in the Works of Francisco de Vitoria", en Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Springer, Cham, 2017.

Los dos males más importantes que justifican la conquista para Vitoria son los males cometidos contra los inocentes. Como ha señalado Anthony Pagden, en el primer título, el del *ius communicationis*, los mercaderes y los misioneros son considerados de alguna manera inocentes a los que se les debe permitir circular libremente. A los primeros para intercambiar bienes y a los segundos, se derecho a predicar la verdad.

4.8 *Ius in bello*

En la cuarta parte de la reelección Vitoria aborda la permitido en la guerra. Es aquí donde menciona lo brutal de una guerra, y como para el teólogo deben siempre tratar de evitarse, aunque por supuesto que la guerra es necesaria para responder una ofensa recibida, pues es justo castigar, así como es justa la guerra para permitir que los hombres puedan circular por el mundo⁷⁴⁸. Sin embargo, en esta parte Vitoria menciona las ruinas, desastres y tragedias que trae aparejada una guerra. Esta parte de la reelección a su vez se divide en dos, sobre lo que está permitido y sobre la medida en que está permitido.

Que Vitoria le dedique a este tema una extensión igual a los otros temas es que los males de la guerra era algo que preocupaba al dominico, algo que se demuestra en la carta que le escribe al Condestable de Haro, donde le pide que trate de evitar la guerra entre cristianos, esgrimiendo los mismos motivos que en esta reelección⁷⁴⁹.

Para Vitoria, más allá del derecho para declarar la guerra, también es necesario reflexionar sobre el derecho en la guerra. Es decir, aquellas cosas que están permitidas y cuales no una vez que una guerra justa se ha iniciado y se le ha dado curso. En la guerra está permitido hacer todo lo necesario para la defensa del bien público recobrar las cosas perdidas, resarcirse con los bienes del enemigo, vengar la injuria recibida y hacer todo cuanto sea necesario para

⁷⁴⁸ Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.

⁷⁴⁹ Vitoria, Francisco de, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

asegurar la paz⁷⁵⁰. Si bien lo que legitima la guerra es un mal recibido, la injuria recibida, a la hora de llevar adelante el conflicto, se debe vengar esta injuria, pero no se debe perder de vista que el objetivo debe ser la búsqueda del bien común y de la paz. Con todo, el teólogo marca aquellas cuestiones que no están permitidas, males que no pueden ser cometidos por quienes llevan adelante el conflicto, como, por ejemplo, matar inocentes de forma directa: “Porque el fundamento de la guerra es la injuria, como queda demostrado. Pero la injuria no procede de los inocentes. Luego, no es lícito usar la guerra contra ellos”⁷⁵¹.

Más adelante profundiza en torno a su definición de los inocentes, que incluye no sólo a la clásica definición de las mujeres y los niños, sino también a quienes no toman partido en un conflicto y no pueden participar en él. Se trata de los labradores, peregrinos, huéspedes y clérigos, quienes no pueden cometer un mal, sino que incluso con su tarea llevan adelante un bien para el común de la sociedad:

Lo mismo se debe decir de los labradores inofensivos entre cristianos, como también de la demás gente togada y pacífica, pues todos se presumen inocentes, mientras no conste lo contrario, por esta misma razón tampoco se puede matar a los peregrinos y huéspedes que acaso están entre los enemigos, pues también se reputan inocentes, ya que, en realidad, no son enemigos. Asimismo a los clérigos, porque también se tienen por inocentes en la guerra, a no ser que conste lo contrario, como es, cuando toman parte de ella⁷⁵²

⁷⁵⁰ Arbeláez Herrera, Ángela María, “La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales”, en *Analecta Política*, vol. 1, núm. 2, 2012, pp. 273-290.

⁷⁵¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 132.

⁷⁵² Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 236.

Para muchos autores el aporte más relevante planteado por Vitoria es la defensa de los inocentes. Sin embargo, propone que en varios casos es lícito castigar a los inocentes. Por ejemplo, el caso de cuando se ataca a una fortaleza para ganar una guerra, se podría matar a los culpables e inocentes que allí residen⁷⁵³. Se podría quemar sus sembrados matar sus caballos, despojarlos de sus dineros y hasta tomarlos como esclavos, asesinar a aquellos que en el futuro pudieran buscar venganza. Si bien es claro en que no se debe exceder en las penas impuestas y siempre se debe considerar estar vengando la injuria recibida. Quienes llevan adelante la guerra deben siempre considerar el daño causado e intentar responder con proporcionalidad.

Es decir que para el teólogo es lícito hacer todo aquello que se pueda con tal de lograr el bien común y restituir el orden. Es posible hacer todo lo necesario para lograr el objetivo final, ganar la guerra.

En la *Relectio de Homicidio*, Vitoria ya había planteado esta cuestión de si es lícito matar inocentes o no. En algunos puntos concuerda con lo que diría años después en *De Iure Belli* y en otros no. Allí había planteado la cuestión de si es lícito matar inocentes en una guerra y no responde con tanta firmeza como en *De Iure Belli*, tampoco afirma que sea lícito participar en guerras de las que no se está seguro. Sin embargo, esto es posible porque se estaba preguntando por guerras entre cristianos, a las que condena fuertemente, porque es posible que mueran inocentes cristianos.

Además, en la *Relectio de Homicidio* había propuesto la idea de sí es posible intercambiar un predicador justo a cambio, y pone el ejemplo, de que el rey turco no invada una república. Para el teólogo esto no es lícito, ya que la vida en sí misma es un bien y la república no puede sacrificar una vida para evitar un conflicto, sobre todo si es una amenaza externa. Sin embargo, sí sostiene que sería lícito que ese predicador entregue su propia vida en libertad por el bien de la república, pero no puede ésta entregarlo para evitar el conflicto.

El saqueo de las ciudades es otro de los males mencionados por Vitoria en la relectión sobre la guerra. En este punto el mal en el saqueo está condicionado por dos cuestiones: en primer

⁷⁵³ Arbelaez Herrera, Ángela María, "La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales", en *Analecta política*, vol. 1, núm. 2, 2012, pp. 273-290.

lugar, por la autoridad que se tiene para declararlo, es decir, la legitimidad de un saqueo a ser declarado. Utiliza aquí Vitoria un argumento similar al de las potestades que tienen tanto el Papa, como el Rey para juzgar, aunque no especifica de donde obtienen los jefes el poder para declarar el pillaje.

En segundo lugar, además de la legitimidad que tienen solamente los jefes para declarar el pillaje o saqueo de las ciudades, debe ser solamente permitido en caso de que fuera para recuperar un bien cristiano y que recuperarlo condujera a la victoria. Vitoria define el saqueo de las ciudades:

si esto no es necesario para la obtención de la victoria, pecan gravemente los que lo permiten. Si fuese necesario, podrían los jefes permitirlo; mas no podrían hacerlo los soldados por su autoridad, como si se tratase de moros, contra los cuales se puede autorizar el pillaje; no porque sean moros, sino porque tienen lo nuestro y porque se supone que la guerra es justa⁷⁵⁴

En primer lugar, el saqueo está permitido solamente cuando es utilizado para conseguir una victoria. Asimismo, pueden solo permitirlo los jefes, es decir que incluso en el saqueo de ciudades el principio de autoridad debe primar. Algo que no debe primar cuando se trata de los moros, pero no porque los moros sean diferentes sino porque es justa la conquista de tierras que antaño fueron cristianas. Refuerza de este modo la idea de que el moro debe ser expulsado no por ser infiel, sino por habitar tierras que pertenecen a los cristianos.

Probablemente el mayor mal descrito por Vitoria es el de asesinar inocentes por gusto y cuando no tiene como objetivo ganar una guerra. Lo explicita al emplear la metáfora del fuego del infierno. Para el teólogo es diabólico y como fuego del infierno hacer daños que

⁷⁵⁴ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 28.

no reporten provecho, como destruir ciudades. Ya que considera que se trata de un daño cometido por gusto, buscar el mal por el mal en sí mismo se debe evitar:

hacer eso por gusto es diabólico y como fuego del infierno; porque ello no es necesario para conseguir la victoria, porque no es piadoso entre cristianos y, en fin, porque es una destrucción de ciudades que en muchos años no se pueden reedificar⁷⁵⁵

Por eso propone que los clérigos y niños, una vez que una ciudad ha sido conquistada y no revisten un peligro ya no pueden ser exterminados:

Se duda si en esa guerra pueden ser muertos los niños inocentes. Yo discutí sobre esto con alguien del Consejo Real, que aconsejaba el exterminio para que las guerras llegasen a feliz término. En primer término, digo que todos los que llevan armas son considerados nocivos, ya que se presume que defienden al rey nuestro enemigo, y es lícito matarlos si no constase lo contrario, esto es, que no hacen daño. En segundo lugar, digo que cuando es necesario para el fin de la victoria matar a los inocentes, es lícito hacerlo, como el bombardear una ciudad para tomarla, aunque ello cause la muerte de inocentes, ya que estas muertes se siguen sin intento o per accidens. De esto no puede dudarse, lo mismo que si se expugnara un castillo. Agregó que, una vez ocupada la ciudad y hallándose fuera de peligro el vencedor, ya no le sería

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, p. 29.

lícito al rey triunfante matar a los inocentes, como son los niños, los religiosos y los clérigos que no prestan auxilio al enemigo. La razón es clara; porque siendo ellos inocentes y no siendo menester su muerte para el fin de la victoria, sería herético sostener que se les pueda matar. Y así, en la intención han de diferenciarse los inocentes de los que no lo son y respetar aquéllos⁷⁵⁶

Sin embargo, plantea después Vitoria que es difícil hacer que los soldados no hagan daño a los inocentes en los saqueos de ciudades. Por lo tanto, propone que se permita en su justa medida, siempre pensando en evitar mayores males. Sin nombrarlo parece estar Vitoria haciendo referencia a los motines y a los levantamientos de los soldados a los que no se les permite tomar provecho de las ciudades conquistadas. Es preferible además para el teólogo que los soldados destruyan y roben, y no que maten inocentes:

digo que los jefes deben recomendar a los soldados que no maten a los inocentes, y dado que sepan que los soldados estén dispuestos a hacer por esa prohibición muchas cosas malas, por razón de las cuales pudiera permitirse esto. Se ha de recordar acerca de esta duda, y lo mismo de la precedente, lo que se dice en San Mateo (cap. XIII): Dejad crecer la cizaña, para que no arranquéis el trigo. De donde se deduce que algunas veces no deben ser castigados los culpables para que de ello no se originen muertes de inocentes. Por donde Santo Tomás (*Secunda Secundae, cuestión 2, art. 3, ad tertius*), dice: *que algunos herejes no han de ser*

⁷⁵⁶ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 27.

*castigados, ya que no pueden serlo sin escándalo y peligro de los inocentes*⁷⁵⁷

Como ha señalado Jörg Alejandro Tellkamp⁷⁵⁸, Vitoria no se fundamenta para justificar la muerte de inocentes en la doctrina del doble efecto, sino en un bien mayor que se obtiene al ganar la guerra, el bien común de toda la humanidad. El mal que se comete al asesinar a inocentes es menor que el mal de no llevar adelante una guerra justa y no restituir el orden perdido en el orbe. Los inocentes, como ya hemos visto en las páginas precedentes, forman parte central de la argumentación de Vitoria en torno a la guerra justa. Estos son aquellos que por definición no cometieron ningún mal, ni formaron parte de alguna acción que implicó un mal para otro y por lo tanto no merecen sufrir.

Vitoria se ocupa no sólo de la licitud de los saqueos, sino también de la licitud de participar en guerras en las que se duda que sean justas. En oposición a lo planteado por Adriano, para Vitoria por más que un soldado dude de la justicia de la guerra, no peca por participar en ella. Adriano de Utrecht había planteado que en caso de que un súbdito no creyera en la justicia de la guerra, no estaba obligado a pelear en ella, ya que tenía un problema de consciencia. Para Vitoria, al contrario, el error del neerlandés radicaba en que, si alguien tenía dudas sobre la causa justa de una guerra, debía también dudar acerca de la justicia de su participación en la misma. Como vemos, Vitoria, como un actor temprano del disciplinamiento y un férreo defensor de la autoridad, plantea que la decisión sobre la justicia de la guerra no afecta a los individuos participando en ella. Si una autoridad ha declarado a una guerra, sus súbditos no hacen el mal si participan en ella, siempre y cuando, como hemos visto, no se excedan en sus acciones durante el conflicto, cometiendo males más allá de lo esperable para ganar el conflicto⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁷⁵⁸ Tellkamp, Jörg Alejandro, "Francisco de Vitoria on self-defence, killing innocents and the limits of 'double effect'", en Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

⁷⁵⁹ Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 125-126.

Sin embargo, la guerra es un enorme mal. Debe buscar ante todo evitarse, e incluso es posible amenazar con el inicio de una guerra para intentar negociar antes de iniciar un conflicto en el que sin dudas morirán inocentes, se destruirían ciudades y se iniciarían hostilidades que pueden extenderse a lo largo de generaciones. Vitoria es consciente de todas estas cuestiones y así lo explicita.

Vitoria plantea que debe existir proporcionalidad entre el mal recibido y el mal infringido. Si la guerra justa en todos los casos se debía a una injuria recibida, los castigos debían ser proporcionales a las pérdidas y los males sufridos por la comunidad⁷⁶⁰. El objetivo central de la guerra era asegurar la paz futura. Por lo tanto, un castigo desproporcionado podía ocasionar futuros conflictos⁷⁶¹.

El teólogo explica que los príncipes tienen autoridad sobre sus súbditos, pero también sobre los extranjeros. A estos últimos se debe a que los príncipes deben evitar que cometan injusticias. Es decir que, los males cometidos por los hombres, sean súbditos o no, sobre todo cuando son injustos, los príncipes pueden imponer su autoridad. Incluso plantea que:

aun parece que, por derecho natural, pues, de otro modo, el mundo no podría subsistir si no hubiese quienes tuvieran autoridad y fuerza para intimidar a los malos y reprimirlos, a fin de que no perjudicaran a los inocentes. Todas aquellas cosas que son necesarias para el gobierno y conservación del mundo, pertenecen al derecho natural⁷⁶²

⁷⁶⁰ Braun, Harald; De Bom, Erik, y Astorri, Paolo, "Introduction", en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

⁷⁶¹ *Ibíd.*

⁷⁶² Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 122.

El concepto de enemigo, hace referencia a una carencia, a la carencia de paz. Los enemigos son aquellos con los que no se tiene paz y se tiene una relación marcada por la violencia. En esta elección la malicia y la perdición son una justificación que hace que un otro pueda ser considerado enemigo. Ya que básicamente el enemigo es otro con el que se puede hacer la guerra, donde la violencia está permitida.

Se ponen entonces en relación el concepto de malicia y el de enemigo, señalando que puede haber enemigos cristianos y no cristianos, y que existe un mayor parentesco entre los cristianos, dado que Vitoria explica que, si se puede hacer la guerra y usar sus derechos contra los cristianos, tanto más con los no cristianos:

Y esto se confirma, porque los indios no han de estar en mejores condiciones por ser infieles. Además, si todas estas cosas sería lícito hacerlas con los cristianos, en justa guerra, luego también podrán hacerse con los bárbaros⁷⁶³

Se deduce entonces, que el Príncipe de estos enemigos, no es un juez verdadero, por lo que puede ser entendido como un tirano desde la perspectiva de aquellos que están haciendo la guerra justa contra sus enemigos.

Anthony Pagden ha trabajado el concepto de *bárbaro* en la justificación de Vitoria. El mismo se complementa con el de enemigo. El autor sostiene que para Vitoria el canibalismo, la sodomía y el bestialismo eran costumbres que iban en contra de la naturaleza racional del hombre⁷⁶⁴. La violación a la ley natural se daba en el sentido de que el hombre en tanto animal y hombre, al llevar adelante estos actos iba en contra de lo que el derecho natural establecía no solo para los hombres, sino también para los animales. Estas son las causas por las que Vitoria sostiene en el último título que se podría establecer que los indios fueran amentes.

⁷⁶³ *Ibíd.*, p. 95.

⁷⁶⁴ Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988, p. 126.

Algunos sucesores de Vitoria profundizaron en este sentido y defendieron esta idea de que los indígenas necesitaban del tutelaje de los españoles por no ser capaces de gobernarse a sí mismos. Tal es el caso del jesuita José de Acosta entre otros, quien por este motivo dio mayor centralidad al tema de la educación en América, no sólo para los indígenas, sino también para los españoles⁷⁶⁵.

4.9 *Ius post bellum*

El *ius post bellum* es, por último, el derecho una vez concluida la guerra. Se trata de las medidas, acciones y tratamiento que deben llevar a cabo los vencedores con el bando de los derrotados en el conflicto. La administración de la victoria no puede, por lo tanto, ser ejercida sin control. Las medidas que se tomen deben darse con un cierto equilibrio que sea proporcional al mal recibido que causó el conflicto, pero que al mismo tiempo evite que violencia regrese⁷⁶⁶.

Francisco de Vitoria ha hecho grandes aportes a la noción de guerra justa, no sólo por detenerse en los motivos para iniciar una guerra, sino por sus reflexiones sobre los actos justos en el curso de la guerra⁷⁶⁷. Este argumento de Vitoria sobre la justicia en la guerra y el peligro de los excesos en la condena de los crímenes sobre toda una sociedad tiene una vigencia significativa hasta nuestros días puesto que la justa medida en las condenas a los vencidos de las guerras sigue siendo tema de debate.

⁷⁶⁵ Bahr, Cecilia, "Oído de jesuita. Un análisis de los sonidos en la Historia Natural y Moral de las Indias de José de Acosta", en Rodríguez, Gerardo, Zapatero, Mariana y Lucci, Marcela (dirs.), *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales y Academia Nacional de la Historia, Grupo EuropAmérica, 2018, pp. 280-316.

⁷⁶⁶ Castilla Urbano, Francisco, "Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, núm. 32, 2014, pp. 25-52.

⁷⁶⁷ Arbelaez Herrera, Angela Maria, "La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales", en *Analecta política*, vol. 1, núm. 2, 2012, pp. 273-290.

De hecho, Vitoria argumenta que si bien una injuria u ofensa cometida por un enemigo puede ser causa de guerra, no debe por ello justificar que se derroque el gobierno y se depongan su príncipes naturales y legítimos. De esta manera para Vitoria debía haber una proporcionalidad en la justicia de la guerra. Se debía considerar que era lo mejor para el orbe y para los habitantes de dicha república vencida:

Por consiguiente, aun cuando la ofensa hecha por el enemigo sea causa suficiente para una guerra, no lo será siempre, sin embargo, para derrocar su gobierno y para la deposición de sus príncipes naturales y legítimos, pues esto sería cruel e inhumano⁷⁶⁸

Para Vitoria es el príncipe del bando victorioso quien debe impartir justicia y debe comportarse más como juez que como parte y debe tener en cuenta que quienes participan en una guerra confían en las autoridades que los guían y, por lo tanto, consideran que se trata de un conflicto justo⁷⁶⁹. Vemos entonces, que quien juzga a los derrotados lo debe hacer con la certeza de que quienes cometieron los males en las guerras consideraban que eran justificados.

En el *ius post bellum*, para el teólogo, el príncipe ganador debe juzgar al perdedor y a su República, aunque la acción punitiva no puede ser ejercida sin control, ya que el príncipe en realidad actúa en delegación de una comunidad de naciones, es decir, de todo el orbe. En ese sentido, quien fue culpable de la guerra debe ser juzgado por haber cometido un mal contra todo el orbe, pero, de la misma manera, la restitución y el castigo debe tender a volver restituir

⁷⁶⁸ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 145.

⁷⁶⁹ Castilla Urbano, Francisco, "Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, núm. 32, 2014, pp. 25-52.

el orden y el bien común del orbe. Especialmente la justicia de la guerra debe buscar que se restituya el orden y que no vuelva a desatarse un nuevo conflicto.

De acuerdo a Francisco de Vitoria, el orbe es quien delega en el príncipe vencedor la administración de justicia una vez terminado el conflicto. Para ello, el príncipe debe siempre recordar que en esa instancia se comporta como delegado de todo el orbe para restituir el orden en el mismo, y debe actuar de manera ecuánime y no respondiendo exclusivamente a los intereses de su reino.

Para Vitoria dicho príncipe vencedor de la guerra debe comportarse como un juez. En ausencia de leyes humanas que regulen la relación entre las naciones, para el teólogo el rey del bando vencedor debe, de manera justa y caritativa llevar adelante la justicia de la guerra. Para ello debe imponer justamente la pena y aquí el teólogo se detiene en que el daño de esta pena debe estar cuidadosamente medido. Puesto que debe buscar un triple objetivo: restituir el orden, castigar el daño recibido y evitar que se vuelva a dar un conflicto. Por lo tanto, si el mal de pena impuesto por el rey es demasiado, podrían volver a levantarse en armas, dada la injusticia de la pena. El príncipe vencedor no tiene que ser necesariamente un príncipe cristiano, aunque las virtudes de juez que se le atribuyen son las virtudes de un caballero cristiano⁷⁷⁰:

Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristiana, y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria, para que de esta manera emita su sentencia no como acusador, sino como tal juez, de manera que, aunque su fallo haya de satisfacer a la nación agraviada, sea, en cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio para la nación ofensora.

Bastante es que sean castigados los culpables, en lo que sea debido. Mayormente que las más de las veces entre

⁷⁷⁰ *Ibíd.*

los cristianos, toda la culpa es de los príncipes. Porque los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes; y es una iniquidad que, como el poeta dice: *Por los delirios de sus reyes, giman los aqueos*⁷⁷¹

Señala que el Príncipe se convierte en juez de estos enemigos y, por lo tanto, puede castigar y condenar los agravios en proporción: “Además, el príncipe que se halla en guerra justa, se convierte por fuerza del mismo derecho en juez de los enemigos y los puede castigar jurídicamente y condenar en proporción a los agravios”. Este es el punto más débil del argumento de Vitoria, como ha señalado Francisco Castilla Urbano, ya que termina dependiendo de la buena voluntad del príncipe vencedor. Cuesta creer que el príncipe vencedor pueda realmente actuar como árbitro e imponer justicia de manera ecuánime. Si bien Vitoria no lo expresa de esa manera, parece tener en mente que el monarca debe tener las virtudes de un caballero cristiano, y por eso sería capaz de juzgar a los vencidos buscando el bien común de todo el orbe, actuando con justicia y caridad⁷⁷².

Como ha señalado Francisco Castilla Urbano, el bien para el todo el orbe no puede consistir en la mera derrota del agresor⁷⁷³. Aun cuando el teólogo había señalado que podían existir guerras en las que los dos príncipes tuvieron motivos suficientes para la guerra. Es por eso que establece algunos puntos que el juez vencedor debe tomar en consideración, siempre pensando en reestablecer el orden preexistencia y buscar el bien del orbe. Si el argumento de Vitoria era que el príncipe vencedor actúa como juez por delegación del orbe, este no puede actuar sin control, ya que los excesos en la imposición de justicia y castigo podrían traer futuros males. Por eso, el *ius post bellum* debe tener la función de devolver el equilibrio y restaurar el orden anterior al conflicto. La guerra es un acto que rompe temporalmente con el orden natural de las cosas, que deben ser restauradas por el príncipe vencedor, en ausencia de una autoridad que pueda representar a todo el orbe. Para Vitoria, el príncipe vencedor debe

⁷⁷¹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 146-147.

⁷⁷² Castilla Urbano, Francisco, “Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, núm. 32, 2014, pp. 25-52.

⁷⁷³ *Ibíd.*

moverse más como juez que como parte del conflicto. Los daños causados deben ser juzgados, pero el príncipe debe evitar futuras venganzas por parte de los vencidos, que podrían sentirse humillados en exceso con los castigos impuestos por el vencedor. En especial, este argumento cobra fuerza si entendemos que para Vitoria los únicos responsables en las guerras son las autoridades que las declaran. Todo el resto de los que participan lo hacen obligados, porque deben participar en una guerra declarada por la autoridad de su República.

Para Vitoria no siempre es lícito darles muerte a los vencidos, sino que el príncipe vencedor debe tomar en consideración cual es la justa medida para vengar la injuria cometida, que fue la causa que dio inicio a un conflicto. Se deberían tener en cuenta los males causados para cada uno de los que participaron en el conflicto y evitar de esta manera que la reparación y el escarmiento se conviertan en un acto atroz e inhumano⁷⁷⁴. Es por eso que advierte:

(...) Una vez ha estallado la guerra, por alguna causa justa, se debe de hacer, no para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la consecución de su derecho y para la defensa de la patria y de la propia república, y para que por esa guerra se llegue, al fin a conseguir la paz y la seguridad. [...] Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar el triunfo con moderación y modestia cristianas, y que el vencedor se considere como un juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria, para que de esta manera proceda su sentencia, no como acusador, sino como juez, con la cual pueda satisfacer a la nación ofendida. Pero cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio de la nación ofensora. Bastante es que sean castigados los culpables, en lo que sea debido⁷⁷⁵

⁷⁷⁴Arbelaez Herrera, Ángela María, "La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales", en *Analecta política*, vol. 1, núm. 2, 2012, pp. 273-290.

⁷⁷⁵Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 242.

4.10 La guerra justa en Francisco de Vitoria, un debate todavía abierto

El debate sigue abierto entre aquellos que consideran que Vitoria negaba los derechos de los españoles a dominar los territorios americanos, quienes consideran por el contrario que justificaba la dominación. Si bien se han matizado los planteos de los siglos XIX y XX que veían a Vitoria como el padre del derecho internacional moderno y el creador de los derechos humanos, los investigadores no se han puesto de acuerdo en el verdadero aporte de Vitoria a estas discusiones ni en explicar el motivo y la intención del autor para plantear sus ideas.

Por una parte, Antony Anghie y otros autores decoloniales consideran a Vitoria como un autor que legitimaba la conquista, como ya hemos visto. De esta manera, se considera que el teólogo ofrecía una serie de fundamentos y derechos en los que se podía basar la dominación sobre nuevos pueblos que los europeos se encontraran alrededor del orbe.

Como ha señalado Anthony Pagden, los planteos de Vitoria tratan de justificar las acciones de los españoles en las Indias. Los castellanos ya tenían la experiencia de la conquista en Canarias y de los asaltos de los portugueses a las costas de África, que eran de naturaleza similar a la conquista americana. Sin embargo, rápidamente estuvo claro que era cuestionable la licitud, en especial, de esclavizar a los indios y de hacerles la guerra, nunca fue puesta en duda la legalidad de la presencia ibérica en las Indias, ni su obligación de evangelizar a sus habitantes. El autor ha señalado de qué manera en el planteo de Vitoria este niega la forma tradicional de dominación, pero legitima una dominación basada en el derecho a comerciar, a la movilidad y a la predicación. Que de todas maneras justificaba el dominio de los reyes españoles. Para el autor inglés, lo que hacía Vitoria era buscar una justificación a una realidad que ya era innegable para 1530, que era que los reyes de Castilla eran los verdaderos soberanos del territorio americano⁷⁷⁶. Otro de los motivos que ha planteado el autor hace unos años es que los escolásticos se introdujeron en el tema de la legitimidad de las Indias para refutar la noción luterana y calvinista sobre el origen del dominio. Como se oponían a la visión que consideraban herética sobre el origen del dominio –al asociarla a la gracia– aceptaban el dominio de los indígenas a pesar de que eran infieles⁷⁷⁷. Es posible encontrar

⁷⁷⁶ Pagden, Anthony, "Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order", en Beneyto, José María y Varela, Justo Corti (eds.), *At the Origins of Modernity Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

⁷⁷⁷ Pagden, Anthony, "Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians", en Pagden, Anthony (ed.) *The Languages*

una mirada similar en los planteos de Annabel Brett, quien ha sostenido que hay que mirar las discusiones de Indias en relación a los debates sobre el poder en la Iglesia y la controversia entre escolásticos y luteranos sobre el rol de la Gracia⁷⁷⁸.

Para Anthony Pagden, Vitoria no puede ser considerado el padre del derecho internacional moderno, ya que no planteó las bases del derecho internacional, sino que se basó en el derecho romano y en fuentes antiguas para pensar un nuevo problema: la relación del mundo europeo con pueblos con cristianos civilizados. Su gran aporte es la idea de que es posible pensar una ley de las naciones basada en el derecho natural y en el consentimiento entre las naciones. El autor ha reflexionado sobre lo que efectivamente estaba haciendo el teólogo al dictar sus reacciones. Sostiene que su preocupación no era la moralidad o legitimidad de las acciones de los españoles en las Indias ni la salvación y conversión de sus habitantes, sino establecer un fundamento legal para una situación que ya se daba y que era sin dudas justa porque había sido llevada adelante por los Reyes Católicos y por el Emperador Carlos: la legitimidad del dominio español sobre el continente americano⁷⁷⁹. José María Beneyto Pérez ha propuesto una mirada similar aunque destaca que si bien Vitoria se proponía establecer un fundamento legal a esta situación, también destaca la preocupación de Vitoria por la salvación de los conquistadores y la moralidad de sus acciones, así como la evangelización de los indígenas⁷⁸⁰. Para el autor, el teólogo tenía la tarea de integrar culturas y sociedades hasta ese momento desconocido en una nueva visión del mundo, un Nuevo orden que solo podía estar basado para él en el *ius naturale* y el *ius gentium*. La ley de las naciones y los derechos eran parte de un todo moral y legal.

Anthony Pagden parece, como hemos visto en varios de sus trabajos limitar el legado de Vitoria a un lenguaje particular que podría eventualmente convertirse en un nuevo género legal-filosófico basado en la ley natural y de las naciones, en el que estaría basado el nuevo

of *Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 82-83.

⁷⁷⁸ Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁷⁷⁹ Pagden, Anthony, "Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order", en Beneyto, José María y Varela, Justo Corti (eds.), *At the Origins of Modernity Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

⁷⁸⁰ Beneyto Pérez, José María, "Conquest, Empire, and Peace: Vitoria, Charles V, Erasmus and the Foundations of the Law of Nations", en Beneyto Pérez, José María (ed.), *Empire, Humanism and Rights Collected Essays on Francisco de Vitoria*, Cham, Springer, 2022.

orden global⁷⁸¹. Lo central del planteo de Anthony Pagden es que a partir de Vitoria toda relación entre las naciones debía estar basada en este derecho natural y de las naciones, fundado en el consenso y un derecho universal aceptado por todos.

En línea con lo planteado por Anthony Pagden, la propuesta de Francisco Castilla Urbano estudia la propuesta de Vitoria de manera contextual y señala que el objetivo del teólogo dominico era explicar el nuevo orden global basado en la relación entre las naciones que ya no podía ser explicado a partir de las nociones con pretensión universal como el Papado y el Imperio⁷⁸². Sin embargo, Castilla Urbano si pone énfasis en la reflexión de Vitoria sobre los derechos de los indígenas. Si bien coincide en que de ninguna manera lo que plantea el teólogo es comparable a los derechos humanos laicos y universales surgidos a partir de las revoluciones de los siglos XVIII y XIX⁷⁸³.

Como bien ha señalado Natsuko Matsumori recientemente, los escolásticos al ocuparse de los temas de Indias se preocuparon por distintas cuestiones a lo largo del tiempo. En una primera etapa (Francisco de Vitoria), reflexionaron sobre la legitimidad de la conquista. Una segunda generación de escolásticos (Soto, Cano) se preocuparon por la ocupación de los territorios ya conquistados y por la pacífica integración de los habitantes –nuevos y viejos– de las Indias. Por último, una tercera generación (Suárez, Molina) se preocupó mucho menos por las cuestiones de Indias y centró su atención en Europa y otros territorios alrededor del mundo⁷⁸⁴.

Francisco Castilla Urbano, agrega a esta interpretación que el propio Vitoria también fue atravesando distintas etapas en su reflexión sobre los asuntos de Indias. Primero se ocupó del tema de la salvación de los indígenas antes de la llegada de los predicadores cristianos (de ello se ocupa en la *Relcetio De Eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*) y de la cuestión de la evangelización que debían llevar a cabo los predicadores (en la *Relectio de Templanza*).

⁷⁸¹ Pagden, Anthony, "Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order", en Beneyto, José María y Varela, Justo Corti (eds.), *At the Origins of Modernity Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017, pp. 1-17.

⁷⁸² Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

⁷⁸³ Castilla Urbano, Francisco, "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria", en *Revista de Filosofía*, núm. 36, 2000, pp. 7-30; Castilla Urbano, "Francisco, La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, núm. 54, 2023, pp. 543-566.

⁷⁸⁴ Matsumori, Natsuko, *The School of Salamanca in the Affairs of the Indies. Barbarism and Political Order*, London-New York, Routledge, 2019.

Más adelante, en su *Relectio De Indis* trató sobre los derechos que tenían los españoles sobre los dominios americanos. Por último, en *De Iure Belli* siguió reflexionando sobre la guerra, hasta que el Emperador envió una carta obligando que no se traten más esos temas en lecciones ni sermones, y Vitoria no volvió a opinar sobre las *Indias*⁷⁸⁵.

Para Francisco Castilla Urbano, el aporte de Francisco de Vitoria, y en esto coincide en parte con Quentin Skinner, marcó un hito en la consideración de algunos derechos para los indígenas y en la negación de los argumentos esgrimidos hasta ese momento para justificar el dominio de cualquier monarca sobre nuevas tierras y súbditos. Sin embargo, eso no lo hace un teórico de los derechos humanos tal y como los entendemos en la Edad Contemporánea, aunque sí vuelve su aporte significativo para su consolidación:

Si tomamos la doctrina de los derechos humanos como una propuesta teórica que progresivamente ha ido imponiendo y aumentando los requisitos exigidos para la dignidad humana, Vitoria estaría dentro de esa corriente; por el contrario, si tomamos los derechos humanos en su sentido expreso, como una serie de declaraciones políticas de carácter liberal individualista que desde el siglo XVIII en adelante han ido realizando, con cotas de racionalidad cada vez mayores, los derechos civiles, políticos y, sólo a partir del siglo XIX, los derechos sociales de las personas, algunas de las aportaciones vitorianas no encajarían en esta concepción⁷⁸⁶

En varias investigaciones en las que los autores buscan reflexionar sobre la concepción de Imperio en la temprana modernidad, se ha planteado que la Antigua Roma proporcionaba argumentos no solo para Vitoria sino también para otros escolásticos, especialmente para

⁷⁸⁵ Castilla Urbano, Francisco, "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria", en *Revista de Filosofía*, núm. 36, 2000, pp. 7-30.

⁷⁸⁶ Castilla Urbano, Francisco, "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria", en *Revista de Filosofía*, núm. 36, 2000, p. 28.

Domingo de Soto. La pregunta era si la tradición imperial romana podía o no justificar las reivindicaciones de los castellanos sobre las tierras americanas.

La respuesta de Vitoria es ambigua. Si bien señala que, como emperador, no tenía jurisdicción en todo el mundo, si sostiene que una de las posibilidades era que los españoles fueran aliados de una nación indígena, y lucharan junto a esta contra otra nación indígena. La idea de que se solicitar la ayuda (algo que Pagden compara con el moderno derecho de intervención). Para Vitoria esto estaba justificado en el accionar de Roma, que muchas veces había hecho crecer su imperio de este modo. Del mismo modo, Cortés se había aliado con los Nahuas, lo que para él implicaba una actualización del imperialismo romano en el Nuevo Mundo⁷⁸⁷.

Nos parece que la interpretación más adecuada es la de Daniel Alleman, quien ha demostrado recientemente como para entender lo que los salmantinos y Vitoria en particular hacían al explicar sobre los “asuntos de Indias” es necesario poner el énfasis en el *ius predicandi*⁷⁸⁸. Este derecho de alguna manera combina la dimensión universal y no atada a la fe del derecho natural, que es lo que hacía imposible de acuerdo a Pagden justificar el dominio de los españoles sobre América desde la autoridad del Papa o el Emperador, con la fe cristiana como un valor para todo el mundo.

El *ius praedicandi* permitió combinar el convencimiento de los escolásticos de la verdad hegemónica de la fe cristiana con su lenguaje de derechos naturales y en última instancia proporcionó una justificación normativa que permitió la difusión del cristianismo. Como consecuencia, en el caso del Nuevo Mundo, acabó convirtiéndose en una justificación al establecimiento del Imperio Español y su derecho a exigir obediencia⁷⁸⁹.

También, como ha señalado Seth Kimmel, no era la discusión con los protestantes (algo también sostenido como hemos visto, por Annabel Brett y Anthony Pagden) sino el miedo a que los indígenas no se convirtieran, junto con la necesidad de ver una verdadera reforma de

⁷⁸⁷ Alleman, Daniel, “Empire and the Right to Preach the Gospel in the School of Salamanca, 1535–1560”, en *The Historical Journal* núm. 62, 2019, pp. 35-55.

⁷⁸⁸ *Ibíd.*

⁷⁸⁹ *Ibíd.*

las costumbres, lo que lleva a Vitoria a priorizar la expansión de la fe. Una fe que se debía expandir de manera justa, siguiendo el derecho natural⁷⁹⁰.

Como ha señalado José María Beneyto Pérez, si bien el pensamiento del teólogo y toda su doctrina estaba vinculada a la recreación de una unidad confesional a partir de la evangelización, ya que el mayor mal para Vitoria era la fragmentación confesional producto de la intolerancia y la reforma, al mismo tiempo creó un marco conceptual que tendía hacia una perspectiva secularizadora, que podría vincular el reconocimiento de los derechos de las personas como algo universal y propio de todos los hombres⁷⁹¹.

En una propuesta similar, Bárbara Díaz Kayel ha señalado recientemente que al analizar el significado de las reelecciones sobre los Indios, es necesario recordar la importancia del factor religioso en el problema⁷⁹². Para la autora la intención y por lo tanto la preocupación real de Vitoria era la de evangelizar las *Indias* y cumplir el mandato de Cristo de: “Id y enseñad a todas las gentes” con el que el teólogo inicia una de las reelecciones. Sumado a esto, agrega que los dominicos en particular estaban preocupados por dedicarse a la predicación (por su carisma desde su fundación pero especialmente en Castilla por la reforma de la Orden). Por lo tanto, propone la autora que la evangelización no se trata de una excusa sino de una preocupación real, sumado a los problemas de conciencia con la que volvían a España conquistadores, encomenderos y clérigos. Al intentar dar respuesta a este problema, Vitoria buscó no solo responder a los casos particulares sino encontrar una respuesta jurídico-teológica al problema y poder fundamentar las conquistas y las formas de llevarlas a cabo en el derecho natural y de gentes, como hemos comprobado en la investigación.

En la misma línea, Beatriz Salamanca ha planteado que si bien los argumentos de Vitoria han sido analizados, como hemos visto, como una justificación de la expansión del Imperio Español, la propuesta del teólogo burgalés era que el derecho a viajar sobre el que se basaba la conquista no debía ser entendido en términos absolutos, sino que debía ser comprendido

⁷⁹⁰ Kimmel, Seth, *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.

⁷⁹¹ Beneyto, José María, “Conquest, Empire, and Peace: Vitoria, Charles V, Erasmus and the Foundations of the Law of Nations” en Beneyto, José María (ed.), *Empire, Humanism and Rights. Collected Essays on Francisco de Vitoria*, Cham, Springer, 2021, p. 5.

⁷⁹² Díaz Kayel, Bárbara, “¿Francisco de Vitoria, ideólogo del imperialismo? Revisión crítica de algunas interpretaciones recientes”, en *Prudentia iuris*, núm. 97, 2024, pp. 275-291.

en relación a la paz en el mundo, no debía ir en contra del bien común ni contradecir la ley natural y los viajes de comerciantes y predicadores debían buscar la unidad entre los hombres y el bien para los habitantes de las nuevas tierras y las viejas⁷⁹³. Para la autora Vitoria fue uno de los primeros intelectuales en abordar la cuestión sobre cuáles son las restricciones a la movilidad de los hombres a lo largo del orbe. Aquellos que hacen daño en las tierras que visitan pueden ser tratados como enemigos de acuerdo al teólogo. Por lo tanto, en caso de infligir un mal, no pueden circular libremente en las naciones como extranjeros, ahora bien, si buscan su propio bien y el de los demás, esto es, el bien común, puedan tranquilamente predicar y comerciar.

⁷⁹³ Salamanca, Beatriz, "Early Modern Controversies of Mobility within the Spanish Empire: Francisco de Vitoria and the Peaceful Right to Travel", en *Tropos* vol. 3, núm. 1, 2016, pp. 14-21.

CONCLUSIONES

Como hemos explorado a lo largo de la investigación, Francisco de Vitoria elaboró un cuidadoso discurso dentro de los límites de la ortodoxia y a partir de un lenguaje medieval propuso una serie de innovaciones, adaptaciones y traducciones de la teología y, por consiguiente, de todas las ramas del saber que se ocupaban de los distintos ámbitos de la vida de los hombres.

Estas reapropiaciones de discursos pleno y bajomedievales le permitieron adaptar y renovar la teología escolástica a las demandas y problemáticas de los hombres y mujeres de la temprana modernidad, quienes se enfrentaban a una creciente incertidumbre y a una mayor dificultad a la hora de decidir sobre lo justo y lo injusto de sus acciones, producto de una serie de cambios generales como la expansión de los imperios ibéricos a lo largo del orbe, la creación de un mercado y una economía globales, la fragmentación confesional y los desórdenes en el plano político.

Estos fueron solo algunos de los grandes cambios que las sociedades europeas de fines del siglo XV y principios del siglo XVI debieron afrontar. Frente a estas nuevas realidades, la incertidumbre se volvía moneda corriente en la vida no sólo de los grandes líderes y autoridades de la cristiandad, sino también de todos los súbditos de las monarquías europeas. Como hemos analizado a lo largo de las páginas precedentes, no fue tanto en su conceptualización sino en su uso, que el concepto del mal fue cambiando al calor de la realidad que acabamos de describir. El teólogo empleó el mal en argumentos, metáforas y discusiones para lograr consolidar la cristiandad y su identidad, legitimar el rol de las autoridades y las jerarquías, y asimilar a los nuevos creyentes que se incorporaban no sólo a los imperios ibéricos, sino especialmente, como fieles cristianos se incorporaban a las filas de la Iglesia romana.

El lenguaje de Vitoria era medieval porque empleaba conceptos como el de *dominium*, infiel, bárbaro, potestad, entre tantos otros que hemos desarrollado en la investigación. A diferencia de otros autores contemporáneos como Martín Lutero, Nicolás Maquiavelo, Hugo Grocio o el propio Bartolomé de Las Casas, por nombrar algunos teólogos y juristas, cristianos y protestantes, el teólogo dominico salmantino se aferró a una tradición que podríamos considerar tomista clásica y buscó consolidar una Iglesia universal (que algunos han llamado

monismo medieval). Sin embargo, en el uso de este lenguaje es donde lleva adelante las innovaciones, los cambios y las adaptaciones a los tiempos modernos.

Como hemos visto, Vitoria de alguna manera inaugura o bien refuerza una forma de hacer teología moral desde la Cátedra universitaria. Elabora un discurso teológico que refuerza el rol de las autoridades de la Iglesia y de las autoridades civiles, privilegiando la obligatoriedad de los fieles a obedecer las decisiones y las leyes dictadas por sus gobernantes en lo civil y en lo eclesiástico.

Podemos afirmar que Francisco de Vitoria se presenta como un representante temprano del proceso de confesionalización y disciplinamiento que se volverá hegemónico décadas después de la muerte de Vitoria en la monarquía española. El autor fue uno de los primeros en presentar un programa, seguido por sus discípulos en el que se denunciaran los principales males del orden social: la anomia, las revueltas, la sedición, el gobierno de la multitud y todo lo que pudiera conducir al desorden. Por eso para el teólogo, excepto en el caso de graves males que atenten contra las libertades de los individuos, el orden, la obediencia y las reglas deben ser priorizadas, en pos del bien común, con el objetivo de conservar la república. De allí que la tiranía, uno de los males en la política a los que hemos prestado especial atención, justifica para Vitoria el tiranicidio, pero solo en el caso de que toda la comunidad se oponga a ese gobernante que busca propio bien individual y no el bien común. Para el teólogo no puede ser un particular o varios particulares los que depongan al tirano para terminar con la injusticia.

En ese sentido, Vitoria propone a lo largo de sus obras a los teólogos, confesores y predicadores como los garantes del orden, la corporación teológica será la encargada de velar por el buen funcionamiento de la sociedad. Frente a la incertidumbre, todos los fieles deben escuchar siempre a sus confesores. Hemos explorado de qué manera, el dominico construye en su discurso una imagen según la cual él mismo debe ser escuchado en función de su autoridad basada en su conocimiento de la teología. A partir de este punto, todos los confesores, obispos y predicadores son los encargados de responder las dudas de sus feligreses y guiarlos para tomar decisiones adecuadas, siempre en consonancia con lo que dicta la ley.

Al mismo tiempo, el teólogo presenta un claro modelo de santidad asociado a la doble consideración de los cristianos que aparece en todo su discurso. Por una parte, es posible

advertir una idea de santidad universal accesible, destinada al conjunto de los fieles –por momentos parece incluir a los no cristianos que obran de acuerdo al derecho natural- y que demanda obrar de acuerdo a lo que marca el evangelio y posible en el accionar cotidiano de los creyentes desde su realidad local. Sin embargo, es posible descubrir también una imagen de la santidad más asociada, y que de alguna manera anticipa, a la cultura barroca, vinculada a los grandes santos, obispos y místicos, distanciada del conjunto de los fieles y asociada a una Iglesia jerárquica.

Como hemos visto, su defensa de la autoridad entendida como una consecuencia del derecho natural y no con origen divino, y su condena a todas las doctrinas luteranas tiene que ver con que el mayor mal delineado por Vitoria es el luteranismo y su más funesta consecuencia, la fragmentación confesional. Para el teólogo la lucha entre príncipes cristianos, las mentiras que divulgan los luteranos y la ausencia de unidad en la Iglesia cristiana son los males más grandes que azotan no sólo a la cristiandad sino al mundo, y pone todo su empeño en combatirlos.

Del mismo modo que la fragmentación confesional es el mayor mal que afronta la sociedad cristiana de los tiempos del dominico, la posibilidad que permite el encuentro con el territorio americano de expandir el mensaje cristiano se convierte en un preciado objetivo que de alguna manera puede llevar a revertir la derrota de la fe en suelo europeo. Los nuevos cristianos y la conversión de los indígenas son para Vitoria centrales en todo su discurso. Toda la *Relectio de Indis* y la *Relectio de Iure Belli* deben ser leídos en esa clave, para el teólogo es central lograr que los indígenas abracen la fe y de esa manera puedan ser salvos. Evitar la comunicación de la fe es una de las causas más fuertes que permiten declarar la guerra y que se convierte en el dominico, en un argumento para justificar la conquista americana. De alguna manera, la teología de la asimilación a la hace referencia Seth Kimmel⁷⁹⁴, guía no solo los escritos del dominico sobre las *Indias* sino que permea en otros de sus discursos sobre el poder civil y el eclesiástico.

Como hemos visto, el indígena como un otro exterior y la posibilidad de asimilarlo, el otro luterano y su capacidad de convencer y engañar a la plebe están en constante diálogo. Así como un mal ejemplo de los conquistadores puede hacer que los indígenas no se conviertan

⁷⁹⁴ Kimmel, Seth, *Readings in Common: Assimilation and Interpretive Authority in Early Modern Spain* [Tesis doctoral], Berkeley, Universidad de California, 2010.

a la verdadera fe, las enseñanzas de quienes sólo buscan el desorden (luteranos y otros intelectuales que Vitoria asocia en última instancia, a las doctrinas luteranas), pueden confundir a la “indocta plebe” de los campesinos europeos. De hecho, en un pasaje el teólogo declara que no se puede condenar a los indígenas por ciertas prácticas que no difieren en mucho de la de: “nuestros rústicos”, haciendo una clara alusión a los sectores populares europeos.

De alguna manera, Vitoria se anticipa a las misiones interiores que la Iglesia llevaría a cabo con tanto ímpetu después de Trento. Para el teólogo, la verdadera conversión de los indígenas y los *rústicos* europeos resultaba fundamental. Fragmentación confesional, evangelización y una adecuada formación cristiana formaban parte de una tríada indisociable, en la que podemos evidenciar como el dominico ya estaba pensando los problemas de una Iglesia transnacional.

Es en ese sentido que para Vitoria el rol de los obispos es fundamental. Cómo su ejemplo debe ser admirable, no deben cobrar los beneficios eclesiásticos por espacios que no ocupan, son responsables de la designación de los presbíteros y deben, ante todo, ser responsables de la salvación de todas las almas de su diócesis. De allí que la gran responsabilidad que tiene un obispo, está asociada a grandes males en caso de incumplirla. El dominico es mucho más duro con los obispos que incumplen sus funciones o no las llevan a cabo con la altura que se espera de ellos, que con cualquier otro miembro de la Iglesia.

De algún nodo, el tratamiento que Vitoria hace de los predicadores y los misioneros es similar a su tratamiento de los obispos. De ellos depende la correcta comunicación de la fe y, por lo tanto, la conversión de nuevas almas a la comunidad cristiana. Los cristianos en las tierras americanas deben llevar adelante una vida ejemplar y predicar el mensaje de una manera que persuada a los indígenas. Para Vitoria, a diferencia de otros autores, la libertad de los indígenas debe ser respetada y se debe tener en cuenta que, si livianamente aceptaran el cristianismo, esta no es una fe verdadera, de igual manera podrían haberlo hecho con el mensaje de predicadores musulmanes.

La conversión verdadera, la visibilidad de prácticas de la ortodoxia y la lenta asimilación de los sacramentos y la forma de vida cristiana a los indígenas son para Vitoria el camino para asegurar que los indígenas abracen la fe de una vez y para siempre. En este punto podemos advertir otro mal central que, si bien no es mencionado por el teólogo, está presente en sus

reflexiones: la posibilidad de que, al igual que los musulmanes después de la caída de Granada, los indígenas no lleven adelante una conversión verdadera.

Los males económicos que hemos explorado en la investigación se vinculan con la idea de Vitoria de los derechos subjetivos, ya que de alguna manera actualiza la rigidez de la Iglesia en relación a los males relacionados al comercio y los préstamos. El teólogo inaugura una mayor laxitud para considerar pecaminoso el cobrar un precio distinto en diversas regiones o el hecho de cobrar un interés. Esta nueva mirada del teólogo se funda en la idea de que tanto el comerciante como el prestamista están habilitados en función del daño que pueden sufrir. De alguna manera, pueden cobrar más para prevenir y para protegerse por la inversión realizada. El derecho de los comerciantes y prestamistas se privilegia en función de que puedan desempeñar su rol en una sociedad y una economía cada vez más globalizadas en las que el crédito es fundamental.

En ese sentido, los derechos subjetivos se hacen presentes fundamentalmente en sus *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*. En ellas, Vitoria señala que los indígenas tienen derecho a tener su propio gobierno de acuerdo al derecho natural, y como hemos visto, el dominio es consecuencia de la naturaleza humana y no de la gracia y de la religión cristiana. De esta manera, abre la puerta a la tradición que Ambrosio Velasco Gómez ha denominado el republicanismo iberoamericano⁷⁹⁵.

Como hemos visto, Vitoria equipara a los indígenas a los rústicos europeos y, por lo tanto, también abre la puerta a la adquisición de nuevos derechos por parte de este colectivo. El mal cometido por los indígenas y, por lo tanto, también por los campesinos europeos, se ve minimizado, frente a los males que pueden cometer los cristianos viejos y educados. En pos de lograr la correcta evangelización, Vitoria relativiza una serie de males individuales y colectivos cometidos por los indígenas en tierras americanas, explicando que se trata de una mala educación.

A pesar de tratarse de un personaje muy estudiado, han quedado líneas por explorar en la investigación. No sólo en torno a Vitoria, sino también a sus seguidores y al impacto del conocimiento producido en Salamanca, en el resto de los territorios de los imperios ibéricos.

⁷⁹⁵ Velasco Gómez, Ambrosio, "Republicanism indiano y crítica a la epistocracia colonial", en *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 42, núm. 1, 2023, pp. 19-42.

Es posible seguir estudiando el republicanismo y todo el lenguaje político de los autores americanos y europeos que elaboraron un discurso que tendía a limitar el poder del monarca y a otorgarle a los más débiles y a los distintos cuerpos políticos una cierta autonomía frente a los poderosos en función de sus derechos, en tanto miembros de la comunidad política.

Al calor de las investigaciones sobre el pensamiento económica de la Escuela de Salamanca es posible profundizar, no sólo en Vitoria y en males específicos como la avaricia o la codicia, sino también en otros autores menores, americanos y europeos y en su influencia en diferentes territorios. La labor que llevaron adelante traduciendo y localizando el conocimiento normativo generado en Salamanca y en los grandes centros de estudio de la teología y el derecho.

El estudio de la Escuela de Salamanca, revitalizado por los estudios en torno a su lenguaje político, su aporte a la teoría económica y su rol fundamental en la constitución de un conocimiento normativo para gobernar un imperio transatlántico, nos ha permitido profundizar en el discurso de su fundador, a la vez que nos permitirá seguir profundizando en otros autores, de distintas 'jerarquías' dentro de la escuela y en distintas regiones dentro de su área de influencia.

GLOSARIO

Amentes: De acuerdo a la tradición aristotélica eran aquellos que no podían razonar correctamente y que por lo tanto debían ser considerados como bestias o niños.

Bárbaro: El concepto de bárbaro que Vitoria toma del mundo griego es empleado para hacer referencia a los indígenas, a los que se refiere indistintamente como bárbaros o indios.

Dominium: Es un concepto fundamental para Vitoria y los escolásticos, que hace referencia al dominio sobre lo público y lo privado, es decir, el dominio como poder político y el dominio como propiedad sobre las cosas.

Herejes: Desviación del dogma cristiano. Para Vitoria la herejía está supeditada a la gracia divina. El hereje se encuentra fuera del estado de gracia, pero esto no le impide tener algunos derechos, basados en el derecho natural.

Infiel: Todos aquellos que se oponen a la fe cristiana y no la aceptan como verdadera. Vitoria toma la definición de Tomás de Vio Cayetano, según el cual era posible hablar de tres tipos de infieles: los que eran por derecho y de hecho eran súbditos de príncipes cristianos, los súbditos por derecho, pero no de hecho, y los que de hecho y por derecho no eran súbditos de príncipes cristianos.

Probabilismo: Doctrina teológica con fuerte desarrollo entre dominicos y jesuitas entre finales del siglo XVI y XVII, según la cual era posible ante dos opciones moralmente probables, optar por la opción menos probable.

Res Publica Christiana: Comunidad de todos los cristianos. Para Vitoria se trataba de la Europa cristiana histórica, que en el contexto de la expansión podía verse ampliada por los territorios americanos y asiáticos.

Rústicos: Concepto jurídico empleado para definir al campesinado europeo, haciendo referencia a que tenían una naturaleza más pasional y menos racional. Vitoria aplica este concepto a los indígenas americanos.

Sarraceno: Si bien los sarracenos son en el lenguaje de Vitoria son todos los musulmanes, en mayor medida emplea el concepto para referirse a los turcos, pueblo que rivalizaba y en ocasiones se aliaba con los reinos europeos cristianos.

FUENTES

Aquinas, Thomas, *On Evil*, Nueva York, Oxford University Press, 2003. Edición de Brian Davies.

Aquino, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo, introducción de Mauricio Beuchot.

Aquino, Tomás de, *La Monarquía*, Madrid, Editorial Altaya, 1997.

Aquino, Tomás de, *Suma contra los gentiles*, Madrid, Editorial Porrúa, 2010. Edición de Carlos Ignacio González.

Aquino, Tomás de, *Suma de Teología (cinco tomos)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997-2009.

Cano, Melchor, *De locis theologicis*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

De Paz, Matías, *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super indos)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2017. Traducción de Paulino Castañeda, José Carlos Martín de la Hoz y Eduardo Fernández.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, 5 vols.*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1959.

Sassoferrato, Bartolo di, “De tyranno”, en Quaglioni, Diego, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De Tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Florencia, Olschki, 1983.

Soto, Domingo de *Relección De Dominio*, Granada, Universidad de Granada, 1964. Edición de Jaime Bufrau Prats

Soto, Domingo de, *De Iustitia et Iure Libri Decem (5 vols.)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967. Edición de Venancio Carro.

Soto, Domingo de, *Relecciones y Opúsculos (5 vols.)*, Salamanca, San Esteban, 1995-2005, Edición de Bufrau Prats et. al.

Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, 6 volúmenes*, Madrid, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1935. Edición de Vicente Beltrán de Heredia.

Vitoria, Francisco de, *Confessionario vtil y prouehoso*, Santiago, 1562. Recuperado del proyecto: *The School of Salamanca, A Digital Collection of Sources*, 2019.

Vitoria, Francisco de, *Contratos y Usura*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006. Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de María Idoya Zorroza Huarte.

Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010. Edición de Simona Langella.

Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé, 1946.

Vitoria, Francisco de, *Obras. Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. Edición crítica de Teófilo Urdanoz.

Vitoria, Francisco de, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Editado por Anthony Pagden y Jeremy Lawrance.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975. Tercera Edición.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas*, Buenos Aires, Editorial Enero, 1946.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo I*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917. Traducción de Jaime Torrubiano Ripoll.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917. Traducción de Jaime Torrubiano Ripoll.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas, Tomo III*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917. Traducción de Jaime Torrubiano Ripoll.

Vitoria, Francisco de, *Relectio de Potestate Civili*, Madrid, CSIC, Madrid, 2008. Edición crítica por Jesús Cordero Pando.

Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 1998. Edición de Luis Fraile Delgado.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo Puello, Rafael Enrique, Casanova Castañeda, Pablo, Ortega Martínez, Francisco, (coords.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica trayectoria e incursiones*, Genuve Ediciones, 2021.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Torino, Giulio Einaudi, 1995.

Agenjo Bullón, Xavier, Hernández Carrascal, Francisca, y Juez García, Patricia “La Escuela de Salamanca desde el punto de vista de la Web semántica y la información en la red”, en *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico Universidad de Santiago de Compostela*, Fundación Ignacio Larramendi; Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela y Asociación de Hispanismo Filosófico, pp. 199-215.

Agüero San Juan, Claudio, Poblete Espíndola, Gustavo, y García Petit, María Cecilia, “¿Es la *Relectio de Indis* solo un discurso de análisis político?” en *Alpha* núm. 44, 2017, pp. 153-173.

Alabrús Iglesias, Rosa María (ed.), *Tradición y Modernidad. El pensamiento de los dominicos en la Corona de Aragón en los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Sílex, 2011.

Allemann, Daniel, “Empire and the Right to Preach the Gospel in the School of Salamanca, 1535–1560”, en *The Historical Journal*, vol. 62, num. 1, 2019, pp. 35-55.

Alonso Getino, Luis, “El Maestro Fray Francisco de Vitoria” en *Ciencia Tomista*, vol.1, 1910, pp. 1-12.

Alonso Getino, Luis, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1930.

Álvarez Borge, Ignacio, “Órdenes mendicantes y estructuras feudales de poder en Castilla la Vieja (siglos XIII y XIV)”, en *Revista de Historia Económica/Journal of Iberian and Latin American Economic History*, año 17, núm. 3, 1999, pp. 543-578.

Álvarez Rosa, Carmen Vanesa, *Análisis discursivo del género homilético actual*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

Amodio, Emanuele, “La antropología salvaje, conocimiento del otro americano y control imperial en la España Moderna”, en *Debate y perspectivas: cuadernos de historia y ciencias sociales*, núm. 2 (*Ejemplar dedicado a: Las tinieblas de la memoria: una reflexión sobre los imperios en la Edad Moderna*), 2002 pp. 191-218.

Amossy, Ruth, *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Andrés Martín, Melquíades (dir.), *Historia de la Teología Española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

Andrés Martín, Melquíades, “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)”, en Ricardo García-Villoslada, y José Luis González Novalín (dirs.), *Historia de la Iglesia en España, Vol. 3, Tomo 2 (La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI)*, 1979, pp. 269-362.

Andújar Castillo, Francisco y Ponce Leiva, Pilar (coords.), *Debates sobre la Corrupción en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XVIII*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018.

Anghie, Antony, “Francisco de Vitoria and the colonial origins of international law”, *Social and Legal Studies* vol. 5, num. 3, 1996, pp. 321–336.

Anghie, Antony, *Imperialism, sovereignty, and the making of international law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Añanos Mesa, María Cecilia, “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.12, 2012, pp. 525-596.

Añaños Meza, Cecilia, “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo”, en *Persona y Derecho*, vol. 68, 2013, pp. 103-137.

Arango, Alejandro Patiño, “Pragmática del lenguaje moral y jurídico en Austin”, *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* vol. 32, 1998, pp.107-111.

Arbelaez Herrera, Ángela María, “La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales”, en *Analecta política* vol. 1, núm. 2, 2012, pp. 273-290.

Arcuri, Andrea, “Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna”, en *Hispania Sacra*, vol. 71, núm. 143, 2019, pp. 113-129.

Arcuri, Andrea, “El control de las conciencias: El sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes”, en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, núm. 44, 2018, pp. 179-213

Arcuri, Andrea, *Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* [Tesis doctoral], Granada, Universidad de Granada, 2020.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2011.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015.

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós Básica, 2012.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, Jiménez Pablo, Esther, y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (eds.), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2018.

Aronson-Friedman, Amy, y Kaplan, Gregory (eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Boston-Leiden, Brill, 2012.

Arteta, Aurelio, García Guitián, Elena, y Máiz, Ramón (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, 2003.

Aspe Armella, Virginia, “Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 17, 2010, pp. 143-156.

Aspe Armella, Virginia, y Zorroza Huarte, María Idoya (coords.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2014.

Austin, John Langshaw, *How to do things with words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

Avilés, Miguel, “Erasmus y los teólogos españoles”, en Revuelta Sañudo, Manuel, Morón Arroyo, Ciriaco (eds.), *El Erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 175-193.

Azcona, Tarsicio de, “El tipo ideal de obispo en la Iglesia Española antes de la rebelión luterana”, *Hispania Sacra*, núm. 11, 1958, pp. 17-44.

Azcona, Tarsicio de, “Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)”, en García Villoslada, Ricardo (dir.) *Historia de la Iglesia en España- III. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, vol. 1. Segunda parte*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 113-210.

Azevedo Alves, André, “Vitoria, the common good and the limits of political power”, en Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

Azevedo Alves, André, y Moreira José (eds.), *The Salamanca School*, Nueva York-Londres: Continuum, 2010.

Bain, William, “Saving the innocent, then and now: Vitoria, dominion and world order”, *History of political thought vol. 34, num. 4*, 2013, pp. 588-613.

Bal, Mieke, *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*, Murcia, CENDEAC 2009.

Balmaseda Cinquina, María Fernanda, “La perspectiva de la identidad cristiana en la *Relectio Theologica* n.º 9 de Francisco de Vitoria”, *Studium. Filosofía y teología*, vol. 13, núm. 26, 2010, pp. 251-256.

Barrado, José (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990.

Barrientos García, José y Zorroza Huarte, María Idoya, “Moral y política en la Escuela de Salamanca” en *Anuario Filosófico*, vol. 45, núm. 2, 2012, pp. 241-253.

Barrientos García, José, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526–1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1985.

Barthes, Roland, *L'aventure sémiologique*, París, Editions du Seuil, 1985.

Belda Plans, Juan, “Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 333-347.

Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Belda Plans, Juan, *Melchor Cano Teólogo y Humanista (1509-1560)*, Valencia, Fundación Ignacio Larramendi, 2013.

Beltrán, José Luis, *La compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Silex, 2010.

Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

Beneyto, José María (ed.), *Empire, Humanism and Rights Collected Essays on Francisco de Vitoria*, Cham, Springer, 2021.

Bernand, Carmen, y Gruzinski, Serge, *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bertelloni, Francisco, “El mal en la teoría política medieval”, en Corti, Enrique (ed.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

Betancur, Juan Camilo, “‘Del sabio es ordenar’. Objeto y lugar de la metafísica de Santo Tomás como ciencia de los primeros principios”, en *CuadrantePhi* núm. 15, 2007.

Beuchot, Mauricio, “La polémica de la guerra de conquista en relación con México” en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas, Nueva edición [en línea]*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

Blanco Rivero, José Javier, “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, *Sattelzeit*, temporalidad e histórica” *Politeia*, vol. 35, núm. 49, 2012, pp. 1-33.

Blázquez, Niceto, “La pena de muerte según Francisco de Vitoria”, *Azafea: revista de filosofía*, núm. 2, 1989, pp. 37-56.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie Antike und Mittelalter*, Mohr-Siebeck, 2006.

Boero, Hedy, “Acto humano y abducción. Tomás de Aquino y C.S Pierce” en *Seminario del Grupo de Estudios Periceneanos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008.

Boesch Gajano, Sofía, “La santidad como paradigma histórico”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 29, 2020, pp. 19-52.

Bonachía Hernando, Juan Antonio, “Obras públicas, fiscalidad y bien común en las ciudades de la Castilla bajomedieval”, en Monsalvo Antón, José María (coord.), *Sociedades urbanas*

y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 17-48.

Borgononi, Ezequiel, *Nox in urbe: estudio de la vida nocturna en los reinos hispanos (ss. XIV-XVI)* [Tesis doctoral], Buenos Aires, Universidad Torcuato Di Tella, 2017.

Borobio, Dionisio, “El Sacramento de la Penitencia en la Escuela de Salamanca, *Ciencia Tomista*, vol. 133, núm. 429, pp. 15-59.

Bouwsma, William, *The Waning of the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 2000.

Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden Boston, Brill, 2021.

Bretón Mora Hernández, Carlos, “Los derechos humanos en Francisco de Vitoria”, *En-Claves del pensamiento*, núm. 14, 2013, pp. 35-62.

Brett, Annabel “Scholastic political thought and the modern concept of the state” en Brett, Annabel, Tully, James and Hamilton-Bleakley, Holly (eds.) *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Brett, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Brett, Bowden, “‘The Affair of the Indies’: International Law Before and After Vitoria”, en Beneyto, José María (ed.), *Empire, Humanism and Rights. Collected Essays on Francisco de Vitoria*, Cham, Springer, 2022.

Broggio, Paolo, “Grace” en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

Brufau Prats, Jaime, *La escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

Brufau Prats, Jaime. "La noción analógica del Dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Salmanticensis vol. 4, núm. 1*, 1957, pp. 96-136.

Bubello, Juan Pablo, "Las reformas religiosas en Europa, un estado de la cuestión", en Carzolio, María Inés, Pereyra, Osvaldo Víctor y Bubello, Juan Pablo (coords.), *El Antiguo Régimen: Sociedad, política, religión y cultura en la Edad Moderna*, La Plata, EDULP, 2017.

Bunes Ibarra, Miguel Angel de, "El imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana", *Anuario de historia de la Iglesia, núm. 16*, 2007, pp. 157-168.

Bunge, Kristin; Fuchs, Marko; Simmermacher, Danaë and Spindler, Anselm, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

Burke, Peter, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

Burns, James Henderson, Goldie, Mark (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Burns, James Henderson, *Lordship, Kingship, and Empire. The Idea of Monarchy 1400-1525*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Burucúa, José Emilio, *Sabios y Marmitones. Una aproximación al problema de la modernidad clásica*, Buenos Aires, Lugar editorial, 1993.

Calafate, Pedro, y Ventura, Ricardo, "The Iberian School of Peace: Natural Law and Human Dignity", *Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 75, núm 2*, 2019, pp. 793-836.

Calder, Todd, "The Concept of Evil", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2018.

Calder, Todd, "Is evil just very wrong?", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, vol. 163, num. 1*, 2013, pp. 177-196.

Calvo Gómez, José Antonio, “La Reinterpretación Historiográfica de la Reforma Católica (1417-1517) y los límites del Modelo sobre el Proceso de Confesionalización”, en *Specula*, núm. 1, 2021, pp. 39-74.

Campagne, Fabián Alejandro (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

Campagne, Fabián Alejandro, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.

Campagne, Fabián Alejandro, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

Capdevila, Néstor, “La teoría de la guerra justa y los bárbaros: Las Casas frente al Requerimiento, Vitoria y Sepúlveda” en Bataillon, Gilles, Bienvenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio (dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Nueva edición [en línea], Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

Carabias Torres, Ana María, “El Nacimiento de las Leyes Económicas en Salamanca” en García-Figuerola, Miguel (coord.). *Historia del comercio y la industria de Salamanca y provincia (Actas de las VI Jornadas celebradas en el Museo del Comercio. Salamanca, octubre, 2016)*, Salamanca, Museo del Comercio, 2017, pp. 55-80.

Carabias Torres, Ana María, “La Escuela de Salamanca. Perspectivas de investigación”, en *The School of Salamanca Working Paper Series No. 2015-03*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal Studies, 2015.

Cardim, Pedro, Hergoz, Tamar, Ruíz Ibáñez, José Javier y Sabatinni, Gaetano (eds.), *Policentric Monarchies. How did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Sussex, Sussex Academy Press, 2012.

Carmona García, Juan Pablo, “El estudio de la tensión comunicativa en un contexto sanitario” en *Interlingüística*, núm. 15, vol. 1, Buenos Aires, 2004.

Carzolio, María Inés, “De lo local a lo global en el espacio de las historias conectadas”, *Cuadernos de H ideas*, vol. 14, núm. 14, 2020.

Carzolio, María Inés, “El discurso anticortesano en la corte de los Habsburgo de los siglos XVI y XVII”, *Trabajos y comunicaciones*, núm. 53, 2021.

Carzolio, María Inés, Pereyra, Osvaldo Víctor y Bubello, Juan Pablo (coords.), *El Antiguo Régimen: Sociedad, política, religión y cultura en la Edad Moderna*, La Plata, EDULP, 2017.

Casanova Castañeda, Pablo, “Entre la arqueología y la historia conceptual: diálogo para el estudio de los lenguajes económicos atlánticos”, en Ortega, Francisco, Acevedo Rafael, y Casanova Castañeda, Pablo (eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*, Bogotá, Genuève Ediciones, 2021.

Casanova, Carlos, “¿Era Francisco de Vitoria un nominalista?”, *Scripta Mediaevalia*, vol. 13, núm. 1, 2020, pp. 67–99.

Castañeda, Felipe, “La cruz y la espada: filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria”, en *Historia Crítica*, vol. 1, núm. 22, 2001, pp. 27-45.

Castaño Navarro, Ana, “Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España”, en *Acta poética*, vol. 29 núm. 2, 2008, pp. 191-212,

Castilla Urbano, Francisco, “Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, núm. 32, 2014, pp. 25-52.

Castilla Urbano, Francisco, “Del reformador activo (Cisneros) al reformador contemplativo (Vitoria)”, *Relectiones* núm. 5, 2018, pp. 115-134.

Castilla Urbano, Francisco, “Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y al norte del continente”, en Castilla Urbano, Francisco (ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2014.

Castilla Urbano, Francisco, “Francisco de Vitoria, una biografía de sus ideas políticas y religiosas” en Ares Queija, Berta (ed.), *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, Madrid, CSIC, 1992.

Castilla Urbano, Francisco, “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación”, en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 25, núm. 54, 2023, pp. 543-566.

Castilla Urbano, Francisco, “Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Revista de Filosofía*, núm. 36, 2000, pp. 7-30.

Castilla Urbano, Francisco, “Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Revista portuguesa de filosofía*, vol. 75, núm. 2, 2019, pp. 959-980.

Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Castillo Córdoba, Genara y Zorroza, María Idoya, “Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria”, en *Revista Empresa y Humanismo* vol. 19, núm. 1, 2015, pp. 65-92.

Cavallero, Constanza, “¿'Indias interiores' o quinta columna enemiga? La cuestión morisca entre la expansión colonial y la fragmentación confesional”, en *Intus-Legere Historia*, vol. 12, 2018 pp. 214-245.

Cavallero, Constanza, “Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca”, en Cortijo Ocaña, Antonio (coord.), *Vivir en Minorías en España y América: (siglos XV al XVIII)*, Amiens, Rica Amrán, Université de Picardie Jules Verne, 2017, pp. 166-181.

Cavallero, Constanza, “Miles Christi: la construcción del *ethos* en el ‘Fortalitium Fidei’ de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)”, en *Estudios de Historia de España*, núm. 13, 2011, pp. 149-202.

Cavallero, Constanza, “Miles Christi: la construcción del *ethos* en el "Fortalitium fidei" de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)”, *Estudios de historia de España*, núm. 13, 2011, pp. 149-198.

Cendejas Bueno, José Luis, “Ciencia económica y pensamiento económico de la Escuela de Salamanca”, en *Relecciones: Revista interdisciplinar de filosofía y humanidades*, núm. 7 (Ejemplar dedicado a: Renacimiento y Escolástica en los orígenes de la Modernidad), 2020, pp. 93-111.

Cendejas Bueno, José Luis, “De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española”, en *Studia historica, Historia moderna*, 44, núm. 1, Ediciones Universidad de Salamanca, 2022, pp. 153-183.

Cendejas Bueno, José Luis, “Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria”, en *Caurensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* vol. 15, 2020, pp. 109-137.

Cendejas Bueno, José Luis, “Francisco de Vitoria, economista: Comentario a la cuestión *De Usuris*”, en *Relecciones*, núm. 5, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Universidad Francisco de Vitoria, 2018, pp. 17-40.

Cendejas Bueno, José Luis, “Justice and just price in Francisco de Vitoria’s Commentary on Summa Theologica II-II q77”, *The Journal of Philosophical Economics: Reflections on Economic and Social Issues*, vol 14, iss. 1-2, 2021, pp. 1-32.

Cendejas Bueno, José Luis, “Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 21, núm. 2, 2018, pp. 9-38.

Cereceda del Río, Rafael, *La teoría política de Francisco de Vitoria: Tomismo y contemporaneidad* [Tesis doctoral], Roma, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2014.

Cereceda del Río, Rafael, *La teoría política de Francisco de Vitoria: tomismo y contemporaneidad*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2003.

Chafuen, Alejandro, “Francisco de Vitoria y su concepto de la persona humana”, *Revista Fe y Libertad*, vol. 3, núm. 1 y 2, 2020, pp. 209-228.

Chafuen, Alejandro, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Oxford, Lexington Publishers, 2003.

Chartier, Roger, *La historia o la lectura del tiempo*, Madrid, Gedisa, 2007.

Chignell, Andrew, y MacDonald, Scott (eds.), *Evil: a history*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

Clavero Bartolomé, *Tantas personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986

Clavero, Bartolomé, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè, 1991.

Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Editorial Siglo XXI, 1995.

Contreras Aguirre, Sebastián, *El primer principio de la razón práctica. Tomás de Aquino y las nuevas teorías de la ley natural*, Berlín, Logos, 2016.

Coujou, Jean-Paul, y Zorroza, María Idoya, *Bibliografía vitoriana*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014.

Cruz, Juan Cruz (coord.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

Cruz, Juan Cruz (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2010.

Cruz, Juan Cruz, *El dominio de las cosas según Vitoria: acotaciones sobre liberalidad*, Madrid, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2017.

Cuéllar Real, Ricardo José, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias* [Tesis doctoral], Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.

Cuervo Valseca, Fernando, *Principios morales de uso más frecuente. Con las enseñanzas de la encíclica Veritatis Splendor*, Madrid, Rialp, 1994.

Cunill, Caroline, “El indio miserable nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 8, núm. 9 (Ejemplar dedicado a: *Del mestizaje a la hibridez: Categorías culturales en América Latina*), 2011, pp. 229-248.

d' Ors y Pérez-Peix, Álvaro, “Ordo orbis”, *Revista de estudios políticos*, núm. 35-36, 1947, pp. 37-62.

Daston Lorraine, y Vidal, Fernando, *The Moral Authority of Nature*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2003.

Daston, Lorraine y Stolleis, Michael, *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, Surrey, Ashgate, 2008.

Davies, Brian, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

De Roover, Raymond, *La pensée économique des scolastiques: Doctrines et méthodes*, Montréal, Institute d'études médiévales, 1971.

Deckers, Daniel, *Gerechtigkeit und Recht: eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Universitätsverlag Freiburg, 1991.

Del Olmo, Ismael, *Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)* [Tesis doctoral], Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015.

Delumeau, Jean, *La confesión y el pecado*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

Di Rosa, Alessandro, “Performative hate speech acts. Perlocutionary and illocutionary understandings in international human rights law”, *The Age of Human Rights Journal*, núm. 12, 2019, pp. 105-132.

Díaz Kayel, Bárbara, “¿Francisco de Vitoria, ideólogo del imperialismo? Revisión crítica de algunas interpretaciones recientes”, *Prudentia Iuris*, núm. 97, 2024, pp. 275-291.

Díaz Kayel, Bárbara, “Los "justos títulos" de España al dominio de América. La *Relectio De Indis* de Francisco de Vitoria y su influencia en la legislación indiana”, en *Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 5, 2005, pp. 67-88.

Ditchfield, Simon, “Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World”, *Critical Inquiry*, vol. 35, num. 3, 2009, pp. 552-584.

Drakopoulos, Stavros y Gotsis, George, “A Meta-theoretical Assessment of the Decline of Scholastic Economics”, en *History of Economics Review*, vol. 40, 2004, pp. 19-45.

Ducrot, Oswald, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Edicial, 2001.

Dunn, John, “The Identity in the History of Ideas”, *Philosophy*, vol. 53, num. 164, 1968, pp. 85-104.

Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores, 1994.

Dussel, Enrique, *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*, México, Universidad Autónoma de México, 1998.

Duve, Thomas, “La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento? Consideraciones introductorias desde una perspectiva históricojurídica y de la historia del conocimiento”, en *The School of Salamanca Working Paper Series 2018-02*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal Studies, 2018.

Duve, Thomas, Egío, José Luis, y Birr, Christiane (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill, 2021.

Duve, Thomas, y Pihlajamäki, Heikki (eds.), *New Horizons in Spanish Colonial Law. Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal History, 2015.

Eagleaton, Terry, *On Evil*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2010.

Echavarría, Agustín, “Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica”, en *Anuario Filosófico*, vol. 45, núm. 3, 2012.

Eggs, Ekkehard, “Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne”, en Amossy, Ruth (comp.), *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, París, Delachaux et Niestlé, 1999, pp. 31-60.

Egío García, José Luis, “Alonso de Castrillo y Francisco de Vitoria. Verdugos intelectuales de Villalar o caso del Aristotelismo político salmantino del siglo XV y Sonderweg interior hispánico”, en Fernández García, Eduardo, y Rus Rufino, Salvador (coords.), *El tiempo de la libertad: historia, política y memoria de las Comunidades en su V centenario*, Madrid, Tecnos, 2022, pp. 476-510.

Egío García, José Luis, “En torno a una copia inédita de la primera edición frustrada de la *Summa sacramentorum* (1541), El epitomizador Tomás de Chaves y la circulación manuscrita de las lecciones de Francisco de Vitoria *In IV Sent*”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, núm. 26, 2020, pp.75-106.

Egío García, José Luis, “The Global Origins of Probabilism: Some Neglected Contributions in the Mercantile and Sacramental Writings of Vitoria, Mercado and Vera Cruz”, en *Studia historica Historia moderna*, vol. 44, núm. 1, 2022, pp. 115-151.

Egío García, José Luis, “Tomás de Mercado y la transfretación global de bienes y normas. Emergencia del probabilismo y una ética mercantil”, en *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, núm. 15, 2020, pp. 169-200.

Egío García, José Luis, *El siglo de la experiencia: estrategias de traducción de conocimiento normativo en los albores de la Nueva España*, Madrid, Editorial Dykinson, 2022.

Egío García, José Luis, y Birr, Christiane, “Before Vitoria: Expansion into Heathen, Empty, or Disputed Lands in Late-Mediaeval Salamanca Writings and Early 16th-Century Juridical Treatises”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020.

Ekelund, Robert y Hébert, Robert, *Historia de la teoría económica y de su método*, Madrid, McGraw-Hill, 1992.

Elliott, John, *La España imperial 1469-1716*, Barcelona, Vicens-vives, 1969.

Elton, María, “Experiencia de los principios morales: Kant y Tomás de Aquino”, *Veritas*, núm. 33, 2015, pp. 45-69.

Escandell Vidal, María Victoria, *Introducción a la pragmática*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993.

Espinosa Antón, Francisco Javier, “La guerra y la paz en Francisco de Vitoria”, en *Fragmentos de filosofía*, núm. 12, 2014, pp. 47-65.

Esposito Roberto, *Terza Persona a Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Giulio Einaudi, 2007.

Fanconi, Paloma, *Teología y libertad en El mágico prodigioso*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

Fastiggi, Robert, “Francisco Suarez: Religious Freedom and International Law” en Robert Aleksander Maryks, Juan Antonio Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

Fazio, Mariano, “Francisco de Vitoria: Una secularización more Aristotélico”, en *Sapientia* vol. 52, núm. 202, 1997, pp. 279-287.

Fazio, Mariano, “Francisco de Vitoria”, en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2011.

Fazio, Mariano, *Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad*, Buenos Aires, Editorial Ciudad Argentina, 1998.

Feres Junior, Joao, “El concepto de América: ¿Concepto básico o contraconcepto?”, en Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

Fernández Albaladejo, Pablo, *Fragments de Monarquía*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

Fernández De Marcos Morales, Ramón, “A Propósito de algunas Relecciones de Francisco de Vitoria Ramón J.”, *Revista De Derecho Uned*, núm. 4, 2009, pp. 243-261.

Fernández Delgado, Rogelio, “La Escuela de Salamanca”, en Perdices de Blas, Luis; Fernández Delgado, Rogelio, Ramos Gorostiza, José Luis, San Emeterio Martín, Nieves, y Trincado Aznar, Estrella (eds.), *Escuelas de Pensamiento Económico*, Madrid, Editorial del Economista, 2006.

Fernández Ruiz-Galvez, Encarnación, “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación” en *Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 26, 2004, pp. 359-391.

Fernández Sánchez, Francisco, “Principio o argumento del mal menor”; en *Lexicon. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Madrid; Consejo Pontificio para la Familia/Palabra, pp. 1000-1001.

Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870. Iberconceptos II*, Madrid, Universidad del País Vasco, 2014.

Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

Fernández Sebastián, Javier, “España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal” en *Studia Historica-Historia Contemporánea vol. 12*, 1994, pp. 45-74.

Fernández, Aurelio, *Teología Moral: Curso fundamental de la moral católica. Tomos I y II*, Burgos, Facultad de Teología de Burgos, 1996.

Fernández-Santamaria, José, *The State, War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Flecha Andrés, José Román, “La afirmación del hombre por Francisco de Vitoria”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* núm. 30, 2003, pp. 349-358.

Font de Villanueva, Cecilia, “Pensamiento económico hispanoamericano en la época moderna: Escuela de Salamanca y arbitrista”, en Adriana Fillol Mazo, Ricardo Diego Pérez Calle (coords.), *Un mundo en aceleración: las ciencias jurídicas, económicas y sociales ante los retos del siglo XXI*, 2023, pp. 1033-1047.

Forment, Eudaldo, “El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*, vol. 71 núm. 237, 2015, pp. 5–38.

Forment, Eudaldo, *Ser y persona*, Barcelona, Publicacions Edicions Universitat de Barcelona, 1982.

Forster, Ricardo, *La travesía del abismo: mal y modernidad en Walter Benjamin*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Foucault, Michel *La arqueología del saber*, París, Editions Gallimard, 1969.

Fracas, Simone, “Monarchia, imperio universal y patronazgo regio. Los Austrias mayores, el pontificado, Dante y Gattinara sobre la construcción de la auctoritas católica”, en *Revista de Historia de América* núm. 157, 2019, pp. 11-44.

Freddoso, Alfred, “Suarez on God's Causal Involvement in Sinful Acts” en Kremer, Elmar; Latzer, Michael (eds.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto, Toronto University Press, 2001.

Frederyksen, Paula, 2010, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale, Doubleday Religion, 2008.

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Freeden, Michael, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Fuentes, Miguel Ángel, *La Búsqueda del Bien: Principios Morales para Tiempos de Confusión*, Editorial Verbo Encarnado, Mendoza, 2017.

Fuertes Herreros, José Luis, “Relatos sobre el hombre en torno al ‘De indis prior’ de Francisco de Vitoria”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía, núm. 30 (Ejemplar dedicado a: La Escuela de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: teoría y praxis)*, 2003, pp. 371-384.

Fuertes Herreros, José Luis, “Una filosofía para el viejo y nuevo mundo en la Universidad de Salamanca, siglos XV-XVI”, en Poncela González, Ángel (coord.), *La Escuela de Salamanca filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.

Furió, Antoni, “Los musulmanes valencianos, de la conquista a las Germanías”, en Piqueras, Norberto (coord.), *Entre tierra y fe: los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, Valencia, Universitat de Valencia, 2009.

García Ayala, Victoria, *La teoría de la guerra justa en Francisco de Vitoria* [Tesis de grado], Valladolid, Universidad de Valladolid, 2019.

García Cárcel, Ricardo, “De la Reforma Protestante a la Reforma católica: reflexiones sobre una transición”, *Manuscrits: Revista d'història moderna, núm. 16*, 1998, pp. 39-64.

García Cuadrado, José Ángel, “Domingo Báñez, Entre la controversia y el olvido”, *Azafea: revista de filosofía, núm. 18 (Ejemplar dedicado a: Una mirada retrospectiva de la Escuela de Salamanca desde el presente)*, 2016, pp. 147-169.

García Negroni, María Marta “La destinación en el discurso político: una categoría múltiple”, *Lenguaje en contexto I (1/2)*, pp. 85-111.

García Ruiz, Pedro Enrique, “La representación del otro. Figuras de la alteridad en la conquista De América. Una propuesta fenomenológica” *Investigaciones fenomenológicas*, núm. 7, pp. 219-231.

García, Facundo, “Representaciones históricas y bíblicas en la fabricación de la Monarquía de España. Discursos y teología a mediados del siglo XVI”, en *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, año 3, núm. 3, 2012, pp. 21-38.

García-Villoslada, Ricardo, “Erasmus y Vitoria”, *Razón y fe*, año 35, núm. 459, 1935, pp. 506-519.

Garrard, Eve, “Evil as an Explanatory Concept”, en *The Monist*, vol. 85, num. 2, 2002, pp. 320-336.

Garriga Carlos, “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, en *Istor. Historia y derecho, historia del derecho, Centro de Investigación y Docencia Económicas*, año 4, núm. 15, 2004, p. 13-44.

Gaudio, Mariano, “En el fondo de Dios. El origen del mal según Schelling,” *Revista de Filosofía y Teoría política, V Jornadas de Investigación en Filosofía*, 9-11 de diciembre de 2004.

Gestrich, Andreas, “The Social Order”, in Hamish, Scott, *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750: Volume I: Peoples and Place*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Gil Pujol, Xavier, “Concepto y práctica de república en la España Moderna. Las tradiciones castellano y catalano-aragonesa, *Estudis: Revista de historia moderna*, núm. 34, 2008, pp. 114-148.

Gil Pujol, Xavier, “Constitucionalismo aragonés y gobierno Habsburgo: los cambiantes significados de libertad”, en Kagan, Richard, y Parker, Geoffrey (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

Gil Pujol, Xavier, “Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions”, en Skinner, Quentin y Van Gelderen, Martin, *Republicanism: A shared European heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Ginzo Fernández, Arsenio, “El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives”, *Revista de Filosofía RF* vol. 23, núm. 51, 2005.

Gloël, Matthias “La formación de la monarquía hispánica como monarquía compuesta” en *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 6, 2014, p. 11-28.

Godicheau, François y Sánchez León, Pablo (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Goldstein, Patricio, *El concepto de guerra en la modernidad temprana*, Teseo, Buenos Aires 2017.

Gómez Camacho, Francisco, “El pensamiento económico de la Escolástica española a la Ilustración escocesa”, en Robledo Hernández, Ricardo y Gómez Camacho, Francisco, *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

Gómez Camacho, Francisco, “Origen y desarrollo de la ciencia económica: Del precio justo al precio de equilibrio”, en *Cuadernos de Economía*, vol. 13, núm. 38, 1985, pp. 477-489.

Gómez Camacho, Francisco, *Economía y filosofía moral. La formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica europea*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998.

Gómez Díez, Francisco Javier, “Paradojas de la iglesia americana naciente. El rechazo a las conclusiones de Francisco de Vitoria sobre la salvación de los indígenas y su ordenación sacerdotal”, en Beneyto Pérez, José María, y Román Vaca, Carmen (eds.), *New perspectives on Francisco de Vitoria: does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014, pp. 328-358.

Gómez Rivas, León, “El comercio con América y los orígenes del pensamiento económico: la Escuela de Salamanca en Europa”, en Pereira Iglesias, José Luis; Bernardo Ares, José Manuel de y González Beltrán, Jesús Manuel (coords.), *V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna, Vol. 1*, 1999 (Felipe II y su tiempo), pp. 139-148.

Gómez Rivas, León, *Campeones de la libertad. Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana*, Madrid, Cristianismo y Economía de Mercado, 2019.

González Fabre, Raúl, *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado en Francisco de Vitoria*, Caracas, Publicaciones UCAB, 1998.

González Ferrando, José María, “La idea de “usura” en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, en *Pecunia*, núm. 15, 2012, pp. 1-57.

González, Rubén, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1946.

Greenblatt, Stephen, *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, University Of Chicago Press, 2005.

Grice, Herbert Paul, “Lógica y conversación”, en Valdés, Luis (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 511-530.

Grize, Jean-Graisse, *Logique naturelle et communications*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Gruzinsky, Serge, *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Haddock, Bruce, Roberts, Peri and Sutch, Peter (eds.), *Evil in contemporary political theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

Hamouda, Omar, y Price, Betsey, “The Justice of the Just Price”, en *The European Journal of the History of Economic Thought* vol. 4, núm. 2, 1997, pp. 191–216.

Hampshire, Variorum, *Crown and Cortes: Government, Institutions, and Representation in Early-Modern Castile*, Aldershot, Variorum, 1993.

Hangartner, Andreas Christian, “Teoría Política y Análisis del Discurso. El contextualismo lingüístico de Skinner y Pocock”, en *Lengua y Habla* 19, 2015.

Hausberger, Bernd, *Historia mínima de la globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2018.

Henshall, Nicholas, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londres, Longman, 1996.

Hernández Martín, Ramón, “La tolerancia en Francisco de Vitoria” en Lorenzo Pinar, Francisco Javier (editor), *Tolerancia y fundamentalismos en la historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

Hernández, José María, y Rodríguez, Joaquín, “Antropología histórica y filosofía política (Una conversación con Anthony Pagden)”, *Revista internacional de filosofía política*, núm. 1, 1993, pp. 153-164.

Hernández, Ramón, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

Hernández, Silvestre Manuel, “Notas sobre la configuración del mal en Platón” en *Revista de Filosofía* vol. 60 núm. 3, Maracaibo, Serbiluz Universidad del Zulia, 2012.

Herrero Sánchez, Manuel, “Spanish Theories of Empire: A Catholic and Polycentric Monarchy”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020.

Herzog, Tamar, “Colonial Law: Early Modern Normativity in Spanish America”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2021, pp. 105-128.

Herzog, Tamar, *Frontiers of possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2015.

Herzog, Tamar, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Hespanha, Antonio, *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid, Tecnos, 2002.

Höpfl, Harro, “Church and State”, en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

Hubeñak, Florencia, “El fraile y el emperador: dos arquetipos del siglo XVI” en II Jornadas Internacionales “De Iustitia et Iure en el siglo de oro”, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Facultad de Derecho, 2007.

Iborra Mallent, Juan Vicente y Valdés Guerrero, Luis Raúl, “El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca y la esclavitud negra”, en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, núm. 8 (Ejemplar dedicado a: *Escuela de Salamanca: doctrinas de la Restitución y de la Esclavitud*), 2020, pp. 87-117.

Ihalainen, Pasi, “Between historical semantics and pragmatics” en *Journal of Historical Pragmatics*, vol. 7, núm. 1, 2006, pp. 115-143.

Illanes, José Luis y Sayanana, Josep Ignasi, *Historia de la teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

Iogna Prat, Dominique, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016.

Irwin, Terence, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study; Volume I: From Socrates to the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Izbicki, Thomas and Kaufmann, Matthias, "School of Salamanca", en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2019.

Jasmin, Marcelo, "Lenguajes políticos en el mundo de la acción historia conceptual y teoría política", en *Prismas: revista de historia intelectual*, núm. 11, 2007, pp. 171-176.

Jaspers, Karl, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998.

Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento. Tomo I. La lucha por el Concilio*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento. Tomo II. El primer periodo (1545-1547)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento. Tomo III. Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo periodo de Trento (1551-1552)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento. Tomo IV. Tercer periodo: conclusión. Vol. 2. Superación de la crisis. Conclusión y ratificación*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

Jericó Bermejo, Ignacio, "¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico?: Ante una propuesta", *Salmanticensis*, vol. 59, núm. 1, 2012, pp. 83-114.

Jiménez Moreno, Arturo, "El uso de la *quaestio* en la predicación medieval en castellano", *Revista de poética medieval*, núm. 15, 2005, pp. 83-92.

Junge, Kay, y Postoutenko, Kirill (eds.), *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck. Historical Semantics and Beyond*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011.

Juri, Yamila Eliana, "Las Causas del Poder Político en Francisco de Vitoria", en *Revista Europea de Derecho de la Navegación Marítima y Aeronáutica*, vol. 35, núm. 5, 2019, pp. 126-136.

- Kadelbach, Stefan; Kleinlein, Thomas, y Roth-Isigkeit, David, *System, Order, and International Law. The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.
- Kahn Herrick, Samantha, "Introduction", en Kahn Herrick, Samantha (ed.), *Hagiography and the History of Latin Christendom*, Leiden, Brill, 2019.
- Kalmanovitz, Pablo, *The Laws of War in International Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Ediciones Akal, 2012.
- Kay, Junge "La semántica histórico-política de los contraconceptos asimétricos", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.
- Kekes, John, *Las raíces del mal*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 2006.
- Kimmel, Seth, *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.
- Kimmel, Seth, *Readings in Common: Assimilation and Interpretive Authority in Early Modern Spain* [Tesis doctoral], Berkeley, Universidad de California, 2010.
- Kimmel, Seth, "Tener el lobo por las orejas." *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- Klaniczay, Gabor, "Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity", en Arnold, John (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Koba, Tomoyuki, "Francisco de Vitoria's idea of natural law and its relationship with division of things", en *Interface. Journal of European Languages and Literatures*, iss. 11, 2020, pp. 1-18.
- Koselleck, Reinhart, "Introducción al Diccionario histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana", *Revista Anthropos*, núm. 223, 2009, pp. 92-105.

Koselleck, Reinhart, “Introducción al Diccionario Histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana” en *Revista Antropos: Huellas del conocimiento* núm, 223, 2009, pp. 92-105.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

Koselleck, Reinhart, *Futuro-pasado. Sobre una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 2003.

Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

Lagerlund, Henrik, “Willing evil. Two sixteenth century views of free will and their background”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 94, num. 2, 2020, pp. 305-322.

Lalanne, Julio, “Derechos subjetivos y persona humana”, *Prudentia Iuris*, núm. 74, 2012, pp. 99-116.

Langella Simona, “Estudio introductorio. Francisco de Vitoria y su comentario al De Legibus”, en Vitoria, Francisco de, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

Langella, Simona, “*Capax Dei, Capax Domini*: La *questio de indis* en Francisco de Vitoria”, en Beneyto Pérez, José María, y Román Vaca, Carmen (eds.), *New perspectives on Francisco de Vitoria: does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014, pp. 55-79.

Langella, Simona y Ramis Barceló, Rafael (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid y Porto, Editorial Síndéresis, 2021.

Langella, Simona, “‘Apuntes’ sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 30 (Ejemplar dedicado a: *La Escuela de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: teoría y praxis*), 2003, pp. 277-290.

Langella, Simona, “1483-1546. Lutero et/aut Vitoria”, en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 7, núm. 2, 2019, pp. 445-459.

Langella, Simona, “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”, en *The School of Salamanca Working Papers Series No. 2015-04*, Fráncfort del Meno, Goethe University Frankfurt, 2015.

Langella, Simona, “La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. Estado de la cuestión”, en *Helmántica*, vol. 63, 2012, pp. 343-353.

Langella, Simona, “La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Modalidades de enseñanza y aprendizaje de la teología”, en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* vol. 7, num. 8, 2018.

Langella, Simona, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

Langholm, Odd, *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leiden, Brill, 2003.

Lara, María Pía, *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2001.

Larraz, José, *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1943.

Larre, Olga, “Guillermo de Ockham”, en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2013.

Lavenia, Vincenzo, “Introducción”, en *Studia historica. Historia moderna*, vol. 44, núm. 1 (Ejemplar dedicado a: Discursos teológicos y cuestiones económicas: siglos XVI-XVII), 2022, pp. 7-20.

Lavenia, Vincenzo, “Taxation”, en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

Lázaro Pulido, Manuel, Fuertes Herreros, José Luis, y Poncela González, Ángel (eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*, Cáceres, Instituto Teológico San Pedro Alcántara, 2013.

Lehner, Ulrich, Muller, Richard, y Roeber, Anthony, *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600– 1800*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Lezica, Miguel de, “La potestad civil en Francisco de Vitoria”, *Forum: Anuario del Centro de Derecho Constitucional*, núm. 4, 2016, pp. 68-82.

Llanos Melussa, Eduardo, “Análisis pragmático integral de un microcuento de Borges”, en *Estudios filológicos* núm. 44, 2009, pp. 107-121.

López Villegas, Ana Lucía, “El origen del mal como privación en la filosofía de G.W. Leibniz”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 48, 2010, pp. 149-154.

Losada Nieto, Estefanía, “El papel de las metáforas en las experiencias de dolor” en *Diálogos, Revista de filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, año 50, núm. 104, 2019, pp. 63-77.

Losada, Carolina, “Categorías y problemas de análisis de las fuentes medievales del sermón moderno. La comunicación popular como acto aprehensible”, en *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 13, núm. 1 (Ejemplar dedicado a: Las formas del conflicto religioso y de la violencia simbólica en el espacio cultural europeo (siglos XIV a XVIII): actores, escenarios, estrategias), 2018, pp. 27-34.

Losada, Carolina, “El adversario del profeta: estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer”, *Bulletin hispanique*, vol. 114, núm. 2, 2012, pp. 823-838.

Losada, Carolina, *Vicente Ferrer y el fenómeno de la predicación popular en el Occidente Europeo Cultura vernácula, reforma de costumbres e intolerancia religiosa entre el otoño de la Edad Media y los albores de la Modernidad* [Tesis doctoral], Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2014.

Lotz-Heumann, Ute, “Housefather and housemother: Order and hierarchy in the early modern family”, en Lotz-Heumann, Ute (ed.), *A Sourcebook of Early Modern European History: Life, Death, and Everything in Between*, Londres, Routledge, 2019.

Lozano Navarro, Julián José, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005.

Lucena Salmoral, Manuel, “Planteamiento de la “duda indiana” (1534-1549). Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V”, en Lavou Zoungbo, Victorien (ed.), *Bartolomé de Las Casas. Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2011.

Luque Frías, María, *Vigencia del pensamiento ciceroniano en las relecciones jurídico-teológicas del maestro Francisco de Vitoria*, Granada, Comares, 2012.

Maestre Sánchez, Alfonso, “Todas las gentes del mundo son hombres”. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 21, 2004, pp. 91-134.

Magnavacca Silvia, “Males de los estudiantes en el siglo XIII”, en Corti, Enrique (ed.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

Maingueneau, Didier, “Problèmes d'ethos”, *Pratiques: théorie, pratique, pédagogie*, núm. 113-114, 2002, pp. 55-67.

Makinen, Virpi Helena, “Dominion Rights, Their Development and Meaning in the History of Human Rights”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2021.

Mañas Núñez, Manuel, “El Ideal Del Sabio Cristiano En Erasmo: Una Lectura Del De Contemptu Mvndi”, *Minerva*, núm. 23, 2010, pp. 229-250.

Maravall, José Antonio, *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

Marín Moreno, José Luis, “Conciliarismo y escepticismo. La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 36, 2005, pp. 53–64.

Maritain, Jacques, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de metafísica y moral*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946.

Martí, Joel. “Representación de estructuras argumentativas mediante el análisis de redes sociales”, en *Redes. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, vol. 10, núm. 1, 2006.

Martín Riego, Manuel, “El Emperador, el Papado y Trento”, en *Escuela Abierta*, núm. 4, 2000, pp. 217-258.

Martínez Millán José, “Evolución de la Monarquía hispana: de la ‘Monarchia Universalis’ a la ‘Monarquía católica’ (siglos XVI-XVII)”, en Funes, José (ed.), *Hispanismos del mundo diálogos y debates en (y desde) el Sur*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016.

Martínez Millán, José, “Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del emperador Carlos V”, en Blockmans, Wim, y Mount, Nicolette, *The World of Emperor Charles V*, Ámsterdam, Royal Netherlands Academy, 2004.

Martínez Millán, José, “Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino”, en *Dos Monarcas y una historia común: España y Flandes bajo los reinados de Carlos V y Felipe II. Actas del seminario celebrado los días 27 y 28 de octubre de 1999 en la sede del Instituto Cervantes de Bruselas*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Martínez Rivas, Rafael y Lanzas Zotes, Irene, “Tres aproximaciones teóricas a los discursos políticos: concepto, significante y argumento”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 188, 2020, pp. 41-69.

Matsumori, Natsuko, *The School of Salamanca in the Affairs of the Indies. Barbarism and Political Order*, Londres-New York, Routledge, 2019.

Mauri, Margarita, y Elton Bulnes, María, “Autoridad moral y obediencia”, *Tópicos: Revista de Filosofía*, núm. 52, 2017, pp. 355-374.

Mayer Celis, Leticia, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Mazzoni, Cristina, *Ética Fundamental*, Mar del Plata, Universidad Fasta, 2006.

McGrath, Alister, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1988.

Medina Miguel, Ángel, *Los dominicos en América: presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992.

Méndez Alonzo, Manuel, “*Dominium*, poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria”, en *Revista española de filosofía medieval*, N° 18, 2011, pp. 165-178.

Méndez Alonzo, Manuel, *Libertad, derecho natural y republicanismo durante los siglos XIV, XV y XVI en Europa y Nueva España* [Tesis doctoral], Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2016.

Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Miranda Montecinos, Alejandro, “El principio del doble efecto y su relevancia en el razonamiento jurídico”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 35, núm. 3, 2008, pp. 485-519.

Miranda, José, *Vitoria y los intereses de la conquista de América*, México, El Colegio de México, 1947.

Mondragón, Silvina Andrea, “Las fuentes sociales de la moderna representación popular: comunicación política y redes de vecindad en Castilla, siglos XV y XVI”, en Vincent, Bernard, Lagunas, Cecilia, Reitano, Emir, Sanmartín Barros, Israel, y Tarragó, Griselda (coords.), *Estudios en Historia Moderna desde una visión Atlántica: Libro homenaje a la trayectoria de la profesora María Inés Carzolio*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 168-192.

Mondragón, Silvina Andrea, “Participación política de pecheros en Castilla tardomedieval: los posibles márgenes de acción entre la diferenciación socioeconómica del sector y la imposición del concejo cerrado”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, núm. 25, 2012, pp. 309-326.

Montero, Ana Soledad, “La representación de sí en los discursos político-narrativos: de *lambda* al *ethos*”, *Signo y seña*, núm. 32, 2017, pp. 155-173.

Mora Rodríguez, Luis Adrián, “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿Encubrimiento o reconocimiento del Otro?”, en *Revista Ixchel*, núm. 1, 2009, pp. 30-43.

Mora, Luis Adrián, “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿Encubrimiento o reconocimiento del Otro?”, en *Revista Ixchel* núm. 1, 2009, pp. 30-43.

Moreno Martínez, Doris, “Los jesuitas, la Inquisición y la frontera espiritual de 1559”, *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 92, núm. 5, 2015.

Moreno Martínez, Doris, “Presentación. Los límites de la obediencia en el mundo hispánico de la Edad Moderna: discursos y prácticas”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 40, núm. 1 (Ejemplar dedicado a: *Los límites de la obediencia en el mundo Hispánico de la Edad Moderna: discursos y prácticas*), 2018, pp. 19-29.

Moreno Martínez, Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.

Moreno Martínez, Doris, y Peña Díaz, Manuel (eds.), *Herejía y Sociedad. La Inquisición en el mundo hispánico*, Granada, Editorial Comares, 2022.

Morgado García, Arturo Jesús, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999.

Morgado García, Arturo Jesús, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000.

Moutin, Osvaldo Rodolfo, *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Frankfurt, Max Planck Institute for European Legal History, 2016.

Muñoz, Ceferino, “El ente en Cayetano: aproximación a su significado e implicancias metafísicas”, *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Unesp* vol. 36, núm 3, 2013, pp. 23-34.

Neiman, Susan, *El Mal en el Pensamiento Moderno: Una Historia no Convencional de la Filosofía*, México, Fondo De Cultura Económica, 2012.

Nieto, José Constantino, *El Renacimiento y la otra España: visión cultural socioespiritual*, Ginebra, Librairie Droz, 1997.

Nieva Ocampo, Guillermo, “Formas de integración socio-funcional de los dominicos castellanos de la observancia: los frailes de San Esteban de Salamanca en la primera mitad del siglo XVI”, *Temas Medievales [online]*, vol.14, 2006, pp.157-193.

Nieva Ocampo, Guillermo, “Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos en la primera mitad del siglo XVI”, *HISPANIA. Revista Española de Historia*, 2011, vol. 71, núm. 237, pp. 39-64.

Nieva Ocampo, Guillermo, “Las reformas de la Orden de Predicadores en Castilla en el siglo XV: Movimientos, programas, actores y resultados”, en Callado Estela, Emilio (ed.), *Frailes, santos y devociones. Historias dominicanas en homenaje al profesor Alfonso Esponera*, Valencia, Tirant lo Banch, 2020.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Buenos Aires, Ediciones Lea, 2014.

Noreña, Carlos, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, La Haya, M. Nijhoff, 1975.

Nudler, Oscar (ed.), *Controversy Spaces. A Model of Scientific and Philosophical Change*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011.

Ocampo Ponce, Manuel, “Reflexiones metafísicas sobre la ley moral en Santo Tomás de Aquino”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 15, 2019, pp. 29-41.

Oieni, Vicente, “Notas para una historia conceptual de los discursos políticos”, en *Anales*, núm. 7-8, 2004-2005, pp. 27-62.

Oliva Herrer, Rafael, “¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media” en *Medievalismo*, núm. 24, 2014.

Oliveira e Silva, Paula, “Francisco de Vitoria”, en Poncela González, Ángel (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.

Orden Jiménez, Rafael, (coord.), Velasco Gómez, Ambrosio, Villacañas Berlanga, José Luis, *Humanismo Republicano Iberoamericano: Un debate*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2019.

Pablo Fernández Albaladejo, *Fragments de monarquía, trabajos de historia política*, Madrid, Alianza, 1992.

Pagden Anthony (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Pagden, Anthony, “Avatares del concepto de imperio: desde Roma hasta Washington”, en *Ariadna Histórica*, núm. 3, 2014, pp. 79-96.

Pagden, Anthony, “Da Monarquía Católica á República Virtuosa. O Imaxinario Político na creación do Mundo Iberoamericano”, en Ramón Máiz Suárez (coord.), Rosario Álvarez Blanco (pr.), *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s) II, cultura, sentido e política*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2019.

Pagden, Anthony, "Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order", en Beneyto, José María y Varela, Justo Corti (eds.), *At the Origins of Modernity Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Springer, 2017, pp. 1-17.

Pagden, Anthony, "Las bases ideológicas de la disputa sobre el dominium y los derechos naturales de los indios americanos", *Revista Internacional de Pensamiento Político. I época. vol. 1*, 2006, pp. 13-43.

Pagden, Anthony, "The School of Salamanca", en Klosko, George (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza América, 1988.

Pagden, Anthony, *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Península, 1997.

Pagden, Anthony, *The Burdens of Empire: 1539 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Pagden, Anthony, *Worlds at War. The 2,500-year struggle between East and West*, Nueva York, Random House, 2008.

Palomo del Barrio, Federico, "Confesionalización", en Betrán, José Luis, Hernández, Bernat y Moreno, Doris (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016.

Palomo, Federico "«Disciplina Christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna," *Cuadernos de historia moderna, núm. 18*, 1997, pp. 119-138.

Palti, Elías, "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", en *Res publica: Revista de filosofía, núm. 25*, 2011, pp. 227-248.

Palti, Elias, *An archaeology of the political. Regimes of power from the seventeenth century to the present*, Nueva York, Columbia University Press, 2017.

Paradinas Fuentes, Jesús, *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2017.

Pardo, Neyla, *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013.

Park, Katherine, “Nature in person”, en Daston Lorraine y Vidal, Fernando (eds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2003.

Pastor, Marialba “La interpretación de los pecados de la carne en la Escuela de Salamanca”, en *Iberoamericana*, vol. 15, núm. 58, 2015, pp. 45-62.

Patiño Arango, Alejandro, “Pragmática del lenguaje moral y jurídico en Austin” en *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, num. 32, 1998, pp. 107-111.

Paul, Marcus, *The Evil That Men Do: Faith, Injustice and the Church*, Durham, Sacristy Press, 2016.

Pena González, Miguel Anxo “Derechos Humanos en la Escuela de Salamanca” en Flecha Andrés, José Román (coord.) *Derechos humanos en Europa*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.

Pena González, Miguel Anxo, “La ‘Escuela de Salamanca’ y el pensamiento independentista”, en Castany Prado, Bernat; Hernández, Bernat; Serés Guillén, Guillermo, y Serna Arnáiz, Mercedes (eds.), *Tierras prometidas de la colonia a la independencia*, Madrid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011, pp. 281-331.

Pena González, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) 'Escuela(s) de Salamanca*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

Peña, Javier, “Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 28, 2006, pp. 289-310.

Perdices de Blas, Luis y Ramos Gorostiza, José Luis, “¿Existió una Escuela de Salamanca en asuntos económicos?”, en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 25, núm. 54 (Ejemplar dedicado a: *Tácito/El escolasticismo ibérico/España-América*), 2023, pp. 519-541.

Perdices de Blas, Luis, Fernández Delgado, Rogelio, Ramos Gorostiza, José Luis, San Emeterio Martín, Nieves y Trincado Aznar, Estrella, *Escuelas de Pensamiento Económico*, Editorial del Economista, Madrid, 2006.

Perdices de Blas, Luis, Revuelta López, Julio, “La cuestión fiscal en el pensamiento de la Escuela de Salamanca”, en *XVI Encuentro de Economía Pública*, Granada, 2009.

Pereira das Neves, Guilherme, Bentes Monteiro, Rodrigo, y Iegelski, Francine, “Iberconceptos, historia conceptual, teoría de la historia -Entrevista a Javier Fernández Sebastián (Parte I)”, *Tempo* vol. 24, num. 3, 2018.

Pereña Vicente, Luciano, "La escuela de Salamanca y la duda indiana", en AA.VV., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid, C.S.I.C., 1984, pp. 292-344.

Pereña Vicente, Luciano, “El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, en *Revista Española de Derecho Internacional*, núm. 5, 1952.

Pereña Vicente, Luciano, “El proceso a la conquista de América” en Robles, Laureano (ed.), *Filosofía iberoamericana en la Época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992.

Pereña Vicente, Luciano, “Francisco de Vitoria: conciencia de América”, en *Ciencia Tomista*, núm. 116, vol. 2, 1989, pp. 213-233.

Pereña Vicente, Luciano, “La escuela española de la paz”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 339, 1978, pp. 482-491.

Pereyra, Osvaldo Víctor, “‘Jus ad bellum / Jus in bello’. Posicionamientos doctrinales en torno la ‘guerra justa’ o la ‘justicia de la guerra’”, en *I Jornadas de Internacionales de*

Historia del Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana c.1500-1800; El Rio de la Plata en el Espacio Atlántico: África, América y Europa, La Plata, 3-5 de octubre de 2018.

Pérez Rivas, Diego Alfredo, “Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana”, *Veritas*, vol. 59, núm. 3, 2016, pp. 489–510.

Petagine, Antonio, “Juan Duns Escoto”, en Fernández Labastida y Francisco Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2018.

Pinckaers, Servais, *The Sources of Christian Ethics*, Edimburgo, T&T Clark, 1995.

Pine, Gregory, “The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria”, en *Nova et vetera*, vol. 17, num. 3, 2019, pp. 717-746.

Pizarro Llorente, Henar, “Los Desencuentros de la Reforma. La Inquisición Española frente al luteranismo en tiempos de Carlos V”, en *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 76, núm. 148 (Ejemplar dedicado a: *Las religiones: encuentros y desencuentros*), 2018, pp. 135-151.

Po-Chia Hsia, Ronald (ed.), *A Companion to the World of Reformation*, Londres, Blackwell, 2004.

Po-Chia Hsia, Ronald (ed.), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010.

Po-Chia Hsia, Ronald, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *Manuscripts: Revista d'història moderna*, núm. 25, 2007, pp. 29-43.

Pocock, John, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Ediciones Akal, 2011.

Polo Blanco, Jorge, y Gómez Betancur, Milany, “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”, en *Revista de Estudios Sociales* núm. 69, 2019, pp. 1-13.

Poncela González, Ángel (ed.), *La escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.

Poncela González, Ángel, *Las Raíces Filosóficas y Positivas de la Doctrina del Derecho de Gentes de la Escuela de Salamanca*, León, Editorial Celarayn, 2010.

Popescu, Oreste, “Económica indiana”, *Económica*, núm. 35, 1989, pp. 37–69.

Poutrin, Isabelle, “La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l’Église sur les baptêmes forcés”, *Revue historique*, num. 648, 2008, pp. 819-855.

Poutrin, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, París, Presses Universitaires de France, 2012.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi Editore, 1996.

Provvidente, Sebastián, “El conciliarismo del siglo XV: Corporaciones, excepción y representación”, *Conceptos Históricos*, vol. 2, núm. 2, pp. 78-133.

Quijano Velasco, Francisco, “La filosofía en la Conquista de Silvio Zavala. Aportes y límites de una historia de las ideas”, en *Revista de Historia de América* núm. 155, 2018, pp. 91-109.

Quijano Velasco, Francisco, “Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de Las Casas”, en *Historia Mexicana* vol. 65, 2015, pp. 7-64.

Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la monarquía: Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550–1610*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Reano, Ariana, “Reflexiones en torno a una teoría política de los lenguajes políticos” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 44, 2013, pp. 1-16.

Redondo Redondo, María Lourdes “Francisco de Vitoria: La Sociedad Internacional, un Ideal Realizable” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 13, 2006, pp. 89-100.

Reeder, John, “El pensamiento económico de los escolásticos”, en Perdices Blas, Luis (coord.), *Historia del pensamiento económico*, Madrid, Síntesis, 2008.

Reguera, Isidoro, “Naturalizando el Mal”, en Muguerza, Javier, y Ruano de la Fuente, Yolanda (eds.), *Occidente: Razón y Mal*, Bilbao, Fundación BBVA, 2008, pp. 277-308.

Rehbein Pesce, Antonio, “La relección teológica, su aporte a la renovación de la teología hispana del siglo XVI”, *Teología y Vida*, vol. 36, 1995, pp. 335-354.

Revel, Jacques, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

Ricouer, Paul, “El mal, desafío a la filosofía y a la teología”, en *Lectures 3, Aus frontières de la philosophie*, Editions Seuil, Paris, 1994, pp. 211-233.

Rivera García, Antonio, “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política” en *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, núm. 4, 2010, pp. 145-165.

Rizzuto, Claudio César, “La imagen del obispo ideal en la revuelta de las Comunidades de Castilla (1520-1521)”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 47, 2020, pp. 405-429.

Rizzuto, Claudio César, “Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)”, en *Sociedades Precapitalistas*, vol. 4, núm. 1, 2014.

Roaro, Jorge, “La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* núm. 4, 2014, pp. 189-261.

Rodríguez Mesonero, José Luis, *El debate sobre la santidad y el Concilio de Trento* [Tesis de grado], Santander, Universidad de Cantabria, 2018.

Rodríguez Molinero, Marcelino, “La doctrina colonial de Francisco de Vitoria, legado permanente de la Escuela de Salamanca”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. 8, 1991, pp. 43-75.

Rodríguez Varela, Alberto, *La neoescolástica y las raíces del constitucionalismo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 2004.

Rodríguez, Gerardo y Muñoz Gómez, Víctor (dirs.), *Fronteras Atlánticas de la Edad Media a la contemporaneidad: experiencias, narraciones y representaciones desde Europa y América*, Mar del Plata, Buenos Aires y San Cristóbal de La Laguna, Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Grupo de Trabajo EuropAmérica e Instituto de Estudios Canarios, 2020.

Rodríguez, Gerardo, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo XV - principios del siglo XVII)”, *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabido de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020.

Rodríguez, Gerardo, “La Corona de Castilla: fronteras, milagros y confesionalización”, *Signum. Revista da ABREM*, vol. 14, núm. 2, 2013, pp. 234-249.

Rodríguez, Gerardo, “La participación de los sentidos en la evangelización americana (siglo XVI)”, en Campos y Fernández de Sevilla, Javier (dir.), *España y la Evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*, San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2021, pp. 273-296.

Rodríguez, Gerardo, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV–principios del s. XVII)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011.

Rodríguez, Gerardo, Zapatero, Mariana y Lucci, Marcela (dirs.), *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales y Academia Nacional de la Historia, Grupo EuropAmérica, 2018.

Rodríguez-Aguilera De Prat, Cesáreo, “La Teoría del Estado en la España de los Austrias”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm, 36, 1983, pp. 131-158.

Rojano Esquivel, Juan Carlos, “Del *totus orbis* al *ordo orbis*. El pensamiento internacionalista de Francisco de Vitoria”, *Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM*, 2013, pp. 155-181.

Roover, Raymond de, “Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69, num. 2, 1955, pp. 161-190.

Ros Velasco, Josefa, “La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg” en *Res Publica: Revista de filosofía política* núm. 24, 2010, pp. 225-236.

Rosenstock, Bruce, “Against the Pagans: Alonso de Cartagena, Francisco de Vitoria, and Converso Political Theology”, en Aronson-Friedman, Amy and Kaplan, Gregory (eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Boston-Leiden, Brill, 2012.

Rothbard, Murray, *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economics Thought, Vol. I*, Londres, Edward Elgar, 1995.

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Ruiz Miguel, Alfonso, “Guerra, justicia y derecho internacional”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 20, 2004, pp. 59-72.

Russell, Jeffrey Burton, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1994.

Sabido, Cecilia y Zorroza Huarte, María Idoya, “Acontecimientos. Seminario: nuevos acercamientos a la Historia de la Escuela de Salamanca. Universidad de Salamanca, 29-31 de octubre de 2014”, en *Caurensia*, vol. 9, 2014, pp. 491-494.

Sabido, Cecilia y Zorroza Huarte, María Idoya, “Un puente entre París y Salamanca en materia de justicia: Francisco de Vitoria” en Lázaro Pulido, Manuel, León Florido, Francisco, y Llamas Roig, Vicente (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval*, Madrid, UNED, 2020.

Sagüés Sala, Francisco Javier, “El derecho subjetivo en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 74, núm. 182, 2017, pp. 237-268.

Salamanca, Beatriz, “Early Modern Controversies of Mobility within the Spanish Empire: Francisco de Vitoria and the Peaceful Right to Travel”, en *Tropos*, vol. 3 núm. 1, 2016, pp. 14-21.

Samuel Newlands, “Evils, Privations, and the Early Moderns”, en Chignell, Andrew (ed.), *Evil: a history*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

Sánchez de la Torre, Ángel, y Araceli Hoyo Sierra, Isabel, *Raíces de lo ilícito y razones de licitud: Fundamentos de conocimiento jurídico*, Madrid, Librería-Editorial Dykinson, 2010.

Sánchez Gázquez, Joaquín, “Erasmus y Lutero sobre la cuestión capital”, *Archivo Teológico Granadino*, núm. 66, 2003, pp. 5-58.

Sánchez González, Alejandro, *Las ideas políticas de las comunidades de Castilla (los comuneros) y su relación con el pensamiento filosófico político de Domingo Soto y Bartolomé de las Casas* [Tesis de grado], México, Universidad Autónoma de México, 2019.

Sánchez Hidalgo, Adolfo, “Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria” en *Persona y Derecho*, vol. 73, 2015, pp. 181-202.

Sánchez, Isabel, “Responsabilidad del Obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria”, en *Scripta Theologica*, vol. 10, n° 2, 1978, pp. 467-518.

Sánchez, Sebastián, “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de Acosta”, *Revista complutense de historia de América*, núm. 28, 2002, pp. 3-34.

Santos Herceg, José, “Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo”, en *Atenea*, núm. 503, 2011, pp. 165-186.

Saranyana, Josep-Ignasi, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

Scattola, Merio, “Natural Law and Natural Right in the Spanish Scholasticism”, en Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2021, pp. 128-149.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999.

Schneewind, Jerome, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Schreiner, Susan, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

Schüessler, Rudolf, “Casuistry and Probabilism”, en Braun, Harald, De Bom, Erik, y Astorri, Paolo, *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

Schüessler, Rudolf, *The debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

Schumpeter, Joseph, *History of Economic Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1954.

Schwartz Daniel, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Schwartz, Daniel. “Probabilism Reconsidered: Deference to Experts, Types of Uncertainty, and Medicines”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 75, num. 3, 2014, pp. 373–93.

Serey, Juan, “El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck”, en *Tópicos*, núm. 60, 2021, pp. 175-200.

Serrano Martín, Eliseo, “La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad”, *Historia social*, núm. 91, 2018, pp. 149-166.

Sirico, Robert, “The Late-Scholastic and Austrian Link to Modern Catholic Economic Thought”, en *Journal of Markets and Morality*, vol. 1, num. 2, 1998, pp. 122-129.

Skidelsky, Edward, *Moral Concepts and their History*, Londres, Routledge, 2021.

Skinner, Quentin, “From the state of princes to the person of the state,” en Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I: El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought. Volume II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Smith, Adam, *La Riqueza de las Naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Smith, Hillary Dansey, *Preaching in the Spanish Golden Age*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Solís Rodríguez, Cristian Uriel, “La relación contexto-sujeto en Quentin Skinner”, *Región y sociedad* vol. 25 núm. 56, 2013, pp. 269-297.

Spindler, Anselm, “Law, Natural Law, and the Foundation of Morality in Francisco de Vitoria and Francisco Suárez” en Bunge, Kristin, Fuchs, Marko J., Simmermacher, Danaë, y Spindler, Anselm, *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the ‘School of Salamanca’*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

Stiening, Gideon, “Sind die ‘Indier’ Häretiker? Francisco de Vitoria zur Konversion der Eingeborenen in der Neuen Welt”, en Oesterreicher, Wulf y Schmidt-Riese, Roland (eds.),

Conquista y Conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.

Suárez Berrío, Andrés Felipe, *Noción de Libertad y Pensamiento Cristiano en Étienne Gilson* [Tesis doctoral], Pamplona, Universidad de Navarra, 2006.

Svendsen, Lars, *A Philosophy of Evil*, Champaing-Londres, Dalkey Archive Press, 2002.

Taranto, Domenico, *Il pensiero politico e i volti del male. Dalla "stasis" al totalitarismo*, Milano, Franco Angeli, 2014.

Tau Anzoátegui, Víctor, "El Jurista en el Nuevo Mundo Pensamiento. Doctrina. Mentalidad", *Global Perspectives on Legal History num. 7*, Frankfurt, Max Planck Institute for European Legal History, 2016.

Teglia, Vanina "Un Jardín para los Indios, En Bartolomé De Las Casas", en *Diálogo Andino núm. 49*, 2016, pp. 47-55.

Tellechea Idígoras, José Ignacio, "Francisco de Vitoria y la reforma católica: La figura ideal del Obispo", *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 12, núm. 34, 1957, pp. 65-110.

Téllez Maqueo, David Ezequiel, "The justification of the presence of evil in the world from Augustine's Aesthetics" en *Tópicos, Revista de Filosofía 51*, 2016, pp. 191-226.

Téllez Maqueo, David Ezequiel, "Una explicación neoplatónica del origen del mal moral en el comentario de Tomás de Aquino al De divinis nominibus", *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, año 67, núm. 155, 2018, pp. 59-80.

Tellkamp, Jörg Alejandro (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Boston-Leiden, Brill, 2020.

Tellkamp, Jörg Alejandro, "Francisco de Vitoria on self-defence, killing innocents and the limits of 'double effect'", en Beneyto Pérez, José María, y Corti Varela, Justo (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017.

Thompson, Irving, *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620*, Barcelona, Crítica, 1981.

Tierney, Brian, “The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence”, *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 2, iss. 1, 2004, pp. 2-12.

Todescan, Francisco, “Giovanni Duns Scoto: una introduzione bibliográfica”, *Veritas*, vol. 50, num. 3, 2005, pp. 5-40.

Torrent Ruiz, Armando José, “Segunda Escolástica Española y Renovación de la Ciencia del Derecho en el siglo XVI.: Un capítulo de los fundamentos del derecho europeo. I Francisco de Vitoria, Domingo de Soto”, en *Teoría e storia del diritto privato*, núm. 6, 2013, pp. 1-40.

Torres Arancivia, Eduardo, *La violencia en los Andes. Historia de un concepto, siglos XVI-XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2016.

Torrijos-Castrillejo, David, y Gutiérrez, Jorge Luis, “Introducción”, en Torrijos-Castrillejo, David, y Gutiérrez, Jorge Luis (eds.), *La Escuela De Salamanca: La Primera Versión De La Modernidad*, Madrid, Editorial Síndéresis, 2022.

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

Tuck, Richard, *Natural Right Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Tursi, Antonio, “El mal político: Santo Tomás de Aquino contra el tirano”, en Corti, Enrique (ed.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

Tutino, Stefania, “Ecclesiology. Church-State Relationship in Early Modern Catholicism”, en Lehner, Ulrich; Muller, Richard, y Roeber, Anthony (eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600– 1800*, New York, Oxford University Press, 2016.

Tutino, Stefania, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

Ugarte, José Joaquín, *Curso de filosofía del derecho, Tomo 1*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Católica de Chile, 2010.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

Urdániz, Teófilo, “Introducción a la Relección Segunda”, en Vitoria, Francisco de, *Obras. Relecciones teológicas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

Utrera García, Juan Carlos, “La noción de soberanía papal y sus límites en la teoría conciliar de Francisco de Vitoria”, en *Relecciones*, núm. 5, 2018, pp. 52-72.

Vacas Mora, Víctor, “Morfologías del Mal. El demonio en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Una visión del "demonio" totonaco”, en *Anales del Museo de América*, núm. 16, 2008, pp. 65-80.

Valenzuela-Vermehren, Luis, “Empire, Sovereignty, and Justice in Francisco De Vitoria's International Thought: A Re-Interpretation of De Indis (1532)”, en *Revista Chilena Derecho [online]*, vol.40, núm.1, 2013, pp. 261-299.

Valenzuela-Vermehren, Luis, “La política de la legitimidad y la fuerza en las relaciones internacionales: Vitoria y Rawls sobre el “Derecho de Gentes” y el recurso de la guerra”, en *Revista de Ciencia Política*, vol. 32, núm. 2, 2012, pp. 449 - 478.

Valenzuela-Vermehren, Luis, “The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria's Moral Philosophy”, en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 62, núm. 151, 2013, pp. 81-103.

Van Houdt, Toon, “‘Lack of money’: a reappraisal of Lessius' contribution to the scholastic analysis of money-lending and interest-taking”, en *The European Journal of the History of Economic Thought* vol. 5, núm 1, 1998, pp. 1-35.

Van Houdt, Toon, “Tradition and renewal in late scholastic economic thought: the case of Leonardus Lessius (1554-1623)”, en *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 28, iss. 1, pp 51-73.

Vargas-Hernández, José y Castillo Girón, Víctor Manuel, “El liberalismo económico de la escuela de Salamanca y su influencia en el desarrollo institucional y organizacional”, en *Economía*, vol. 42, núm. 43, 2017, pp. 51-84.

Vaucher, André, “Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)”, en Blumenfeld-Kosinski, Renate, y Szell, Tímea (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Nueva York, Cornell University Press, 1991.

Vaucher, André, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

Velasco Gómez, Ambrosio, “El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política”, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, v. 31, Madrid, Trotta, 2010, pp. 373-394.

Velasco Gómez, Ambrosio, “Republicanism indiano y crítica a la epistemocracia colonial”, en *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 42, núm. 1 (Ejemplar dedicado a: *Un republicanism para América*), 2023, pp. 19-42.

Vera Ponce, Salvador, “Un concepto cristiano del mal, entre el maniqueísmo y la exageración moralista, en Agustín de Hipona (antecedentes) y Palafox y Mendoza” en *Revista de Pensamiento Novohispano*, núm. 17, 2016, pp. 119-135.

Verón, Eliseo, “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política” en Verón et. al., *El discurso político: lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987.

Viejo-Ximénez, José Miguel, “‘Totus orbis, qui aliquo modo est una republica’. Francisco de Vitoria, el Derecho de Gentes y la expansión atlántica castellana”, en *Estudios Histórico-Jurídicos* núm. 26, 2004, pp. 359-391.

Vilanova, Evangelista, *Historia de la teología cristiana (II)*, Barcelona, Herder, 1989.

Villa Flores, Javier, *Dangerous Speech. A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 2006.

Vizcaíno Rebertos, Héctor, “El vocabulario de la modernidad política desde un enfoque histórico-conceptual”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, núm. 7, 2018, pp. 173–182.

Von Bilderling Beatriz, *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, EUDEBA, 2008.

Walsham, Alexandra, “The reformation and ‘the disenchantment of the world’ reassessed”, *The Historical Journal* vol. 51, iss. 2, 2008, pp. 497-528.

Weinstein, Donald, y Bell Rudolph, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Wielgosz, Małgorzata Maria. *Análisis pragmatolingüístico de sermones en base a textos en español y en portugués* [Tesis doctoral], México, Universidad Autónoma de México, 2017.

Zapatero, Mariana y Rodríguez, Gerardo, “À la recherche de nouveaux ports: journaux de bords et récits de voyage (vers 1500)”, Llinares, Sylviane y Saupin, Guy (dirs.), *Ports Nouveaux. Création et renaissance du XVe au XXIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020, pp. 29-43.

Zavala, Silvio, *La filosofía política en la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Zorroza Huarte, María Idoya, “De Paz, Matías, OP. Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super indos)”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 45, 2018, pp. 385-387.

Zorroza Huarte, María Idoya, “Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio”, *Azafea: revista de filosofía*, núm. 18 (Ejemplar dedicado a: *Una mirada retrospectiva de la Escuela de Salamanca desde el presente*), 2016, pp. 55-79.

Zorroza Huarte, María Idoya, “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, *Revista empresa y humanismo*, vol. 16, núm. 1, 2013, pp. 53-72.

Zorroza Huarte, María Idoya, “La Escuela de Salamanca y el Humanismo castellano”, en Langella, Simona, y Ramis Barceló, Rafael (coords.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid y Porto, Editorial Síndéresis, 2021.

Zorroza Huarte, María Idoya, “Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria”, en Fuertes Herreros, José Luis, y Poncela González, Ángel (coords.), *De natura: la naturaleza en la Edad Media. Vol. 2*, Lisboa, Edições Húmus, 2015.

Zorroza Huarte, María Idoya, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, en *Revista Cultura Económica*, vol. 31, núm. 86, 2013, pp. 19-29.

Zorroza Huarte, María Idoya, y Sabido, Cecilia, “La continuidad intelectual entre Vitoria y Madrigal: lecciones sobre la usura”, *Revista empresa y humanismo*, vol. 19, núm. 1, 2016, pp. 149-178.