

DERECHOS HUMANOS
EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ

Dr. D. MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ

Doctor en Teología Dogmática, con Premio Extraordinario. Doctor en Historia, especialidad en Historia Moderna. Profesor de Teología e Historia de la Espiritualidad y del Master en Estudios Europeos y Derechos Humanos. Algunos libros más significativos: Fr. FRANCISCO JOSÉ DE JACA, Cap., *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ (ed.), CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda serie, n. 11, Madrid 2002. Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, n. 252, Salamanca 2003. Fr. EPIFANIO DE MOIRANS, Cap., *Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*, Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ (ed.), CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda serie, n. 14, Madrid 2007. Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Fuentes Documentales, n. 2, Salamanca 2008. Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *La «Escuela de Salamanca». De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*. BAC, Madrid 2009. Diversos artículos en revistas internacionales, sobre pensamiento hispánico y la esclavitud en la historia. Miembros del Consejo asesor de la Colección del «Corpus Hispanorum de Pace» del CSIC. Miembro del Centro de Historia Alfonso IX, de la Universidad de Salamanca.

No podemos dejar de evidenciar que, este uso de un concepto, tal y como hoy lo conocemos, tiene sus dificultades y podría resultar algo forzado, límite que puede ser salvado con la evidencia de que, precisamente, si algo caracterizó a los autores de la «Escuela de Salamanca» fue su sensibilidad y atención hacia los problemas que vivía el ser humano, especialmente aquellos que se encontraban en una situación social más calamitosa, por lo mismo poniendo en primer nivel la preocupación por el hombre¹.

Esta experiencia es la que afrontan y sienten vivamente los grandes autores vinculados al pensamiento hispánico, cuyo referente fundamental será la Universidad de Salamanca y las intervenciones de teólogos y juristas de la talla intelectual de Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Alfonso de Castro o Francisco Suárez. Cuando hoy en día, infinidad de investigadores se acercan al pensamiento de nuestros clásicos de la Edad Moderna, con gran frecuencia olvidan que se trata fundamentalmente de teólogos y, por lo mismo, que están elaborando una reflexión que parte de dicha ciencia en una estrecha dependencia del ámbito moral, teniendo muy presentes los derechos humanos, tanto sociales como personales.

Al referirnos a los «Derechos Humanos», en una época concreta como es la del pensamiento hispánico, parece necesario saber qué se entiende en ese momento por justicia y, para ello es necesario referirnos a la pregunta esencial que se plantea el mismo santo Tomás como marco formal de un pensamiento, que luego se transmitirá a las futuras generaciones. El Aquinate, al comienzo de su estudio sobre la justicia se pregunta: *Utrum ius sit obiectum iustitiae?*². Esta pregunta será la que nos situe precisamente en una tradición de pensamiento. Cuando santo Tomás se hace la pregunta está considerando tres niveles de comprensión: el *ordo iustus*, en el que a cada uno le corresponde lo suyo; la *lex praeceptiva* que orienta y plasma concretamente ese orden justo; y, por último, la potestad de los diversos

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación Nacional del Ministerio de Educación y Ciencia HUM 2006-03160/HIS, con financiación FEDER; y, asimismo, del Proyecto de la Junta de Castilla y León, PONGAO7.

1. Acerca del concepto «Escuela de Salamanca», cf. PENA GONZÁLEZ, M. A., *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2008.

2. *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 1.

individuos para actuar dentro del orden. Esta manera de argumentar estaba en dependencia directa de la ley natural, tal y como ellos la comprendían.

I. EL CONCEPTO DE LEY NATURAL

Aunque propiamente hablando la ley no es derecho, sino la regla o razón del derecho, tanto objetivo (lo justo objetivo) como subjetivo (la facultad de hacer lo justo), de manera análoga, el término derecho se aplica a la ley y, precisamente por esta razón, se utilizan indistintamente los términos derecho y ley. En este sentido, lo que digamos de la ley natural es aplicable al derecho natural y viceversa³.

Para el doctor Angélico y con él todos los teólogos, el universo está gobernado por la razón divina. Esta razón divina que lo gobierna todo es la ley eterna⁴. Todos los animales racionales e irracionales participan de esa ley eterna. En ese contexto, el hombre es el único ser que participa por la inteligencia y la razón. Partiendo de este principio general, la ley natural es, precisamente, la participación de la ley eterna en la criatura racional. La ley natural, en palabras de Juan Ginés de Sepúlveda, “es la que hace que el hombre bueno discierna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no sólo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido la recta naturaleza con su conducta depravada, y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente”⁵. La ley natural, por otra parte, y de manera complementaria, está sustentada en la razón humana, que se entiende es la única válida y justa para todos los hombres⁶.

Santo Tomás, por otra parte, precisaba que la ley es una medida o regla de nuestros actos que nos induce a obrar o dejar de obrar. Esa regla y medida es la razón y, de este modo, la ley es siempre algo que pertenece a la razón. Por otro lado, las leyes humanas asumen un conjunto de características: deben partir de los preceptos de la ley natural, descendiendo a lo particular según la recta razón; siempre deben estar ordenadas al bien común; la institución de las leyes humanas corresponde a todo el pueblo o a quien haga sus veces. Por contraposición, la ley humana positiva no

3. Cf. SORIA, C., “Introducción a la cuestión 94”, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, I-II*, Madrid, BAC, 1956, 123.

4. Cf. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, a. 1-3. 6; q. 94, a. 2.

5. DE SEPÚLVEDA, J. G., *Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra contra los indios*, LOSADA, A. (ed.), Madrid, CSIC, 1984, 2 ed., 12.

6. Cf. CICERÓN, M. T., “De Legibus”, en *Collection des Auteurs Latins*, tom. X, París, 1843, pp. 370-372. El uso de Cicerón por parte de los autores de la Escuela de Salamanca venía filtrado por fuentes indirectas de Lactancio y San Agustín. Cf. ORTEGA, A., “El humanismo salmantino en la Conquista de América”, en MARTÍN HERNÁNDEZ, F. – ORTEGA, A.- HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Humanismo cristiano*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1989, 143.

es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad⁷.

La ley o el derecho natural, por participar de la ley divina eterna, es algo inseparable, puesto que, cualesquiera leyes o preceptos deben derivar de ella y de un primer principio: *la obligatoriedad de obrar el bien y evitar el mal*. También es universal, por su carácter de única, tanto en cuanto a su cognoscibilidad como a su validez. La cualidad más importante es su condición de inmutable, razón por la que los autores de la Edad Moderna la tuvieron especialmente en cuenta.

Esta idea vendrá confirmada, tanto por el derecho civil como por el canónico, cuando aseveran que el derecho natural no cambia con el tiempo y es firme e inmutable⁸. En este sentido, los autores tomaban como referente a san Agustín quien había afirmado que toda ley humana debe ajustarse a la ley eterna y aunque, a veces, la ley humana permita un mal menor, son actos que siempre merecen el castigo de Dios⁹. Santo Tomás, por su parte, introduce una distinción, que será clave a partir de él, y aceptada por la mayoría de los autores, para explicar ciertas costumbres y normas que parecen contrarias al derecho natural. Distingue en la ley natural entre dos principios:

- *primarios*, los cuales son absolutamente inmutables, tanto en lo que respecta a su conocimiento como a su validez, pues nadie puede dejar de conocerlos y de cumplirlos;
- *secundarios*, los cuales se derivarían a modo de conclusiones generales de los primarios.

Estos segundos, aunque son válidos para todos, considera él que pueden fallar en algunos casos, tanto en cuanto a su sentido como a su conocimiento, porque algunos tienen la razón pervertida por las malas pasiones, bien por las costumbres y hábitos. Esto explicaría que la inmutabilidad de la ley natural puede fallar en ocasiones. Entendiendo que dicho error estaría siempre en relación directa a los principios secundarios. Así, la ley natural, que además de ser inmutable está indeleblemente escrita en la razón humana, puede borrarse y obscurecerse en el corazón de los hombres por sus malas costumbres¹⁰.

Este matiz particular del Aquinate permite explicar algunas concreciones del derecho de gentes, permitiendo esclarecer, cuando este se entiende de derecho natural, por qué, en algunos casos, siendo inmutable, deja de serlo. Otros autores, sin embargo, solucionaron el problema negando la

7. Cf. *S. Th.*, I-II, q. 90, a.1, 3.

8. Cf. *I* 1. 2. 11; *D* 5 Prólogo.

9. Cf. S. AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, lib. I, cap. 15, Madrid, BAC, 1957, pp. 212-214-241.

10. Cf. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2-4, 6; q. 94, a. 4-5.

inmutabilidad del derecho natural, y por tanto, de gentes¹¹, al decir, como hace la *Glossa* a la ley *Manumissiones*, que el derecho natural no puede ser quitado totalmente, pero sí parcialmente¹²; o, como afirma Vázquez de Menchaca, que el derecho positivo puede cambiar y transgredir, y lo hace frecuentemente, el derecho natural o de gentes¹³.

En este sentido, ya San Isidoro había señalado que uno es el derecho natural y otro el de gentes¹⁴. Éste último, por tanto, no sería de derecho natural sino de derecho positivo; concepto asumido por el Derecho Canónico¹⁵. Francisco Suárez, apoyándose en San Isidoro, sostendrá que el derecho de gentes difiere esencialmente del derecho natural, pues mientras el derecho natural es común a todos los hombres y nunca puede dejar de observarse, el de gentes no es observado siempre y por todos los pueblos, sino de ordinario y por casi todos¹⁶. El derecho de gentes, por tanto, es simplemente humano y positivo.

Vitoria, por su parte, había considerado que el derecho natural era algo inmutable¹⁷. Esta opción estática, unida a su validez universal, permitía que ese derecho fuera también válido y aplicable a todos los hombres, también a los indios. Lo que tendría consecuencias precisas en todas sus argumentaciones posteriores. De manera general, la ley de la naturaleza permitía a los hombres una manera concreta de gestionar las propiedades y la distribución del bien común, así como justificaba la capacidad del individuo para circular libremente de un lugar a otro, sin descuidar que esto tenía también unas consecuencias concretas cuando se trataba de minorías¹⁸.

11. Cf. DE COVARRUBIAS Y LEYVA, D., *De iustitia belli adversus Indos* (BGUSAL, ms. 2043, ff. 30r-44v), en DE VITORIA, F., *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española por la paz. Primera Generación. 1526-1560*, PEREÑA, L. – ABRIL, V. – BACIERO, C. (eds.), Madrid, CSIC, 1981, Apéndice III, 343-344.

12. Cf. D. 1 c. 9.

13. Cf. VÁZQUEZ DE MENCHACA, F., *De succesionum progressu tractatus libri tres*, lib. I, Praefatio, n. 108, Venetiis, apud Dominicum Nicolinum, 1564, f. 10v.

14. Cf. S. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, t. I, lib. V, cap. 6, Madrid, BAC, 2004, p. 503.

15. Cf. D. 1 c. 9.

16. Cf. SUÁREZ, F., *De legibus*, t. IV, lib. II, cap. IV, cap. 19, nn. 1-3, Madrid, CSIC, 1973, 124-129.

17. DE VITORIA, F., *Comentarios a la II^a-II^{ae} de Santo Tomás. III. De Iustitia*, qq. 57-66, V. BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934, q. 62, art. 1, §. 18, pp. 74-75: “Ius naturale semper est idem et non variantur: ergo. Item, ius naturale est idem apud nos. Non cognoscit ius naturale differentiam inter homines, quia quidquid habet unus, est aliterius de iure naturali”.

18. *Ibidem*, §. 22, p. 79: “Est de iure naturali quod maior pars semper vincat in consilio. Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia maioris partis praevaleat et superet. Et hoc est de iure naturali, quod etiamsi nollent alii, quod maior pars dixit, illud teneatur”.

II. LOS DERECHOS HUMANOS

La apretada síntesis que acabamos de presentar sobre la ley natural tenía como fin evidenciar un cambio de paradigma en la comprensión de lo que nosotros denominamos «derechos humanos», puesto que es preciso tener en cuenta que, en la visión clásica se miraba más hacia el orden de la naturaleza humana que hacia la dignidad de la misma.

De esta manera, en los autores de la «Escuela de Salamanca», en línea con el pensamiento clásico, el argumento jurídico ocupa un papel fundamental junto al teológico. No olvidemos que las glosas canónicas, en este sentido, eran las que habían servido como soporte y vehículo para que no se perdiera totalmente la sensibilidad y teología particular de los Santos Padres, que habían sido convertidas en norma canónica, a partir de sus argumentos más significativos y elocuentes en la Edad Media. Esto explica el interés por resaltar el desarrollo y la evolución de los aspectos históricos del derecho natural así como su aplicación concreta, vinculando su argumentación a partir de la cosmogonía bíblica al tiempo que se van produciendo unos pasos lentos y vacilantes de afirmación concreta, en un atento análisis de la realidad social, en la que la teología es aplicada a las grandes cuestiones del momento. La argumentación básica estará, por tanto, fundamentalmente en la situación que vive el mundo después de la entrada en él del pecado, mostrándose matices diversos en los que unos consideraban la posibilidad del bien común, como ideal vivo después de la caída; mientras que otros negaban dicha posibilidad. Algo que ya había sucedido también con los grandes escolásticos, especialmente con Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio, Juan Duns Escoto y Antonino de Florencia.

La singularidad del pensamiento hispánico, a lo largo de los siglos XVI y XVII está precisamente en esa atención al hombre y a sus problemas, leídos e interpretados a partir de una conciencia moral, con repercusiones concretas e ineludibles en el campo jurídico y en la misma organización social. De esta manera, podemos especificar tres polémicas, desde el ámbito social y político, que serán las que marquen la clave del pensamiento hispánico:

- *La cuestión de los títulos*, respecto al dominio español en América.
- *La problemática sobre la obediencia o desobediencia civil*, en confrontación con las concepciones políticas autoritarias y teocráticas del momento.
- *El debate sobre la libertad de los mares*.

Estos tres aspectos, con una fuerte relevancia social y política, serán abordados a partir de una teología de corte práctico, proponiendo o consolidando una vía nueva, con una metodología propia, que va determinando un saber y una ciencia independiente. De esta manera, la vinculación entre moral y derecho se pone nuevamente de manifiesto y Domingo de Soto es uno de sus máximos exponentes con la publicación de su *Trac-*

*tatus de Iustitia et Iure*¹⁹, en el que, desde una visión teológico-moral, está perfectamente imbricado el derecho.

En la reflexión de nuestros grandes teólogos, un tema relevante será el de la nueva realidad que había supuesto el descubrimiento y conquista de las Indias Occidentales, mirando especialmente hacia la situación y trato de los indios en aquel territorio nuevo; del que tienen un conocimiento profundo y detallado por medio de memoriales y consultas. Los misioneros escriben a los maestros salmantinos para conocer su parecer acerca de cómo se está procediendo sobre las cuestiones fundamentales que, en muchas ocasiones, ellos consideran poco adecuadas o muy desproporcionadas. El tema es mucho más profundo y relevante de lo que pueden reflejar las intervenciones de Fr. Bartolomé de Las Casas o sus disputas con el eminente jurista Juan Ginés de Sepúlveda. Por otra parte, no olvidemos que el primer autor del que tenemos noticia de su reflexión sobre dicha cuestión es John Mair, maestro en el Colegio de Monteagudo de París, y que influirá significativamente en el maestro Vitoria²⁰.

Huelga decir que, una cosa fue la teoría y, otra muy diversa, la praxis. Puesto que lo que ellos planteaban no tuvo un reflejo directo en la vida de los naturales; aunque no se puede negar su eficacia en la organización y plasmación de unas particulares y propias leyes de Indias. Este detalle, incluso, podríamos verlo representado en aquel magnífico teatro público que se vive en la ciudad de Barcelona, cuando a la llegada de Cristóbal Colón del primer viaje de las Indias, la soberana, refiriéndose a los indios que venían encadenados, pronuncia aquellas lapidarias palabras, que daban muestra de una sensibilidad propia: “qué hacen esos mis vasallos encadenados...”. En un claro reconocimiento de sus derechos y deberes²¹.

No se puede tampoco negar que, a la hora de interpretar el parecer de los autores salmantinos, se va produciendo una oficialización progresiva del uso de santo Tomás de Aquino y, especialmente, de su *Summa*, como fuente de argumentación, que desgraciadamente va quitando

19. El tratado de Domingo de Soto, será el prototipo de los siguientes tractatus de *iustitia et iure*. Su primera edición tiene lugar en Salamanca en 1556, a la que seguirá un amplio número de ediciones. Para la evolución de la obra, cf. DE SOTO, D., *De iustitia et iure libri decem. De la justicia y del derecho en diez libros*, t. I-V, CARRO, V. (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.

20. Es suficiente con constatar todas las veces que Vitoria cita a este autor en su *Comentario a la Summa*. Cf. PENA GONZÁLEZ, M. A., “El concepto «Escuela de Salamanca», siglos XVI-XX”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E. (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. III.1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 261.

21. Así lo expresará también en su Testamento: “Suplico... y encargo y mando que no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas islas y de Tierra Firme, ganadas o por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes; mas manden que sean bien y justamente tratados y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean”. PEREYRA, C., *Breve historia de América*, Madrid, Aguilar, 1930, 256.

espontaneidad y libertad a las conclusiones a las que habían llegado los primeros maestros, mostrándose progresivamente una interpretación más oficial, y que hacía una lectura de la ley natural en sentido tomista riguroso, distinguiendo entre los principios primarios y secundarios señalados por el Aquinate, lo que tenía consecuencias concretas en la dignidad humana de los individuos. Esa lectura más institucional tendrá un gran número de seguidores, tanto en el campo teológico como en el jurídico, de los que Gregorio López será un ejemplo particular, ya que el glosador de las Partidas, había dirigido sus esfuerzos a fijar, de manera definitiva, un texto legal, en cuyas glosas se veía con claridad que estaba impugnando y poniendo límite a la sistematización de Francisco de Vitoria.

Esta oficialización progresiva se deja notar especialmente en los dos autores que hacen la síntesis institucional de los comentarios de los maestros dominicos salmantinos, nos estamos refiriendo a Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. De esta manera, autores como Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, en los que el humanismo es una característica palpable, tendrán opiniones mucho más ricas y amplias, donde la dignidad humana, de facto, ocupará un lugar relevante.

En razón de lo que acabamos de exponer, es importante señalar que la reflexión de los autores de la «Escuela de Salamanca» estará lejana de la que se elabore a partir de la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del XVII, desde otros marcos y contextos europeos, especialmente determinados por la Reforma, cuyos representantes más significativos serán Hugo Grocio²², Alberico Gentili²³, Jean Bodin²⁴, Enrique Ranzovius²⁵, Juan Althusius²⁶, Roberto Filmer²⁷ y John Locke²⁸, que no tendrán como horizonte de pensamiento lo moral, cuanto lo político y, sus mismas obras, responderán a ese proyecto particular en el que cada uno está involucrado, y al que inexorablemente han de servir²⁹. Algo que siempre está identificado con la figura de un soberano, que quiere defender sus intereses particulares,

22. GROCIO, H., *De iure belli ac pacis*, Amstelaedami, apud Janssonio Waesbergios, 1680.

23. GENTILI, A., *De iure belli libri tres*, Hanoviae, Excudebat Guilielmus Antonius, 1598.

24. BODIN, J., *De republica libri sex*, Lugduni, apud Iacobum Du-Puys, 1586

25. RAZOVII, H., *Commentarius bellicus, libris sex distinctus*, Francofurti, apud M. Zachariam Palthenium, 1595.

26. ALTHUSIUS, I., *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Arnhemii, ex officina Iohannis Ianssonii, 1610.

27. FILMER, R., *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, London, Walter Davis, 1680.

28. LOCKE, J., *Two Treatises of Government, in the Former, the False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer*, London, Awnsam Churchill, 1690.

29. No es el momento ahora de detenernos más en este detalle pero, no cabe duda que, una precisión de este tipo, evitará innumerables equívocos a la hora de interpretar y deducir desde nuestros clásicos.

frente a los otros, representados generalmente por el Orbe católico. Estos autores del marco europeo, en los que está presente el pensamiento de nuestros clásicos hispánicos, especialmente de Francisco de Vitoria, el Dr. Navarro y Francisco Suárez, a los que conocen y utilizan, extraerán conclusiones a veces parecidas y otras divergentes, pero no olvidemos que orientadas hacia un fin y preocupaciones muy diferentes. Con todo, no se puede tampoco olvidar que, este uso estaría también justificado por el hecho de que la política siempre tiene un trasfondo teológico en el que busca constantemente justificarse³⁰.

III. FRANCISCO DE VITORIA Y LA ATENCIÓN AL PROBLEMA DE LAS INDIAS

Como ha puesto de manifiesto Arthur P. Monahan, la mayor parte del pensamiento político español de la primera mitad del siglo XVI se inspira en las disputas acerca de los naturales de las Indias³¹, que es lo mismo que antes hemos denominado como la cuestión de los títulos, respecto al dominio español en América.

La bula *Inter coetera*, de Alejandro VI, promulgada en 1493 a favor de los Reyes Católicos, venía siendo puesta en discusión con anterioridad a Vitoria por diversos autores, tanto juristas como teólogos. La fuente argumentativa de esta discusión estaba puesta, precisamente, en la interpretación que los diversos autores hacían del derecho natural. Consideraban que la autoridad pontificia no podía intervenir de igual manera en el poder temporal, como lo hacía en el espiritual. El detalle tiene su importancia, puesto que, cuando Francisco de Vitoria escriba en 1532 su *Relectio De potestate Ecclesiae prior*, limita también la potestad civil del Papa, de la que lógicamente se deducía una lectura concreta de los poderes de los soberanos sobre diversos territorios y, muy particularmente, sobre aquellos que habían sido recientemente descubiertos. Este tipo de afirmaciones crearon su revuelo; la prueba más concreta la tenemos en la publicación de su *Relectio de potestate civili*, de la que quedan contadísimos ejemplares, después de la orden de Carlos V, para que fueran destruidos³².

30. No nos detenemos en esta cuestión pero, no cabe duda que en ella se encuentra también toda la visión de la teología de la historia, partiendo desde las interpretaciones bíblicas, pasando por el agustinismo político y llegando hasta diversas concreciones políticas. Pero esto no ha de ser entendido en un sentido negativo, sino que tendría su fundamentación en el hombre como *imago Dei*.

31. Cf. MONAHAN, A. P., *From Personal Duties Towards Personal Rights. Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300-1600*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1994.

32. A este respecto, Jesús Cordero, en una de las notas a la edición crítica de la *Relectio*, hace notar cómo el maestro Vitoria era partidario de la forma mixta de gobierno que, en esos momentos se utilizaba en España, DE VITORIA, F., *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, CORDERO PANDO, J. (ed.), Madrid, CSIC, 2008,

En sus constantes matizaciones, el dominico, aun señalando la independencia de dichas potestades no dejará de hacer depender, de alguna manera, el poder civil del espiritual³³. Vitoria, sigue a Almain en la exposición de los principios del derecho natural, pero sin caer en la democracia radical, que tenía su fuente de inspiración en el franciscano Guillermo de Ockham. En palabras de López Hernández, deduciendo de la argumentación vitoriana, en su *Relectio de potestate civili*, “si las sociedades y repúblicas están constituidas por derecho natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir. Todo lo que es natural en las cosas procede de Dios; es decir, el derecho natural tiene a Dios por autor. Y dado que la potestad pública está constituida por derecho natural, es claro, para Vitoria, que el poder público proviene de Dios... Pero de la fundamentación del poder civil en la ley natural se deduce también que dicho poder reside en la república, y a ella compete gobernarse a sí misma y ordenar al bien común todos su poderes”³⁴.

También relaciona a diversos autores clásicos, entre los que sobresale san Bernardo, así como el gran maestro parisiense, Cayetano, llegando a la conclusión de que el Papa carecía de jurisdicción directa sobre el poder temporal y, por lo mismo, no tenía capacidad de dominio sobre los territorios que no estaban en posesión de príncipes cristianos. En esta argumentación había una referencia explícita a las Indias Occidentales, entendiendo que, hacia las mismas, sólo podía existir un fin de orden espiritual, que no sería otro que el anuncio de la fe³⁵. Argumento a partir del cual, muchos autores, intentarían fundamentar la legitimidad o ilegitimidad de una serie de prácticas.

La base para esta argumentación, como ya se ha señalado, se encontraba en la *Summa* del Aquinate, leída desde un matiz o espíritu diferente o, si queremos, eminentemente práctico. Así lo expresaba A. Folgado en un trabajo ya clásico a este respecto:

42: “comenzaba a ser algo del pasado, ante la presión creciente del absolutismo regio. Y es muy revelador que este pasaje desapareciera del manuscrito de Valencia y, en consecuencia, de todas las ediciones: en el año 1554, en que dicho manuscrito está fechado, resultaba del todo inconveniente –hoy diríamos: políticamente incorrecto–; ya ni siquiera quedaba margen para la nostalgia de tiempos pasados. El absolutismo regio está ya asentado en España: el emperador Carlos había llegado a la cumbre de su poder en 1548 y la monarquía hispánica, en su nueva forma, se había consolidado de modo definitivo con su hijo Felipe II, precisamente en ese mismo año 1554, en el que el emperador firmaba su testamento”.

33. DE VITORIA, F., *Relectio de Indis o libertad de los indios*, PEREÑA, L. – PÉREZ-PRENDES, J. M. (eds.), Madrid, CSIC, 1967, [I, 2, §. 7] 49: “Sed finis potestatis spiritualis est ultima felicitas, finis autem potestatis civilis est felicitas políticas. Ergo potestas temporalis est subiecta spirituali”.

34. LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., *Ley, Evangelio y derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, 154.

35. DE VITORIA, F., *De indis*, I, 2, §. 11, p. 55.

“Todas las partes de la Suma fueron estudiadas y todas dieron ocasión a nuestros teólogos para escribir grandes tratados de alta especulación teológica y metafísica... Pero primó el matiz práctico connatural al genio español de estirpe senequista. Por eso la II-II y las qq. 90-108 de la I-II, donde el Santo expone la materia de la ley, que fue la predilecta de sus lecciones. Su estudio dio lugar a la ciencia moral, política y jurídica, que nuestros teólogos remansaron a los gruesos infolios *De Iustitia et Iure* y *De Legibus*”³⁶.

Con este mismo argumento, entraba en discusión la argumentación teológica de la Conquista, que quedaba cercenada, al menos en parte, puesto que perdía una autoridad radical que se había vinculado en referencia al poder del Pontífice. Por una parte, Vitoria entendía que, por derecho natural, la ley de la mayoría debía prevalecer sobre las minorías³⁷ pero, al mismo tiempo, reconocía que dicho principio sólo era aplicable entre príncipes cristianos, puesto que no podían ocupar las tierras de los infieles, después de la repartición, ya que ningún príncipe cristiano reinaba por encima de éstos³⁸. La distinción entre fieles e infieles –según Simona Langella– estaba sostenida a partir de la ley divina; pero la ley divina no anulaba la humana, que era la que había instituido el gobierno y la propiedad, y que su recuperación se sustentaba sobre la razón natural”³⁹.

Brian Terney considera que Francisco de Vitoria estaba fuertemente influenciado por las compilaciones jurídicas asimiladas por las fuentes teológicas de las que él se valía para su investigación⁴⁰, lo que vendría a confirmar lo que nosotros hemos señalado ya para la escolástica. A renglón seguido, sostiene que el hecho de basarse en una tradición escolástica que había sido plasmada por juristas, y no por teólogos, es lo que llevó a Vitoria a lograr una interpretación especialmente original cuando analizaba y comentaba los textos del Aquinate.

Por otra parte, Terney también nos hace caer en la cuenta de que Vitoria, para organizar su argumentación doctrinal del derecho natural subjetivo que viene interpretado, *como derecho y dominio originario de cada individuo sobre todas las cosas del mundo*, hacía referencia a Aristóteles y

36. FOLGADO FERNÁNDEZ, A., “Los Tratados «De Legibus» y «De Iustitia et Iure»”, en *La Ciudad de Dios*, 172 (1958) 276.

37. DE VITORIA, F., *Comentarios a la IIª-IIªe...*, q. 62, art. 1, §. 23, p. 79. En este sentido, es preciso poner de manifiesto cómo, el pensamiento del dominico fundamentalmente ha sido extraído y divulgado a partir de sus *Relectiones*, con un desconocimiento significativo de los autores en relación a sus *Comentarios* a la Summa, que no serán publicados hasta los años treinta del siglo XX.

38. *Ibidem*, §. 28, p. 82: “Sicut de istis indis certe nullus posset capere terras ab eis. Item, quia nullus princeps christianus est superior ad illos”.

39. LANGELLA, S., “Diritti delle genti e diritti umani in Francisco de Vitoria”, en ID. (cur.), *Atti del Convegno «Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo»*. (Genova, 26-28 ottobre 2004. Palazzo S. Giorgio), Genova, Glauco Brigati, 2006, 117.

40. Cf. TERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, 373.

a la razón natural en vez de a la Sagrada Escritura, como hubiera sido más normal en un texto de carácter teológico. No cabe duda que, precisamente este detalle sea uno de los que posibilite y amplíe su argumentación, ya que podía ser visto e interpretado como un criterio de objetividad, aplicable y válido también para otros. De esta manera, parece evidente que se produce un trasvase del orden de la naturaleza a la dignidad de la persona humana. Pero, como ha puesto de manifiesto el profesor Rivera de Ventosa⁴¹, el maestro salmantino se está moviendo en una época concreta, y con pleno conocimiento de los límites ideológicos que le rodean. Por ello eludirá que sus argumentaciones estén fundamentadas directamente en la persona humana, ya que en el lado opuesto se encontraba el subjetivismo protestante. Es importante tener en cuenta este detalle, puesto que al tiempo que amplía el lenguaje, está poniendo en evidencia una manera concreta y precisa de argumentar. Y, teniendo esto presente, será más fácil comprender ahora la ausencia de subjetividad de la persona en la defensa de los derechos humanos.

Los indios, en cuanto portadores de derechos naturales, y por lo mismo, de derecho y dominio originario, eran verdaderos señores, algo que no dependía de cualesquiera leyes humanas, sino que estaba en estrecha relación con la ley natural y divina, por la que el hombre tenía la “capacidad de defender su propia vida”⁴². Dicho dominio en cuanto hombres, y en una deducción vinculada con la Tradición, estaba basada en la concepción de éste como *imago Dei* por naturaleza⁴³, concepción que, por otra parte, supera la visión pesimista medieval del hombre, considerando que la inclinación del hombre, en cuanto tal, es buena⁴⁴. De esta manera, su concepción antropológica determina las consecuencias de su pensamiento.

Vitoria no se queda en una deducción simplista de los hechos históricos, sino que partiendo de éstos es capaz de centrarse en los principios morales de la convivencia humana. De esta manera, vemos con mayor precisión cómo el dominio es considerado por él como un derecho⁴⁵. Y, precisamente, por derecho natural la propiedad podía ser transferida de

41. Cf. RIVERA DE VENTOSA, E., “Derechos Humanos en Francisco de Vitoria: ¿naturales o personales?”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 20 (1993) 201-203.

42. DE VITORIA, F., *De indis*, I, 1, §. 3, p. 18.

43. *Ibidem*,: “Dominium fundatur in imagine Dei; sed homo est imago Dei per naturam, scilicet per potentias naturales; ergo non perditur per peccatum mortalem”. En esta ocasión, Vitoria no cita a santo Tomás, aunque es evidente que se está fundamentando en su pensamiento que, desde su argumentación, había sentado las bases para el desarrollo de un naturalismo humanista, que el dominico burgalés desarrollará ampliamente.

44. Cf. RIVERA DE VENTOSA, E., “El hombre, imagen de Dios: de metáfora teológica a respaldo de los Derechos Humanos, según Francisco de Vitoria”, en *El problema del hombre y el misterio de Jesucristo. IV. Congreso Internacional de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino celebrado en Barcelona 24-27 septiembre de 1997*, Córdoba, CajaSur, 1999, 1909-1940.

45. DE VITORIA, F., *Comentarios a la IIª-IIª...*, q. 62, art. 1, §. 5, pp. 63-64: “Non enim est facile explicare quid sit dominium nisi prius videamus quid sit ius, ut sciamus an

una persona a otra de una doble manera; ya fuera por voluntad del propietario o por autoridad del príncipe⁴⁶. En este sentido S. Langella, hace hincapié en que, “si bien la propiedad no ha sido impuesta por el derecho natural, todavía, una vez que se ha optado por ella, el derecho natural prohíbe el robo y la aportación indebida de las cosas de otros”⁴⁷, confirmando que los españoles no podían apropiarse de las tierras de los indios, en un reconocimiento de su capacidad natural en cuanto hombres.

Por lo mismo, se va viendo con claridad cómo, en Vitoria y con él la «Escuela de Salamanca», destaca el enfoque iusnaturalista de los problemas político-sociales y jurídicos al tiempo que se va produciendo una acentuación perceptible, con respecto a las instituciones sociales que entran en juego, y que son fundamentales para un adecuado orden y funcionamiento social. Por lo mismo, Venancio Carro considera que Vitoria se constituye en “defensor decidido de todo lo natural con sus prerrogativas y normas, sin mengua del orden divino sobrenatural”⁴⁸. El matiz es importante, porque la formulación natural para estos autores no suponía, de ninguna manera, un rechazo del orden sobrenatural, detalle que podría ser tenido hoy en cuenta en nuestras reflexiones y que abre la preocupación y atención expresa hacia la dignidad humana.

Cuando Vitoria, en la *Relectio de Indis*, estudie expresamente los derechos de los naturales de América lo hará, lógicamente, a partir de una argumentación aristotélica y tomista, partiendo de una interpretación particular de los derechos naturales. La importancia de este detalle, lo pone especialmente de manifiesto cuando, en la primera parte de la *Relectio*, se pregunta si antes de la llegada de los españoles los indios gozan de algún tipo de dominio, en razón de ser éste un derecho. Su argumentación se sostenía fundamentalmente sobre el derecho y, puesto que estaba estudiando el dominio natural, también lo era de los derechos naturales.

La dificultad estaba en que su argumentación podía ser atacada por aquellos que entendían el dominio en clave únicamente jurídica, como un derecho a poseer y gobernar... pero, también es cierto que la Escritura, reconocía a los infieles la autoridad de sus soberanos, aunque no fuesen creyentes, lo que había confirmado el mismo santo Tomás. Así, se evidenciaba todavía con más claridad que la ley humana, basada en la razón natural, no quedaba anulada por la divina, por lo que ni siquiera los herejes perdían el dominio de su propiedad, hasta el momento en que eran condenados formalmente y privados por ley de sus bienes.

dominium sit idem quod ius, vel fundetur in iure, quia, ut videtis, nullum est dominium quod non fundetur in iure”.

46. Cf. *Ibidem*, §. 27, p. 81.

47. Cf. LANGELLA, S., *Diritti delle genti e diritti umani in Francisco de Vitoria...*, 124.

48. CARRO, V. D., “Los fundamentos teológico-jurídicos de la doctrina de Vitoria”, en *Ciencia Tomista*, 72 (1947) 98.

La concepción que estaba sustentando y afianzando Vitoria con su reflexión, era un argumento que, con el paso del tiempo, se ha convertido en algo indiscutible: *los derechos humanos del individuo, así como su valor y estatuto único*. Este argumento, además, estaba indisolublemente unido a la idea de dominio sobre uno mismo, que era un derecho exclusivo e inalienable del hombre, entendiéndose que sólo el hombre gozaba de estos derechos, a diferencia del resto de los animales⁴⁹. Conformaba así esa vinculación entre dominio sobre uno mismo y el derecho intrínseco a todos los hombres, considerando la dignidad singular de la persona humana⁵⁰. Entendía que por el hecho de ser todos iguales, es ofensivo que alguien pretenda dominar a otro; ya que quien es igual no tiene capacidad para mandar sobre sus iguales⁵¹.

Vitoria, a partir de este argumento, llegaría a afirmar que, aunque los indios parecía que no entendían, cuando se afirmaba que eran estúpidos y cortos para comprender, esto no los incapacitaba de poseer un dominio real, ni justificaba el hecho de que fueran tratados como esclavos según el derecho civil. Había expresado en su *Comentario* que “la libertad humana es de más alto valor y estima que cualquier bien material: no se vende bien la libertad por todo el oro del mundo”⁵², entendiéndose así que la libertad es perfectamente equiparable a la vida⁵³. Y, precisamente, en la esclavitud estaba uno de sus argumentos más significativos, ya que entendía que aquellos que se encontraban en una situación de esclavitud natural, ésta no tenía nada que ver con la esclavitud practicada en Grecia y Roma. Sus palabras no pueden ser más expresivas: *quia nullus est servus a natura*⁵⁴, entendiéndose que nadie es esclavo por naturaleza, en el sentido de que alguien pueda constituir una mera posesión de otro. Por este mismo motivo, como señala Simona Langella, la referencia de Vitoria a la muerte del rey Atahualpa, en carta al P. Arcos, hacía referencia a los límites de la comprensión de la esclavitud, de tal suerte que era difícil sostener que los pueblos de las Indias fueran bárbaros⁵⁵.

49. DE VITORIA, F., *Comentarios a la II^a-II^{ae}...*, q. 64, art. 1, §. 3, p. 267: “Quod certum est quod nulla fit iniuria animantibus brutis etiamsi occidantur, nec sunt capacia iniuriae, quia bruta non habent ius in se, sed homo habet ius”.

50. Cf. RIVERA DE VENTOSA, E., *Derechos Humanos en Francisco de Vitoria: ¿naturales o personales?...*, 201-203.

51. Cf. DE VITORIA, F., *Comentarios a la II^a-II^{ae}...*, vol. VI, q. 185, art. 1, §. 3, p. 329: “Cum simus aequales, est iniurium quod quis velit imperare alteri”.

52. *Ibidem*, vol. III, q. 66, a. 8, §. 2, p. 342: “quia libertas hominum est maioris pretii et aestimationis quam quaecumque bona mobilia; non enim bene pro toto libertas venditur auro”.

53. *Ibidem*, vol. IV, q. 69, a. 4, §. 12, p. 44: “credo quod sic quando non potest solvere, quia libertas aequiparatur vitae”.

54. *Id.*, *De indis*, I, 1, §. 16, p. 31.

55. Cf. LANGELLA, S., *Diritti delle genti e diritti umani in Francisco de Vitoria...*, p. 111. Véase también, DE VITORIA, F., “Carta al Padre Arcos sobre negocios de Indias”, en *Id.*, *Relectio de Indis o libertad de los indios*, Apéndice, doc. I, pp. 137-139.

Su idea de quién o qué es el esclavo no derivaba de la argumentación aristotélica⁵⁶, donde es visto como una cosa, sino de la visión del Aquinate que lo entendía como un dominio natural, y que Vitoria concebía como un verdadero derecho, en esa vinculación estrecha entre dominio y derecho, que ya hemos señalado⁵⁷. Pero no era sólo Vitoria, sino que su planteamiento es defendido posteriormente por un número nada desdeñable de autores. Así opinan Acosta⁵⁸, Salón⁵⁹, Sotomayor⁶⁰, Ledesma⁶¹, Soto⁶², Cano⁶³, Peña⁶⁴, Suárez⁶⁵, Freitas⁶⁶, Grocio⁶⁷ y el mismo Solórzano y Pereira⁶⁸, quien también cita a otros.

Si los indios eran esclavos por naturaleza, no podrían gozar de dominio y, por lo mismo, no podrían ser legítimos propietarios de sus tierras⁶⁹. Esta argumentación orgánica de los derechos naturales, por parte de Vitoria, aparece especialmente formulada en su *Relectio de Indis*.

En cualquier caso, tanto los autores que admiten el recurso a la fuerza como los que la rechazan, niegan que del hecho de la servidumbre natural se pueda hacer esclavos a los indios y menos, desposeerlos de sus bienes,

56. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, 4-6.

57. Cf. DE VITORIA, F., *De Indis*, I, 1 §. 16, pp. 30-31; I, 3, §. 17, pp. 97-98.

58. Cf. DE ACOSTA, J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y Colonización*, Madrid, CSIC, 1984, Proemio, pp. 63-69; lib. II, cap. 3, pp. 267-271; cap. 5, pp. 283-285. 293.

59. Cf. BARTOLOMÉ SALÓN, M., *Commentariorum in disputationem de iustitia quam habet D. Tho. secunda sectione secundae partis suae Summae Theologicae*, tom. I, Tractatus de dominio rerum, q. 3, art. 1, Valentiae, in coenobio B. Marie de Succursu, 1591, pp. 354-355.

60. Cf. DE SOTOMAYOR, P., *Utrum homo homini dominis esse possit* (BAV, *Ottob. Lat.* 397, ff. 70v-73r)..., en DE LA PEÑA, J., *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América. Escuela Española de la Paz. Segunda generación. 1560-1585*, Madrid, CSIC, 1982, 610.

61. Cf. DE LEDESMA, P., *Segunda parte de la Summa en la qual se summa y cifra todo lo moral, y cosas de Consciencia que no pertenecen a los Sacramentos*, tract. VIII, cap. 3, Zaragoza, en casa de Lucas Sánchez, 1611, 219-222.

62. Cf. SOTO, D., *De iustitia et iure libri decem*, lib. IV, q. 2, a. 3, Salmanticae, 1542, p. 281; *Id.*, *Commentariorum in quartum Sententiarum*, tom. I, dist. 5, q. un., a. 10, Methymnae a Campi, 1579, p. 272.

63. Cf. CANO, M., *De dominio indorum* (BAV, *vat. lat.* 4648, ff. 28-40), en DE LA PEÑA, J., *De bello contra insulanos...*, 556-559.

64. Cf. DE LA PEÑA, J., *De bello contra insulanos...*, 249-255.

65. Cf. SUÁREZ, F., "Tractatus de Charitate, disp. 13, sect. 5, n. 5", en *Id.*, *Opera omnia. Editio nova*, tom. XII, Parisiis, apud Ludovicum Vives, 1858, 745-746.

66. Cf. FREITAS DE AMARAL, S., *De iusto imperio lusitanorum asiatico*, lib. III, cap. 3, n. 4, Vallisoleti, ex officina Hieronymi Morillo, 1625, ff. 14v-15r.

67. Cf. GROCIO, H., *De la libertad de los mares*, cap. 2, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, pp. 72-73.

68. Cf. DE SOLÓRZANO Y PEREIRA, J., *De Indiarum iure. (lib. II: De acquisitione Indiarum (cap. 1-15)*, Madrid, CSIC, 1999: cap. 7, pp. 214-249; cap. 8, pp. 250-315; cap. 9, pp. 316-347; *Id.*, *De Indiarum iure. (lib. II: De retentione Indiarum*, Madrid, CSIC, 1994, cap. 7, n. 72, p. 447.

69. Cf. DE VITORIA, F., *De Indis*, I, 1, §. 12, p. 27.

como recordará Jacobo Mandelli⁷⁰. En el origen de esa argumentación se daba una tendencia a identificar al indio con el concepto clásico de bárbaro, discurso muy adecuado para defender los intereses de la Corona y poder reducir a servidumbre a los naturales. Así, los usos y costumbres bárbaras que los diversos autores narraban de los indios nacían, fundamentalmente, de su rudo, escaso y torpe entendimiento, que consideraban que los acercaba más a las bestias que a los hombres, considerándolos como seres en los que apenas se podían vislumbrar restos de humanidad. El detalle tenía más fuerza desde el mismo momento en que Vitoria, juntamente con otros autores, considerará que en algunas partes de España, había gente más ruda y con menos policía que los indios⁷¹. De esta manera, en contra de la esclavitud de los indios surge toda una línea de pensamiento, que tiene como fundamento, el derecho natural conjuntamente con una argumentación teológica y que en Vitoria tendrá palabras realmente elocuentes:

“Contesto que Aristóteles ciertamente no quiso afirmar que los que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no tienen dominio sobre sí y sus cosas. Esta es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza”⁷².

De esta manera, sólo aceptaría para ellos una necesidad natural de ser gobernados por otros, que no se aplicaba simplemente a los naturales, sino a todos los pueblos en el reconocimiento de sus legítimos soberanos.

Este detalle lo pone especialmente de manifiesto unas palabras de Ginés de Sepúlveda, autor frecuentemente mal citado y peor interpretado, cuando dice que:

“yo no mantengo el que los bárbaros deben ser reducidos a la esclavitud ni privarles de sus bienes, sino solamente reducirlos a nuestro mandato buscando su provecho y evitando toda injusticia”⁷³.

En honor a la verdad, es preciso incluso recordar cómo señalará también el maestro salmantino que la doctrina común, según la cual a los vencidos en guerra justa pueden ser reducidos a servidumbre, no era aplicable a los indios, pues, si los españoles hubieran tenido una causa justa para hacer la guerra, también los naturales podrían haber gozado de ellas para rechazar la violencia que se les hacía; y si la finalidad de esas guerras

70. MANDELLI DE ALBA, J., *Consiliorum libri quattuor*, Venetiis, apud Ioannem Baptistam Somaschum, 1609, consilium 769, nn. 24-25. 101, ff. 82. 84.

71. Cf. DE VITORIA, F., *De Indis*, I, 1, §. 16, p. 30; MAIOLO, S., *Dierum Canicularum tomi septem*, tom. I, Moguntiae, 1615, colloquium 2 Homo, p. 463; BAUTISTA, J., *Advertencias para los confesores de los naturales*, México, en Santiago. Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1600, n. 35, 59.

72. *Ibidem*, I, 1, 16, pp. 30-31.

73. DE SEPÚLVEDA, J. G., *Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra contra los indios...*, pp. 11-29. 36. 38. 91-122; ID., *Epistolario*, lib. VI, Madrid, Cultura Hispánica, 1979, carta 53, pp. 193-194.

tuvo como fin el llevar a los indios a una vida más civilizada y atraerlos a la religión cristiana, no sería lo sensato hacerlos esclavos⁷⁴.

Precisamente, este argumento del jurista boloñés, es el que nos permite dar un paso adelante, señalando la dificultad concreta que encontraba Vitoria en el momento en que estos derechos entraban en confrontación con los de los españoles, lo que manifiesta en el momento en que aborda el *derecho de las naciones* considerando “que es derecho natural o se deriva del derecho natural”⁷⁵, de tal suerte que ambos derechos entraban ahora en confrontación. Así también la conclusión de unos derechos básicos a todos los individuos, como era el caso del de viajar libremente, de comerciar, de igualdad de trato respecto a otros extranjeros, el derecho de adquirir la ciudadanía... llevaba a que si los indios negaban alguno de estos derechos a los españoles, éstos podían declararles la guerra lícitamente, y ésta ser verdaderamente justa⁷⁶.

Por otra parte, estaba la preocupación del derecho por atender a un tercero cuando se encontraba en una situación de sufrimiento injusto... lo que venía explicitado por el ejemplo del canibalismo de los indios y, ante este hecho, las consecuencias también eran claras. Existía, por tanto, el recurso al derecho también de protección a las víctimas inocentes, aunque éstas no lo solicitasen o quisiesen. Esta puerta abierta por el mismo Vitoria será la que utilice el mismo Gregorio López para cuestionar sus argumentos. Siguiendo a autores como Antonino de Florencia, Agustín de Ancona y Silvestre Prierías, afirmando que parece sostenible que el Papa pueda castigar a los paganos por pecados contra la naturaleza o, lo que es lo mismo, en palabras de este jurista, contra el orden natural⁷⁷. Si esto hace respecto al pontífice, de igual manera procede respecto al monarca, considerando la licitud ante la herejía:

“así como decimos que un rey cristiano se hace herético se concede su reino al católico que lo ocupa, como escribe Baldo, ¿Por qué no diremos lo mismo en el caso de un gentil que comete herejía contra la ley natural notoria y sabida, o sea que su reino se conceda al católico que lo ocupa?”⁷⁸.

74. ID., *Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra contra los indios...*, pp. 91-122.

75. DE VITORIA, F., *De Indis*, I, 3, §. 1, p. 78. Seguirá el argumento afirmando que, “vel derivatur ex iure naturali: «Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium». Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere; e contrario autem humanum et officiosum se bene habere erga hospites; quod non esset, si peregrini male facerent accedentes in alienas nationes”.

76. Cf. *Ibidem*, I, 3, §§. 1-5, pp. 77-84.

77. Cf. LÓPEZ, G., *La «Glosa Magna» de Gregorio López (Sobre la doctrina de la guerra justa en el siglo XVI)*, México, Escuela Libre de Derecho, 2005, n. 40, 151-152.

78. *Ibidem*, n. 43, p. 161.

Lógicamente, desde el planteamiento teológico de nuestros clásicos, el concepto de derecho natural era otro, por lo mismo llegaban a una conclusión diversa. Por otra parte, no se puede tampoco olvidar que Gregorio López está citando a Baldus de Ubaldo, quien sostenía la licitud del monarca hispano para apoderarse de las Indias⁷⁹.

IV. FRANCISCO SUÁREZ EN BUSCA DEL CONSENSO HUMANO

No cabe duda que la figura señera del pensamiento hispánico será precisamente este jesuita que había estudiado en Salamanca y que, en un primer momento, aparecía como un alumno de muy segunda categoría pero que, progresivamente irá descollando hasta convertirse en uno de los intelectuales más sólidos y con un pensamiento más ordenado de su tiempo. La gran diferencia con Vitoria estriba, fundamentalmente, en sus impresos, ya que si el dominico no publicó ninguna de sus obras, Suárez prestará especial atención a la impresión de las mismas.

Para nuestra reflexión, es importante tener presente que el doctor Eximio no es ya una figura de la primera parte del siglo XVI, si no que se encuentra en la segunda mitad, por lo que sus preocupaciones y temas de reflexión, vistos desde los derechos humanos, aunque tendrán un claro nexo en común con toda la primera generación de la «Escuela de Salamanca», ya no serán los mismos. Si en aquellos pusimos de manifiesto su atenta mirada hacia el tema indiano, ahora la preocupación se orientará fundamentalmente hacia el bien común, pero considerando éste, de manera central, a partir de la conciencia socio-política, interpretada desde la nueva preocupación que no era otra que la soberanía popular. Suárez quiere formular una teoría de la soberanía y del estado que estuviera basada en la voluntad y en el consenso humano, sin que al gobernante le fuera conferido poder alguno de Dios. Era el problema de la obligación política y su concreción en la posibilidad de la desobediencia civil⁸⁰.

También para él los derechos humanos surgen o son evidenciados a partir de los naturales. Desde un lenguaje basado en la doctrina tomista, consideraba que el derecho (*ius*) era una facultad moral inherente al titular de un derecho, al mismo tiempo que deducía el derecho como una regla de recta conducta. En ningún momento el maestro jesuita pretendía con

79. Cf. DE UBALDIS, B., *Commentaria in VII, VIII, IX, X et XI Codicis libros*, Augusta Taurinorum, apud Haeredes Nicolai Brevilaquae, 1576, f. 202r.

80. Cf. ABRIL CASTELLÓ, V., “La obligación política: su naturaleza”, en *Revista de Estudios Políticos*, 183-184 (1972) 1111-158; ID., “Derecho-Estado-Rey. Monarquía y democracia en Francisco Suárez”, en *Revista de Estudios Políticos*, 210 (1976) 129-188; ID., “Moral-Derecho-Política: homologación democrática y responsabilidad política: Francisco Suárez”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 19 (1976-1977) 211-262; ID., “La obligación política según Francisco Suárez”, en *Miscelánea Comillas*, 35 (1977) 229-296.

esta interpretación hacer de la voluntad humana el fundamento de la moral, aunque de eso fuera acusado posteriormente. Su intento pretendía entablar un diálogo válido para las relaciones humanas, entendiendo que la ley humana se orienta “al gobierno político de la comunidad, a la protección de los derechos temporales y al mantenimiento de la sociedad política en paz y justicia”⁸¹. Para Suárez la ley es la que desarrolla un tejido capaz de conectar y poner en circulación las relaciones del hombre y Dios, de la naturaleza y lo histórico, de los pueblos y la sociedad, entre sí y de manera coherente; base necesaria para poder atender a la dignidad humana.

El derecho humano lo entiende él como derecho de gentes, situándolo en una posición intermedia entre el derecho natural y el positivo. De tal suerte que el derecho humano natural se refiere a la naturaleza, mientras que el derecho humano positivo dice referencia exclusivamente a la voluntad⁸². De esta manera, el derecho de gentes se distanciaba de la teología, para progresivamente convertirse en una ciencia independiente:

“Los preceptos del derecho de gentes –dirá él– se diferencian de los preceptos del derecho civil en que no están formados por leyes escritas sino por costumbres, no de este o aquel Estado o país, sino de todas o casi todas las naciones. Porque el derecho humano es de dos clases, escrito y no escrito... es evidente que el derecho de gentes no es escrito, y, por consiguiente, en esto se diferencia de cualquier derecho civil escrito, incluso del derecho imperial y común”⁸³.

Suárez, partiendo de la opinión general, en la que se contaba también la de Vitoria, admite que el poder político se confería directamente por parte de Dios a la comunidad, pero creía que lo verdaderamente importante era cómo se confería dicho poder; entendiendo que éste era innato en los seres humanos desde la creación originaria del mismo hombre, y esta característica era asimilada de la misma naturaleza, negando la identificación de cualquier acto concreto por parte de Dios después de la creación⁸⁴. De esta manera, este derecho natural, que podríamos denominar de carácter comunitario, es anterior a la Iglesia, al Estado y a las mismas ciudades soberanas de la antigüedad. En él hallaba dos sentidos diversos, pero estrechamente vinculados entre sí: el ser generador de poderes comunitarios, civiles y no civiles, nacionales y supranacionales y, en segundo lugar, en cuanto que

81. SUÁREZ, F., *De Legibus. I. De natura legis*, t. I, L. PEREÑA (ed.), [lib. I, cap. III, n. 20], Madrid, CSIC, 1971, 58.

82. Partiendo del estatuto de persona jurídica se entiende además que *iustitia*, en dicho contexto, puede ser también traducido como “derechos”.

83. SUÁREZ, F., *De Legibus*, t. IV, lib. II, cap. XIX, n. 6, p. 131.

84. Cf. *Ibidem*, t. V, lib. III, cap. II, n. 5, p. 31: “Deus non dat hanc potestatem per specialem actionem vel concessionem a creatione distinctam... Ergo datur ut proprietates consequens natura, nimirum medio dictamine rationis naturalis ostendentis Deum sufficienter providisse humano generi et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem et convenientem gubernationem necessariam”.

tenía por fin particular el bien común público. Su argumentación estriba en el convencimiento de la existencia de un poder social, exigido por la naturaleza humana, por encima de todas las divisiones políticas. Se trata de un poder social, o si se quiere socio-político y que está por encima de las naciones.

El poder político no se había manifestado en los seres humanos cuando éstos vivían de manera aislada, sino desde el momento en que se habían asociado en una comunidad perfecta. Dicha comunidad podía estar constituida sólo por voluntad humana; pero, una vez instituida, poseía jurisdicción sobre los propios miembros “en virtud de la razón natural” o en “virtud de la ley de la naturaleza”⁸⁵.

Su reflexión insistía, de manera particular, en el hecho de que el poder para gobernar no había sido creado del patriarcado, o del derecho divino, o de la supuesta superioridad de algún individuo o de una clase social, respecto a las otras. La base, por el contrario, se encontraba en la voluntad y el consenso de los individuos libres y titulares de derechos, que habían hecho un pacto entre ellos con el fin de constituir una sociedad política⁸⁶. El bien común, partiendo de esta idea, era la legitimación y el fin de toda institución y actuación de carácter público.

De esta manera, el doctor Eximio sostenía que el poder para gobernar residía por naturaleza en la comunidad entera; de tal suerte que la democracia era la forma de gobierno natural para la humanidad⁸⁷. Afirmar esto, no le impedía ver que, de esta manera de argumentar podían surgir ciertas dificultades, por lo que normalmente se procedía a conferir la autoridad de gobierno a un gobernante o grupo de gobernantes concretos. No se trataba por parte de la comunidad de una dejación de sus funciones, sino de la búsqueda del bien común que llevaba a algo conveniente e, incluso, necesario⁸⁸. Para ello, no olvidemos, era necesario el consenso de la comunidad, que era precisamente lo que hacía singular y novedoso su pensamiento⁸⁹.

Por un lado, se entendía que una vez instituido, el gobernante poseía más poder que el de los individuos particulares y que el de la misma comunidad que de él dependía. Por la otra, el traspaso del poder a un gobernante no era una simple delegación a un representante, sino que se

85. SUÁREZ, F., *De Legibus*, t. V, lib., III, cap. III, n. 6, p. 32: “ex vi rationis naturalis est in illo haec potestas”; III, II, 4, p. 24: “potestatem hanc ex vi solius iuris naturae esse in hominum communitate”. Y, en este segundo caso, continua de la siguiente manera: “Probat, quia est in hominibus, ut probatum est, et non in singulis vel in aliquot determinate, ut etiam est ostensum. Ergo in collectione; est enim sufficiens partitio”.

86. Cf. *Id.*, *De Legibus*, t. V, lib. III, cap. III, n. 7, p. 33.

87. Cf. *Id.*, *Defensio Fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular*, E. ELORDUY - L. PEREÑA (eds.) (lib. III, cap. II, nn. 8-9), Madrid, CSIC, 1965, p. 22.

88. *Ibidem*,

89. Cf. *Id.*, *De Legibus*, t. V, lib. III, cap. IV, n. 2, p. 40: “necesse est ut ex consensu communitatis illi tribuatur”; *Id.*, *Defensio Fidei*, lib. III, cap. II, n. 12, p. 26: “non ergo immediate a Deo, sed a populo reges hanc habent potestatem”.

trataba de una verdadera cesión. De esta manera, una vez que el pueblo había cedido su poder, no podía volver a reclamarlo a su antojo⁹⁰. En el caso de que se tratara de un rey, el gobernante adquiriría una especie de propiedad del poder que le había sido conferido, y que no le podía ser privado a no ser que derivase en la tiranía⁹¹. La razón de esta manera de argumentar se encontraba precisamente en la prioridad que tenía el bien común, puesto que las leyes debían estar ordenadas hacia el mismo, entendiendo que ésta es su razón de ser fundamental⁹², incluso porque ese era el origen de las mismas.

Al mismo tiempo, entendía que también el bien de los individuos concretos formaba parte del bien común, precisamente “porque por el mismo hecho de que cada persona es parte de la comunidad, el bien de uno que no repercute en daño de otros, representa un beneficio para toda la comunidad”⁹³. Los derechos concretos de dichos individuos, igual que ocurriera en el caso de Vitoria ocupan un segundo lugar y han de ser buscados en sus escritos, donde encontramos una atención precisa hacia la vida, el derecho natural a la libertad, a tomar esposa, al honor, al buen nombre y a la fama, a la igualdad y dignidad⁹⁴. Respecto a la libertad y la propiedad, precisaba que el bien común suponía que aquel que delinquía podía perder la libertad y se le podía aplicar la restitución⁹⁵, pero, al mismo tiempo, suponía que uno no podía ser privado de sus derechos sin un motivo justo, ni siquiera por parte del soberano.

Precisamente, frente a los abusos Suárez contrapone el derecho de autodefensa, que no dejaba de ser una aplicación –si se quiere a menor escala– de los títulos de guerra justa. Para él se trataba del derecho más importante, un derecho natural inalienable que residía en los individuos y

90. SUÁREZ, F., *Defensio Fidei*, lib. III, cap. III, n. 4, p. 36: “Unde non est simpliciter verum regem pendere in sua potestate a populo, etiamsi ab ipso eam acceperit, quia poterit pendere in fieri, ut aiunt, est postea non pendere in conservari, si plena et absolute illam accepit. Quodcirca, postquam rex legitima constitutus est, supremam habet potestatem in his omnibus, ad quae illam accepit, etiamsi a populo illam habuerit. Véase también en su *De Legibus*, t. V, lib. III, cap. IV, n. 6, p. 43: “quia translata potestatem in regem, per illam efficitur superior etiam regno quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit”; *Ibidem*, n. 11, p. 49.

91. *Id.*, *De Legibus*, t. V, lib. III, cap. IV, n. 6, p. 44: “et eadem ratione non potest rex illa privari, quia rerum illius dominium acquisivit; nisi fortasse in tyrannidem declinet, ob quam possit regnum iustum bellum contra illum agere”. Cf. *Id.*, *Defensio Fidei*, lib. III, cap. 3, n. 3, p. 35.

92. Cf. *Id.*, *De Legibus*, t. I, lib. I, cap. VII, n. 1, p. 128: “ominum commune axioma est de ratione et substantia legis esse ut pro communi bono feratur, ita ut propter illud praecipue tradatur”.

93. *Ibidem*, n. 7, p. 136.

94. Cf. *Ibidem*, t. IV, lib. II, cap. XVIII, n. 2, p. 115; t. VI, lib. III, cap. XXVIII, n. 16, p. 179.

95. Cf. *Ibidem*, t. IV, lib. II, cap. XIV, n. 15, p. 33; lib. II, cap. XIV, n. 18, p. 36.

en la comunidad⁹⁶; derecho que podía ser ejercitado por los súbditos en la confrontación frente a un gobierno tiránico. En este sentido, eran dos los tipos de tiranos posibles:

- el *usurpador*, que se apoderaba del poder sin tener el título,
- el *gobernante legítimo*, que abusaba del propio poder⁹⁷.

En ambos casos, el individuo gozaba de la autorización tácita del propio estado e, incluso de Dios, para defenderse a sí mismo y cualesquiera personas inocentes⁹⁸; regla que valía incluso cuando un rey entraba en guerra con sus propios súbditos, lo que era más significativo, en esa comprensión amplia de la dignidad humana⁹⁹. Pero, cuando un rey legítimo gobernaba injustamente, pero sin cometer violencias continuas contra los propios súbditos, ninguno de éstos podía atacarlo¹⁰⁰. En este caso, sólo sería posible matar al gobernante en defensa de la propia vida¹⁰¹. Con todo, siguiendo la argumentación de Belarmino¹⁰², tomada por éste del Dr. Navarro¹⁰³, consideraba que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*¹⁰⁴, lo que siempre dejaba una posibilidad sincera y auténtica para la soberanía popular, en la fórmula que fuera más adecuada en aquel momento. Precisamente por ello, en su *Defensio Fidei* había pretendido fijar las condiciones e hipótesis posibles en que el rey soberano podía o no, exigir obediencia a sus súbditos.

Pero toda la teórica suarista cobra forma, como consecuencia de la realidad que viven los católicos británicos, ante la opresión tiránica que hacia ellos ejercía Jacobo I. No nos interesa especialmente si se trata de una preocupación personal del jesuita o la iniciativa viene del Pontífice; lo que parece evidente es que, en la respuesta al soberano británico expone con total claridad su pensamiento, mostrándose como un auténtico defensor de los Derechos Humanos, identificados en el presente caso en la problemática sobre la obediencia o desobediencia civil, cuando además

96. Cf. ID., *Defensio Fidei*, lib. VI, cap. IV, nn. 5-6, pp. 75-77.

97. *Ibidem*, n. 1, p. 90.

98. *Ibidem*, n. 4, 13, pp. 84-85.

99. *Ibidem*, n. 15, p. 87.

100. Cf. *Ibidem*, lib. III, cap. III, n. 3, p. 35: “Et eadem ratione, si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti; hac enim nunquam se privavit. Extra hos vero, et similes casus, nunquam licet populo a legitimo rege sua potestate fretus deficere, et ita cessat omnis seditionis fundamentum aut occasio”.

101. *Ibidem*, lib. VI, cap. IV, n. 5, p. 75.

102. Cf. ROBERTO BELARMINO, S., *Recognitio operum* III. *De laicis: Apologia*, pp. 125-126.

103. DE AZPILCUETA, M. (Dr. Navarrus), *Relectio de iudiciis*, Notabile 3, n. 101.

104. SUÁREZ, F., *Defensio Fidei*, lib. III, cap. III, n. 3, p. 35: “Quia Bellarminus non simpliciter dixit retinere populum potestatem in habitu, *ad quoscumque actus pro libito, et quoties velit exercendos*, sed cum magna limitatione et circumspectione dixit, *in certis casibus*, etc.”.

estaba en riesgo la propia vida; intuyéndose ya aquí un tema de crucial importancia como es el de la libertad religiosa, frente a otro tipo de poderes civiles.

Suárez defendía que si los súbditos de dicho soberano, se atenían a las órdenes de su rey natural, tendrían que renegar de su condición de católicos en su obediencia al Papa, por lo que serían herejes y cismáticos; por el contrario, si aceptaban las leyes y directrices del Papa y de la jerarquía católica, tendrían necesariamente que rechazar el *juramento de fidelidad*, por lo que perderían sus bienes y derechos, e incluso la propia vida. La cuestión era realmente apremiante y, en ella se veía con claridad que la línea de pensamiento mantenida hasta ese momento por el pensamiento hispánico, identificada en las figuras de Francisco de Vitoria y Juan Luis Vives no eran ya válidas y convincentes. Ya no era suficiente con los planteamientos de corte evangélico en los que se hacía referencia a la paz y, de manera más significativa, a la *concordia* como medio eficaz para la solución de los conflictos. Aquellas hermosas teorías de primera hora eran ya un ideal y una utopía difícilmente alcanzables.

Jacobo I situaba la cuestión desde la clave de la independencia, respecto a las injerencias permanentes de la Corte pontificia. Según él, se trataba de la pura y simple obediencia civil y política que todos deben a su rey natural. Así, para él, la “obediencia civil” era sencillamente un deber ciudadano, y que, Suárez, como oposición llamará “obligación política”¹⁰⁵.

En el caso del soberano británico, está planteando una única posibilidad, que supone la obediencia incondicional y abiertamente pasiva, que comprendía no sólo la conducta externa en el funcionamiento social civil, sino la opción personal religiosa que, lógicamente implicaba un concreto comportamiento moral y ético. De esta manera, y con gran sutileza, el anglicano llegaba a entrar en la conciencia y motivaciones más íntimas de sus deberes como ciudadanos, lo que además justificaría con el recurso a que la interpretación válida de la Escritura estaba reservada al propio monarca y al Parlamento. Jacobo I lo expresa con gran claridad en su obra:

“Los súbditos deben obedecer al rey como vicario de Dios en la tierra. Cumplir las órdenes del Rey como ministro de Dios, salvo cuando estén en contradicción flagrante con las órdenes de Dios. Respetar al rey como juez propio que Dios les ha dado y que sólo es responsable ante Dios, lo mismo cuando juzga que cuando rinde cuentas de sus juicios... Temer por fin al rey como vengador de las injusticias, amarlo como padre, rezar por él como patrono: si es bueno, para que dude; si malo, para que vuelva en sí. Cumplir con prontitud sus órdenes justas, y en las injustas huir de su furor sin enfren-

105. Dicha expresión aparece constantemente en el libro sexto de su *Defensio Fidei*, que lleva por título: «De iuramento Fidelitatis Regiae Angliae», cf. SUÁREZ, F., *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*, PEREÑA, L. – ABRIL, V. – BACIERO, C. (eds.), Madrid, CSIC, 1978.

tarse a él y sólo oponérsele con llanto y suspiros. Y llamar a Dios para que nos auxilie, a tenor del famoso lema de la Iglesia primitiva en sus calamidades: *preces y lágrimas son las armas de la Iglesia*¹⁰⁶.

Si la interpretación de Jacobo I era abiertamente unilateral, la de Suárez supone un número muy significativo de matices en los que distingue entre campos, grados, sentidos y razones; deduciendo de los mismos una autonomía e independencia del campo civil respecto del religioso. Era, como avance ya claramente asimilado en el pensamiento hispánico, la libertad y autonomía de lo civil, respecto de lo religioso. El reconocimiento, por tanto, de los derechos humanos del propio individuo, respecto a la actitud abiertamente autoritaria de aquél que detentaba el poder.

Las palabras del jesuita resultan especialmente vivas, en este sentido:

“Siendo un hecho indudable que quienes profesan la Religión Romana son oprimidos de mil maneras y torturados con grandes suplicios por los soberanos de aquel reino a partir de Enrique VIII –con excepción de la reina María, que era católica–, ¿se trata verdaderamente de una persecución de Cristo y de la Iglesia y como tal hemos de denominarla? ¿O únicamente estamos ante una guerra injusta e incluso castigo justo? Es el rey de Inglaterra quien nos ha ofrecido la oportunidad de plantear la cuestión al quejarse amargamente del Papa, porque parece incluirlo entre los perseguidores de la Iglesia”¹⁰⁷.

A lo largo de todo ese libro VI de su disertación, Suárez está haciendo referencia a los derechos humanos fundamentales, identificados en la libertad de reunión, de palabra, de conciencia, de religión, de pensamiento y opinión, de la vida del propio individuo, de acceso a un derecho justo en todas las estructuras del Estado. Ya que la realidad de los católicos británicos estaba amenazada por la obligación pasiva y la exclusión de toda forma de resistencia, que cobra su forma más sombría en la aplicación del juramento de fidelidad. Incluso llegará a expresar vehementes palabras: “¿De qué sirve que el rey afirme no haber querido exigir a sus súbditos con el juramento otra cosa que la fidelidad y la obediencia civil si con la forma del propio juramento y con todas sus cláusulas se está demostrando con evidencia lo contrario?”¹⁰⁸.

Si, en el caso de Francisco Suárez, se trataba de la aplicación de un pensamiento que ya estaba en ciernes en otros autores de la «Escuela

106. JACOBO I, *Opera Regia: Ius Liberae Monarquiae, sive de mutuis regis liberi et populi nascendi conditione subditi officii*, London, 1619, p. 192. Tomado de: ABRIL CASTELLÓ, V., “Suárez, padre de los derechos humanos”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980) 47-48.

107. SUÁREZ, F., *Defensio Fidei*, lib. VI, cap. X, n. 2, p. 197.

108. *Ibidem*, cap. VI, n. 5, p. 109.

de Salamanca», como podía ser el caso de Alfonso de Castro¹⁰⁹, Soto¹¹⁰, Báñez¹¹¹, Molina¹¹² o el mismo Azor¹¹³; entendiendo que la soberanía debía ser conforme a las leyes, pues de no estar bien ajustada podrían surgir grandes problemas y dificultades, así como muchos problemas para los ciudadanos¹¹⁴. Había una comprensión común, en la que se entendían unos límites para la autoridad real, que podían ser presentados a tres niveles:

- los derechos personales, basados en la ley natural,
- las normas de prudencia y justicia que no permitían la imposición de obligaciones que fueran contra el bien común y, por último,
- las leyes positivas constitucionales previas, bajo cuya vigencia y la obligación de cumplirlas, se había conferido la soberanía por parte de la comunidad al rey.

En el caso de Jacobo I era la aplicación radical de cualquier forma de antipapismo, que se podía resumir en el derecho divino de los reyes, la interpretación de la Escritura por parte del soberano, así como la interpretación antipapal de la historia eclesiástica y, de manera más marcada, la exclusión del poder pontificio en asuntos civiles y políticos. Se trataba, por tanto de una clara forma de tiranía, por lo que Suárez reconocerá la potestad pontificia de deponer, y aun de dar muerte a los príncipes excomulgados¹¹⁵.

Como se puede ver, son dos niveles verdaderamente distintos, puesto que en el primero hay una mirada atenta hacia la comunidad o, más exactamente, hacia los derechos de un grupo, mientras que en el contrario, sólo se miraba hacia el bien del monarca. Esto explicaría mejor, la afirmación del jesuita cuando afirma que, “ningún hombre puede ser obligado a reconocer a otro como príncipe y señor temporal; y por eso el poder político que usurpa este dominio no es legítimo ni procede de Dios”¹¹⁶. Pero,

109. Cf. DE CASTRO, A., *Adversus omnes haereses libri XIV*, t. II, lib. XIV, Parisiis, apud Stephanum Paruum, 1565, f. 329rv.

110. Cf. DE SOTO, D., *De iustitia et iure libri decem*, lib. V, q. 1, art. 3, Salmanticae, excudebat Andreas a Portonariis, 1556, p. 389b.

111. Cf. BÁÑEZ, D., *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris Divus Thomas*, q. 64, art. 3, dub. 1, Salmanticae, typis haeredum Mathiae Gastii, 1584, p. 325a.

112. Cf. DE MOLINA, L., *De iustitia et iure*, t. IV, tract. III, disp. 6, n. 2, Venetiis, apud Sessas, 1611, col. 32.

113. Cf. AZOR, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, t. I, lib. VIII, cap. 12, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1616, col. 770.

114. En la misma línea estaban también, además de los autores ya citados, el agustino Juan Márquez o los jesuitas Juan de Mariana o Roberto Belarmino, así como los juristas Martín de Azpilcueta y Diego de Covarrubias. Como claro antecedente de este pensamiento se encontraba Gabriel Biel, en su comentario al libro de las Sentencias.

115. ID., *Defensio Fidei*, lib. VI, cap. VI, nn. 15-17, pp. 118-120.

116. ID., *Ibidem*, lib. III, cap. I, n. 3, p. 6.

insistimos que no por ello Suárez, aun siendo jesuita, se proponía una defensa incondicional del papado, sino que no tendrá tampoco ningún problema en reconocer que “ninguna potestad humana, ni siquiera la del Papa, puede derogar un precepto auténtico de la ley natural, ni limitarlo real y esencialmente, ni dispensar de él”¹¹⁷. La base estaba, precisamente en que “el derecho natural es el fundamento del derecho humano”¹¹⁸.

Según Costantino Esposito Suárez tendía a identificar como naturaleza aquello que había aparecido en el origen y había sido considerado como derivado o creado, de esta manera, “cambiando lo sobrenatural en natural, la trascendencia en mundo, el orden de la gracia en orden de la ley”¹¹⁹. De esta manera, el origen, naturaleza y carácter de la autoridad política era el arma más eficaz en la defensa de los derechos comunes, que podemos identificar como humanos. Pero la solidez a los mismos venía de las instituciones sobre las que se sustentaban, entendiéndose que la garantía se encontraba en el respaldo divino, que no permitía al soberano actuar a su propio arbitrio.

Se trataba de garantizar los derechos humanos, civiles y políticos, frente a una visión de la monarquía teocrática como era la de Jacobo I. El rey, que lógicamente había sido investido, tenía perfectamente delimitadas sus atribuciones y no podía salirse de las mismas.

V. CONCLUSIÓN

La conclusión, aun en sus ambigüedades y puertas abiertas era fundamental: *todos los seres humanos, sin mayores precisiones, podían ser portadores de derechos y poseían ciertos derechos naturales*. Por contraposición, ningún ser humano no racional, animado o inanimado, podía ser titular de derechos. Así, *los derechos naturales estaban fundados en la naturaleza humana*, no en la naturaleza del mundo exterior. Esta conclusión, aparentemente insignificante, era la que sustentaba y sostenía toda su argumentación. Se trataba de una visión humanística, muy acorde con su momento histórico y realidad cambiante, pero que no iba caracterizada por ese humanismo literario, sino por una fundamentación clásica, tanto teológica como filosófica, en la que el ser humano era explicado como el fin de toda la creación. Era, en definitiva, el planteamiento del mundo hispánico, en el que nos encontramos un humanismo de perfil y orientación claramente cristiana y católica, que tendrá también otras manifestaciones

117. Id., *De Legibus*, t. IV, lib. II, cap. XIV, n. 8, p. 24.

118. *Ibidem*,

119. ESPOSITO, C., “La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez”, en S. LANGELLA (CUR.), *Atti del Convegno «Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo. (Genova, 26-28 ottobre 2004. Palazzo S. Giorgio)»*, Genova, Glauco Brigati, 2006, 175.

en los grandes proyectos humanísticos aquende y allende los mares. En el fondo, se trataba de la convicción clásica de que todo había sido creado para el servicio del hombre.

Este argumento tendría además una ampliación en las mismas tesis vitorianas, basadas en el propio universalismo cristiano, donde todos están llamados a la salvación, puesto que a nadie se le niega la gracia¹²⁰, pero que tendría una fuerte restricción a partir de las argumentaciones reformadas y, especialmente calvinistas.

En este sentido, parece adecuado concluir con la síntesis propuesta, hace ya algunos años por un autor que casi ha pasado desapercibido: “Vitoria tiene el mérito principal de haber contribuido, por su elaboración de la tradición escolástica, bíblica y humanista del Derecho natural, y psicológicamente desde su propia desazón personal, a la moralización sustancial y a la racionalización de todas las futuras controversias sobre la conquista. En gran parte el humanismo de Vitoria anticipó ya, con su argumentación en *pro* y en *contra*, la controversia de 1550 entre Sepúlveda y Las Casas. Este humanismo que sólo fue realidad intelectual y plena desde Salamanca, hace que Vitoria –por el problema de América y por su propuesta de solución desde el Derecho natural de base clásica y tomista– haya sido llamado con razón «Padre del Derecho Internacional»¹²¹.

Al mismo tiempo Francisco Suárez oponiéndose abiertamente y con toda su capacidad argumentativa a las injusticias, arbitrariedades y atentados cometidos contra los derechos humanos, civiles y políticos de los católicos ingleses por parte de Jacobo I, está asentando unas bases sólidas sobre las que sostener el edificio de un orden jurídico y social, a partir del cual, se puedan entender aquellos que no piensan y sienten de la misma manera. Al mismo tiempo, aseguraba una puerta abierta para la libertad religiosa, que no parecía tarea fácil. Para ello, era necesario, como él hará distinguir y clarificar perfectamente qué comprende la obediencia civil y qué la religiosa, respecto a las autoridades del Estado, que son las que hacían lecturas abiertamente interesadas a tal efecto. Su *De Legibus*, en este sentido, estaba ordenado al gobierno político de la comunidad, a la protección de los derechos temporales y al mantenimiento de la sociedad política en paz y justicia.

120. DE VITORIA, F., *Commentarios a la IIª-IIªe. I. De fide et spe*, Salamanca, 1932, 132: “Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam”.

121. ORTEGA, A., “El humanismo salmantino en la Conquista de América”, en MARTÍN HERNÁNDEZ, F. – ORTEGA, A. – HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Humanismo cristiano*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1989, 160.



Instituto Superior de
Estudios Europeos



Los Derechos Humanos en Europa

José-Román Flecha Andrés (Coord.)

