UNIVERSIDAD ABIERTA INTERAMERICANA



De Salamanca al orden global: la herencia de Francisco de Vitoria
Miradas de la naciente Escuela de Salamanca en torno al Derecho de Gentes, la soberanía y los límites del poder

Tesis para obtener el título de grado

Licenciatura en Ciencia Política

Alumna: Berenice Van Nenneiez

Tutor: Dr. Fabián Andrés Lavallén Ranea

Facultad de Derecho y Ciencia Política

Sede Regional Rosario

Marzo 2026

Resumen

La presente tesis analiza la articulación entre el Derecho de Gentes (ius gentium) y la teoría de la soberanía política en el pensamiento de Francisco de Vitoria, en el marco de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. El objetivo principal consiste en demostrar que dicha articulación constituyó un fundamento ético-jurídico central para la legitimación —y simultáneamente la limitación— del ejercicio del poder de la Monarquía Hispánica durante la conquista de América y en el proceso de formación del primer orden global moderno.

La investigación se estructura en torno a la pregunta: ¿cómo articuló Vitoria el Derecho de Gentes como fundamento normativo de la soberanía y de la legitimidad de la expansión española? Para responderla, se reconstruyen las bases doctrinales de su pensamiento y se analiza su aplicación en el debate sobre los títulos de dominio en las Indias y la teoría de la guerra justa.

El trabajo parte del supuesto de que la Escuela de Salamanca no fue únicamente un fenómeno académico, sino un actor intelectual clave en la configuración del orden internacional temprano-moderno. En un contexto de hegemonía hispánica, la elaboración teórica salamantina ofreció categorías que permitieron conceptualizar jurídicamente la expansión imperial, subordinándola a principios universales derivados del derecho natural.

Metodológicamente, se adopta un enfoque histórico-conceptual basado en el análisis de fuentes primarias —especialmente las Relecciones *De Indis* y *De iure belli*— y bibliografía especializada. El Capítulo I delimita las categorías centrales: Derecho de Gentes, soberanía, poder legítimo y derecho natural. Se sostiene que el ius gentium, en Vitoria, no es mera costumbre entre pueblos, sino una derivación racional del derecho natural aplicable a la comunidad universal.

El Capítulo II examina las raíces tomistas y romanistas del pensamiento vitoriano y su crítica al modelo medieval del imperium mundi. Al negar la autoridad temporal universal del Papa y del Emperador, Vitoria propone una comunidad internacional compuesta por reinos políticamente autónomos pero jurídicamente vinculados por principios comunes. La noción del *totus orbis* anticipa así la idea moderna de sociedad internacional.

El Capítulo III analiza la aplicación práctica de estos principios en la conquista de América y las Controversias de Valladolid. Se demuestra que Vitoria rechazó los "títulos injustos" sobre las Indias y reconoció la plena dignidad y racionalidad de los pueblos indígenas, afirmando sus derechos naturales y su capacidad política. Asimismo, restringió severamente las causas legítimas de guerra, estableciendo límites normativos claros al uso de la fuerza.

No obstante, la investigación evidencia la tensión inherente entre universalismo normativo y proyecto hegemónico: si bien el ius gentium funciona como límite del poder, también puede operar como marco legitimador de la expansión bajo ciertas condiciones.

Palabras claves: *Derecho de Gentes (ius gentium), soberanía, poder legítimo y límites del poder, derecho natural, Francisco de Vitoria, Escuela de Salamanca.*

Índice general

1. **Introducción**

2. **Capítulo I - Aspectos metodológicos y teóricos**
   - 1.1 Fundamentación y definición del tema
   - 1.2 Preguntas de investigación
   - 1.3 Objetivos
   - 1.4 Supuesto de trabajo
   - 1.5 Marco teórico y elementos conceptuales
     - 1.5.1 *Derecho de Gentes (ius gentium).*
     - 1.5.2 *Soberanía*
     - 1.5.3 *Poder legítimo y límites del poder*
     - 15.4 *Derecho natural*
- 1.6 Diseño de investigación

3. **Capítulo II - Fundamentos del Derecho de Gentes y de la soberanía en la Escuela de Salamanca**
   - *2.1* El *ius gentium* y sus raíces doctrinales
     - *2.1.1* Principios tomistas en Francisco de Vitoria: ley natural, bien común y legitimación de la guerra
     - *2.1.2* El *Ius Commune* y el Derecho Romano en Vitoria: propiedad universal y libertad de los mares
     - *2.1.3* Del *Imperium mundi* a un *Ius Gentium* secularizado: críticas de Vitoria al orden medieval
   - *2.2* El orden político salamantino: soberanía, poder y bien común
     - *2.2.1* La soberanía del rey y sus límites
     - *2.2.1* La autoridad del Papa vs. la autoridad del Príncipe
     - *2.2.3* El poder legítimo y la resistencia a la tiranía
   - *2.3* Reflexiones preliminares

4. **Capítulo III - Del Derecho de Gentes al Derecho Internacional moderno: Francisco de Vitoria, la conquista de América y las Controversias de Valladolid**
   - *3.1* Los "justos títulos" y los "títulos injustos" sobre las Indias
   - *3.2* Derechos naturales de los indígenas
   - *3.3* La teoría de la guerra justa aplicada al contexto americano
   - *3.4* El problema del consentimiento indígena en la doctrina de Francisco de Vitoria.
   - *3.5* Contexto histórico-jurídico de las Controversias de Valladolid (1550–1551)
     - 3.5.1 Las *Controversias de Valladolid* como síntesis práctica del pensamiento vitoriano
     - 3.5.2 Valladolid como cristalización práctica del *ius gentium*
   - 3.6 De la *respublica totius orbis* al Derecho Internacional moderno
5. **Balances y conclusiones**

6. **Bibliografía y fuentes**

7. **Anexos documentales**

Introducción

La formación del orden internacional moderno no fue un proceso lineal ni exclusivamente secular. Tampoco puede comprenderse únicamente como el resultado de la Paz de Westfalia o del desarrollo posterior del sistema estatal europeo. Antes de la cristalización del modelo westfaliano, ya existían intentos de pensar jurídicamente la convivencia entre comunidades políticas autónomas en un escenario que comenzaba a adquirir dimensiones verdaderamente globales. El siglo XVI fue uno de esos momentos fundacionales. En él confluyeron transformaciones geopolíticas, teológicas, científicas y jurídicas que obligaron a repensar las categorías tradicionales del poder, la autoridad y el derecho.

La expansión ultramarina ibérica, el descubrimiento y la incorporación de América al horizonte europeo, la Reforma protestante y la consolidación de las monarquías territoriales desestabilizaron el viejo esquema medieval de la *Respublica Christiana*. La idea de una cristiandad unificada bajo la doble autoridad espiritual del Papa y temporal del Emperador comenzó a resquebrajarse frente a la emergencia de Estados con pretensiones de soberanía autónoma y frente a la aparición de pueblos no cristianos que no podían integrarse fácilmente en la cosmovisión europea tradicional. El mundo conocido se ampliaba vertiginosamente, y con él se ampliaba también el desafío de dotar de legitimidad jurídica a relaciones que ya no podían pensarse sólo en términos intraeuropeos.

En este contexto, la Universidad de Salamanca se convirtió en uno de los principales centros intelectuales de reflexión sobre los fundamentos del orden político. La denominada Escuela de Salamanca no fue un grupo homogéneo ni una institución formalmente organizada, sino una constelación de juristas, teólogos y filósofos que, desde mediados del siglo XVI hasta bien entrado el XVII, desarrollaron una elaboración doctrinal de extraordinaria densidad. Su producción abarcó desde la teoría monetaria y la economía hasta la ética, la teología moral, la cartografía, la filosofía política y el derecho internacional.

En el núcleo de esta tradición se encuentra la figura de Francisco de Vitoria, cuya obra marca un punto de inflexión en la conceptualización del Derecho de Gentes. Profesor de Prima de Teología en Salamanca, Vitoria asumió como objeto de análisis los dilemas más urgentes de su tiempo: la legitimidad de la conquista de América, los títulos de dominio sobre las Indias, la naturaleza del poder político, los límites de la autoridad papal, la guerra justa y los derechos de los pueblos no cristianos. En sus Relecciones *De Indis* y *De iure belli*, pronunció una serie de tesis que trascendieron la coyuntura americana y sentaron bases normativas para pensar la comunidad internacional.

El presente trabajo se inscribe en la intersección entre el Derecho de Gentes y la teoría de la soberanía política en el pensamiento vitoriano, entendiendo que ambas categorías constituyen dimensiones complementarias de un mismo problema: la legitimidad del poder en un mundo en expansión. El ius gentium, en la formulación salamantina, deja de ser una simple categoría derivada del derecho romano o una costumbre entre pueblos cristianos para convertirse en un conjunto de principios racionales universales aplicables a toda la humanidad. La soberanía, por su parte, ya no puede concebirse como poder absoluto legitimado por designio divino directo, sino como autoridad condicionada por la justicia natural y por el bien común.

Este proceso puede leerse a la luz del concepto de hegemonía; a lo largo de la historia, las potencias dominantes no sólo ejercían poder material, sino que producían marcos normativos y culturales que estructuran el sistema internacional. La hegemonía implica, en términos gramscianos, una articulación entre coerción y consentimiento; supone la capacidad de

establecer reglas que los demás actores reconocen como legítimas. En el siglo XVI, la Monarquía Hispánica alcanzó una densidad de poder territorial, marítimo y cultural sin precedentes. Sin embargo, la mera acumulación de recursos no garantizaba la estabilidad de su predominio. Era necesario dotar a ese poder de fundamentos jurídicos universales.

La Escuela de Salamanca cumplió, en este sentido, una función estructural en la configuración del primer orden global temprano-moderno. Su producción intelectual proporcionó categorías que permitieron pensar la expansión imperial no como mera conquista depredadora, sino como ejercicio condicionado por principios de justicia. Esto no significa que la praxis histórica haya sido coherente con tales principios, sino que existió un esfuerzo sistemático por someter la acción política a una evaluación moral y jurídica.

La ruptura con el modelo medieval se hace evidente en la crítica salamantina a la autoridad universal del Papa y del Emperador. Vitoria negó que el pontífice pudiera otorgar dominio temporal sobre territorios descubiertos o que existiera un *imperium mundi* con competencia universal. En su lugar, propuso la idea de una comunidad universal de pueblos —el *totus orbis*— regida por normas derivadas del derecho natural. Esta comunidad no implica un gobierno mundial, sino la existencia de vínculos jurídicos horizontales entre entidades políticas autónomas. De este modo, se sientan las bases de una concepción pluralista del orden internacional.

Uno de los aportes más significativos del pensamiento vitoriano radica en la afirmación de la dignidad y racionalidad de los pueblos indígenas. Frente a las tesis que los consideraban naturalmente inferiores o incapaces de autogobierno, Vitoria sostuvo que eran verdaderos dueños de sus tierras y poseían estructuras políticas legítimas. Esta afirmación implicaba reconocerles derechos naturales y capacidad jurídica plena. El rechazo de los llamados "títulos injustos" —como la donación papal o la supuesta inferioridad natural— marcó un hito en la historia del derecho internacional.

Sin embargo, la doctrina vitoriana no puede leerse de manera simplista como una condena absoluta de la expansión imperial. En determinadas circunstancias —violaciones graves del derecho natural, impedimentos al libre comercio o a la predicación pacífica— admitía la posibilidad de intervención. Esta ambivalencia refleja la tensión inherente entre universalismo normativo y proyecto hegemónico. La teoría del ius gentium funciona simultáneamente como límite y como marco legitimador del poder.

Desde el punto de vista de la teoría política, la concepción salamantina de la soberanía introduce elementos que anticipan desarrollos posteriores del constitucionalismo. La autoridad política proviene en última instancia de Dios, pero es conferida por la comunidad. El gobernante es depositario de un poder orientado al bien común y sometido a la ley natural. Si se aparta gravemente de la justicia, incurre en tiranía y pierde legitimidad. Esta idea de poder condicionado constituye un antecedente de la limitación constitucional del poder y de la noción moderna de soberanía popular.

La presente investigación adopta una metodología histórico-conceptual. Se parte del análisis de las fuentes primarias —principalmente las Relecciones de Vitoria— para reconstruir sus categorías en su contexto original. A continuación, se examina su proyección en el debate sobre la conquista de América y en las Controversias de Valladolid, entendidas como cristalización práctica de los principios del *ius gentium*. Finalmente, se evalúa la influencia de estas elaboraciones en la configuración del derecho internacional moderno.

La estructura de la tesis responde a esta lógica. El primer capítulo delimita el problema, las preguntas y los conceptos fundamentales. El segundo capítulo reconstruye las raíces doctrinales del *ius gentium* y de la soberanía en la tradición salamantina, mostrando la síntesis entre tomismo, derecho romano y experiencia política del siglo XVI. El tercer capítulo analiza la aplicación concreta de estos principios en el contexto americano y su transición hacia el derecho internacional clásico.

En última instancia, esta investigación sostiene que la obra de Francisco de Vitoria constituye un momento fundacional en la articulación entre poder, legitimidad y normatividad internacional. Lejos de ser una mera justificación teológica del imperio, su pensamiento representa un intento sistemático de subordinar la hegemonía a la justicia. En la tensión entre expansión y límite, entre universalismo y soberanía, germina una concepción del orden global que anticipa debates contemporáneos sobre derechos humanos, intervención humanitaria y comunidad internacional. La modernidad política no nació exclusivamente de la secularización ilustrada; también se gestó en el seno de un humanismo cristiano que, desde Salamanca, intentó reconciliar autoridad y derecho en un mundo que comenzaba a pensarse como totalidad.

Capítulo I - Aspectos metodológicos y teóricos

I.1. Fundamentación y definición del tema.

Francisco de Vitoria (1483-1546), fraile dominico y profesor de teología en la Universidad de Salamanca, es ampliamente reconocido como uno de los principales fundadores del Derecho Internacional moderno[1]. En el convulso siglo XVI –época de los grandes descubrimientos geográficos, la consolidación de las monarquías nacionales y la Reforma protestante– Vitoria inauguró una reflexión jurídica y filosófica novedosa sobre el Derecho de Gentes (ius gentium) y la soberanía política. Su pensamiento, enmarcado en la denominada Escuela de Salamanca, sentó bases conceptuales que resultaron fundamentales para articular un orden internacional basado en normas de justicia y no meramente en la fuerza[2]. En sus famosas *Relecciones* (lecciones magistrales) –particularmente *De Indis* (1539) y *De iure belli* (Sobre el derecho de guerra, 1539)– Vitoria abordó problemas acuciantes de su tiempo, como la legitimidad de la conquista de América, los títulos de soberanía sobre el Nuevo Mundo, los derechos de los pueblos indígenas y las condiciones de la guerra justa. Estas cuestiones revestían enorme importancia práctica para la Monarquía Hispánica de los Austrias, entonces potencia hegemónica emergente, pues de su adecuada fundamentación dependía la legitimidad moral y jurídica de la expansión española en Europa y ultramar.

Estudiar el *ius gentium* y la soberanía en el pensamiento de Vitoria dentro del contexto salamantino es relevante por varias razones. En primer lugar, porque Vitoria modernizó la noción medieval de "derecho de gentes" extrapolándola al incipiente sistema internacional de estados: afirmó que la comunidad de naciones (el *totus orbis* o conjunto de todos los pueblos) debe regirse por normas justas, comunes y respetuosas de los derechos de todos los seres humanos. En palabras de Vitoria, "todo el *orbe* es una república", una comunidad política universal organizada conforme al derecho natural y al consenso entre las naciones. Esta idea supuso un giro trascendental: implicó que las relaciones entre príncipes y reinos dejarán de estar legitimadas únicamente por la fuerza o por bulas papales, para estarlo por el Derecho y la justicia, con el bien común del orbe por encima del bien particular de cada Estado. Vitoria, de este modo, proporcionó una base teórica novedosa para el primer orden global temprano-moderno, alternativa a los viejos esquemas medievales de la *Respublica Christiana*. Sus postulados cuestionaron la tesis de que el Papa o el Emperador ostentasen autoridad universal absoluta, y en cambio delinearon un sistema en el cual cada reino soberano está sujeto a principios universales de justicia y *ius gentium* compartido. Esto otorgó a la Monarquía Hispánica un marco normativo para ejercer su hegemonía en el siglo XVI de manera legítima pero condicionada, es decir, supeditada al respeto de los derechos

[1] Para ampliar sobre la originalidad del pensamiento de Vitoria en la génesis del derecho internacional moderno, véase:
Antony Anghie, Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law (Cambridge University Press, 2004).
Martti Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations (Cambridge University Press, 2001).
James Brown Scott, The Spanish Origin of International Law (1934).

[2] Sobre la proyección conceptual de Vitoria en la configuración del orden internacional moderno, puede consultarse:
Brian Tierney, The Idea of Natural Rights (Eerdmans, 1997).
Annabel Brett, Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law (Princeton, 2011).
Francisco Castilla Urbano, artículos en Revista Española de Derecho Internacional sobre Escuela de Salamanca.

naturales de todos –incluidos los indígenas de América– y al cumplimiento de guerras justas, evitando conquistas puramente agresivas o depredadoras.

En segundo lugar, la reflexión de Vitoria sobre la soberanía y el poder legítimo resultó precursora de conceptos políticos modernos. Los pensadores salamantinos, con Vitoria a la cabeza, separaron el ámbito temporal del espiritual, negando que el Papa tuviera poder terrenal o que los reyes gobernaran por designio divino directo. Sostuvieron, en cambio, que la autoridad política proviene de Dios, pero a través del pueblo, quien la otorga condicionalmente a sus gobernantes. Esta teoría anti-absolutista de raíz pactista sentó la "primera semilla del concepto de soberanía popular", en palabras del politólogo Marcelo Gullo. Vitoria y sus colegas afirmaron que los hombres nacen libres y no siervos por naturaleza, conservando siempre su dignidad y derechos fundamentales frente al poder. Por tanto, el poder soberano de un rey no es ilimitado: está moral y jurídicamente condicionado al bien común. Si un gobernante abusa gravemente de sus facultades –por ejemplo, emprendiendo guerras injustas o tiranizando a sus súbditos– pierde la legitimidad, rompiéndose el contrato político que lo vinculaba con la comunidad. Incluso llegan a admitir el derecho de resistencia e incluso deposición del tirano injusto. Tales ideas, revolucionarias en el siglo XVI, anticiparon desarrollos posteriores del constitucionalismo y el liberalismo (la limitación del poder por leyes, la soberanía popular, los derechos individuales), lo que refuerza la importancia de su estudio.

En suma, el tema de esta investigación queda definido en la intersección entre el Derecho de Gentes –como precursor del derecho internacional– y la teoría de la soberanía –como origen y límites del poder político– tal como fueron concebidos en la Escuela de Salamanca, especialmente por Francisco de Vitoria. La fundamentación de este tema radica en su relevancia histórica y teórica: los aportes de Vitoria no sólo justificaron (y moderaron) la hegemonía hispánica en la temprana modernidad, sino que también sirvieron de eslabón entre la tradición escolástico-medieval y las nociones modernas de un orden internacional basado en derechos humanos universales y en la soberanía limitada por principios éticos. Esta investigación, por tanto, ilumina cómo en Salamanca germinaron ideas que hoy reconocemos como pilares del derecho internacional público y del Estado de Derecho contemporáneo.

En este mismo sentido, la presente investigación se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación[3] en el cual se desarrolla, cuyo documento fundacional destaca la gravitación histórica e intelectual de la Escuela de Salamanca en la configuración de categorías centrales del pensamiento jurídico y político occidental, particularmente en lo relativo al Derecho de Gentes y a la soberanía. Así, el estudio de la articulación vitoriana entre ius gentium y poder político no sólo responde a una inquietud historiográfica específica, sino que se integra a una línea institucional de análisis orientada a examinar la proyección contemporánea de la tradición salamantina y su influencia en la conformación del orden jurídico internacional.

A continuación se desarrolla el marco teórico que delimita estos conceptos clave y, posteriormente, se presenta una propuesta de estructura para los capítulos centrales de la investigación, cada uno enfocado en un aspecto específico del pensamiento de Vitoria y sus contemporáneos.

I.2. Preguntas de investigación

[3] Proyecto de Investigación "La escuela de Salamanca como poder blando en el primer orden global. Desmemoria, inteligencia y voluntad en la construcción del sistema hegemónico del mundo hispánico", documento fundacional, Universidad Abierta Interamericana, 2024.

La investigación busca responder una serie de interrogantes que profundizan en la configuración del Derecho de Gentes y la soberanía política en la Monarquía hispánica del siglo XVI a partir del pensamiento de Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca.

I.2.a. - *Pregunta central de investigación*

¿Cómo articuló Francisco de Vitoria, desde la Escuela de Salamanca, la teoría del Derecho de Gentes como fundamento ético-jurídico de la soberanía política y de la legitimidad de la conquista de América en el siglo XVI?

A fines de dar respuesta a la pregunta planteada, se indagará primero en los desarrollos conceptuales de Vitoria sobre *ius gentium* y soberanía, para luego evaluar cómo estos postulados sirvieron de base normativa y legitimadora para el ejercicio del poder de la Corona en Europa y América.

I.2.b. - *Preguntas complementarias de investigación.*

¿Qué elementos doctrinales (escolásticos y romanos) incorpora Vitoria en su articulación del Derecho de Gentes, y cómo los adapta al contexto político de la Monarquía hispánica?
¿Cómo delimita Vitoria el ámbito y los límites de la soberanía del príncipe, incorporando criterios éticos y universales basados en derechos naturales?
¿De qué manera sus reflexiones sobre la conquista de América se insertan en su teoría del ius gentium y qué consecuencias tuvieron en la práctica diplomática y jurídica de la Corona?
¿Cómo se refleja en su obra la tensión entre la autoridad pontificia y la autoridad monárquica en materia de Derecho de Gentes?
¿En qué medida las propuestas de Vitoria anticipan los fundamentos de la tradición moderna del derecho internacional y de una noción de soberanía compartida?

I.3. Objetivos

I.3.a. - *Objetivo principal*

Analizar la relación entre poder político, soberanía y legitimidad en la obra de Francisco de Vitoria, articulando su teoría del *derecho de gentes* como fundamento ético-jurídico para abordar la problemática de la conquista de América.

I.3.b. - *Objetivo complementario*

Contextualizar los orígenes escolásticos y jurídicos del derecho de gentes en el siglo XVI.
Examinar la relación entre poder político, soberanía y legitimidad en la obra de Francisco de Vitoria.
Analizar la aplicación práctica del derecho de gentes en la justificación o crítica de la conquista de América.
Valorar la vigencia del pensamiento vitoriano en la evolución del derecho internacional moderno.
Indagar sobre los principales ejes de investigación realizados por la Escuela de Salamanca (ES), en el marco de la estructuración del primer orden global moderno, evidenciando los aportes científicos que tributaron para la consolidación de la hegemonía hispánica durante el período de los Austrias Mayores.

I.4. *Supuesto de trabajo*

A lo largo de toda la historia se han sucedido procesos donde un imperio, un reino o un estado, han acaparado una densidad de poder tan grande como para dominar sobre un entorno geopolítico amplio o de grandes dimensiones. En la disciplina de las Relaciones Internacionales (a partir de ahora RI), se utiliza frecuentemente el concepto de hegemonía para dar a entender la preponderancia que un actor posee sobre el resto en el marco de la estructura del sistema internacional de su tiempo. Concepto muy sensible en el uso de las RI, es como suele decirse un "concepto gramsciano", con una genealogía que se remonta al primer teórico realista de las RI como lo es el historiador griego Tucídides. Incluso es un concepto también sensible, para quien podría considerarse como el primer teórico moderno de la Ciencia Política (desde ahora CP), nos referimos obviamente a Nicolás Maquiavelo. Como bien nos advierte Campano (2019:428), hegemonía es un término que tiene la singularidad de ser aplicado en dos dimensiones: "Posee potencialmente la doble característica de poder ser aplicado tanto a las relaciones sociales de poder internas en un Estado-nación como a las externas que gravitan en el sistema internacional. Mediante la articulación metodológica o estratégico-táctica de los instrumentos de la coerción y el consentimiento, la hegemonía suele ser la aspiración de cualquier sujeto en el plano nacional o internacional". Dichas hegemonías, desde el sistema histórico antiguo (sobre todo desde el mundo jónico) hasta la actualidad, iban acompañadas de la consolidación de "poderes blandos" desde el cual ejercían una cohesión cultural de notable impacto, que muchas veces retroalimentaba o reforzaba los poderes tangibles. Muestras de ello fue la Escuela de Atenas durante la hegemonía ática, el Renacimiento Carolingio (y la gran labor de San Eginardo) durante el reinado de Carlomagno, el esplendor de Bagdad durante la consolidación abásida, etc.

Pues bien, hacia finales del siglo XV España se transformó en el centro del mundo occidental, y para ello tuvieron que combinarse una serie de sucesos que muy difícilmente pudieron haber sido producto de la planificación. Pero no son pocos los casos donde el azar y la fortuna ubican a una unidad política en situación totalmente excepcional, y sin embargo la falta de voluntad política o la ausencia de cierta inteligencia estratégica minaron las oportunidades que el destino les proporcionaba para consolidar una hegemonía. Asimismo, en muchos de los procesos de la hegemonía hispánica que se citan como "fortuitos", hay una enorme responsabilidad de ciertos líderes ibéricos en tomar los desafíos y oportunidades del caso con suma capacidad y audacia, rubricando con su accionar procesos sumamente importantes de la historia mundial. Sin embargo, la tradición historiográfica europea le ha asignado a España ciertas peculiaridades para explicar su expansión, hegemonía y esplendor, las cuales abarcan un abanico interminable de "razones" y fundamentos. Fernández Armesto ensaya una síntesis de algunas de las más notables hipótesis, que van desde la temprana consolidación de un estado unificado, con toda la precoz uniformidad administrativa que supuestamente conlleva, pasando por la uniformidad.

religiosa y la "mentalidad de cruzada" heredada del medioevo tardío que vivió la península, hasta incluso la ideología política de imperialismo universal.

Otros arriesgan explicaciones basadas en circunstancias totalmente casuales, entre las que se destaca el "vacío de poder" en el centro de Europa, producido por la falta de una política sólida por parte de Francia. Es decir, que las bases de la hegemonía continental hispana, si no fueron dadas por producto del azar, lo fueron por los errores no forzados de los enemigos de España, y no por sus propios aciertos. Algunos ensayan también como causales, la consabida "bonanza económica" generada fortuitamente por la plata americana, como si la "Cruzada del

Océano" -como la ha llamado José Javier Esparza a la campaña atlántica- hubiera sido también producto de una simple casualidad, y no una de las empresas más grandes de la historia mundial y la planificación sostenida, donde se combinan decisión y audacia, capacidad y ambición. Se podría agregar también, que algunas de estas hipótesis explicativas de una expansión tan notable, para otros están ancladas en cuestiones de índole identitaria, es decir, en aspectos relacionados con los vicios y virtudes propios de España, de un Ethos profundamente enraizado en su gente. Nos referimos a "la sobriedad y la austeridad" propias del hombre ibérico, merecedor de tales triunfos.

En nuestro caso, partimos del supuesto de trabajo que una sucesión de líderes de la Dinastía de los Austrias mayores, pusieron en juego una voluntad política tendiente a consolidar el imperio universal de la Cristiandad, y para ello, el desarrollo de lo que se llamará la "Escuela de Salamanca" será uno de los elementos fundamentales para la expansión del orden global en formación para los años venideros.
Observamos que si en la antropología agustiana el hombre se diferencia del resto de los animales por poseer memoria, inteligencia y voluntad, en España, desde los Reyes Católicos hasta el declive de Felipe III, se consolidó en el Imperio un objetivo político de construir el orden definitivo del mundo, con una "memoria histórica" basada en la tradición cristiana, una identidad ibérica asentada en la oposición al Islam, y una voluntad de ordenamiento global cimentada en los liderazgos de Carlos V y Felipe II. Para dichos fines, la Escuela de Salamanca constituirá la comunidad científica donde se discutirán desde los principios morales del poder y la economía, hasta el Derecho Internacional que serviría de marco normativo para las relaciones diplomáticas.
Esta Escuela, verdadero "claustro de sabios" como le dicen varios autores, elaboraron por ejemplo una serie de teorías sociales, económicas y políticas, pioneras muchas de ellas, que hoy constituyen uno de los puntales del liberalismo en el mundo, al tiempo que aportaron al Imperio de Carlos V los fundamentos filosóficos y teológicos de la Conquista, y hasta le suministraron los cálculos empíricos de la cartografía moderna en la que se basó la demarcación de las áreas del dominio marítimo de España. Sin la ES no se hubiera podido realizar el famoso Tratado de Tordesillas entre la corona de España y Portugal, o no se hubiera alcanzado la precisión que se alcanza en el siglo XVI para la medición del tiempo a partir del Calendario Gregoriano.
La ES fue de las máximas avanzadas en Derecho Internacional, Filosofía, Ética y Moral, como así también en Medicina, Historia Natural, Geografía, Matemática, Física, Geometría y Astronomía, pero en nuestros caso, desde la Facultad de Derecho y Ciencia Política nos interesan como aportes fundamentales los siguientes ejes:
1)El eslabón que constituye la ES para el itinerario del Pensamiento Científico occidental (ya que dictamos las asignaturas de Introducción al Pensamiento Científico y Metodología de la Investigación Jurídica en la carrera de Abogacía).
2)La gravitación que tuvieron los avances y precisiones cartográficas de la ES para el proceso de demarcación de las áreas de influencia marítima global (aporte fundamental para la asignatura de Historia de las Relaciones Internacionales que dictamos para la carrera de Relaciones Internacionales), en los mismos momentos que la misión Magallanes-Elcano realizaba la primera circunnavegación del globo terráqueo.
3)Los aportes que la ES realizó en el marco de la proyección cultural de la cultura hispánica al continente americano, tanto en el plano del "Debate de los Naturales" y el Derecho Natural en general, como así también en la transferencia académica concreta, ya que las casas de altos estudios del Nuevo Mundo (más de treinta universidades), por ejemplo, tomaron como base los estatutos salamanquinos. Para aportar un dato contundente: quinientos egresados de la ES fueron a trabajar al Nuevo Mundo en las diversas esferas del conocimiento, siendo un

acontecimiento absolutamente inédito de toda la Modernidad. Aportes importantes para la asignatura de Historia Política Argentina que impartimos para Ciencia Política y Relaciones Internacionales.
4) La visión que los sabios y eruditos de Salamanca tenían del Estado y el Gobierno en su ejercicio, ya que dieron fundamentos a gran parte de las ideas liberales que mucho más tarde serán determinantes en la teoría política occidental. Desde los fundamentos democráticos y la primacía de la soberanía popular -que heredarán las colonias- pasando por las "garantías" a las libertades individuales y los Derechos Humanos, hasta aspectos éticos y filosóficos que tienen implicancias directas en la ciencia del derecho (éste último aspecto constituye uno de los lineamientos prioritarios de investigación de nuestra Facultad). Estos últimos aportes son además importantes para las cátedras que dictamos de Instituciones Jurídicas Argentinas y Derecho Constitucional.

I.5. Marco teórico y elementos conceptuales

Numerosos son los autores españoles y del mundo que han trabajado la historia y la herencia de la Escuela de Salamanca. Como bien señala Miguel Pena González (2009, p. 185), el uso y abuso tan frecuente del concepto de "Escuela de Salamanca", especialmente a lo largo del siglo XX, obliga a establecer una noción crítica de qué entendemos por tal, ya que es habitual encontrar "una terminología poco definida, ambigua y, con bastante frecuencia, abiertamente interesada acerca de qué se entiende por la misma, qué autores abarca y por cuánto tiempo se prolonga". Luego de una pormenorizada indagación sobre lo que es y lo que no es la Escuela de Salamanca, el autor observa que la misma, como "Universidad principal de la Monarquía Hispánica", fue un eje fundamental de las grandes instituciones católicas de su tiempo, con proyecciones y confluencias tanto en Europa como en América.

En la misma línea, Juan Blenda Plans (2023) ha profundizado en el debate actual sobre el concepto de Escuela de Salamanca, destacando las nuevas orientaciones de los estudios contemporáneos: su carácter global (no limitado a Salamanca), su alcance interdisciplinar (no sólo teológico, sino también jurídico, económico, filosófico y sociopolítico), y la cuestión de los miembros y su marco temporal, que se extiende desde el siglo XVI hasta mediados del XVII.

Asimismo, la Escuela de Salamanca fue decisiva en la consolidación de un imaginario interpretativo del mundo dentro de la Monarquía Hispánica. Para Miguel Anxo Pena González (2009), existe una estrecha relación entre el concepto de "Escuela de Salamanca" y el de "pensamiento católico hispánico", y por ende entre el proyecto político de Castilla y la Casa de Altos Estudios. En este sentido, Francisco Martínez Hoyos (2019) interpreta a la Escuela como un auténtico *"Think Tank"* de la España imperial, el motor intelectual y científico de su proyecto político. Para este autor, los salamantinos asumieron como objeto de estudio "los problemas acuciantes de un mundo en transformación", desde la soberanía popular hasta la conquista de América.

Hoy son incontables los trabajos que analizan los aportes de la Escuela de Salamanca al surgimiento de múltiples categorías y problemáticas que luego estructurarían la ciencia moderna: los derechos humanos, la economía de mercado, la propiedad privada, las limitaciones del poder soberano, la teoría monetaria o los derechos naturales. Desde Castilla hacia el mundo, la Escuela de Salamanca constituyó un claustro de sabios que buscaron la verdad en tiempos en que nacían la modernidad y la ciencia nueva.

Entre los referentes actuales, la profesora Ana María Carafbias Torres (2015) ocupa un lugar central en la investigación interdisciplinar sobre la Escuela de Salamanca. Sus estudios analizan tanto el funcionamiento interno de la Universidad como su proyección global. Carabias retoma y actualiza la obra monumental de Águeda María Rodríguez Cruz (2005), quien dedicó más de veinte años de trabajo a una tesis doctoral de veintidós tomos considerada la investigación más exhaustiva del siglo XX sobre la materia.

En su trabajo "La Escuela de Salamanca. Perspectivas de investigación", Carabias Torres (2015) ofrece un panorama integral de la producción científica reciente y plantea los desafíos metodológicos actuales, como la dificultad de establecer una delimitación temporal precisa de la Escuela y sus ámbitos de estudio. Amplía además el campo tradicional de análisis —centrado en la teología (moral, el problema del mal, la polémica *De auxiliis*), el derecho (natural, soberanía, guerra justa, derechos humanos) y la economía (propiedad privada, dinero, valor, interés)— hacia cuestiones científicas relativas al espacio, el tiempo y la naturaleza. Su enfoque resulta esencial para comprender la articulación entre pensamiento jurídico, filosofía moral y proyecto político dentro del humanismo hispano.

Sin embargo, cuando se aborda la relación entre la hegemonía hispánica y la producción empírica de la Escuela, las investigaciones académicas son menos numerosas. Con frecuencia, los estudios se concentran en el Sacro Imperio Romano-Hispánico (siguiendo la expresión de Alberto Gil Ibáñez, 2022) desde una perspectiva histórica o de relaciones internacionales, sin profundizar en la dimensión intelectual y conceptual de los salamantinos. En este vacío han contribuido, paradójicamente, autores provenientes de la divulgación histórica más que de la academia tradicional —como José Javier Esparza (destacado periodista por su labor de divulgación histórica sobre la identidad española y la reconquista) o el propio Alberto Gil Ibáñez (2022)—, quienes, desde una óptica interdisciplinar, resaltan el papel de Salamanca como núcleo de pensamiento político-jurídico del primer orden global.

Partiendo de estas investigaciones, el presente trabajo se apoya en un marco teórico que busca integrar las principales categorías conceptuales desarrolladas por la Escuela de Salamanca y, en particular, por Francisco de Vitoria, a fin de analizarlas en su contexto histórico y su proyección en el derecho internacional clásico. Los conceptos centrales —Derecho de Gentes (*ius gentium*), Soberanía, Poder legítimo y límites del poder, Derecho natural, y Hegemonía y orden global en el siglo XVI— serán definidos según su formulación original y reinterpretados en diálogo con la filosofía política contemporánea.

Este marco se sustenta tanto en fuentes primarias (las Relecciones de Vitoria y los tratados de autores como Domingo de Soto, Melchor Cano o Francisco Suárez) como en fuentes secundarias especializadas (Carabias Torres, Pena González, Blenda Plans, Martínez Hoyos, Rodríguez Cruz, entre otros autores que se van a ir teniendo en cuenta a lo largo de la investigación). El objetivo es reconstruir el pensamiento jurídico y político salamantino en su doble dimensión: como expresión del humanismo cristiano y como fundamento del derecho internacional moderno, articulando así la herencia del *ius gentium* con el nacimiento de una conciencia global de la comunidad política.

I.5.1. *Derecho de Gentes (ius gentium).*

El concepto de *ius gentium* o "derecho de gentes" ha recorrido un largo trayecto desde sus orígenes en el Derecho romano hasta convertirse en pilar del Derecho internacional moderno. En sus comienzos, este cuerpo normativo surgió como un conjunto de principios no escritos

que regulaban las relaciones entre romanos y extranjeros. Según Gayo [4](s. II, Inst. 1.1.9), el *ius gentium* abarcaba "aquellas obligaciones que usan los pueblos" . Ulpiano[5], en el Digesto (s. I., Dig. 1.1.1), lo definió como un derecho fundado en la razón natural y la equidad, propio de la condición humana y distinto del *ius naturale* que compartían también los animales.

Durante la Edad Media, la recepción de este legado clásico adquirió matices escolásticos. El *Decretum de Graciano*[6] incorporó las distinciones isidorianas, pero fue Santo Tomás de Aquino quien, en la *Summa Theologiae* (1274/1920, I–II, q. 57, a. 3), puso en evidencia la dimensión intermedia del *ius gentium*: aunque derivado de la ley natural, sus preceptos se presentan como facultades concedidas por la razón práctica y la costumbre, sin prescribir lo estrictamente necesario para la virtud ni prohibir lo intrínsecamente malo. San Isidoro de Sevilla, en sus *Etymologiae* (s. VII, 1.V, cap. 6), adelantó además un catálogo de instituciones, ocupación de territorios, guerras, inmunidad de embajadores destacando que "se llama derecho de gentes porque lo practican casi todas las gentes".

El paso decisivo llegó con la Escuela de Salamanca, donde Francisco de Vitoria reinterpretó el *ius gentium* como un derecho universal que regula la comunidad jurídica de todo el orbe. Fernández Ruiz-Gálvez (2017) subraya en su estudio que Vitoria concibió el *totus orbis* como una "comunidad universal de todos los hombres" y al *ius gentium* como Derecho común que emana de la naturaleza compartida y vincula a todos los pueblos, integrando tradición estoica y cristiana con innovaciones de igualdad e independencia de las naciones.

Sin embargo, fue Francisco Suárez quien, en su *Tractatus de legibus* (1612), proporcionó la definición más sistemática y sofisticada del *ius gentium*. En los apartados XVII – XX de su obra, Suárez distingue el *ius gentium* de la ley natural y del derecho civil, estableciendo que, a diferencia del primero, no ordena todas las virtudes ni prohíbe los actos intrínsecamente malos, y, a diferencia del segundo, no depende exclusivamente de la voluntad soberana escrita, sino de la razón práctica y el consenso de las naciones. Para Suárez, el *ius gentium* es mutable y perfeccionable mediante la costumbre común, "aunque es moralmente imposible que desaparezca en su totalidad, pues armoniza estrechamente con la naturaleza humana".

Además, Suárez introduce una distinción clave entre *ius gentium inter gentes*, el derecho que vincula a los Estados en sus relaciones mutuas e intra gentes, que comprende normas internas semejantes en todos los pueblos (contratos, propiedad, matrimonio) . Esta doble dimensión anticipa la noción moderna de Derecho internacional público y comparado, al reconocer a los Estados como sujetos activos de un orden jurídico universal que convive con los sistemas legales nacionales.

---

[4] Gayo o Cayo o Gaius fue un jurista y escritor romano de mediados del siglo II. Gayo es una figura jurídica cuya identidad sigue siendo objeto de debate, debido a la escasez de información sobre su vida.

[5] Dominio Ulpiano, destacado jurista romano de origen fenicio, magister libellorum. Fue tutor, consejero y prefecto del pretorio del emperador Alejandro Severo.

[6] El Decreto de Graciano (en latín Decretum Gratiani o Concordia discordantium canonum, también conocido en español como «Concordancia de las discordancias de los cánones», «Armonía de los cánones discordantes»[1] o «Concordia de los cánones discordantes») es una obra del siglo XII perteneciente al Derecho canónico que, como indica su título, trata de conciliar la totalidad de las normas canónicas existentes desde siglos anteriores, muchas de ellas opuestas entre sí. Su autor fue el monje jurista Graciano[2] que lo redactó entre 1140 y 1142[3] y constituye la primera parte de la colección de seis obras jurídicas canónicas conocida como Corpus Iuris Canonici.

El análisis de la historiografía reciente ha profundizado en la singularidad de Francisco de Vitoria como auténtico "padre putativo" del Derecho internacional. Fernández Sánchez (2022) subraya que Vitoria no se limitó a adaptar el *ius gentium* romano, sino que lo trasformó radicalmente al acuñar el concepto de *ius inter gentes*, es decir, un derecho propio de las relaciones entre pueblos, basado en la idea de un *totus orbis* o "comunidad internacional" que trasciende las barreras de la fe y la etnia. Según este autor, Vitoria fue probablemente el primer pensador que reflexionó doctrinalmente sobre la organización global tras el Descubrimiento de América, defendiendo derechos inalienables de los indígenas y sentando las bases de una soberanía que reconocía la igualdad jurídica de todas las naciones (Fernández Sánchez, 2022). Aunque la paternidad del Derecho internacional se le disputa con Hugo Grocio,[7] cuyas obras gozaron de mayor difusión en los siglos XVII y XVIII, la originalidad vitoriana radica en haber concebido un orden jurídico universal centrado en la persona, y no en el Estado, aspecto que su pensamiento comparte con el derecho global contemporáneo.

En la actualidad, el legado del *ius gentium* se refleja en el principio de igualdad soberana de los Estados, en la costumbre internacional como fuente del Derecho, y en los derechos humanos como extensión de aquel derecho común a toda la humanidad. La articulación entre razón, costumbre y consenso, ya perfilada por Vitoria y Suárez, sustenta hoy la legitimidad de los tratados, las garantías diplomáticas y la justicia global, confirmando que el *ius gentium* sigue siendo, tras dos mil años, el fundamento dinámico de la convivencia internacional.

I.5.2. *Soberanía*

A lo largo de la transición del mundo medieval al moderno, la soberanía se consolidó como el principio que define el poder político supremo de un Estado. En la obra *de potestate civili* (1557), Francisco de Vitoria retoma la tradición del Derecho romano y la escolástica medieval para caracterizar la soberanía mediante dos notas fundamentales: por un lado, la supremacía interna, entendida como la autoridad última que poseen los órganos estatales dentro de un territorio; por otro, la independencia externa, que garantiza que ningún otro poder, sea eclesiástico o político, pueda imponerse sobre el Estado (Vitoria, 1557/1960). Al hacerlo, Vitoria anticipa la concepción moderna del Estado como sujeto pleno de potestad civil, responsable no solo de la promulgación de leyes justas sino también de su mantenimiento en función del bien común.

Jean Bodin llevó este concepto a su formulación más sistemática en *los seis libros de la República* (1576), donde define la soberanía como "el poder absoluto y perpetuo de una república" (Bodin, 1576/1986, Libro I). Para Bodin, lo absoluto implica que el soberano legisla sin más límites que la ley divina y la ley natural, mientras que lo perpetuo significa que su autoridad no caduca y se ejerce "en el modo y por el tiempo que le plazca", facultándolo incluso para derogar sus propias disposiciones (Bodin, 1576/1986). Esta visión subraya la indivisibilidad de la soberanía y su origen fuera de cualquier pacto social, situando al gobernante como fuente última de la norma positiva.

En contraste con Bodin, Francisco Suárez reclamó el papel central de la comunidad política en el origen y la legitimación de la soberanía. En *De legibus* (1611) y *Defensio fidei* (1613), argumenta que el poder político supremo nace de la naturaleza perfecta de la comunidad y, por tanto, "pertenece a la totalidad de la comunidad a no ser que sea transferida a otro

[7] Hugo Grocio fue un jurista, escritor y poeta neerlandés. Fue una figura importante en los campos de la filosofía, la teoría política y el derecho durante los siglos XVI y XVII.

mediante una nueva institución" (Suárez, 1611/1951, pp. 122–123). Suárez introduce así la noción de traslación de la potestad: el pueblo otorga al soberano el ejercicio pleno de la autoridad, pero conserva un derecho natural de resistencia si el gobernante traiciona el fin del bien común. De este modo, la soberanía adquiere un carácter relativo, condicionado por el pacto político y orientado hacia la preservación de la justicia y la felicidad colectiva.

Estas tres perspectivas —la ética y teológica de Vitoria, la absolutista de Bodin y la comunitaria de Suárez— conforman el fundamento teórico del Estado moderno. Mientras Vitoria establece las notas esenciales de supremacía e independencia, Bodin amplía el alcance del poder soberano hasta hacerlo fuente de toda ley positiva, y Suárez recuerda que ese poder emana de la comunidad y debe servir a su fin último: el bien común. Así, el concepto de soberanía evoluciona desde un atributo divino-corporativo hasta un entramado normativo donde el poder, aunque supremo, está sujeto a límites internos y externos, constituyendo la piedra angular de la teoría política contemporánea.

I.5.3. *Poder legítimo y límites del poder*

Francisco de Vitoria entendía que el poder político tiene un doble origen: es un don directo de Dios y, al mismo tiempo, una potestad conferida a la comunidad para garantizar su propio ordenamiento. En sus *Relecciones De potestate civili*, el dominico afirma que "si hemos mostrado que el poder público viene establecido por el Derecho natural, y el Derecho natural tiene a Dios por autor, es evidente que el poder público procede de Dios, y no se basa ni en un pacto de los hombres ni en cualquier derecho positivo" (Vitoria, s.f., De potestate civili, 6, p. 46). Sin embargo, esa misma comunidad, entendida como cuerpo político perfecto, es quien, mediante un acto de voluntad colectiva, transfiere al gobernante la autoridad práctica para ejercerlo, distinguiendo así entre la esencia divina del poder (potestas) y su ejercicio temporal (auctoritas) (Vitoria, s.f., De potestate civili, 6, p. 46).

La razón natural muestra que el hombre, creado "imagen de Dios", está llamado a vivir en sociedad y, por tanto, requiere de un poder directivo para ordenar la convivencia. Francesco Suárez explica que, así como la comunidad política es conforme a la razón y al Derecho natural, "así también lo es el poder para gobernarla" (Suárez, s.f., De legibus, III, I, 4). Sin un poder público dotado de prerrogativas como la imposición de leyes, la imposición de penas y la defensa de la comunidad, el cuerpo político se disgregaría, pues los individuos, por su naturaleza libre, no están inclinados a velar de manera óptima por el bien común sin un ordenamiento eficaz (Suárez, s.f., De legibus, III, II, 5–7).

El criterio normativo fundamental que legitima cualquier ejercicio de la autoridad es su ordenación al bien común, entendido no como la mera suma de intereses particulares, sino como el conjunto de condiciones (paz, justicia y suficiencia de bienes) que permiten la realización de la vida buena en comunidad (Suárez, s.f., De legibus, III, XI, 7–8; Rommen, 1951, p. 206). Francisco de Vitoria subraya que "las leyes deben darse no para ningún provecho particular, sino para la utilidad común de los ciudadanos; quien legisla en contrario reduce a los hombres a la esclavitud" (Vitoria, s.f., I–II, q. 90, a. 2, p. 203) . En consecuencia, ni el monarca ni los magistrados quedan exentos de la obligación de sujetarse a las leyes legítimas, pues su violación conlleva la nulidad del acto jurídico.

Para prevenir el abuso del poder, Suárez sugiere la creación de cuerpos intermedios: asambleas y cargos especializados que funcionen como contrapesos institucionales, mientras que Vitoria admite la posibilidad de resistencia pasiva de los súbditos ante normas manifiestamente injustas y su apelación a la autoridad eclesiástica para su corrección (Vitoria,

s.f., *De potestate Papae et Concilii*). En última instancia, cuando el gobernante se declara tirano al apartarse de su fin originario, proteger el bien común, la comunidad conserva el derecho a deponerlo, siempre con moderación y tras agotar vías pacíficas, pues la tiranicidio se concibe como un remedio excepcional ante violaciones graves de la justicia (Suárez, s.f., De legibus, III, IV, 6).

El alcance universal de estos principios se evidenció en la *Relectio De Indis*, donde Vitoria reconoció a los pueblos originarios de América como comunidades políticas legítimas, poseedoras de dominio sobre sus tierras "tanto pública como privadamente" y, por ende, titulares de iguales derechos a su autogobierno (Vitoria, s.f., De Indis, 4, p. 78). Sólo en caso de agresión manifiesta o violación del ius gentium, y siempre bajo las estrictas condiciones de la guerra justa, cabría su subyugación, rechazando cualquier pretensión de conquista basada en meras diferencias culturales o religiosas.

En síntesis, la teoría del poder legítimo y sus límites en la Escuela de Salamanca articula una visión radicalmente novedosa para su época: un poder conferido por Dios a la humanitas, condicionado materialmente por el bien común y la ley natural, y controlado institucionalmente mediante mecanismos de freno y, en último recurso, por el derecho a la resistencia y a la deposición del tirano. Esta propuesta anticipa los fundamentos del constitucionalismo moderno, al situar el consentimiento comunitario y la finalidad pública como ejes indispensables de toda autoridad legítima.

I.5.4. *Derecho natural*

El Derecho Natural, según Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, hunde sus raíces en la participación de la razón humana en la *lex aeterna* o ley eterna, entendida como el orden divino que rige el universo. Vitoria retoma la tradición tomista al afirmar que "el Derecho Natural no se limita a principios abstractos, sino que se manifiesta en derechos concretos como la vida, la libertad y la propiedad". De esta manera, la ley natural no es un mero ideal, sino la fuente de prerrogativas indispensables para la dignidad humana, incluso de los pueblos indígenas americanos, reconocidos como "sujetos plenos de derecho" por compartir la misma capacidad de razonamiento. Para Vitoria, el "*dominium rerum*" (propiedad de las cosas) hunde sus raíces en un previo dominio de sí mismo, fundado en la naturaleza racional y libre del hombre. Tal como muestra Langella, incluso quienes conservan un uso limitado de la razón (niños o personas con discapacidad) mantienen su "*dominium*" porque Dios depositó en ellos un germen de autodominio en la sindéresis, luz innata que permite juzgar la justicia de las cosas (Langella, 2024)

Para los salamantinos, la universalidad del Derecho Natural implica que sus normas rigen a todos los hombres, independientemente de su cultura o religión, y se mantienen inmutables a lo largo de la historia. Como recuerda Cendejas Bueno (2020), "todos los hombres gozan de igual dignidad (*humanitas*), pues poseen razón y capacidad para diferenciar lo justo de lo injusto" (p. 110). Vitoria defendió también que la teología abarca cuestiones temporales y sociales, pues "ningún razonamiento ni disputa parece ajeno a la labor teológica" (De potestate civili, 1528). Esta visión legítima que aplicara la teología al estudio de la propiedad, el comercio o la guerra, considerándolos ámbitos donde siempre late un presupuesto de derecho natural. Esta inmutabilidad, empero, no excluye lo que Aristóteles ya había observado: en casos excepcionales, la aplicación concreta de lo justo natural puede verse afectada por las circunstancias, sin que ello altere la esencia de sus principios.

En su serie de *Relecciones*, Vitoria establece que ninguna norma humana puede contradecir la ley natural sin perder validez moral, de ese modo, el derecho natural actúa como límite ético al poder político: los gobernantes deben someterse a él y las comunidades conservan el derecho de resistencia frente a la tiranía. No obstante, la Escuela salamantina incorporó la idea aristotélica de la variabilidad de lo justo natural cuando persisten riesgos mayores. En la polémica sobre los justos títulos de la conquista americana, Vitoria admitió que, aún si la ocupación hubiera sido injusta, "el abandono de las Indias traería consigo para los nativos más daños que beneficios" y, por ello, la restitución quedaría suspendida mientras subsistiera ese perjuicio (García-Huidobro y Poblete, 2021, p. 182). Este argumento, que recurre al clásico ejemplo del depósito locativo de Tomás de Aquino[8], muestra cómo el Derecho Natural puede ponderarse frente a bienes superiores (la fe y la salvación de las almas) sin cuestionar su carácter universal.

En contraste, el iusnaturalismo racionalista de Hugo Grocio retiene al derecho natural como dictado de la razón, pero concede un papel autónomo y, a veces, preeminente al ius gentium o derecho de gentes, entendido como el derecho voluntario de los pueblos emergente de sus costumbres. Para Grocio, "el derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción […] tiene fealdad o necesidad moral y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios" (Grocio, 1625/2005, p. 52). Sin embargo, admite que ciertas normas consuetudinarias internacionales pueden limitar el alcance del derecho natural cuando la preservación de la convivencia social lo requiera.

Esta divergencia radica en que, para Vitoria, el *ius gentium* sólo sirve para aplicar el derecho natural en contextos diversos, pero no para sustituirlo, mientras que Grocio lo considera un derecho voluntario que, en la práctica, puede imponer razones de utilidad sobre argumentos de justicia natural (Castañeda, 2006, pp. 124–125) .

En el tránsito hacia la Modernidad, el legado salamantino anticipó la fundamentación universalista de los derechos humanos y los límites éticos al poder estatal que luego se plasmarían en la Carta de la ONU y la Declaración Universal de Derechos Humanos. Al mismo tiempo, la tensión entre una concepción estricta de la ley natural y la flexibilidad de la costumbre internacional sigue viva en el debate contemporáneo sobre la primacía del derecho internacional y la soberanía de los Estados.

I.6. Diseño de Investigación

Bajo un modelo cualitativo de investigación, el trabajo se encuadra inicialmente en una primera etapa descriptiva, más allá que partimos de una serie de supuestos de trabajo que guían el estudio. En una segunda etapa, el horizonte de la investigación es de tipo explicativo, ya que tenemos una vocación interpretativa del proceso de consolidación hegemónico hispánico, donde analizamos el ciclo de innovación científica que la Escuela de Salamanca aporta al proyecto de los Austrias Mayores, en una temporalidad que comprende el ciclo iniciado con la unión de las coronas de Castilla y Aragón a partir de los reyes católicos (1479) -esa fantástica "unión bipersonal" como la llamó Roland Mousnier, o la luminosa "diarquía" como la llamó Stanley G. Payne- hasta el fin del reinado de Felipe III.

[8] Santo Tomás de Aquino fue un presbítero, fraile, teólogo, filósofo y jurista católico perteneciente a la Orden de Predicadores, considerado el principal representante de la enseñanza escolástica y una de las mayores figuras de la teología sistemática.

Para ello nuestro corpus, luego de la "delimitación conceptual" de lo que entendemos por Salamanca -como nos dice Mª Idoya Zorroza (2013)- comprende una serie de materiales documentales y bibliográficos de varias universidades americanas y europeas. Entre todos los materiales, destacamos que la Universidad Goethe de Frankfurt, Alemania, ha realizado un proyecto internacional de publicación de fuentes y artículos (papeles de trabajo) sobre la ES, que incluye una colección digital de fuentes y un diccionario de su lenguaje jurídico-político, como así también toda una serie de trabajos académicos, que ha permitido la centralización de muchos aportes sobre la casa de estudios.

Dicho espacio ha sido muy importante para la pesquisa general del tema. Entre los papers aportados en dicho espacio, uno que ha sido de gran utilidad como disparador de muchas de las reflexiones en el presente estudio, es el realizado por Thomas Duve como trabajo preparatorio para las jornadas que se realizaron sobre la ES en Buenos Aires en el años 2018, el cual se titula: "La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento? Consideraciones introductorias desde una perspectiva histórico jurídica y de la historia del conocimiento." Asimismo, el informe final presentado bajo el título "Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar" de la autora Celia Alejandra Ramírez - Santos José Luis Egío de la Universidad de Madrid Carlos III nos permitió un panorama ordenado del sinfín de trabajos realizados sobre la temática.

Al margen de estos estudios, el material que trabajamos se centra en tres campos cercanos pero diferenciados en su abordaje, todos ellos relacionados a la historia de las ideas. En primer lugar, particularmente en su vinculación con el pensamiento científico en su evolución y desarrollo a lo largo de la modernidad. Por otra parte, al pensamiento jurídico (o ideas jurídicas, como las llama Victor Tau Anzoátegui). Y finalmente, a las ideas políticas y sociales, retroalimentadas por las anteriores.

Capítulo II – Fundamentos del Derecho de Gentes y de la soberanía en la Escuela de Salamanca

El presente capítulo tiene por objeto, precisamente, reconstruir el entramado intelectual que hizo posible la configuración de un *ius gentium* renovado y de una teoría política de la soberanía limitada en el seno de la Escuela de Salamanca. No se trata únicamente de identificar influencias, sino de mostrar cómo dichas tradiciones —la escolástica tomista, el *ius commune* romano-canónico y la herencia medieval del *Imperium mundi*— fueron asumidas críticamente y reordenadas en función de los desafíos concretos que planteaba la expansión ultramarina de la Monarquía Hispánica. La conquista de América, la legitimidad de los títulos de dominio, la condición jurídica de los pueblos indígenas y la regulación de la guerra no eran problemas abstractos: constituían cuestiones urgentes que exigían una fundamentación racional capaz de trascender tanto el voluntarismo político como el exclusivismo confesional.

En este contexto, el *ius gentium* se revela como categoría central. Desde su formulación clásica en el derecho romano hasta su reelaboración escolástica, el derecho de gentes había oscilado entre una concepción fundada en la razón natural común a todos los hombres y otra entendida como conjunto de prácticas positivas compartidas por los pueblos. La tensión entre universalidad racional y positividad consensual, ya presente en la tradición, será asumida por Vitoria como punto de partida para proyectar el *ius gentium* más allá del marco europeo y cristiano. La comunidad internacional, concebida como *totus orbis*, se convierte así en horizonte normativo: un espacio donde los pueblos, en cuanto sujetos racionales y libres, quedan vinculados por principios comunes que limitan el ejercicio de la fuerza y ordenan la convivencia.

Pero el Derecho de Gentes no puede analizarse aisladamente de la cuestión de la soberanía. La expansión imperial, el fortalecimiento de las monarquías nacionales y la crisis de la autoridad universal papal e imperial obligaron a repensar el fundamento y los límites del poder político. En la Escuela de Salamanca, y especialmente en Vitoria, la soberanía deja de concebirse como potestad absoluta y se inscribe en una arquitectura normativa superior, determinada por la ley natural y por el bien común. El poder civil no es negado, pero sí condicionado: su legitimidad depende de su adecuación a principios universales de justicia. Esta reconfiguración teórica implica, a la vez, una secularización del orden internacional y una moralización del poder político.

El capítulo se organiza en dos grandes ejes complementarios. En primer lugar, se examinan las raíces doctrinales del *ius gentium*, partiendo del derecho romano y su recepción medieval, pasando por la sistematización tomista y culminando en la reformulación vitoriana que lo proyecta hacia un orden inter gentes. En segundo término, se analiza la concepción salamantina del poder político: la soberanía del rey como potestad delegada por la comunidad, la delimitación de esferas entre autoridad espiritual y temporal, y la legitimidad de la resistencia frente a la tiranía. Ambos ejes convergen en una misma investigación: la construcción de un orden jurídico internacional incipiente, fundado en la racionalidad común y en la limitación ética del poder.

Reconstruir estos fundamentos no es un ejercicio meramente historiográfico. Permite comprender cómo, en el seno de la Universidad de Salamanca, se gestó una arquitectura conceptual que sirvió de puente entre la *Respublica Christiana* medieval y el sistema moderno de Estados soberanos. El *ius gentium* reinterpretado y la soberanía condicionada por el derecho natural constituyen los pilares sobre los que Vitoria edificará su reflexión acerca

de la conquista de América y la justicia de la guerra, cuestiones que serán abordadas en el capítulo siguiente. Así, el presente análisis no sólo ilumina las fuentes del pensamiento vitoriano, sino que prepara el terreno para evaluar su proyección práctica en el contexto político-jurídico del siglo XVI.

2.1. El ius gentium y sus raíces doctrinales

El concepto de *ius gentium* surgió en Roma para referirse al conjunto de normas aplicables tanto a ciudadanos romanos como a extranjeros (*peregrini*) en sus intercambios. Por ejemplo, Cicerón[9] y los Institutos de Gayo[10] distinguen el *ius civile* (derecho interno de los ciudadanos) del *ius gentium* (derecho común a todos los pueblos). Gayo sintetiza esta idea con la fórmula clásica: "*Quod naturalis ratio inter homines constituit, id ius gentium nominatur*" (lo que la razón natural establece entre los hombres, eso se llama derecho de gentes). En otras palabras, el *ius gentium* se concibe como el derecho fundado en la razón natural compartida por todos. En la práctica jurídica romana inicial, esta ley de gentes era aplicada por el *praetor peregrinus* (pretor extranjero) en asuntos civiles y comerciales con extranjeros. En el *Corpus Iuris Civilis* (Instituciones y Digesto) se recoge este uso práctico: el *ius gentium* completaba el ordenamiento al regir situaciones comunes a varios pueblos, sin exigir ciudadanía, por lo que tiene una *vocación universal* y *razón natural* en sus fuentes.

Durante la Edad Media temprana, la tradición romana fue reelaborada en clave ecléctica. El arzobispo San Isidoro de Sevilla[11] (s. VII) definió el *ius gentium* como un catálogo de instituciones prácticas (ocupación de plazas, guerras, pactos, inmunidad de embajadores, etc.) y concluyó lacónicamente: "*et inde ius gentium, quia eo jure omnes fere gentes utuntur*"[12] . De este modo, Isidoro fusiona fórmulas clásicas (de Cicerón y Gayo) dentro de la división tripartita (derecho natural, *ius gentium*, derecho civil), pero su énfasis práctico deriva en asimilar el *ius gentium* al derecho positivo común de los pueblos. Como comentan los juristas medievales, "San Isidoro no reduce expresamente el Derecho de Gentes al Derecho positivo, pero sí de una manera equivalente". Posteriores glosadores y decretistas (p. ej. Bartolo de Sassoferrato y los comentadores canónicos) siguieron esa línea práctica: entendieron el *ius gentium* como la costumbre jurídica común a la cristiandad o el derecho consuetudinario de los pueblos. San Alberto Magno (s. XIII), sin embargo, inició ya una reflexión más profunda al aplicar la filosofía a este tema, introduciendo la idea del *ius gentium* como parte del orden racional natural.
Con Tomás de Aquino la discusión teológica-filosófica del *ius gentium* se vuelve sistemática. Santo Tomás ubica el *ius gentium* dentro de la jerarquía de leyes (eterna, natural, humana, divina) como un derecho humano derivado de la ley natural. En la *Suma Teológica* sostiene que las conclusiones prácticas que todos los hombres racionales deben observar como

[9] Marco Tulio Cicerón fue un político, filósofo, escritor, jurista y orador romano. Se le considera uno de los más grandes retóricos y estilistas de la prosa en latín de la República romana.
[10] Son un manual didáctico fundamental que estructuró el derecho en personas, cosas y acciones.
[11] Isidoro de Sevilla fue un eclesiástico católico, erudito y polímata hispano de la época visigoda. Fue obispo de Sevilla durante más de tres décadas. Es venerado como santo por la Iglesia católica y está considerado el último Padre de la Iglesia de Occidente.
[12] Traducción del latín: y así, el derecho de gentes, porque por esa ley casi todas las naciones se rigen.

prohibiciones al homicidio, robo o esclavitud, se plasman en el *ius gentium*, un cuerpo normativo humano común pero no propio de ningún Estado particular. Este carácter intermedio explica su ambigüedad doctrinal: por un lado, el *ius gentium* descansa en la *razón natural*, por lo que es universal y racional (en línea con la definición gayana citada). Por otro lado, sus normas sólo obtienen obligatoriedad a través del *consentimiento* colectivo de las gentes. Como resumen la escolástica, la obligatoriedad del *ius gentium*, arranca del común consentimiento tácito o explícito de todas las gentes; en consecuencia, aunque sea mutable y circunstancial, no puede ser abolido completamente sin ese consenso. Así, los teólogos señalaban que las normas del *ius gentium* son "conclusiones derivadas de la ley natural" y al mismo tiempo son "universales pero condicionadas" y, por tanto, hipótesis prácticas susceptibles de variación. Esta doble naturaleza (ley racional común, pero precisa de validación consensual) la distingue tanto de la ley natural absoluta como de la ley positiva estricta, situando al *ius gentium* en un término medio: contenido por la naturaleza humana, pero operativo gracias a la comunidad de naciones.

Ese trasfondo doctrinal, la noción de un derecho común, natural pero positivizado por consenso, permitió a la Escuela de Salamanca aplicar el *ius gentium* a los problemas mundiales del siglo XVI. Los teólogos salamantinos retomaron el tomismo y la fórmula isidoriana para dar un alcance universal al *ius gentium*, extendiéndolo al *totus orbis* de la época. Francisco de Vitoria, por ejemplo, negó categóricamente que bulas papales o títulos monárquicos dieran derecho automático de conquista en América, pues los pueblos indígenas eran "libres por naturaleza y dueños legítimos de sus propiedades". Su primacía de la *ley natural* (reconocimiento del derecho a la propiedad y a la libre voluntad) comportó rechazar la esclavitud o imposición forzosa. Además formuló el *ius peregrinandi et degendi*: todo individuo tiene derecho a viajar, comerciar y asentarse libremente en cualquier parte del mundo, con lo cual una negativa indígena a estos derechos justificaba una guerra defensiva "justa". Así, Vitoria equiparó violar el libre tránsito comercial a un agravio internacional. Por su parte, Francisco Suárez[13] distinguió entre *ius inter gentes* (normas internacionales positivas comunes a las naciones) e *ius intra gentes* (derecho interno de cada pueblo), anticipando conceptos modernos de derecho internacional y soberanía limitada. En conjunto, la Escuela de Salamanca redefinió la soberanía y la guerra a la luz del *ius gentium*: ordenó que el poder político debía respetar la ley natural (incluidos los derechos de los pueblos no cristianos) y sólo podía declarar guerras defensivas según criterios de justicia universal. De este modo, el *ius gentium* reinterpretado sirvió de marco normativo para regular la colonización, legitimar derechos indígenas y subordinar la guerra a principios racionales compartidos.

2.1.1 Principios tomistas en Francisco de Vitoria: ley natural, bien común y legitimación de la guerra

Santo Tomás de Aquino sitúa el ius gentium dentro de su gran proyecto de clasificación del derecho en la *Summa Theologiae*, donde distingue entre lo justo absoluto (*ius naturale sensu*

[13] Francisco Suárez de Toledo Vázquez de Utiel y González de la Torre, conocido como Doctor Eximius. Fue un teólogo, filósofo y jurista jesuita español. Fue considerado uno de los mayores escolásticos, junto a Francisco de Vitoria, del tomismo barroco.

absoluto) y lo justo derivado (*ius naturale sensu derivato*), entendiendo a este último como aquellas normas que, sin estar inscritas per se en la naturaleza (a diferencia de los preceptos primarios), se infieren por la razón para garantizar la convivencia y el intercambio entre las personas (II-II, q. 57, a. 3). Al afirmar que "*ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis*" [14], Tomás concede al *ius gentium* un estatuto de derecho natural secundario, pues sus normas brotan de la *ratio naturalis* pero cobran fuerza jurídica a través de la aceptación prácticamente unánime de las gentes (II-II, q. 57, a. 3, n. 42).

En sus comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, Aquino profundiza esta distinción: sostiene que las "conclusiones verdaderamente deducidas de los principios de la ley natural" participan de la esencia de éstos y, por tanto, deben considerarse también derecho natural, aunque puedan positivizarse o consignarse en normas escritas (In Ethicorum, v, lect. 12, n. 1019). Según Contreras y otros (2002), esta exposición representa la tesis madura de Santo Tomás sobre el *ius gentium*, al liberarse de las obligaciones terminológicas impuestas por los textos jurídicos romanos y por San Isidoro en la Summa (Contreras y otros., 2002) .

No obstante, en el *Tratado de la Ley* (I-II, q. 95, a. 4) Tomás declara expresamente que el *ius gentium* "se ha de considerar junto con el derecho civil como justo positivo", reconociendo así su dimensión convencional y su dependencia del asentimiento de los pueblos (I-II, q. 95, a. 4). Esta aparente contradicción entre su carácter natural y su positivización es, en la visión tomista, meramente "*per accidens*": la fuerza obligatoria del *ius gentium* emana, en última instancia, de la naturaleza humana, aunque requiera validación práctica.

Para resolver esta tensión, Aquino articula la doble raíz del *ius gentium*: por un lado, emana de los primeros principios de la ley natural mediante un proceso de *conclusio*; por otro, se ratifica en la *consensus* universal de las gentes, que legitima las prácticas fundamentales (p. ej. la protección de embajadores, el cumplimiento de pactos) como normas de justicia evidentes *kata physin* (In Ethicorum, v, lect. 12, n. 1019).

Esta ambigüedad disciplinar confiere al *ius gentium* una flexibilidad singular que Francisco de Vitoria retoma en su síntesis: aplicando el estatuto tomista a la realidad del siglo XVI, Vitoria justifica derechos universales de residencia (*ius peregrinandi*), comercio (*ius commercii*) y legítima defensa frente a abusos, sin depender exclusivamente de bulas papales, y reserva las excepciones a criterios prudenciales y al consenso de las partes involucradas.

La obra de Francisco de Vitoria se inserta profundamente en la tradición tomista, cuya recepción en la Universidad de Salamanca marcó el tránsito de una reflexión estrictamente escolástica a una perspectiva que abarcó las grandes cuestiones de orden político y jurídico en el siglo XVI. Santo Tomás de Aquino estableció que la ley humana legítima debe tener como fin el bien común de la comunidad política, derivando su autoridad de la participación humana en la "*lex aeterna*" o ley eterna, entendida como orden divino que rige el cosmos (Tomás de Aquino, 1991). Vitoria recoge este principio y lo traslada más allá de los límites de la cristiandad europea: afirma que sólo aquel que procura el cuidado de la comunidad, sea monarca, magistrado o asamblea, está facultado para promulgar normas que obliguen a sus miembros (Osorio, 2018). De esta manera consolida una concepción de la ley natural como criterio previo e inmutable que permite juzgar la justicia de toda ley positiva, sin importar su origen cultural o geográfico.

[14] Traducción del latín: el derecho de gentes se refiere a aquellas cosas que se derivan de la ley natural, como las conclusiones de los principios

Para Vitoria, la ley natural constituye un "canon" del que emanan las prerrogativas fundamentales de la persona: el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad (Osorio, 2018). Siguiendo a Aquino, sostiene que toda ley humana debe guardar consonancia con la razón, de lo contrario carece de potestad vinculante. En sus *Comentarios a Tomás*, Vitoria argumenta que "toda ley instituida por el hombre, si es justa, debe derivarse de la ley natural", puesto que ésta expresa los dictados de la razón en conformidad con la naturaleza humana (Osorio, 2018, p. 74). Bajo esta matriz teórica, Vitoria eleva la discusión sobre la conquista y el trato de los pueblos americanos: cuestiona las tesis que consideraban a los indígenas carentes de razón suficiente para poseer dominio sobre sus bienes, ya que para él la capacidad de razonar, independientemente de la religión, es lo que otorga a todo ser humano derecho natural sobre sí mismo y sobre sus posesiones.

El bien común, en la definición tomista, no se limita al interés de una sola ciudad o territorio, sino que abarca a la comunidad política en su integridad. Vitoria adopta este concepto pero lo universaliza, sosteniendo que la humanidad forma una sola sociedad natural, cuya finalidad es el perfeccionamiento moral y material de todos sus miembros. Desde esta perspectiva, introduce el *ius peregrinandi*, o derecho de libre tránsito, como expresión de la sociabilidad natural del hombre: dado que la naturaleza humana tiende a la convivencia y al intercambio, ningún Estado puede obstaculizar arbitrariamente el paso de extranjeros que legítimamente busquen asentarse, comerciar o peregrinar bajo causas lícitas (Crevillén Abril, 2024). Así, la noción tradicional del bien común se expande para incluir a pueblos distantes, postulando un orden jurídico internacional embrionario que reconoce derechos recíprocos entre sociedades.

La doctrina de la guerra justa constituye otro punto de convergencia entre Aquino y Vitoria. En la *Relectio de Indis*, Vitoria organiza su análisis en torno a cuatro preguntas: si es lícito que los cristianos hagan guerra contra paganos, quién puede autorizarla, cuáles son sus causas justas y qué actos están permitidos durante el conflicto (Pereña, 2008). Los criterios tomistas de legítima defensa y de proporcionalidad siguen vigentes: sólo la agresión grave contra el bien común autoriza el recurso a las armas, y aún en la confrontación se deben ponderar las consecuencias para evitar un mal mayor (Pereña, 2008). Vitoria sostiene que ninguna guerra puede ser justa si produce una fractura irreparable en la cristiandad o en la comunidad humana en general; sólo resulta admisible aquella que procure un beneficio superior, tanto para la sociedad europea como para los pueblos sometidos (Pereña, 2008, p. 47). Este énfasis en la "utilidad común" refleja la centralidad del bien común en la ética política vitoriana y demuestra cómo aplicó los principios tomistas a las realidades de conquista y colonización.

En la aplicación práctica de estos principios, Vitoria se convierte en pionero al reconocer que los indígenas americanos, por el solo hecho de su naturaleza racional, poseen derechos plenos de dominio y de autodeterminación. Esto contrasta radicalmente con las justificaciones basadas en la "donación" papal o en la supuesta inferioridad cultural de los "bárbaros" (Osorio, 2018). Al fundamentar su argumento en la ley natural y en la dignidad inherente a toda persona, Vitoria establece que la autoridad política carece de legitimidad cuando contraviene los principios universales de justicia y equidad. De este modo, su construcción de la ley natural y del bien común no solo conserva el legado tomista, sino que lo trasciende, apuntando a un derecho de gentes que reconoce la igualdad esencial de todos los pueblos.

2.1.2. El Ius Commune y el Derecho Romano en Vitoria: propiedad universal y libertad de los mares

En la temprana modernidad europea, el *ius commune*, consolidado sobre el *Corpus Iuris Civilis* y las glosas medievales, ofrecía un marco jurídico de normas consuetudinarias y principios universales que trascendían las diferenciaciones locales. Francisco de Vitoria, formado en Salamanca, encontró en esta tradición romana medieval el andamiaje conceptual para pensar los derechos de los pueblos americanos y los límites del poder de los monarcas. Entre los legados más significativos se cuentan la distinción entre bienes privados y bienes comunes (*res communes*), entendidos como aquellos recursos situados fuera del tráfico individual y destinados al uso de todos. Ezequiel Abásolo[15] señala que, para Vitoria, la tierra y sus frutos pertenecen originariamente a cada comunidad, pues "si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pueden alegarse otros motivos sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas"; esta afirmación lo conduce a defender la plena legitimidad del dominio indígena, sin que su falta de "cultura escrita" o de conversión religiosa anulara sus derechos naturales.

Profundizando en esta idea, Néstor Luis Osorio, tesista en la Facultad de Filosofía y Letras UNCUYO, argumenta que Vitoria distingue cuidadosamente entre *dominium naturale* (que emana de la ley natural y de la imagen divina en el ser humano) y *dominium civile* (derivado de convenciones positivas), pero mantiene que ambos tienen igual origen divino y, por tanto, no pueden suprimirse arbitrariamente sin vaciar de contenido el propio derecho natural. De este modo, la posesión indígena se convierte en título suficiente para repeler reclamaciones fundadas en meras "donaciones" pontificias o en conquistas por la fuerza: el derecho de propiedad se funda en la naturaleza humana, no en el beneficio de un conquistador.

Junto a la propiedad de la tierra, Vitoria incorpora nociones del *ius commune* relativas a los modos de contacto y comercio entre pueblos: el *ius communicandi* (comunicación), el *ius negotiandi* (negociación) y el *ius soli* (derecho de suelo). Según Pereña, estas prerrogativas definen un tránsito legítimo entre sociedades, garantizan la libertad de comercio y la continuidad de derechos para los nacidos en nuevas tierras, independientemente de su filiación religiosa. Con ello, Vitoria sienta las bases de un orden interestatal que reconoce derechos recíprocos, protegiendo tanto al comerciante europeo como al indígena que decide establecerse o intercambiar.

El principio clásico de "*res communes*" encuentra su máxima expresión en la doctrina de la libertad de los mares, que Vitoria expone con claridad: el océano, al ser un bien común de la humanidad, no puede convertirse en propiedad exclusiva de ningún Estado ribereño. En la *Primera Relección sobre los indios*, afirma que "por derecho de gentes, los barcos de cualquier procedencia pueden anclar y atracar en todas las aguas" y que "las vías de navegación pertenecen a todos, por lo que no es lícito privar a alguien de ellas". Esta formulación no sólo anticipa el célebre *mare liberum* de Hugo Grocio, sino que subraya la igualdad jurídica de todos los pueblos para utilizar los recursos marítimos, neutralizando así pretensiones de monopolio naval por parte de España o Portugal.

Para articular técnicamente estas ideas, Vitoria recurre a la definición clásica de Gayo: "*Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, vocatur ius gentium*"[16], y la retoca sustituyendo "homines" por "gentes", de modo que sean "las normas que la razón natural establece entre todos los pueblos". Con ello supera el modelo romano de derecho

[15] Historiador del derecho argentino especializado en pensamiento jurídico hispanoamericano y en la tradición del derecho natural y del ius gentium.

[16] Traducción del latín: "Lo que la razón natural establece entre todos los hombres, eso se observa uniformemente en todos los pueblos y se llama derecho de gentes".

consuetudinario y configura un ius inter gentes fundado en criterios racionales y universales, en lugar de en privilegios imperiales o en la fuerza militar.

Esta reinterpretación constituye, según Crevillén Abril[17], el paso decisivo hacia el derecho internacional moderno. Al apartarse de la estructura medieval del ius commune y del orden teocrático, Vitoria establece un sistema jurídico donde todos los Estados o "gentes" son sujetos iguales de normas obligatorias, conformadas primero por la naturaleza humana y luego por la voluntad común de las partes. En su visión, las relaciones interestatales dejan de ser materia de meros pactos políticos para convertirse en un ámbito de conciencia moral: la violación de esos derechos universales se califica como pecado grave, pues atenta contra la "humanidad" que legitima el *ius gentium.*

2.1.3. Del Imperium mundi a un Ius Gentium secularizado: críticas de Vitoria al orden medieval

La configuración político-jurídica de la Edad Media descansaba en la coexistencia de distintos poderes superpuestos: el Imperium del emperador, la autoridad espiritual del Papa y la jurisdicción de los reinos cristianos. Francisco de Vitoria desafía esa estructura al sostener que ningún monarca posee por sí mismo un mandato universal. En sus *Relecciones sobre los indios*, Vitoria afirma con rotundidad que "el emperador no es señor de todo el orbe, sino únicamente de aquello sobre lo cual ha recibido un justo título" (Críticas de Francisco de Vitoria al Marco Medieval, 2017, p. 53). Este "título justo" debe fundamentarse en la ley natural, el derecho divino o el consenso de los pueblos, y no en meras invocaciones a tradiciones teológicas o a una supuesta herencia de Constantino.

La crítica vitoriana al *Imperium mundi* atañe tanto al poder secular como al eclesiástico. La interpretación de las Bulas Alejandrinas de 1493, que atribuía al Papa la potestad de repartir las tierras descubiertas, es considerada por Vitoria un abuso: no existe norma natural ni positiva que legitime la cesión de dominio sobre poblaciones que no han solicitado tal tutela (Críticas de Francisco de Vitoria al Marco Medieval, 2017, p. 61). Para él, el derecho a gobernar descansa primero en la dignidad racional de cada persona, imagen de Dios, y sólo en un segundo plano en la pertenencia a la cristiandad. Así, rechaza la conversión forzada y cualquier título de conquista que no respete la libertad de conciencia, principios que considera esenciales para un orden racional de convivencia (Osorio, 2018, p. 112).

Vitoria extiende su rechazo al *ius commune medieval*, entendido como el entramado jurídico que toleraba la superposición de jurisdicciones sacras y seculares. Señala que este sistema promueve "normas ceremoniales y sacramentales" cuya autoridad carece de fundamento en la razón natural y favorece la impunidad de los abusos de poder (Crevillén Abril, 2024, p. 400). Al limitar estos privilegios, propone una depuración de la tradición jurídica: las normas que rigen las relaciones entre pueblos han de basarse únicamente en la naturaleza humana y en la voluntad libre de las partes, sin mediación de prerrogativas papales ni de argumentos de supremacía imperial.

---

[17] Graduado en Derecho y Ciencias Políticas por la USP CEU y doctor en Humanidades por la UFV. Se ha especializado en las materias de Filosofía del Derecho, Filosofía política y Teología política. Ha impartido clases de Filosofía del Derecho, Historia Jurídica de la Integración Europea, Fundamentos de Gobierno, Ética y Doctrina Social de la Iglesia. Acuarelista aficionado y articulista y poeta diletante.

De esta purga surge la noción de un *Ius Gentium* secularizado y racional. Vitoria lo describe como un cuerpo de normas universales accesibles a la razón de todos, independientes de revelaciones religiosas o privilegios históricos. Afirma que "ninguna nación puede considerarse exenta del derecho de gentes" y que las controversias internacionales deben dirimir conforme a criterios comunes de equidad y de utilidad general (Críticas de Francisco de Vitoria al Marco Medieval, 2017, p. 78). En su visión, la legitimidad política se convierte en un mandato limitado: los gobernantes están sujetos a esas normas superiores y no pueden invocar prerrogativas sobrenaturales para imponerse sobre otros Estados (Pereña, 2008, p. 170).

El énfasis en la autonomía de la razón impulsa a Vitoria a redefinir el concepto de soberanía. Lejos de un poder absoluto, el soberano es un custodio de la justicia natural, obligado a respetar la libertad y la propiedad de todos los individuos, incluidos los indígenas americanos. Al concebir el poder como un servicio limitado por la ley natural, Vitoria allana el camino para teorías posteriores de contrato social y de equilibrio de poderes, elementos centrales en el derecho internacional moderno (Osorio, 2018, pp. 123–125).

En materia de guerra, esta secularización afecta profundamente la doctrina de la guerra justa. Mientras que en la Edad Media se consideraba válida una guerra declarada por el Papa o el emperador, Vitoria sostiene que sólo el daño grave al bien común puede justificar la deliberación bélica y siempre bajo criterios de proporcionalidad y discriminación entre combatientes (Pereña, 2008, p. 183). De esta manera, elimina la dimensión religiosa exclusiva del conflicto y la subsume en un marco de normas civiles universales.

La influencia de Vitoria se advierte en la emergencia de pensadores como Hugo Grocio, quien poco después formalizará el *mare liberum* y el *ius gentium* moderno. Crevillén Abril (2015) observa que, al desvincular el derecho de la cristiandad y de la teocracia, Vitoria anticipa un sistema jurídico global basado en la razón y en un orden de cooperación internacional, sentando las bases del derecho internacional público (2024, p. 403).

2.2. *El orden político salamantino: soberanía, poder y bien común*

En el contexto convulso del siglo XVI, caracterizado por la Reforma protestante, la Contrarreforma católica y el afianzamiento del Estado moderno, los teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Luis de Molina, entre otros) desarrollaron una teoría política contra el absolutismo emergente. Para ellos, la soberanía reside originariamente en el pueblo, aunque su fuente última es divina. Según Yamila Juri (2019), "la Segunda Escolástica plantea que la soberanía es delegada de forma indirecta, esto es, depositada por Dios primero en el pueblo y, mediante éste, transferida al gobernante". Es decir, Dios otorga a la comunidad humana la potestad de vivir en sociedad, y el pueblo convoca a sus gobernantes. El poder político, desde esta perspectiva, surge por *derecho humano* (consentimiento colectivo) pero no por capricho meramente humano: el orden social mismo está inscrito en la naturaleza divina. Como señalaba Molina (1593) en su *De iustitia et iure*: "La república misma tiene el poder sobre cada una de sus partes, y puede la república entera transferir esa potestad suya a un sujeto o a varios que la ejerzan lícitamente". En otras palabras, la comunidad política (la república) delega legítimamente su autoridad a gobernantes, quienes en última instancia son mandatarios de la voluntad social.

La noción salamantina de poder político es esencialmente delegativa: el monarca o magistrado no ejerce autoridad por derecho propio o "de creación divina" directa (como proponían los absolutistas), sino por encomienda de la comunidad. Francisco de Vitoria lo

explicó con claridad: aunque el rey "es creado por la república", su poder "proviene de Dios, aun cuando los reyes sean creados por la república… la república no transfiere al rey el poder, sino la autoridad que a ella le es propia: no hay dos poderes, uno del rey y otro de la comunidad". De modo que no hay reparto dual de poderes, sino que la república y el príncipe comparten una misma potestad original. Francisco Suárez reafirmó esta idea al negar que "ninguna potestad política procede inmediatamente de Dios" y sostener que todos los regímenes son instituídos "mediante humana voluntad e institución". En la práctica, esto significa que todo gobernante (rey, senado u otra autoridad) existe por la voluntad de los gobernados y puede ser limitado o depuesto si traiciona el mandato social. Siguiendo a Luis de Molina[18], mientras subsiste un rey legítimo "subsisten dos potestades: una en el rey, otra cuasi-habitual en la república, impedida en su ejercicio… sólo impedida en cuanto a las facultades que la república encomendó al monarca". Si el soberano excede esas atribuciones (es decir, si gobierna en contra del bien común), la comunidad conserva intacta su autoridad original: puede emplearla directamente o hasta oponer resistencia al tirano.

Para los salamantinos, como ya enunciara Tomás de Aquino, el fin último del poder político es siempre el bien común. No existe poder legítimo más que el ordenado a la utilidad de todos los ciudadanos. En línea con esta tradición tomista-aristotélica, Yamila Juri (2019) observa que entre los pensadores de Salamanca "resalta como coincidencia generalizada… la apelación al bien común, como parámetro para las manifestaciones externas del poder político… de ahí que la causa final de la comunidad política tenga una preeminencia sobre las demás". El poder (o *potestas*) es la capacidad de mandar legítimamente con vistas al bien público, y todo ordenamiento jurídico debe subordinarse a ese fin. De hecho, Francisco Suárez afirma que el propio bien común "exige el cumplimiento de las leyes", imponiendo así una restricción intrínseca al soberano. Los salamantinos subrayaban también que el campo de acción del Estado es limitado: "la supremacía o soberanía estatal está determinada y medida por su fin; queda fuera de él todo lo que no corresponde a la naturaleza del Estado. No están, pues, sujetos al orden de esa soberanía la vida individual en cuanto no redunde en el bien de la comunidad, la vida familiar… ni la vida espiritual más allá del ámbito temporal". Dicho de otro modo, el poder político *no es absoluto*: debe ceñirse a sus fines naturales (seguridad, justicia, prosperidad públicas) y respetar la esfera privada y espiritual de las personas. En su carácter teológico-ético el soberano queda subordinado a la ley natural, que emana de Dios y que encarna el bien común.

Estas ideas contraponían fuertemente la doctrina absolutista imperante en otros pensadores coetáneos, como Jean Bodin[19] en Francia. Bodin definía la soberanía de modo radicalmente distinto: "La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de la República", afirmando que el soberano no está sujeto a ley alguna y posee un poder ilimitado. En su perspectiva (influida por la necesidad de reforzar la autoridad monárquica en la Guerra de las Dos Rosas), el rey no se manda a sí mismo y puede decidir lo justo o injusto sin contrapesos. Por el contrario, la escuela salamantina sostuvo que el soberano recibe su potencia de Dios a través del pueblo, y que queda obligado a la justicia ordenada al bien común. Así, mientras Bodin proclamaba un "poder absoluto, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo", Salamanca enseñó un sistema contractual y teológico en que la soberanía popular y la ley divina-natural constituyen el origen último del poder político.

---

[18] Miembro de la Escuela de Salamanca y uno de los principales teólogos-juristas del siglo XVI.
[19] Uno de los principales teóricos del absolutismo moderno. Fue autor de Les Six Livres de la République, obra fundamental en la que formula una de las primeras teorías sistemáticas de la soberanía.

En resumen, el pensamiento político salamantino replanteó desde el derecho natural el fundamento de la autoridad: la soberanía popular mediata, el poder delegado con condiciones, y el bien común como criterio de legitimidad.

2.2.1 La soberanía del rey y sus límites

Francisco de Vitoria inaugura su reflexión política afirmando que la soberanía no emana directamente del monarca como un poder absoluto, sino que reside originariamente en la *Respublica*, entendida como la comunidad política. En su *Relectio de potestate civili*, Vitoria sostiene que "la soberanía reside originariamente en el pueblo, quien la delega en el príncipe por necesidad práctica, no por cesión definitiva". Con ello, rechaza la tesis de un poder real incondicionado y establece que el rey ejerce la *potestad* únicamente en calidad de mandatario público, derivado de la voluntad colectiva.

Para comprender con precisión esta *potestad* delegada, Vitoria analiza sus cuatro causas clásicas. La causa final de la autoridad política es el bien común: el poder existe "para conducir a los hombres al bien y apartarles del mal", de modo que el gobernante debe velar por la paz, la justicia distributiva y la protección de derechos fundamentales. Como causa eficiente, afirma que el poder procede de Dios como autor de la naturaleza humana, pues sin un principio ordenante otorgado por el Creador la sociedad "se desharía y disolvería". En cuanto a la causa material, Vitoria explica que la potestad "reside por derecho natural y divino en la misma república, a la cual compete gobernarse a sí misma y dirigir todas sus potestades al bien común" (Vitoria, n.d, p. 334). Finalmente, aunque no utiliza explícitamente el término "causa formal", define la potestad pública como "la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil".

Lejos de concebir la delegación como una cesión incondicional, Vitoria insiste en que se realiza por un acto de "contracción" de la soberanía comunitaria, y no por transmisión de un poder originario separado del pueblo.; "no hay transmisión ni mandato", sino que la república "determina su ejercicio en una persona, sin enajenar la potestad". Este matiz evita entender al rey como propietario absoluto del poder, pues, si bien lo ejerce en nombre de la comunidad, el título de soberanía nunca se extingue en el cuerpo político.

Las condiciones de legitimidad que Vitoria impone al ejercicio del poder civil son tres. Primero, la orientación al bien común debe presidir cada acción gubernativa: "el fin del poder civil es la utilidad de los gobernados, no del príncipe". Segundo, el gobernante está sujeto al derecho natural, que protege la inviolabilidad de la vida, la libertad y la propiedad; cualquier decreto que vulnere estos principios carece de validez moral. Tercero, persiste un consenso tácito de la comunidad: aunque no formula un contrato social formal, Vitoria acepta que "la elección del régimen político (monarquía, aristocracia o democracia) requiere acuerdo comunitario, adaptándose a las circunstancias históricas". Incluso puntualiza que "basta la voluntad de la mayoría para constituir validez jurídica", siempre bajo el imperativo del bien común.

Esta concepción contrasta frontalmente con la doctrina del derecho divino de la monarquía Tudor inglesa, que atribuía al rey una autoridad autónoma otorgada directamente por Dios, sin mediación popular. Frente a la declaración de Jacobo I de Inglaterra de "no reconocer superior excepto Dios", Vitoria argumenta que la autoridad real procede "de Dios y del pueblo a la vez" y está condicionada por el bien común y el derecho natural. De este modo, refuta la idea de una potestad real ilimitada y sostiene que el monarca es un *minister honoris* sujeto a controles éticos y jurídicos.

Para evitar el desbordamiento tiránico, Vitoria perfila mecanismos institucionales de contención del poder real. Reconoce la necesidad de dividir funcionalmente las magistraturas, sin ser aún una separación moderna de poderes, para garantizar equilibrios internos, y abre la puerta al derecho de resistencia: si el príncipe viola el bien común o el derecho natural, "el pueblo recupera su soberanía originaria y puede deponerlo". Estas ideas inspirarían más tarde las teorías políticas de Suárez y Molina y sentarían bases del constitucionalismo moderno.

La obra de Vitoria marca así una transición decisiva entre la *Respublica Christiana* medieval y el Estado moderno. Al identificar al pueblo como titular último de la soberanía y separar nítidamente la autoridad temporal del príncipe de la espiritual del Papa, anticipa principios de la democracia liberal y el constitucionalismo secular. Como concluye el análisis de la *Relectio de potestate civili*, su teoría de la potestas "anticipa principios claves de la democracia liberal, estableciendo un puente entre la escolástica y el Estado moderno", mientras pensadores como Jean Bodin desarrollaban apenas la idea de una soberanía real absoluta.

2.2.2 La autoridad del Papa vs. la autoridad del Príncipe

Para comprender adecuadamente el contrapunto entre la autoridad papal y la autoridad del príncipe en Francisco de Vitoria, es necesario recurrir primero a la interpretación de especialistas contemporáneos que permitan situar el problema en su contexto histórico-doctrinal. Como explica el jurista español Antonio Truyol y Serra, la originalidad de Vitoria no consiste en armonizar dos poderes tradicionales, sino en redefinir sus límites de manera estructural. En la concepción medieval dominante —representada por canonistas como Enrico de Segusio— la autoridad del Papa se entendía como suprema incluso en el orden temporal, aunque ejercida indirectamente. El poder civil no era autónomo en sentido pleno, sino que quedaba, en última instancia, subordinado al fin espiritual.

Francisco de Vitoria, en su *Relectio de Indis*, confronta la visión medieval de la supremacía universal del Papa y del Emperador, proponiendo en cambio una *duplex potestas* o dualidad de órdenes de poder (espiritual y temporal). Frente a teólogos medievales como Silvestre Prierias[20] (S. XIII) o Enrico de Segusio[21] (1518), que proclamaban al Pontífice "señor temporal de todo el orbe", Vitoria arguye que esta pretensión no tiene sustento racional ni jurídico. En primer lugar, Vitoria restringe la jurisdicción papal al ámbito espiritual: el Papa "tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales", es decir, sólo puede usar el poder civil de manera indirecta y en favor de fines religiosos. Más aún, concluye que el pontífice "no tiene potestad alguna sobre los amerindios" y no es señor civil ni temporal de todo el orbe. En palabras de Vitoria: "el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio".

Esta fórmula expresa con claridad su tesis de que el Pontífice no ejerce un *imperium secular universal*. Incluso concediendo hipotéticamente tal potestad al Papa, Vitoria subraya que éste no podría transferirla a los reyes cristianos: "aunque el Sumo Pontífice tuviera esta potestad

[20] Fue teólogo dominico y Maestro del Sacro Palacio en Roma. Es especialmente conocido por haber sido uno de los primeros opositores doctrinales de Martín Lutero. Defendía una visión papalista fuerte: sostenía que el Papa, como vicario de Cristo, poseía autoridad suprema no sólo espiritual sino también con implicancias en el orden temporal.

[21] Fue uno de los grandes juristas canónicos del siglo XIII. Desarrolló una teoría fuerte de la supremacía papal dentro del derecho canónico medieval. Sostenía que el Papa tenía autoridad universal, incluso sobre gobernantes no cristianos.

política sobre todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares". En la práctica, esto significa que la bula de donación de las Indias no tiene fuerza válida, pues el Papa carecía de *potestas* temporal que repartir. Consecuentemente, Vitoria enfatiza que ninguna causa espiritual puede justificar la guerra contra pueblos infieles: "no se puede hacer la guerra a los indios por infidelidad o negación de la autoridad papal". Aún si los bárbaros rechazan cualquier dominio del Papa, "no se les puede hacer la guerra ni ocupar sus bienes". En suma, rechaza cualquier *imperium papal* sobre los infieles: la soberanía indígena no se ve anulada por su "infidelidad" y no se legitima su conquista con bases puramente eclesiásticas.

En paralelo, Vitoria relativiza el ideal imperial. Reconoce a los monarcas cristianos, en especial a los Reyes Católicos y a Carlos V, cierta legitimidad en el Nuevo Mundo, pero niega al Emperador un dominio universal. Así lo deja saber en la primera *Relectio de Indis*: "El Emperador no es el señor del orbe". Y añade que, aun suponiendo que el Emperador fuera "dueño del mundo", "no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros, establecer nuevos gobernantes quitando a los antiguos, y cobrar impuestos". En otras palabras, el poder imperial tampoco justifica la conquista arbitraria. Cada república o reino conserva su esfera legítima; ningún príncipe, ni siquiera el Emperador, puede imponer su voluntad más allá de su jurisdicción concreta. Esta negación del dominus orbis medieval abre paso a la idea de soberanías nacionales. Para comprender la magnitud de esta ruptura, es necesario recurrir a expertos contemporáneos. Como bien señala Antonio Truyol y Serra[22], la audacia de Vitoria radica en desacralizar la política internacional en un momento de máximo fervor religioso. Asimismo, autores como Teófilo Urdánoz[23] nos explican que el contrapunto entre la autoridad papal y la del príncipe no era meramente teológico, sino una necesidad jurídica para evitar que la Teocracia impidiera el desarrollo del Derecho de Gentes natural entre estados paganos y cristianos."

Vitoria incluso destaca la cualidad personal de Carlos V: al referirse al Santo Oficio aconsejando prudencia, califica al Emperador de "príncipe justísimo y religiosísimo", lo que indica respeto hacia la autoridad secular cuando ésta obra conforme a la justicia. Pero siempre deja claro que tal autoridad se ejerce dentro de sus fronteras, no en todo el mundo. De este modo, no sólo refuta el dominio universal del Papa, sino también el del Emperador: ambos poderes, espiritual y civil, se mueven en esferas distintas.

La contribución de Vitoria, por tanto, consiste en perfilar un orden dual: distingue tajantemente la potestas eclesiásticas de las *potestas temporalis*. Tal como señalan sus comentaristas, el fraile "separa las esferas natural y no natural, o… el derecho divino y el derecho natural, y señala de forma brillante sus respectivos ámbitos de competencia en su aplicación terrenal". En efecto, la autoridad eclesiástica rige la fe y la moral; la autoridad civil regula la convivencia y la justicia mundana. Cuando la Iglesia interviene en lo temporal lo hace sólo in *casu necessitatis*, velando por fines espirituales (ej: destituciones extraordinarias de príncipes infieles o prohibiciones de guerras entre cristianos). Pero de ordinario el príncipe gobierna libre de injerencia religiosa directa. Vitoria escribe que el Papa "no tiene potestad para deponer a un príncipe secular… ni puede confirmar ni derogar las leyes civiles". Así remarca que el monarca cristiano responde ante la ley divina, pero gobierna con autonomía temporal: cada reino cristiano posee soberanía legítima en sus asuntos internos.

---

[22] Fue jurista, filósofo del derecho e historiador del pensamiento político. Especialista en historia del derecho internacional. Profesor en la Universidad Complutense de Madrid.

[23] Dominico e historiador de la Escuela de Salamanca. Editor crítico de las Relectiones de Francisco de Vitoria en la Biblioteca de autores cristianos (BAC). Gran estudioso del derecho natural clásico.

Esta desmitificación del modelo medieval se adelanta a la modernidad política. Al plantear que "cada poder se mueve en su órbita, sin invadir la ajena" (palabras de la doctrina vitoriana laterales) se anticipa la secularización del Estado y el sistema de Estados soberanos. En contraste con la Edad Media, donde se pensaba en un "imperio cristiano" universal, Vitoria visualiza una comunidad internacional basada en el Derecho de Gentes (*ius gentium*) y el respeto mutuo. El emperador, las coronas y el papado reconocen en la razón natural un conjunto de normas que vinculan a todos pero que no absorben la autonomía de cada república.

Otros dominicos y escolásticos de Salamanca profundizaron esta línea. Domingo de Soto[24], por ejemplo, sostuvo que el derecho de misión "no da derecho a la ocupación" de las tierras de los indígenas, reafirmando la conclusión de Vitoria. Francisco Suárez, en el siglo XVII, afirmó categóricamente que "cualquier república tiene autoridad para hacer la guerra" defendiendo el bien común, y definió la declaratoria de guerra como un derecho jurídico inherente al Estado para vindicar sus injurias. Ambos pensadores, al lado de Vitoria, consolidaron la idea de esferas separadas del poder: el derecho internacional y la justicia de la guerra dependen de causas universales, no de mando papal; y cada soberano cumple sus obligaciones políticas sin estar subordinado directamente a la jerarquía eclesiástica.

2.2.3 El poder legítimo y la resistencia a la tiranía

Los juristas salamantinos siguieron ampliando la idea iniciada por Francisco de Vitoria de que el poder político emana del pueblo y está limitado por el bien común. Como señalaba Vitoria, cuando un gobernante legítimo deviene tirano no puede ser combatido por un particular, pero "la comunidad en su conjunto puede legítimamente deponerlo", pues al instituir al rey el pueblo exigió que este gobierne para el bien común. En la línea de Vitoria, Francisco Suárez distingue dos tipos de tirano: el usurpador (sin título) y el tirano de ejercicio (con título legítimo), y afirma que la soberanía reside originariamente en el pueblo. En sus obras esenciales (especialmente *De legibus* y la *Defensio fidei* de 1613) Suárez invierte la posición medieval: "en realidad es el pueblo quien recibe de Dios el poder político inmediatamente" y por tanto "el pueblo es la sede originaria del poder político soberano en la teoría suareciana". Así, aunque la cesión de poder al rey sea en principio irrevocable, el mismo Suárez aclara que si el monarca se convierte en tirano "puede el pueblo emprender contra él una guerra justa". En efecto, Suárez sostiene que la potestad de deponer al rey legítimo devenido tirano reside en "toda la comunidad política en pleno" (comúnmente expresada por asamblea o procuradores), pues "puede ser tan grande la perversidad del rey contra el bien común" que "todo el reino por común decisión puede rescindir los pactos y deponer al rey y liberarse así de la obediencia y fidelidad civil respecto a él". Con ello recoge la noción vitoriana de legítima defensa colectiva: la depuración del mal gobierno se entiende como un acto defensivo del cuerpo político, autorizado públicamente.

En las discusiones de la *Defensio fidei* Suárez insiste además en que ningún privado puede legítimamente matar al rey tiránico salvo en legítima defensa (propia o de la comunidad), y siempre actuando "como miembro de la comunidad e impulsado por ella". Esta exigencia de autoridad pública busca evitar abusos y garantizar el orden. No obstante, Suárez admite que el usurpador (tirano sin título) puede ser resistido directamente como agresor externo, pues "el usurpador puede ser lícitamente rechazado por sus súbditos" (Suárez, De legibus III.X.9). En todos los casos, Suárez subraya que el pacto original con el pueblo impone al rey gobernar

[24] Fue un fraile dominico, filósofo, teólogo, jurista y catedrático de universidad español, confesor del emperador Carlos V y humanista pionero en el estudio de la ley de caída de los graves.

para el bien común, y si rompe ese pacto pierde su título legítimo. Por eso concluye que la comunidad puede abolir el tirano declarándolo enemigo de la sociedad (en términos de guerra justa) y recuperar así su libertad política. En suma, la doctrina suarista mantiene la distinción vitoriana pero enfatiza el rol constitutivo del pueblo soberano: el pueblo otorga poder a un monarca, pero retiene el derecho a revertir esa cesión si él viola los fines del Estado (bien común).

Luis de Molina, jesuita seguidor de Vitoria, sigue planteamientos similares en su *De justitia et jure* (1593). Como observa el historiador francés Jean-François Cottet,[25] Molina "concede a la comunidad la facultad de destronar al tirano de ejercicio" legítimo, y aún permite que un particular actúe en legítima defensa siempre que previamente la comunidad haya proclamado la deposición del monarca. Es decir, Molina ratifica la soberanía popular: el pueblo, mediante sus magistrados o instituciones (por ejemplo, la autoridad imperial o papal en algunos casos), puede juzgar al rey tiránico y removerlo, y solamente entonces la resistencia privada contra él se justifica bajo legítima defensa. Aunque la redacción de Molina es menos enfática que la de Suárez, la doctrina es coherente: los sujetos católicos no están obligados a la obediencia pasiva frente al mal gobierno; sólo con mandato público (y en defensa de la comunidad) cabe justificar un acto extremo contra un soberano injusto.

Estos planteamientos de Suárez y Molina prolongan la línea de Vitoria sobre el tiranicidio como mecanismo de autodefensa en un orden justo. Vitoria ya había admitido que al usurpador, al estar "perpetuamente en guerra contra el pueblo", cualquier individuo puede matarlo en legítima defensa, mientras que al tirano legítimo sólo la comunidad organizada puede enfrentarlo. De la misma manera, Suárez reconoce dos niveles de resistencia: primero la deposición del gobernante por vía judicial o asamblea (desobediencia civil sustentada en el pacto), y en último extremo el tiranicidio. En su *Defensio fidei* (1613) reafirma que el mal rey no puede ser eliminado por iniciativa privada sin el aval de la comunidad (en ese caso actúa como defensor del Estado). Por ello, tras la prohibición jesuita de 1610-13 contra los regicidios privados, Suárez estudia detenidamente (*Defensio fidei* VI.4) las circunstancias en que matar al tirano sería legítimo (por ejemplo, ejecución de sentencia previa de la comunidad). En este esquema, el tiranicidio queda restringido a escenarios de verdadera guerra interna o fallo judicial de la república, preservando así el orden social.

La influencia práctica de estas teorías fue patente en las contiendas político-religiosas de los siglos XVI y XVII. Las monarquías enfrentadas con herejes inspiraron a católicos y protestantes a apelar al derecho de resistencia. Por ejemplo, la *Defensio fidei* de Suárez responde a la "Apología" de Jacobo I de Inglaterra (1608), negando el derecho del rey hereje a imponer juramentos de fidelidad contrarios a la fe católica. De igual modo, los teóricos de la Liga Católica en Francia, que combatían al rey Enrique de Navarra (luego Enrique IV) por considerarlo hereje, asumieron fórmulas monarquómacas de soberanía popular. En la propaganda ligatina se argumentó que un soberano que "desprecia la religión" y pone en peligro el cuerpo político ha quebrantado el pacto fundacional, legitimando así su deposición (argumento en la línea de Mariana y de los pensadores salamantinos). En efecto, tras el asesinato de Enrique III y durante la guerra civil contra Enrique IV, la Liga Católica reclamó expresamente el "derecho a la resistencia" del pueblo y de sus estados contra un rey hereje, repitiendo el principio de que el poder divino emana al fin de la masa de súbditos (como en Suárez y Molina). Esto puede observarse en la literatura política ligatina, que defendió la soberanía popular como salvaguarda última del orden cristiano.

[25] Especializado en el pensamiento político y jurídico de la segunda escolástica y en la teoría de la soberanía del siglo XVI.

2.3 *Reflexiones preliminares*

El recorrido realizado a lo largo de este capítulo ha puesto de manifiesto cómo Francisco de Vitoria asimiló y reformuló los principios de la escolástica tomista, los elementos del *ius commune* romano y las críticas al orden medieval para configurar un *ius gentium* que puede considerarse pionero en la gestación del derecho internacional moderno. Lejos de representar una ruptura abrupta con la tradición, su pensamiento se erige como una síntesis crítica que, en el contexto de la expansión ultramarina de la Monarquía Hispánica, reordena categorías heredadas para responder a desafíos jurídicos y políticos inéditos.

A partir de Santo Tomás de Aquino, Vitoria reafirma la ley natural como norma inmutable y universal, estableciendo el bien común —extendido ahora a toda la comunidad humana— como fin legítimo de toda ley positiva y como límite ético del poder y de la guerra. Esta reinterpretación no sólo preserva la arquitectura tomista, sino que la proyecta más allá del horizonte confesional europeo, permitiendo reconocer la plena racionalidad y dignidad de los pueblos americanos. Al fundamentar sus derechos en la naturaleza humana y no en la pertenencia religiosa, Vitoria introduce un principio de universalidad que trasciende la Cristiandad medieval.

En este marco, el *ius gentium* deja de ser concebido como un mero conjunto de prácticas consuetudinarias entre pueblos cristianos para transformarse en un verdadero *ius inter gentes*, fundado en la razón y en el consenso universal. La recuperación de la noción romana de *res communes* y de la libertad de los mares permite articular un sistema de derechos recíprocos entre comunidades políticas autónomas, redefiniendo la propiedad natural del mundo y los usos compartidos del océano como bienes universales. Al mismo tiempo, el diagnóstico crítico del *imperium mundi*, de la teocracia pontificia y de las superposiciones jurisdiccionales del derecho medieval revela la insuficiencia de un orden global sustentado en pretensiones de dominio absoluto. En su lugar, Vitoria propone un orden secularizado en el que los soberanos aparecen como custodios limitados por la ley natural y por el consenso de los pueblos, prescindiendo tanto de la fuerza militar como de la intermediación papal como fundamentos últimos de legitimidad.

La reflexión política que acompaña esta reformulación inaugura, asimismo, una concepción innovadora de la soberanía. El poder político reside originariamente en la comunidad —la *respublica*— y sólo se ejerce por delegación en el príncipe, sin que ello implique una cesión definitiva del título soberano. Con esta afirmación, Vitoria rechaza el absolutismo de derecho divino y condiciona el ejercicio de la *potestas* a su orientación al bien común y al respeto del derecho natural. La doctrina de la *duplex potestas* delimita con claridad el ámbito espiritual del temporal: el Papa posee jurisdicción en materia de fe, mientras que el poder civil es autónomo en los asuntos temporales. Esta distinción no sólo consolida la separación funcional entre autoridad religiosa y política, sino que sienta las bases teóricas de las monarquías nacionales y, progresivamente, del sistema internacional de Estados soberanos.

Las reflexiones posteriores de Francisco Suárez y Luis de Molina prolongaron y profundizaron esta línea argumental al perfilar mecanismos legítimos de resistencia frente a la tiranía. Al reconocer al pueblo la facultad de deponer al gobernante injusto mediante procedimientos colectivos y, en último extremo, autorizar la defensa del bien común frente al poder tiránico, consolidaron la idea de una soberanía delegada y condicionada. En este tránsito, la antigua *Respublica Christiana* cede lugar a una configuración política plural, en la que la legitimidad se fundamenta en principios racionales universales y en la participación comunitaria.

De este modo, los ejes analizados —*ius gentium* universal, soberanía delegada y limitación ética del poder— convergen en una arquitectura conceptual coherente que anticipa desarrollos centrales del derecho internacional, del constitucionalismo y, en última instancia, de la democracia liberal. La afirmación de una comunidad internacional fundada en la racionalidad común, la subordinación del poder a principios superiores de justicia y la concepción de la guerra como recurso jurídicamente regulado constituyen elementos que proyectan el pensamiento salamantino más allá de su tiempo histórico.

En definitiva, la Escuela de Salamanca no se limitó a traducir al ámbito global los postulados tomistas, sino que los reconfiguró en un marco intergubernamental y progresivamente secularizado, inaugurando una visión de las relaciones internacionales en la que la autoridad política se legitima y se restringe por normas universales. Este legado teórico constituye el presupuesto indispensable para comprender cómo estas categorías fueron aplicadas en el escenario americano.

Corresponde ahora examinar su cristalización práctica en el debate sobre los "justos títulos", la teoría de la guerra justa y los derechos de los pueblos indígenas. El capítulo siguiente abordará estas cuestiones en el contexto concreto de la conquista de América y de la controversia sobre la legitimidad del dominio español, mostrando cómo las categorías aquí reconstruidas se proyectaron en una de las primeras deliberaciones formales acerca de la justicia del orden internacional naciente.

Capítulo III - El derecho de gentes en la praxis: Vitoria y la conquista de América

El presente capítulo aborda el momento en que las categorías doctrinales elaboradas por Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca dejan de ser construcciones teóricas abstractas para enfrentarse a una realidad histórica concreta: la conquista de América. Si en los capítulos precedentes se reconstruyeron los fundamentos filosófico-jurídicos del *ius gentium* y su articulación con la noción de soberanía, aquí se examina su aplicación práctica ante una crisis sin precedentes para el pensamiento político europeo: la legitimidad del dominio sobre pueblos no cristianos organizados políticamente y dotados de estructuras propias de autoridad.

La expansión ultramarina de la Monarquía Hispánica planteó interrogantes que desbordaban los marcos medievales tradicionales. ¿Eran los pueblos indígenas verdaderos sujetos de derecho? ¿Conservaban soberanía y dominio sobre sus territorios? ¿Podía fundarse la conquista en la autoridad pontificia, en el descubrimiento o en la superioridad cultural? ¿Era la guerra un instrumento legítimo de expansión? Estas preguntas obligaron a desplazar el eje de legitimación desde la autoridad religiosa universal hacia principios racionales de derecho natural y de derecho de gentes.

El capítulo examina, en primer lugar, la teoría de los "justos títulos" y la desarticulación de los "títulos injustos" en la *Relectio de Indis* (1539), mostrando cómo Vitoria niega la jurisdicción temporal universal del Papa y del Emperador y reconoce a los indígenas como verdaderos dueños de sus bienes y autoridades. Este reconocimiento inaugura un universalismo jurídico fundado en la racionalidad compartida y no en la pertenencia a la Cristiandad. En segundo término, se analizan los derechos naturales de los indígenas —vida, libertad, propiedad y autogobierno— como consecuencia necesaria de su condición racional, lo que implica una afirmación temprana de igualdad jurídica entre pueblos.

La reflexión se amplía luego hacia la teoría de la guerra justa aplicada al contexto americano. Vitoria impone límites estrictos al *ius ad bellum* y al *ius in bello*, exigiendo causa justa, autoridad legítima, finalidad recta, proporcionalidad y protección de inocentes. Al someter la empresa imperial a estos criterios, transforma la guerra de conquista en un problema jurídico susceptible de evaluación normativa. La consecuencia lógica de esta construcción es radical: en ausencia de causa justa, el dominio adquirido genera deber de restitución y reparación.

El capítulo también examina el problema del consentimiento indígena como posible título legítimo de soberanía. Vitoria admite la elección voluntaria como fundamento de dominio, pero impone condiciones tan estrictas —ausencia de miedo, fraude o ignorancia— que su aplicabilidad práctica resulta extremadamente limitada en el contexto colonial. La tensión entre ideal normativo y realidad histórica revela la ambivalencia estructural del pensamiento salamantino.

Este recorrido culmina en el análisis de las Controversias de Valladolid (1550–1551), donde las categorías doctrinales se convierten en objeto de deliberación política institucionalizada. Aunque Vitoria ya había fallecido, su marco conceptual estructuró el debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, evidenciando la tensión entre universalismo igualitario y jerarquización civilizatoria. Valladolid puede interpretarse como la primera cristalización práctica del *ius gentium* en un escenario imperial global, donde la legitimidad de la dominación se somete a examen racional.

Finalmente, el capítulo proyecta estas discusiones hacia la noción de *respublica totius orbis*, entendida como comunidad universal regida por normas comunes derivadas del derecho natural. Esta formulación, atravesada por ambigüedades y límites históricos, constituye uno de los antecedentes conceptuales más relevantes en la transición hacia el derecho internacional moderno. No se trata de afirmar una continuidad lineal, sino de mostrar cómo, en el seno de la crisis colonial del siglo XVI, se configuraron categorías —igualdad jurídica, límites al uso de la fuerza, consentimiento como fundamento de legitimidad y comunidad universal de pueblos— que serían centrales en la arquitectura normativa posterior.

En este sentido, el capítulo sostiene que la experiencia americana no fue un episodio marginal, sino el laboratorio histórico donde el derecho de gentes medieval comenzó a transformarse en un lenguaje jurídico con vocación verdaderamente universal. Allí, en la tensión entre imperio y normatividad, entre expansión y límite, se gestó una de las matrices fundamentales del derecho internacional moderno.

3.1 Los "justos títulos" y los "títulos injustos" sobre las Indias

Teniendo en cuenta que nos encontramos ante uno de los debates más discutidos del derecho natural, del derecho indiano y, en general, del pensamiento jurídico occidental, el análisis de los "justos títulos" vitorianos exige un encuadre historiográfico explícito. La cuestión de si Francisco de Vitoria fue un legitimador sofisticado del imperialismo español o un precursor genuino del derecho internacional moderno ha dividido a la doctrina contemporánea. Como ha señalado Anthony Anghie, desde una perspectiva crítica poscolonial, el *ius gentium* vitoriano puede interpretarse como un mecanismo jurídico que, bajo apariencia universalista, permitió la inserción forzada de los pueblos indígenas en el orden europeo. En contraste, autores como Antonio Gómez Robledo y Ramón Hernández Martín sostienen que Vitoria estableció límites reales al poder imperial, al reconocer la racionalidad y soberanía originaria de los pueblos indígenas. Este contrapunto demuestra que el problema no es meramente histórico, sino estructural: se debate si el derecho de gentes vitoriano constituye una matriz emancipadora o una racionalización jurídica de la expansión europea.

Francisco de Vitoria, fraile dominico del siglo XVI y figura clave de la Escuela de Salamanca, abordó en su *Relectio de Indis* (1539) la legitimidad jurídica de la dominación española sobre los pueblos americanos. Su análisis distingue cuidadosamente entre títulos legítimos, ilegítimos y dudosos, sentando las bases del derecho internacional moderno. Vitoria parte de la premisa de que los indios son sujetos libres con plena capacidad racional, poseen ciudades, leyes, matrimonios, magistrados, comercio, de modo que "antes de la llegada de los españoles […] los indios eran verdaderos señores y dueños tanto pública como privadamente". Sobre esta base natural igualitaria, Vitoria rechaza todo título de conquista basado en privilegios medievales (pontificios o imperiales) y establece que sólo causas compatibles con el *ius gentium* y los derechos humanos universales pueden legitimar un sometimiento.

Vitoria descalifica como inválidas las viejas justificaciones teocráticas o arbitrarias de la conquista. En primer lugar, niega un poder universal de los poderes medievales: "el emperador no es señor de todo el orbe", por lo que no puede conceder por delegación dominios sobre pueblos libres. De igual modo, afirma que "el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe"; su autoridad, aun siendo legítima en lo espiritual, carece de fundamento natural o divino para conferir la conquista política de pueblos no cristianos. Vitoria rechaza así tanto el derecho de conquista apoyado en bulas pontificias como la antigua teoría de un imperium mundi.

Otros títulos inválidos incluyen el supuesto de *terra nullius*, no se puede alegar que las Indias eran tierras vacantes, pues estaban habitadas y los indígenas eran sus legítimos poseedores. Tampoco admitió causas morales como "pecados" o "degradación contranatural" (canibalismo, idolatría) como derecho a invadir: estos vicios no extinguían la soberanía indígena ni habilitaban a los españoles a arrebatarles sus bienes. Igualmente critican la "renuncia" de la fe cristiana por parte de los indios como excusa para la guerra, en este sentido, Vitoria insiste en que la conversión debe ser voluntaria, no impuesta por la fuerza (la negación de la fe no autoriza la guerra). Por último, invalida el recurso a un consentimiento ficticio, Vitoria muestra que actos como la lectura coercitiva del Requerimiento, donde indígenas "aceptaban" el dominio español bajo amenaza de armas, no constituyen verdadera voluntad libre, sino un consentimiento viciado por el miedo y la ignorancia. En resumen, Vitoria desarma toda base legal *ad hoc* (papal, imperial, 'descubrimiento', sins de los indios, donación divina especial) que no emane del orden natural o del consentimiento genuino de los gobernados.

Vitoria acepta como justos títulos sólo aquellos basados en el derecho natural y el ius gentium. El primero y más importante es el de "sociedad y comunicación natural", que descansa en la sociabilidad humana universal. En concreto, afirma que los españoles tienen derecho de recorrer y permanecer en los territorios indios mientras no causen daño, pues es un imperativo natural de humanidad recibir al forastero con cortesía. De ello derivan varios derechos conexos, los españoles pueden comerciar con los indios (venta e importación) sin perjuicio mutuo; los productos comunes (el oro, pesca, etc.) pueden compartirlos sin restricción indebida; incluso los hijos de españoles nacidos en América tienen derecho civil a ser ciudadanos locales. Si los indígenas bloquean estos derechos (por ejemplo, negando el paso pacífico), Vitoria autoriza agotar medios pacíficos y, sólo en último extremo, el uso de la fuerza solo para restaurar esos derechos. De hecho, defiende que la guerra sería lícita meramente como reacción defensiva contra la injuria al derecho natural (no como acto expansionista).

A partir de este primer título, Vitoria integra otros que legitiman la intervención condicionada de España, la evangelización de los pueblos, entendida como derecho-deber común de los cristianos (por mandato divino); la defensa de aliados indígenas que pidan auxilio contra tiranías externas, legitimando acciones armadas limitadas (fórmula que aplicó, por ejemplo, en la alianza española con los Tlaxcaltecas); y la excepción de tiranía indígena severa, en casos de opresión brutal (idólatras que sacrifican masivamente inocentes), se abre la posibilidad de castigo armado para salvar vidas. En cuanto a la "elección voluntaria" genuina, Vitoria admite que si una mayoría libre de los indios pidiera a España soberanía pacífica, ello sería válido (aunque cauteloso de que tal consentimiento sea auténtico).

Quedan como inciertos algunos títulos: notablemente, el título hipotético de la "demencia" indígena. Vitoria menciona que si fuera cierto que un pueblo estuviera tan falto de razón que no pudiese mantener orden civil, los reyes españoles podrían intervenir "para utilidad de ellos". Pero añade enfáticamente que ello cabría solo mientras perdure ese estado de inferioridad y sólo a efecto de ayudarles, nunca para dominio definitivo. Es, en rigor, un título debatido y nunca aplicado de hecho. En cambio, reconoce plenamente la capacidad racional de los indios y su soberanía originaria, es decir, el derecho natural de los pueblos a autogobernarse. El análisis de los justos títulos no es una cuestión pacífica en la doctrina. Teniendo en cuenta que estamos ante uno de los temas más debatidos del derecho indiano y occidental de todos los tiempos, es preciso reconocer la existencia de visiones contrapuestas. Por un lado, autores críticos ven en estos títulos una justificación sofisticada del

imperialismo; por otro, la corriente apologética destaca el carácter garantista de los mismos. En este debate[26] se puede encontrar a Antonio Gómez Robledo[27], quien defiende la honestidad intelectual de Vitoria al crear un sistema donde la única intervención legítima es aquella que protege al inocente, independientemente de los intereses de la Corona.

La interpretación histórica contemporánea reconoce la originalidad de Vitoria: a diferencia de precedentes medievales, él sitúa el debate en la conciencia y el derecho natural, no en mandatos jurisdiccionales exclusivos. Por ello se le considera precursor de los conceptos modernos de igualdad jurídica y derechos de los pueblos. Ramón Hernández Martín (2014) subraya que Vitoria, tras descalificar los argumentos hispánicos iniciales (basados en bula papal o descubrimiento), expone ocho títulos que equilibran los motivos de conquista y soberanía. En el proceso sistematizó la idea de que todas las naciones integran una sociedad universal regida por el ius gentium (no por la voluntad pontificia o imperial), filosofía estoica enriquecida con el cristianismo.

Autores actuales recalcan el trasfondo humanista y universalista de Vitoria; María Díaz Kayel (2024) explica cómo sitúa el primer título en la naturaleza humana (la sociabilidad) y anuncia ya una norma global: "todo el orbe […] tiene potestad de promulgar leyes justas y convenientes a todos, cuales son las del derecho de gentes". Para Oscar Lotero (2021), Vitoria incorpora la ley natural y de gentes como fundamento del dominio, los españoles poseen el derecho de sociabilidad y comunicación que obliga a los indios a permitir su tránsito y residencia. Si esa libertad se obstruye, los españoles sólo podrían recurrir a la fuerza como medio de restitución de derechos, conforme al derecho de gentes (no por apetito de conquista).

En la historiografía se destaca que Vitoria no pensaba en anular de raíz la conquista; más bien quería legitimarla según la justicia natural. Por ejemplo, Vitoria "jamás cuestionó la legitimidad de la conquista" en términos absolutos, sino que planteó el asunto como una "duda real" sobre ciertas conquistas concretas, buscando anclar la dominación de Carlos V en el derecho natural. En ese sentido, su discurso contrastaba con los de Juan Gines de Sepúlveda[28] (quien, en Valladolid, apoyó la conquista como castigo contra los indios) y precedió la defensa de Las Casas. Como observa Díaz Kayel (2024), todos ellos insistían en la evangelización pero "excluyendo toda idea de dominio político", siguiendo a Vitoria y Las Casas.

En cuanto a otros salamantinos, Domingo de Soto (discípulo de Vitoria) siguió la línea principal de su maestro, enfatizó también la dignidad racional de los indígenas, afirmando que son "dueños verdaderos" de sus tierras mientras actúen con razón, y rechazó igualmente justificaciones exógenas de la conquista. José de Acosta (jesuita del siglo XVI) se formó con ideas salamantinas y destacó la necesidad de la fe explícita para la salvación de los indios, aunque aceptó conceptos como la *fides implícita* (algunos de sus postulados permitían ver vestigios de verdad religiosa autóctona). Francisco Suárez, en cambio, abordó los problemas

[26] Para profundizar en las distintas corrientes interpretativas sobre los justos títulos, véase: Pereña, L. (1992). La Escuela de Salamanca. Proceso a la Conquista de América."

[27] Jurista mexicano especializado en derecho internacional. Diplomático. Juez en la corte internacional de justicia ad hoc. Uno de los mayores estudiosos latinoamericanos de la Escuela de Salamanca.

[28] Fue un sacerdote católico español conocido por su faceta de filósofo, jurista e historiador, y su oposición a fray Bartolomé de las Casas, durante la Controversia o Junta de Valladolid (1550-1551), defendiendo según su aristotelismo la causa justa en la guerra contra los indígenas (estaba a favor de la conquista) para de este modo lograr su conversión forzada.

del poder internacional con espíritu tardoescolástico pero ya asentando principios de soberanía secular; en sus *Defensiones fidei* y *De legibus*, profundizó la distinción entre derecho natural y positivo que heredó de Vitoria. Bartolomé de las Casas[29], por su parte, coincidió en la defensa del derecho natural de los indígenas y la indignidad de la esclavitud, y aunque desdeñó la guerra en casi todos los casos (incluso para erradicar sacrificios humanos) sus ideas ayudaron a presionar cambios legislativos posteriores (por ejemplo, las Leyes Nuevas). En resumen, todos estos escolásticos compartían con Vitoria la idea de que la capacidad racional y la naturaleza humana universal otorgaban derechos autónomos a los indios, por encima de legitimaciones medievales particulares.

Las doctrinas de Vitoria guardan sorprendente afinidad con principios contemporáneos del derecho internacional. Su reconocimiento de la igualdad jurídica de los pueblos, diciendo en efecto que "todos los hombres y pueblos son iguales e independientes" en el orden natural, anticipa el concepto de autodeterminación. Varios estudios señalan que Vitoria concebía a los indios como propietarios originarios de sus tierras y sujetos soberanos de derecho. Tanto es así que historiadores modernos interpretan sus enseñanzas como una forma primitiva de derecho de los pueblos a autodeterminarse. Por ello, se opone tajantemente a la idea de un poder externo incontestable, negó cualquier vocación universal del Emperador o el Papa sobre los indios.

De igual modo, la llamada sociedad de gentes de Vitoria implica lo que hoy llamaríamos no intervención, sólo causas o normas universales pueden legitimar la fuerza militar. Vitoria sostuvo que los españoles sólo podrían usar las armas como medio para restablecer un "derecho natural" violado, y jamás para imponer un dominio arbitrario. Este límite al poder militar, restringido a la defensa de inocentes o el auxilio de aliados, resonaría con el *jus ad bellum* (derecho a la guerra) actual y su prohibición de la conquista. Incluso los supuestos de gobierno temporal por "bien de los indios" están severamente acotados, sólo cabrían mientras el pueblo permanezca en un estado de inferioridad grave, y sólo como tutoría provisional, no como soberanía permanente.

Diversos autores han señalado que el carácter imperativo que Vitoria atribuye al *ius gentium* permite establecer un paralelo con la noción contemporánea de normas de *ius cogens*. Como sostiene Antonio Gómez Robledo, para Vitoria el derecho de gentes "o es derecho natural, o se deriva del derecho natural"; en otras palabras, posee "verdadera fuerza de ley", no meramente convencional. Dicho en términos modernos, el *ius gentium* vitoriano tiene carácter imperativo universal, aun no denominado así, justo como las normas *jus cogens* actuales. En este mismo espíritu, Antonio Marzal[30] observa que para Vitoria "*todo el orbe es res publica"* común, gobernado por leyes naturales que trascienden las leyes locales o papales. De ello se deriva la imagen de una comunidad internacional futura formada por Estados independientes e iguales, sujetos a un orden jurídico compartido basado en la dignidad humana.

En suma, la aportación vitoriana se sitúa en la cumbre de la tradición del derecho natural hispánico y sus ramificaciones modernas. Su balance crítico pone de relieve que la conquista sólo habría sido legítima en la medida en que respetara las libertades y la racionalidad de los

[29] Fue un abogado, fraile dominico, sacerdote, obispo, teólogo, filósofo y encomendero español del siglo XVI, famoso por sus polémicos escritos en los que denuncia los crímenes cometidos por los conquistadores españoles contra los pueblos indígenas americanos.

[30] Es un jurista español contemporáneo especializado en derecho internacional público, fundamentos filosóficos del orden internacional, comunidad internacional y constitucionalismo global.

pueblos indígenas, criterios que hoy se vinculan a los derechos humanos universales y a principios *erga omnes* (hacia todos) del derecho internacional. Con un énfasis pionero en la igualdad, la soberanía de los pueblos y los límites al uso de la fuerza, las *Relecciones* sobre los indios siguen siendo referencia clave para comprender la génesis del *ius gentium* moderno.

3.2 Derechos naturales de los indígenas

Francisco de Vitoria elaboró en *De Indis* (1539) una doctrina pionera sobre los derechos de los pueblos indígenas. Su enfoque descansaba en fundamentos tomistas, la ley natural y la racionalidad humana como base de una igualdad esencial entre todos los hombres, cristianos o no. Siguiendo a Santo Tomás, Vitoria sostenía que la capacidad racional es común a toda la humanidad, por lo que los indios tienen inherentes derechos naturales (vida, libertad, propiedad) que ninguna autoridad humana puede violar (HERNÁNDEZ MARTÍN, 2014). Además, en concordancia con la tradición estoica y cristiana del *ius gentium*, afirmaba que existe una ley internacional universal (*ius gentium*) válida para regir las relaciones entre pueblos civilizados y no civilizados. Este *ius gentium* se desprende de la ley natural y de un "derecho comunitario" pre-estatal, que otorga a comunidades indígenas amplia capacidad jurídica y titularidad de la propiedad de sus tierras (BOCETA, 2016). Así, frente a quienes afirmaban que los indios sin Estado eran "esclavos por naturaleza", Vitoria (y más tarde Suárez) rechazaban esa idea, los pueblos originarios tienen per se derechos políticos y de propiedad inherentes a su condición racional (BOCETA, 2016).

Para Vitoria la ley natural es ordenada por la razón divina y es común a toda persona humana, en ella se funda el *ius gentium*. Concretamente, Vitoria retoma el principio tomista de que la verdadera ley es la razón recta ordenada al bien común: todos los hombres, al tener razón, participan de ese orden moral natural (HERNÁNDEZ MARTÍN, 2014). Este sustrato naturalista nutre su idea de igualdad jurídica: "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos" es un presupuesto vigente hoy, que Vitoria aplica al caso americano al reconocer que la mera ignorancia de los indios no anula sus derechos fundamentales. En particular, Vitoria insiste en que la práctica legítima del comercio, la comunicación y el uso de la razón entre pueblos es un derecho natural: "los derechos naturales de comunicación y de comercio deben llevarse a la práctica sin causar perjuicio a los naturales de esos países, bien sea considerados como individuos bien como sociedad civil" (HERNÁNDEZ MARTÍN, 2014). Esto implica que el intercambio y la evangelización pacífica son permisibles, pero sin usurpación de bienes ni imposición de cultura, pues el respeto a la propiedad indígena y a su integridad jurídica proviene del propio derecho natural.

En suma, Vitoria articula un marco filosófico-teológico donde la dignidad humana (basada en la razón y la libertad) sustenta la igualdad básica entre europeos e indígenas. Su uso del *ius gentium* significa reconocer un orden jurídico internacional previo al derecho positivo de los reinos, subrayando que los indios son "sujetos de derecho" plenos, no vacíos de derecho. En el lenguaje actual, podemos ver el *ius gentium* de Vitoria como antecedente de los principios de igualdad, no discriminación y autodeterminación colectiva reconocidos en tratados contemporáneos (ej. DUDH, PIDCP/PIDESC, Declaración de la ONU sobre pueblos indígenas).

Sobre la base anterior, Vitoria sostuvo que los pueblos originarios gozan de soberanía y dominio legítimo sobre sus territorios. Rechaza categóricamente cualquier título colonial que ignore esta soberanía. Por ejemplo, niega el dogma de la donación papal de 1493: las bulas de Alejandro VI no otorgan jurisdicción sobre las Indias porque, según Vitoria, "el Papa no es

señor temporal del orbe" y no puede transferir bienes de pueblos no cristianos. Tampoco acepta el derecho de descubrimiento como causa de dominio: "descubrir tierras no concede *dominium* sobre ellas, como no lo concede hallar un tesoro abandonado", afirma, de modo que los indígenas continúan siendo "dueños legítimos" de sus tierras y no pierden derechos por haber desconocido a los españoles. En consecuencia, todo intento de usurparles soberanía o territorio sin su libre consentimiento carece de base moral o jurídica. Vitoria explicita que, fuera de los casos de elección voluntaria, la intervención extranjera sólo sería admisible para corregir graves injusticias (por ejemplo, sacrificios humanos) o para auxiliar a aliados indígenas atacados (HERNÁNDEZ MARTÍN, 2014). En todos los demás supuestos no se justifica el dominio forzoso.

De la misma forma, Vitoria defiende el derecho de propiedad indígena. Además de refutar la donación papal, señala que los bienes comunes como mares o ríos no son propiedad privada hasta ser efectivamente ocupados. El hecho de que haya riqueza en el suelo indígena (oro, plata, etc.) no da derecho a los conquistadores a apropiársela sin consentimiento. En la práctica, Vitoria condiciona cualquier "título legítimo" de dominio extranjero al libre asentimiento de la población local. Incluso introduce la idea de elección voluntaria: si "los indígenas aceptaban libremente la soberanía española, sin coerción ni engaño, el dominio era legítimo". Esto refuerza su visión de la libre autodeterminación en germen, la única toma de posesión válida es por consenso mayoritario y en beneficio común de los mismos indígenas.

En cuanto a la libertad religiosa, Vitoria fue muy claro, la imposición de la fe no puede fundar guerra ni esclavitud, niega que el mero rechazo cristiano deba ser considerado afrenta o "*casus belli*"; "la fe debe ser aceptada libremente, no impuesta" y la infidelidad no anula los derechos naturales. Así, condena las demandas de conversión forzada y rechaza el requerimiento como un engaño injustificable. Los indios conservan plena libertad de culto mientras no infrinjan derechos de terceros. Este principio conecta con el derecho moderno de libertad religiosa y con la idea de que no existe motivo legítimo de guerra por diferencia cultural o religiosa.

De Vitoria también es célebre su oposición a la esclavitud y al trabajo forzado de los indios. Considera la encomienda (sistema de repartimiento de indígenas a colonos) como una forma disimulada de esclavitud. Su crítica más contundente en *De Indis* fue precisamente contra la encomienda, la cual "consideraba una forma encubierta de esclavitud". Similarmente, condena la esclavitud pura en la colonia, distingue entre castigos legítimos (ejecutados por autoridades indígenas locales) y las pretensiones extranjeras de imponer trabajos forzados o afrentar la dignidad humana. En su sexto argumento legítimo, Vitoria exige moderación extrema en la guerra y prohíbe todo fraude o pretexto falso para agredir a los indios.

Estas posiciones influyeron en la legislación indiana, en 1542 Carlos V promulgó las Leyes Nuevas, inspiradas en parte por las Relecciones de Vitoria, que prohibieron la esclavitud de los indígenas y limitaron las encomiendas. No obstante, Vitoria lamenta la enorme brecha entre teoría y práctica colonial: él mismo reconoció que si se aplicaran rigurosamente sus "títulos legítimos", "España debería devolver casi todo lo conquistado". En la realidad, las autoridades e intereses económicos muchas veces ignoraron sus exhortos, aplicando de hecho tratamientos muy distintos a los que Vitoria proponía. Esta paradoja entre su doctrina ética avanzada y la dura práctica colonial resalta la importancia de su legado como un ideal de respeto indígena frecuentemente vulnerado.

Vitoria no estuvo solo en esta cruzada ética. Domingo de Soto (1494-1560), discípulo de Vitoria y también dominico salamantino, compartió su proyecto. Participó en la Junta de

Valladolid (1550–51) defendiendo también los derechos de los indígenas y su evangelización pacífica (DOMÍNGUEZ PÉREZ, 2021). Soto profundizó en la fundamentación teológica del *dominium* indígena, afirmó que la ley natural garantiza a los indios el derecho originario sobre sus tierras y la libertad personal, rechazando teorías que los consideraban jurídicamente inferiores. Por ello se le llamó "árbitro en materia colonial" en los debates posteriores (DOMÍNGUEZ PÉREZ, 2021).

Francisco Suárez (1548-1617), aunque dominico tardío y jesuita, retomó la causa desde el plano filosófico-jurídico. Suárez desarrolló la noción de derecho natural comunitario, las comunidades indígenas, aún sin estado organizado, poseen derechos pre-estatales consagrados por Dios. Por ejemplo, combate la tesis de Sepúlveda ("esclavos por naturaleza"), mostrando que "las comunidades y poblaciones desprovistas de estructura política seguían teniendo una amplia capacidad jurídica y por lo tanto eran sujetos de derecho" gracias a ese derecho natural comunitario (BOCETA, 2016). En este sentido, Suárez sienta bases aún más claras para la igualdad jurídica de los pueblos no occidentales, anticipando el concepto moderno de autogobierno indígena. Como observó Boceta Fernández (2016), Suárez descubrió con visión histórica este derecho comunitario que defiende la propiedad colectiva y la libre organización de los pueblos americanos.

Los misioneros José de Acosta (1540-1600) y Bartolomé de las Casas (1484-1566) también aportaron sus matices. Acosta, tras años en América, escribió en *De procuranda Indorum salute* (1588) sobre la condición indígena. Si bien enfatizó la necesidad de la fe explícita, no dejó de reconocer con matices el valor moral y las costumbres de los pueblos originarios, enfatizando la vía de la persuasión pacífica. Las Casas, por su parte, fue inflexible en la defensa de los indios, argumentó que el Papa "ni quiso ni pudo dar esos derechos de propiedad a los reyes de España", pues su misión era evangelizadora, no la de conferir un imperio secular sobre las Indias (HERNÁNDEZ MARTÍN, 2014). En sus tratados (ej. Tratado del imperio soberano y Sobre los tesoros del Perú), Las Casas sostiene que cualquier dominio español requería la aceptación libre de los indios como condición, rechazando por completo el despojo unilateral. Su postura fue la más radical, negó cualquier derecho de conquista sin consentimiento indígena y luchó por condiciones más favorables para ellos.

En síntesis, Soto, Suárez, Acosta y Las Casas coincidían con Vitoria en el reconocimiento de la humanidad y derechos de los indios, aunque acentuaron distintos aspectos (Soto la libertad personal y propiedad, Suárez la capacidad jurídica comunitaria, Acosta la metodología pastoral y Las Casas la urgencia humanitaria). Todos estaban impregnados del tomismo salamantino, y ampliaron sus planteamientos conforme a sus experiencias, de Soto, por ejemplo, recibió el encargo imperial de legitimar la labor colonial, mientras que Acosta y Las Casas partían de la dura realidad de las Américas. Pese a matices diferenciales (ej. Acosta insistió en la fe explícita, Las Casas rechazó toda violencia), comparten la idea de que la razón natural y la ley divina otorgan a los indígenas derechos universales de soberanía, propiedad y libertad religiosa, negando cualquier argumento colonial basado en su supuesta inferioridad.

Las ideas de estos teólogos trascendieron el ámbito académico hasta influir en la legislación de Indias. Como vimos, las Leyes Nuevas de 1542 (como resultado de las Relecciones de Vitoria) recogieron varias de sus propuestas, prohibieron la esclavitud de indios y limitaron las encomiendas (al exigir trato humano y formación religiosa a los indígenas). También establecieron mecanismos de tutela real para evitar abusos de los encomenderos. Sin embargo, la aplicación fue desigual, en muchos lugares los intereses coloniales bloquearon o eludieron dichas reformas, por lo que en la práctica siguieron sucediéndose despojos y

opresiones. Vitoria mismo lamentó la brecha entre teoría y realidad colonial, reconocía que la rigidez teórica de sus "títulos legítimos" implicaría la devolución de casi todo lo conquistado por España, lo cual obviamente chocaba con los objetivos imperialistas. Este contraste (ideal ético vs. praxis colonial) marca hasta hoy la dicotomía en la historia del derecho indiano, una escuela escolástica muy avanzada moralmente que quedó muchas veces letra muerta en el Nuevo Mundo efectivo.

No obstante, la influencia de Vitoria y sus colegas no fue en vano, fijaron un discurso ético que más tarde nutriría la conciencia jurídica de la colonia y de la Iglesia. Impulsaron debates que, por ejemplo, llevaron a la Corona a crear la Real Audiencia y los corregidores para supervisar el trato a los indios, y alimentaron las voces críticas en España. En la larga duración, su legado cuajó en parte del imaginario legal, las nociones de consentimiento del gobernado y limitación del poder político germinaron en principios republicanos posteriores.

Las tesis de Vitoria y de los escolásticos indianos resuenan poderosamente en los principios del derecho internacional actual. La idea de un derecho natural universal que vincula a todos los pueblos preludia los derechos humanos universales: la Declaración Universal de 1948 estipula que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos" y prohíbe toda discriminación (art. 1-2 DUDH[31]). Este fundamento echado por Vitoria coincide con el postulado de igualdad ante la ley en pactos internacionales (p. ej. art. 26 PIDCP[32]) y con la prohibición moderna de racismo y xenofobia. De igual modo, su insistencia en la libertad religiosa de los indígenas anticipa el derecho contemporáneo a la libertad de conciencia (art. 18 DUDH) y los límites al proselitismo coercitivo.

Particularmente relevante es la afinidad con la autodeterminación de los pueblos, principio vigente hoy en la Carta de la ONU y en la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas (2007). Vitoria aceptaba que un pueblo puede libremente aceptar otro dominio (título legítimo de elección voluntaria); en la práctica esto se traduce en la autodeterminación política y cultural. Su demanda de consentimiento mayoritario indígena para cualquier gobierno extranjero (y de un mandato temporal y limitado de autoridad) resonaría en el concepto de libre determinación; hoy se reconoce que los pueblos originarios tienen derecho a determinar su estatus político y económico (art. 3 Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas). Asimismo, el derecho indígena a la tierra y a la cultura que defendieron Vitoria y Suárez encuentra eco en instrumentos actuales (Declaración de la OIT 169, Convenio 169 OIT y enunciados de la CIDH, etc.).

En definitiva, las doctrinas escolásticas indigenistas precursan muchos de los valores del derecho internacional moderno, soberanía popular, igualdad jurídica sin discriminación, respeto a la diversidad cultural y convivencia pacífica entre naciones. Aunque separan cuatro siglos, sus principios, derecho natural, dignidad humana y *ius cogens* de no agresión, anticipan los fundamentos sobre los que se construyen hoy los derechos colectivos e individuales en el ámbito global. Integrar estas contribuciones en la tesis doctoral ilumina no

---

[31] Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), adoptada por la Asamblea General de la ONU, Res. 217 A (III), 10 de diciembre de 1948, arts. 1-2. Disponible en: https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights

[32] Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), adoptado por la Asamblea General de la ONU, Res. 2200A (XXI), 16 de diciembre de 1966, art. 26. Disponible en: https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights

solo la historia jurídica colonial, sino también la continuidad ética que une el pensamiento renacentista de Salamanca con los estándares internacionales contemporáneos.

3.3 La teoría de la guerra justa aplicada al contexto americano

Francisco de Vitoria desarrolló una concepción estricta de la guerra justa centrada en criterios tomistas. Para emprender la guerra (*ius ad bellum*) exige siempre autorización legítima, causa justa y finalidad recta. En su doctrina sólo cabe "la injuria recibida" como motivo válido; cualquier otra pretensión (expansión territorial, gloria del príncipe, lucro económico) es del todo ilegítima. Vitoria repite que "la diversidad de religión no es causa suficiente para una guerra" y que "no es lícito perseguirlos con la guerra y despojarlos de sus bienes" por ese motivo. Del mismo modo niega justificación a las guerras por simple ambición o vanidad, "tampoco es causa justa de una guerra la propia gloria del príncipe ni otro provecho particular", la guerra debe buscar el bien común o la paz, no intereses privados.

En cuanto al *ius in bello* (justo en la guerra), Vitoria establece reglas estrictas de conducta durante el conflicto, insiste en la proporcionalidad del castigo, la pena bélica "debe guardar proporción con el delito" (SORIANO, 2023). Además, exige moderación y respeto a los no combatientes, la guerra "debe cuidar el perjuicio de los inocentes" (mujeres, niños, clérigos, campesinos) y sólo puede dirigirse contra quienes efectivamente cometieron el agravio inicial (GARRIDO PALACIOS, 2024). Es decir, se prohíbe matar deliberadamente a inocentes; en sus palabras "*Alia enim sunt iura belli adversus homines vere noxios et iniuriosos, et alia adversus innocentes et ignorantes*[33]" (CARRO, 2016), merecen especial protección. En consecuencia, los civiles no deben ser blanco intencionado, solo pueden ser despojados de armas u objetos militares, pero no ejecutados sin necesidad. En suma, Vitoria articula un marco de guerra justa conforme a la tradición tomista, única causa justa (injuria grave), autoridad legítima, recta intención (bien común), proporcionalidad y protección de inocentes (GARRIDO PALACIOS, 2024).

Causa justa: sólo la reparación de una ofensa previa grave. Vitoria afirma: "la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida" (SORIANO, 2023). Rechaza como justas causas la expansión de dominios, la difusión forzada de la fe o la simple subyugación de pueblos (como repite varias veces en Relecciones sobre los indios).

Autoridad legítima: sólo un soberano independiente (un "Estado perfecto") puede declarar guerra; la guerra privada o el propósito particular de un príncipe son ilegítimos.

Finalidad recta: la guerra debe orientarse al bien público (justicia, defensa de derechos) y nunca a la gloria o lucro del gobernante. Un príncipe que hace la guerra para su provecho se comporta como tirano (según Aristóteles, citado por Vitoria).

Proporcionalidad: el daño infligido debe ser proporcional al agravio. La guerra ofensiva se tolera sólo "para vengar injurias y escarmentar al enemigo", de modo que "la pena guarde proporción con el delito" (SORIANO, 2023). Queda prohibido infligir un mal mayor que el pecado original.

Protección de inocentes: se debe minimizar el daño a civiles ajenos al combate. Vitoria advierte contra el uso indiscriminado de la fuerza: los inocentes (mujeres, niños y otros no

[33] Traducción del latín: leyes del derecho de guerra contra los inocentes e ignorantes

combatientes) no deben ser atacados. Insiste en actuar “con moderación y modestia cristianas” con ellos (GARRIDO PALACIOS, 2024).

Aplicando estos criterios, Vitoria juzga ilegítima la mayoría de las guerras coloniales. Ninguno de los supuestos “títulos” españoles de conquista (derecho de descubrimiento, evangelización forzada, conquista por sublevación o simple suma territorial) satisface los requisitos de la guerra justa. Como él expone, ni la religión ni la ambición expansionista legitimaban el uso de la fuerza, “la diversidad de religión no es causa suficiente para una guerra” y “no, por esa razón, es lícito perseguirlos con la guerra”. De igual modo, “no es causa justa de una guerra el pretender ensanchar el imperio”. En pocas palabras, los europeos carecieron de ofensa grave que justificaría la invasión, la ordenación natural y moral exigía primero el diálogo y la paz.

Peor aún, las acciones españolas incurrían en violaciones flagrantes de proporcionalidad y de la no agresión. Vitoria señala que los indígenas eran “pueblo naturalmente pacífico y temeroso”, por lo que un ataque español produce un miedo comprensible (CARRO, 2016). Solo tras resistencias defensivas, España estaría autorizada a repeler ataques, y aún así “sin excederse un punto de lo preciso para una defensa intachable” (CARRO, 2016). Sin embargo, en la práctica los colonizadores cometieron “gravísimos pecados” contra los indios, usurparon señoríos, saquearon tesoros, ejecutaron prisioneros y esclavizaron a inocentes (URDANOZ, 1974). Esto viola directamente el deber de “no usar los otros derechos de la guerra”, pues esos pueblos eran, en el fondo, inocentes e ignorantes de las complejidades europeas (CARRO, 2016). En consecuencia, las campañas de conquista carecieron de causa justa y excedieron cualquier proporcionalidad mínimamente exigible. Vitoria es categórico al concluir que, de aplicarse sus propios criterios, “España debería devolver casi todo lo conquistado”, pues la legitimidad de las conquistas nunca se demostró conforme a derecho.

De este análisis crítico se derivan varias consecuencias legales radicales. Primero, el deber de restitución, el vencedor en una guerra injusta está obligado a devolver lo obtenido por la fuerza. Como subraya un estudioso, “lo que aquí preocupa a Vitoria es el deber de restituir los bienes adquiridos en una guerra injusta” (HAGGENMACHER, 1985:468). Si los colonos tomaron tierras, esclavizaron o saquearon en nombre de títulos espurios, deben devolver esos territorios y riquezas, el propio Vitoria afirmaba que ante la ilegitimidad, lo único justo sería la reversión completa de la conquista.

En segundo lugar, reparación de daños, quienes cometieron injusticias contra los indígenas deben resarcir sus perjuicios. Vitoria exige que los agraviados reclamen y compensen los daños recibidos: “los agraviados deben reclamar los perjuicios ocasionados… y deben resarcir los daños causados” (GARRIDO PALACIOS, 2024). En la práctica, esto implica indemnizar a los pueblos originarios por muertes, destrucción de bienes y sufrimientos padecidos.

En tercer lugar, renuncia de pretensiones territoriales injustas, la falta de causa justa implica que la Corona española no puede retener, ni alegar derecho legítimo sobre, las tierras arrebatadas ilegítimamente. Como señala la citada colección, todos los involucrados en la conquista deberían restituir “todos los tesoros y bienes que robaron” y “devolver todas las tierras que poseen” en América (URDANOZ, 1974). Vitoria coincide en que la única forma de fondo legítimo es la donación voluntaria del indio o la defensa propia, ninguno de los cuales ocurrió en la mayoría de los casos. Por tanto, la corona española debería renunciar a los territorios ocupados sin justificación real, dándolos de nuevo a sus legítimos dueños nativos.

Además, estas ideas influyeron en reformas concretas, Las Leyes Nuevas de 1542 (promulgadas tras las Relecciones de Vitoria) reflejan sus principios, por ejemplo, se declara que "por ninguna causa de guerra ni otra alguna […] se pueda hacer esclavo indio alguno" (SARALEGUI, BENITO, 2024). Estas leyes prohibieron drásticamente la esclavitud de los indígenas y restringieron las encomiendas abusivas, imponiendo el deber de tratar a los naturales como súbditos con derechos. En conjunto, Vitoria propuso no solo principios abstractos, sino medidas prácticas de restitución (de pago, restitución de tierras y fin de servidumbres) para enmendar la injusticia colonial.

Las ideas de Vitoria fueron retomadas y ampliadas por sus contemporáneos y sucesores de la Escuela de Salamanca; su alumno Domingo de Soto, en su *De Iustitia et Iure* (1556), incorporó la triple condición de autoridad, causa y finalidad similar a la de Vitoria. Soto enfatizó también la necesidad de guerra defensiva y la proporcionalidad. Por su parte, Bartolomé de las Casas, dominico y célebre defensor, compartió el respeto esencial por los indígenas aunque llevó el razonamiento a un mayor radicalismo pacifista. Aunque Las Casas excedió en ocasiones la teoría vitoriana (rechazó toda guerra contra paganos y promovió la conversión pacífica), ambos coincidieron en la igualdad moral de los indios y la exigencia de subsanar agravio, Las Casas escribió que "todos cuantos los han sometido a servidumbre… están obligados a íntegra restitución y reparación de daños" (URDANOZ, 1974). Dichas coincidencias muestran que, dentro de la Escuela salamantina, Vitoria y sus discípulos pusieron las bases de un derecho de gentes que protegía explícitamente a los pueblos originarios.

El impulso reformista derivó directamente de estos planteamientos, como vimos, *las Leyes Nuevas de 1542*, inspiradas en las Relecciones sobre los indios, consagraron la abolición de la esclavitud "por ninguna causa" (SARALEGUI, BENITO, 2024) y exigieron audiencias judiciales para defender a los indios contra abusos. Vitoria no actuó políticamente, pero su legitimación intelectual del trato justo influyó decisivamente, muchos de sus interlocutores en Salamanca fueron asesores reales que plasmaron sus recomendaciones en leyes. En suma, la corriente vitoriana contribuyó a que la Corona asumiera, aunque con límites, el mandato de garantizar derechos indígenas, tierras, libertad personal y acceso a la justicia bajo la nueva legislación colonial.

Las ideas vitorianas tuvieron resonancia en la célebre *Controversia de Valladolid* (1550-1551). En esta junta de teólogos y juristas se enfrentaron dos visiones antagónicas sobre los indios. Por un lado, Bartolomé de Las Casas (basado en la visión salamantina) defendió que los indígenas eran "súbditos" plenos con derechos naturales y merecían un trato conforme al derecho cristiano; invocó, implícitamente, los criterios vitorianos de legítima autoridad y justa causa. Frente a él, Juan Ginés de Sepúlveda argumentó a favor de la "guerra civilizatoria", apoyado en conceptos aristotélicos (por ejemplo, la supuesta "esclavitud natural" de los indígenas). La Junta, presidida por Carlos V, no emitió sentencia definitiva, pero su debate constituyó un hito, en ella, la posición "humanitarista" (vitoriano-lasquista) quedó claramente delimitada contra la postura justificador de Sepúlveda. Vitoria había muerto en 1546, pero su marco teórico permeó los argumentos de sus discípulos, Domingo de Soto actuó de moderador y estructurador del debate, y la defensa de Las Casas reflejó la lógica de que sin causa justa no cabe guerra. La controversia marcó un cambio de mentalidad, se reconoció oficialmente la libertad de los naturales y se exigió un trato justo, implicaciones directas del pensamiento vitoriano aplicado.

La doctrina de Vitoria puede considerarse precursora del derecho internacional humanitario moderno, sus limitaciones al uso de la fuerza (sólo en legítima defensa), la distinción entre

combatientes y civiles, y la responsabilidad postbélica (restitución y reparación) se corresponden con principios actuales. Por ejemplo, subrayó que aún en guerra defensiva debe evitarse el daño superfluo, "una vez obtenida la victoria… no pueden usar otros derechos de la guerra contra poblaciones inocentes" (CARRO, 2016). Su insistencia en que los prisioneros o rendidos no deben ser arbitrariamente ejecutados anticipa la prohibición moderna de ejecuciones sumariales. En el siglo XVII Hugo Grocio reconoce explícitamente la deuda con Vitoria, adapta su ius gentium secularizado, coincidiendo especialmente en "el respeto a los inocentes" como fin de la guerra.

Ya en el siglo XX la figura de Vitoria fue reivindicada como la de un fundador del Derecho Internacional, académicos como James Brown Scott[34] declararon que Vitoria es "el padre del Derecho Internacional" y "el primero en pensar en el mundo europeo como una sociedad de soberanos iguales gobernada por reglas". El orden jurídico internacional post-1945 (ONU, Convenciones de Ginebra, etc.) refleja plenamente sus líneas maestras, la guerra es ilícita salvo legítima defensa y hay que proteger a la población civil. Como observa el citado autor, la doctrina moderna de las Naciones Unidas, que prohíbe la agresión y solo permite la fuerza cuando es "necesaria" y "proporcionada", recuerda sin duda los principios vitorianos (GARRIDO PALACIOS, 2024).

Incluso en los debates sobre imperialismo y derechos de los pueblos originarios de los siglos XIX y XX se ha vuelto la mirada a Vitoria, investigadores modernos destacan que su enfoque de "derecho de gentes" inspiró posteriores tesis sobre autodeterminación. En la cristiandad hispánica del siglo XVI sentó el germen de los derechos humanos colectivos; siglos después, movimientos indigenistas latinoamericanos y teóricos del derecho de los pueblos aluden a él como antecesor de la idea de que toda dominación extranjera debe tener título justo. En resumen, la herencia vitoriana perdura, anticipó la necesidad de limitar la violencia bélica, defender a los inocentes y garantizar la rendición de cuentas cuando se rompe la paz. Sus "antiguas" *Relecciones* hoy se leen como un manual pionero de justicia internacional, cuyos principios éticos siguen guiando la regulación contemporánea de la fuerza armada.

3.4 El problema del consentimiento indígena en la doctrina de Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria concibió el dominio español en América como legítimo únicamente cuando se basara en "títulos justos", entre los cuales incluía de modo restringido la llamada elección voluntaria de los indígenas. Siguiendo este pensamiento, la conquista era válida si los naturales aceptaban libremente la soberanía española, en sus propias palabras, "si los indígenas aceptaban libremente la soberanía española, sin coerción o engaño, el dominio era legítimo". En otras palabras, lo que Vitoria entendía por "consentimiento libre" era un consentimiento genuino, proveniente de la voluntad propia de la comunidad indígena, manifestado sin presiones externas. Incluso llegó a afirmar que el consentimiento mutuo y la elección libre de los indios constituían "en última instancia" el título prioritario de intervención y gobierno. En síntesis, sólo si los indios pedían voluntariamente la presencia española como protectora de sus derechos, España podía legitimarse en su territorio.

Sin embargo, Vitoria impuso condiciones muy estrictas para que ese consentimiento fuera auténtico, en su doctrina recalca que para que haya verdadera elección no debe mediar

[34] Fue un jurista e historiador del derecho internacional. Secretario del Carnegie Endowment for International Peace. Gran promotor del arbitraje internacional y la paz jurídica. Uno de los principales impulsores del reconocimiento de la Escuela de Salamanca como antecedente del derecho internacional moderno.

“miedo e ignorancia que vician toda elección” (LOTERO, 2021). Es decir, el consentimiento indígena sólo sería válido si se daba en un contexto de plena libertad, conocimiento y ausencia de coacción, cualquier indicio de violencia, engaño o desconocimiento institucional viciaba esa voluntad. Por ejemplo, Vitoria señalaba que los “requerimientos” españoles con frecuencia eran actos intimidatorios, donde no faltaban el miedo ni la desinformación de los indígenas. En su texto se ve claramente que, a su juicio, no puede hablarse de elección voluntaria cuando existen amenazas o manipulaciones, en términos vitorianos, “estos defectos intervienen al máximo” en las elecciones de los “bárbaros” cuando actúan bajo la presión militar y la ignorancia de la ley cristiana (LOTERO, 2021). De hecho, afirma expresamente que, si los españoles empleaban “engaño o fraude”, eso quebrantaba la legitimidad del título, sólo la aceptación de la soberanía “mientras se haga sin engaño y sin fraude” garantizaba un consentimiento no viciado.

Vitoria distinguía, pues, entre sumisión forzada y aceptación legítima. Cuando los indígenas fueron obligados por la fuerza (o intimidación ritual como en el Requerimiento) a reconocer al monarca español, él considera que no hay un auténtico consentimiento. Como sintetiza la Escuela de Salamanca al comentar su relección de 1539, los conquistadores “injustamente ‘requerían’ a los indios y les obligaban a reconocer y acatar la obediencia al papa y al emperador”, sin que tal sumisión fuera demostrable por razones justas (PEREÑA VICENTE, 1992:495). Vitoria concluye que, aunque los indios se negaran, “no sería justo ni lícito” hacerles la guerra por tal resistencia, pues solo una petición expresa y libre (no una imposición) justificaría la acción española (PEREÑA VICENTE, 1992:495). Dicho de otro modo, la “elección” que hubiera surgido bajo coacción o ignorancia carecía de valor jurídico. Para ser legítimo, el consentimiento indígena tenía que nacer de su iniciativa soberana, no del uso de la fuerza, en consecuencia, Vitoria negaba en la práctica que hubiese ocurrido una elección genuina en la mayoría de los casos coloniales, el simple hecho de que la autoridad española empleara armas o artimañas echaba por tierra ese argumento formal de dominación.

Desde una perspectiva antropológico-jurídica, estos requisitos vitorianos pintan un panorama utópico frente a la realidad colonial, las comunidades indígenas se hallaban sumidas en una situación de enorme asimetría de poder, la llegada de los europeos implicó la irrupción abrupta de tecnologías bélicas desconocidas, enfermedades devastadoras y sistemas de coerción institucional (como las encomiendas) que les destrozaron las estructuras sociales tradicionales. A esa poderosa presión se sumaba la barrera lingüística y cultural, los indios generalmente no entendían las lenguas de la administración española ni compartían sus categorías jurídicas. El mítico *Requerimiento* se leía en castellano o latín ante poblados que ignoraban su contenido, constituyendo un claro ejemplo de manipulación ritual. En tales condiciones, resulta cuestionable pensar en “aceptación voluntaria” alguna, muchos indígenas no conocían siquiera el concepto de soberanía absoluta extranjera; en sus cosmovisiones los líderes europeos eran más extraños visitantes que potenciales señoríos legítimos.

En suma, el consentimiento de los indígenas difícilmente podía darse bajo los cánones de Vitoria, como ha enfatizado la historiografía, los llamados “títulos voluntarios” de conquista no reflejaron nunca una auténtica elección de los pueblos originarios, sino una claudicación forzada o simulada bajo presión (PEREÑA VICENTE, 1992). La doctrina vitoriana, al menos en la teoría, requería al menos que la mayoría de la comunidad indígena libremente solicitara el auxilio o la regla española, pero en el terreno práctico esto era una rareza, la esclavitud, la repartición arbitraria de tierras y la falta de información manipulada anularon ese ejercicio del consentimiento, el esquema de “elección voluntaria” sirvió más bien para encubrir intereses imperiales bajo un barniz jurídico abstracto.

Como conclusión, puede afirmarse que, aunque Vitoria reconocía la idea de un posible consentimiento indígena, y en un nivel más avanzado que sus contemporáneos, la aplicabilidad efectiva de este principio era extremadamente limitada. Al considerar los desequilibrios de poder, la coacción implícita en la conquista y las grandes diferencias culturales, constatamos que en la mayoría de los casos el supuesto "consentimiento libre" nunca existió más que en el papel. Esta tensión entre el ideal normativo vitoriano y la realidad colonial anticipa las críticas modernas al colonialismo.

3.5 Contexto histórico-jurídico de las Controversias de Valladolid (1550–1551)

Las Controversias de Valladolid (1550–1551) constituyen uno de los episodios más significativos y singulares en la génesis del pensamiento político-jurídico moderno. No tanto por su desenlace institucional —que fue ambiguo y no alteró sustancialmente la estructura imperial— sino por el hecho mismo de que un imperio en plena expansión decidiera suspender temporalmente nuevas conquistas para deliberar públicamente sobre la justicia de su propia empresa. Este gesto revela la existencia de una crisis de legitimidad que atravesaba a la Monarquía Hispánica y que obligaba a redefinir las bases normativas del dominio imperial en términos jurídicos y racionales, más allá de la mera fuerza o de la autoridad religiosa heredada del medioevo.

Desde una perspectiva historiográfica, la interpretación del episodio ha variado entre lecturas que lo presentan como evidencia de una sensibilidad moral excepcional dentro del imperio español (Hanke, 1974) y aproximaciones más críticas que lo entienden como parte del proceso de racionalización jurídica del poder colonial (Anghie, 2005). Ambas miradas iluminan dimensiones complementarias. Si, por un lado, la convocatoria de Carlos V muestra que la expansión ya no podía sostenerse exclusivamente en la violencia, por otro, evidencia cómo el derecho comenzaba a operar como tecnología de gobierno en contextos de dominación transcontinental.

El trasfondo inmediato de la controversia fue la profunda transformación geopolítica iniciada tras 1492. La conquista de estructuras políticas complejas en Mesoamérica y los Andes —como los imperios mexica e inca— desafiaba las categorías medievales mediante las cuales Europa había pensado tradicionalmente la alteridad. Los territorios americanos no constituían espacios vacíos ni poblaciones carentes de organización, sino sociedades dotadas de sistemas normativos, autoridades y prácticas culturales estructuradas. Como ha señalado Pagden (1982), este reconocimiento erosionó la posibilidad de considerar a América como *res nullius* (no es asunto de nadie) y tensionó las categorías medievales de dominio universal en un mundo que ya no podía concebirse exclusivamente como cristiandad ampliada.

Las primeras justificaciones del dominio español descansaban en la autoridad pontificia. La bula *Inter Caetera* (1493), emitida por Alejandro VI, otorgaba a los Reyes Católicos derechos sobre los territorios descubiertos bajo la premisa de la evangelización. Esta fundamentación se inscribía en la tradición de la *plenitudo potestatis* papal, que concebía al pontífice como cabeza suprema del orden cristiano. Sin embargo, el contacto con sociedades no cristianas organizadas reveló los límites de esa concepción. Si el poder papal era esencialmente espiritual, ¿podía extenderse legítimamente a la jurisdicción temporal sobre pueblos que no formaban parte de la cristiandad?

La respuesta más influyente a esta cuestión provino de la Escuela de Salamanca, particularmente de Francisco de Vitoria. En sus *Relecciones De Indis* y *De iure belli* (1539), Vitoria negó explícitamente que el Papa poseyera autoridad temporal universal y rechazó la

idea de que el Emperador fuera señor natural del orbe (Vitoria, 1991/1539). Esta negación desarticulaba los llamados “títulos ilegítimos” del dominio español y obligaba a repensar los fundamentos de la presencia europea en América. El gesto teórico era de gran alcance: si no existía una autoridad política universal que subordinara automáticamente a los pueblos no cristianos, el dominio debía fundamentarse en principios distintos.

Vitoria sostuvo que los pueblos indígenas eran verdaderos dueños (*domini veri*) de sus bienes y autoridades políticas, en tanto poseían razón y organización social. La racionalidad constituía el criterio determinante para la pertenencia al orden del derecho natural. En consecuencia, los indígenas participaban plenamente del derecho natural y del derecho de gentes. Este reconocimiento implicaba un universalismo normativo que trascendía la cristiandad y colocaba, al menos en el plano teórico, a los pueblos americanos dentro de una comunidad jurídica común.

Sin embargo, la construcción vitoriana no estaba exenta de tensiones. A partir del principio de sociabilidad natural del género humano, desarrolló el concepto de *ius communicationis* (derecho de comunicación), entendido como el derecho de todos los pueblos a transitar, comerciar y establecer relaciones pacíficas (Brett, 2011). Si tales derechos eran impedidos injustamente, podía configurarse una causa legítima de guerra (Vitoria, 1991/1539). El mismo sistema argumentativo que reconocía igualdad racional introducía condiciones bajo las cuales la intervención armada podía considerarse justa. Como ha señalado Koskenniemi (2001), esta oscilación entre universalismo moral y pragmatismo político caracteriza el pensamiento jurídico del siglo XVI.

La controversia de Valladolid cristaliza precisamente esta tensión. Juan Ginés de Sepúlveda, en *Democrates alter*, apeló a una interpretación aristotélica de la servidumbre natural para sostener que ciertos pueblos podían ser considerados inferiores por naturaleza y, por tanto, aptos para ser gobernados por otros más civilizados (Sepúlveda, 1951). Las prácticas de sacrificio humano y determinadas formas de organización política eran presentadas como signos de barbarie que justificaban la intervención española. La guerra, en esta perspectiva, no era mera conquista, sino instrumento de corrección moral y restauración del orden natural.

Frente a esta posición, Bartolomé de las Casas defendió la plena racionalidad y humanidad de los pueblos indígenas. En su *Apología* sostuvo que ninguna diferencia cultural anulaba la condición de sujetos de derecho de los indígenas y que la fe cristiana no podía imponerse por la fuerza (Las Casas, 2000). La evangelización debía realizarse exclusivamente por medios pacíficos, ya que la violencia contradecía tanto el derecho natural como el mensaje evangélico. Desde esta óptica, la guerra de conquista era intrínsecamente injusta.

Las Controversias de Valladolid (1550-1551) constituyen la cristalización práctica del pensamiento vitoriano. Aunque Vitoria ya había fallecido, su espíritu sobrevoló el debate entre Las Casas y Sepúlveda. Como afirma Jaime Brufau Prats: "La Junta de Valladolid no fue un tribunal de justicia, sino un palenque de teólogos y juristas donde se debatió el ser o no ser de la justicia en la conquista" (Brufau Prats, 1989). Es fundamental entender que Valladolid fue el laboratorio donde el *ius gentium* dejó de ser teoría para intentar ser norma. Las Casas radicalizó los postulados de Vitoria sobre la libertad, mientras que Soto actuó como el gran sistematizador del debate.

La decisión de Carlos V de convocar formalmente la controversia institucionalizó esta disputa conceptual. No fue simplemente una iniciativa humanitaria, sino una estrategia política frente a una crisis de legitimidad interna y externa. La suspensión temporal de nuevas

conquistas indica que el poder imperial reconocía la necesidad de fundamentar su actuación en principios jurídicos susceptibles de deliberación pública. Como ha señalado Hanke (1974), este episodio refleja la preocupación española por legitimar moralmente su expansión; pero, como advierte Anghie (2005), también consolidó una gramática jurídica que permitiría administrar la diferencia colonial bajo categorías universalistas.

Desde la perspectiva de la teoría política, Valladolid marca un momento de transición en la relación entre poder y normatividad. La expansión imperial ya no podía sostenerse exclusivamente en la autoridad religiosa tradicional ni en la fuerza militar; debía articularse en términos de principios universalizables. Aunque el concepto moderno de soberanía territorial aún no estaba plenamente sistematizado, el reconocimiento de que los pueblos indígenas poseían estructuras políticas propias implicaba una problematización temprana de la jurisdicción imperial. La cuestión ya no era simplemente si el poder podría ejercerse, sino bajo qué condiciones normativas podía justificarse.

En este sentido, la controversia anticipa debates centrales del derecho internacional moderno: la legitimidad de la intervención, la universalidad de ciertos principios y los límites del poder político. Autores contemporáneos han subrayado la importancia de este momento en la genealogía del derecho internacional. Koskenniemi (2001) muestra cómo el pensamiento jurídico de la temprana modernidad oscilaba entre universalismo y pragmatismo, mientras que Anghie (2005) destaca que el derecho internacional moderno se configura en diálogo con la experiencia colonial. Valladolid no constituye el nacimiento pleno de la soberanía moderna, sino un momento genealógico en el que se articulan categorías que resultaron centrales en el orden global posterior.

En definitiva, las Controversias de Valladolid revelan una transformación profunda en la historia del pensamiento político occidental. La dominación deja de presentarse como un hecho naturalizado y pasa a convertirse en un problema jurídico susceptible de debate racional. Aunque la práctica imperial continuó reproduciendo estructuras de subordinación, el plano discursivo había cambiado de manera irreversible. Valladolid no resuelve la tensión entre universalismo normativo y expansión imperial, pero la hace visible y la inscribe en un marco argumentativo que influirá decisivamente en la configuración del derecho internacional y en la forma moderna de interrogar la legitimidad del poder.

3.5.1 Las Controversias de Valladolid como síntesis práctica del pensamiento vitoriano

Las Controversias de Valladolid pueden interpretarse, desde una perspectiva analítica, como el momento en el cual las categorías elaboradas por Francisco de Vitoria dejan de ser exclusivamente formulaciones académicas y se convierten en herramientas de deliberación política concreta. Este desplazamiento es fundamental para comprender su lugar en la genealogía del derecho de gentes y, más ampliamente, en la configuración temprana de una normatividad inter-política que antecede al orden internacional moderno. No se trata de afirmar que Valladolid constituya el "origen" del derecho internacional —tesis que ha sido cuestionada por diversas corrientes historiográficas— sino de sostener que allí se produce una cristalización práctica de problemas teóricos previamente articulados por la Escuela de Salamanca.

La obra de Vitoria, particularmente sus *Relecciones De Indis* y *De iure belli* (1539), había introducido un doble movimiento conceptual. Por un lado, deslegitimó los títulos tradicionales que justificaban la expansión española, negando tanto la jurisdicción temporal universal del Papa como la soberanía natural del Emperador sobre el orbe (Vitoria,

1991/1539). Por otro, reconstruyó posibles fundamentos de la presencia española en América a partir del derecho natural y del *ius gentium* entendido como conjunto de normas derivadas de la sociabilidad humana. Este doble gesto no elimina la posibilidad de intervención, pero redefine sus condiciones de legitimidad.

La historiografía ha debatido extensamente el alcance de esta reformulación. Para autores como Brett (2011), Vitoria introduce una concepción del derecho de gentes que se aleja del marco estrictamente cristiano y se orienta hacia un universalismo racional. En esta lectura, el reconocimiento de que los pueblos indígenas poseen dominio verdadero sobre sus bienes y autoridades implica una ruptura significativa con esquemas medievales de subordinación automática. Sin embargo, otros autores han subrayado que este universalismo no elimina la asimetría colonial, sino que la reorganiza bajo nuevas categorías jurídicas (Anghie, 2005). Desde esta perspectiva crítica, el derecho internacional emergería simultáneamente como lenguaje de universalidad y como dispositivo de gestión de la diferencia.

La controversia de Valladolid puede situarse precisamente en este punto de tensión. El debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas[35] no debe leerse simplemente como confrontación moral entre "defensor" y "acusador" de los indígenas, sino como disputa acerca del significado y alcance de las categorías vitorianas. Ambos interlocutores operan dentro del horizonte conceptual abierto por la Escuela de Salamanca, aunque lo interpretan de manera divergente.

Sepúlveda, en *Democrates alter*, sostuvo que la guerra contra los pueblos indígenas podía justificarse en virtud de su supuesta inferioridad natural y de prácticas consideradas contrarias al derecho natural, como los sacrificios humanos (Sepúlveda, 1951). Su argumento se apoya en una lectura aristotélica de la servidumbre natural, según la cual algunos pueblos estarían destinados a ser gobernados por otros más civilizados. Si se acepta esta premisa, la intervención española podría presentarse como restauración del orden moral universal. La guerra justa no sería mera expansión territorial, sino instrumento de corrección.

Sin embargo, la apelación a la servidumbre natural entra en tensión con el reconocimiento de racionalidad plena que Vitoria había atribuido a los pueblos indígenas. En *De Indis*, Vitoria afirma explícitamente que los indígenas no son "amentes" ni carentes de razón, sino que poseen estructuras políticas organizadas y capacidad de autogobierno (Vitoria, 1991/1539). En consecuencia, no pueden ser despojados legítimamente de su dominio por el solo hecho de su diferencia cultural o religiosa. Desde esta perspectiva, la tesis de Sepúlveda supone una reinterpretación restrictiva del universalismo vitoriano.

Las Casas, por su parte, radicaliza la dimensión igualitaria del planteo salamantino. En su *Apología*, insiste en la plena humanidad y racionalidad de los pueblos indígenas y sostiene que ninguna práctica cultural puede justificar su sometimiento violento (Las Casas, 2000). La evangelización, afirma, debe realizarse exclusivamente mediante persuasión, ya que la fe no puede imponerse por la fuerza sin contradecir su propia naturaleza. En este punto, Las Casas desplaza el énfasis desde los títulos legítimos de intervención hacia la inviolabilidad de la libertad política de los pueblos.

[35] La Controversia de Valladolid (1550–1551), celebrada por orden de Carlos V, enfrentó a Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en torno a la legitimidad de la guerra contra los indígenas americanos. Aunque Francisco de Vitoria ya había fallecido, el debate se desarrolló dentro de las categorías de guerra justa y derecho de gentes elaboradas por la Escuela de Salamanca.

La controversia revela así una bifurcación interna del pensamiento salamantino. Por un lado, la afirmación de universalidad del derecho natural abre la posibilidad de evaluar prácticas culturales a partir de criterios considerados racionales y universales. Por otro lado, el reconocimiento de dominio indígena introduce límites normativos al ejercicio del poder imperial. La pregunta central es cuál de estas dimensiones debe prevalecer cuando ambas entran en conflicto.

Desde una perspectiva de teoría política, este problema puede formularse como tensión entre universalismo normativo y pluralismo cultural. Si el derecho de gentes expresa principios válidos para toda la humanidad, ¿quién tiene autoridad para interpretarlos y aplicarlos? Koskenniemi (2001) ha mostrado que el derecho internacional temprano oscilaba entre aspiraciones universalistas y prácticas marcadas por intereses de poder. Valladolid constituye un ejemplo temprano de esta oscilación: el lenguaje jurídico invoca principios comunes, pero su aplicación concreta ocurre dentro de un marco imperial asimétrico.

No obstante, reducir el episodio a mera racionalización del colonialismo sería simplificador y no haría justicia a la complejidad del debate. El hecho de que la legitimidad de la conquista fuera sometida a deliberación formal indica que el poder ya no podía justificarse exclusivamente por superioridad religiosa o militar. Incluso si las prácticas coloniales continuaron reproduciendo estructuras de dominación, el plano argumentativo había cambiado. El imperio debía justificar su actuación en términos que pretendían ser universalizables.

Este desplazamiento tiene implicancias relevantes para la genealogía del orden global. La noción de que los pueblos, en cuanto comunidades políticas organizadas, poseen dominio verdadero anticipa el principio de igualdad jurídica formal que será central en el derecho internacional moderno. Aunque el concepto moderno de soberanía territorial no estaba aún plenamente sistematizado, la afirmación de que los indígenas tenían autoridad legítima sobre sus territorios introduce un elemento que problematiza la jurisdicción imperial.

Al mismo tiempo, la teoría de los títulos legítimos mantiene abierta la posibilidad de intervención condicionada. El *ius communicationis* (derecho de comunicación), entendido como derecho de tránsito y comercio, supone que la negativa injustificada a permitir relaciones pacíficas podría constituir injuria. Aquí se advierte un antecedente remoto de debates contemporáneos sobre intervención humanitaria y sobre los límites de la soberanía cuando se vulneran principios considerados universales. Sin embargo, cualquier analogía debe formularse con cautela: el contexto conceptual del siglo XVI difiere sustancialmente del orden estatal westfaliano posterior.

En este sentido, Valladolid no representa el nacimiento lineal del derecho internacional moderno, sino un momento genealógico en el que se articulan categorías que luego serán resignificadas. La controversia no resuelve la tensión entre universalismo y dominación; la hace explícita. Tampoco establece un principio claro de soberanía indígena; introduce, más bien, un reconocimiento teórico de dominio que coexiste con prácticas coloniales continuadas.

La síntesis práctica del pensamiento vitoriano que se produce en Valladolid reside, precisamente, en esta ambivalencia. Las categorías elaboradas en el ámbito académico —derecho natural, *ius gentium*, guerra justa, dominio— se confrontan con la realidad de la expansión imperial. Allí se evidencian tanto su capacidad limitadora del poder como sus

zonas de indeterminación. El pensamiento de Vitoria no es aplicado mecánicamente; es reinterpretado y disputado.

En última instancia, las Controversias de Valladolid pueden entenderse como el momento en que la reflexión salamantina se convierte en problema político concreto. La pregunta por los límites del poder ya no es meramente escolástica; es imperial. Y en esa transformación reside su relevancia histórica y teórica. Allí se esboza, de manera todavía incipiente y atravesada por contradicciones, la posibilidad de un orden jurídico que aspire a ser universal sin apoyarse exclusivamente en la autoridad religiosa o en la fuerza.

3.5.2 Valladolid como cristalización práctica del ius gentium

Las Controversias de Valladolid (1550–1551) constituyen uno de los momentos más significativos en la historia del pensamiento jurídico-político occidental, no únicamente por el enfrentamiento doctrinal entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, sino porque representaron la primera deliberación sistemática en torno a la legitimidad moral y jurídica de una empresa imperial ante pueblos no cristianos. En ese sentido, Valladolid no fue simplemente un debate teológico, sino el escenario en el que el *ius gentium* salamantino se vio sometido a su prueba histórica más exigente: la regulación jurídica de la expansión europea en el marco de una naciente comunidad global.

Si en Vitoria el *ius gentium* había sido reformulado como derecho común del *totus orbis* —una comunidad universal fundada en la naturaleza racional compartida—, en Valladolid esa construcción teórica debió confrontarse con la realidad concreta de la conquista americana. El problema dejó de ser abstracto: ¿qué derechos poseían los pueblos indígenas?, ¿en qué condiciones podía intervenir una potencia cristiana?, ¿existía un título legítimo para el dominio?, ¿era la guerra un instrumento jurídicamente admisible? Estas preguntas obligaron a trasladar el plano doctrinal al terreno de la praxis política.

Desde la perspectiva vitoriana, expuesta fundamentalmente en la *Relectio de Indis* (1539) y la *Relectio de iure belli* (1539), los pueblos indígenas eran verdaderos sujetos de derecho, dotados de dominio natural sobre sus bienes y autoridad legítima sobre sus comunidades. Vitoria rechazó expresamente la tesis de que la falta de fe o de cultura cristiana invalidara su capacidad política, afirmando que "antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos señores pública y privadamente" (Vitoria, 1539/1991). Este reconocimiento implicaba una afirmación decisiva: la soberanía no dependía de la pertenencia a la Cristiandad, sino de la racionalidad natural.

En Valladolid, aunque Vitoria no estuvo presente (había fallecido en 1546), su marco conceptual operó como trasfondo estructural del debate. Las Casas se apoyó implícitamente en la noción de comunidad universal y en la igualdad jurídica de los pueblos, mientras que Sepúlveda, aunque formado en la tradición aristotélica y humanista, sostuvo una interpretación jerárquica de la humanidad, defendiendo la legitimidad de la guerra contra quienes consideraba "bárbaros" por naturaleza (Sepúlveda, 1550/1984).

Aquí se produjo una tensión central: ¿el *ius gentium* debía aplicarse universalmente en condiciones de igualdad, o podía admitir gradaciones civilizatorias que justificaran la intervención armada?

Sepúlveda, en su *Democrates alter*, argumentó que la guerra contra los indígenas podía considerarse justa por cuatro motivos principales: la inferioridad natural de los indios según

el modelo aristotélico de la esclavitud natural; la necesidad de erradicar prácticas consideradas contrarias a la ley natural (como los sacrificios humanos); la defensa de inocentes; y la apertura al evangelio (Sepúlveda, 1550/1984). Su razonamiento incorporaba elementos del derecho natural clásico, pero subordinaba la igualdad jurídica a una jerarquía antropológica.

Las Casas, por el contrario, rechazó de manera radical la noción de inferioridad natural. En su *Apología*, defendió la plena racionalidad de los pueblos indígenas, afirmando que poseían organización política, leyes y cultura propias, lo que los hacía titulares de soberanía y dominio legítimo (Las Casas, 1550/2007). Desde esta perspectiva, la guerra no podía ser instrumento de conversión ni de civilización, ya que la fe exigía adhesión libre y la justicia no podía imponerse mediante violencia.

La discusión no se limitó a una disputa moral; se trató de un enfrentamiento entre dos modelos de orden internacional emergente. En términos contemporáneos, podría decirse que Sepúlveda representaba una concepción civilizatoria del orden, donde la superioridad cultural generaba títulos de intervención, mientras que Las Casas, en continuidad con Vitoria, defendía una concepción igualitaria basada en la comunidad racional universal.

Historiográficamente, el significado de Valladolid ha sido objeto de interpretaciones divergentes. Autores clásicos del derecho internacional, como James Brown Scott (1934), vieron en la tradición salamantina el germen del derecho internacional moderno, destacando la afirmación de la igualdad jurídica de las naciones. Sin embargo, corrientes críticas contemporáneas han cuestionado esta lectura, señalando que el universalismo salamantino coexistió con estructuras imperiales de dominación (Anghie, 2005). Para Antony Anghie (2005), el derecho internacional nació precisamente en el encuentro colonial, estructurado por la tensión entre reconocimiento y subordinación.

Esta crítica resulta fundamental para comprender Valladolid no como un acto fundacional puramente emancipador, sino como un espacio de ambigüedad estructural. Por un lado, el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho implicaba un límite normativo al poder imperial; por otro, la búsqueda de "títulos justos" para la presencia española revelaba que la expansión no era cuestionada en sí misma, sino sus fundamentos jurídicos.

El concepto vitoriano de *ius communicationis* —el derecho natural de comunicación y tránsito entre pueblos— fue uno de los puntos más delicados en esta tensión. Vitoria sostenía que los españoles tenían derecho a viajar, comerciar y predicar pacíficamente en tierras indígenas, en virtud del derecho común de la humanidad (Vitoria, 1539/1991). Si ese derecho era injustamente impedido, podía generarse una causa justa de guerra. Esta formulación, aunque universalista en apariencia, abría la puerta a una intervención fundada en la resistencia indígena.

En Valladolid, este problema se volvió tangible: ¿la negativa indígena a aceptar la presencia española constituía una violación del *ius gentium*? Las Casas respondió negativamente, enfatizando que ningún pueblo estaba obligado a aceptar dominación extranjera. Desde su óptica, la resistencia era legítima frente a la violencia previa de la conquista.

La controversia reveló así un dilema estructural del derecho internacional naciente: la universalidad normativa podría convertirse en instrumento de expansión si no se acompañaba de una estricta limitación del uso de la fuerza. En términos teóricos, el debate anticipó la tensión contemporánea entre soberanía e intervención humanitaria.

Asimismo, Valladolid constituyó una instancia temprana de control normativo del poder imperial. La decisión de Carlos V de suspender temporalmente las conquistas para permitir la deliberación teológica-jurídica no tiene precedentes en la historia imperial europea. Aunque la aplicación práctica de las conclusiones fue limitada, el hecho mismo de someter la expansión a examen jurídico refleja la internalización del principio de que el poder debía justificarse conforme a normas universales.

Desde una perspectiva de teoría política, esto puede interpretarse como una transición desde un modelo puramente teocrático hacia una concepción jurídica del orden global. El *ius gentium* dejó de ser simplemente una categoría doctrinal para convertirse en criterio de legitimidad política.

Sin embargo, la ambigüedad persistió. Como señala Koskenniemi (2002), la tradición del derecho de gentes osciló históricamente entre universalismo moral y pragmatismo imperial. Valladolid encarna esa oscilación: fue simultáneamente una defensa de la igualdad jurídica y un intento de racionalizar la expansión.

En este sentido, la cristalización práctica del *ius gentium* en Valladolid no debe entenderse como una realización plena del ideal vitoriano, sino como su confrontación con los límites históricos del poder. La comunidad universal del *totus orbis* se vio atravesada por asimetrías materiales y militares que condicionaron su aplicación.

La relevancia contemporánea radica en que anticipa problemas estructurales del derecho internacional actual: la tensión entre universalidad y hegemonía, entre derechos humanos y soberanía, entre intervención y autodeterminación. La pregunta que atravesó Valladolid —¿puede una potencia imponer un orden considerado racionalmente superior en nombre del bien común universal?— sigue siendo central en el debate global.

En conclusión, las Controversias de Valladolid constituyeron la primera puesta en práctica del *ius gentium* salamantino en un contexto de expansión global. No resolvieron definitivamente la tensión entre universalismo jurídico y poder imperial, pero establecieron un precedente fundamental: el reconocimiento de que incluso la empresa imperial debía someterse a criterios normativos universales. En esa tensión entre ideal y realidad, entre comunidad universal y dominación histórica, se gestó una de las matrices conceptuales del derecho internacional moderno.

3.6 Reflexiones preliminares

El análisis desarrollado en este capítulo permitió observar cómo la doctrina de Francisco de Vitoria constituye uno de los primeros intentos sistemáticos de someter un proceso de expansión imperial a criterios jurídicos universales. Frente a una conquista que podía justificarse por la fuerza, la voluntad pontificia o la superioridad religiosa, Vitoria introdujo una exigencia radicalmente novedosa: el poder debía legitimarse conforme al derecho natural y al *ius gentium*, entendido como un orden normativo común a toda la humanidad. La "empresa americana" dejó así de ser un mero hecho político para convertirse en un problema jurídico.

La conquista de América operó, en este sentido, como un laboratorio histórico para la aplicación práctica del pensamiento salamantino. Las categorías desarrolladas en Salamanca —dominio, soberanía, comunidad universal, guerra justa, consentimiento— fueron confrontadas con la realidad concreta de la expansión castellana. Lo que emerge de ese

contraste no es una justificación simple del imperio, sino una arquitectura conceptual atravesada por una tensión constante entre universalismo normativo y poder histórico.

El examen de los llamados "justos títulos" revela con claridad esta operación crítica. Al negar el dominio universal del Papa y del Emperador, Vitoria desarticuló las bases medievales de la legitimación imperial y rechazó la concepción jerárquica de la *Respublica Christiana*. Al afirmar que los indígenas eran verdaderos señores de sus tierras antes de la llegada de los españoles, reconoció explícitamente su soberanía originaria y su plena capacidad política. Este reconocimiento implicó un desplazamiento decisivo: la diferencia religiosa o cultural no anulaba la titularidad de derechos. El *ius gentium* dejaba de ser un instrumento de diferenciación civilizatoria para convertirse en un marco jurídico común.

Sin embargo, este universalismo racional no eliminó por completo la posibilidad de intervención. La teoría del *ius communicationis* y la admisión de ciertos títulos condicionados —defensa de aliados, reparación de injurias, eventual elección voluntaria— mantuvieron abierta la posibilidad de una presencia española legítima bajo determinadas circunstancias. Aquí se advierte la ambivalencia estructural de la doctrina: al mismo tiempo que limita el poder imperial, le ofrece un lenguaje normativo capaz de racionalizarlo. El derecho aparece simultáneamente como límite y como marco de legitimación.

La doctrina sobre los derechos naturales de los indígenas constituye uno de los aportes más innovadores del pensamiento vitoriano. Al fundamentar la igualdad jurídica en la racionalidad común y en la ley natural, Vitoria anticipó categorías que más tarde serían centrales en el derecho internacional y en la teoría contemporánea de los derechos humanos. El reconocimiento de la propiedad indígena, de su libertad y de su capacidad de autogobierno no fue un gesto retórico, sino la consecuencia lógica de su antropología jurídica. La soberanía, en este esquema, no deriva de la fe ni de la cultura, sino de la condición racional compartida.

No obstante, la distancia entre el ideal normativo y la realidad colonial introduce una dimensión crítica ineludible. Las estructuras materiales de dominación que caracterizaron la conquista vulneraron sistemáticamente los principios enunciados. El derecho de gentes no impidió la expansión imperial, pero sí generó un discurso que permitió cuestionarla desde dentro del propio horizonte europeo-cristiano. La brecha entre norma y práctica no invalida la originalidad de la propuesta; revela, más bien, la dificultad histórica de traducir un universalismo jurídico en un contexto de asimetría radical de poder.

La aplicación de la teoría de la guerra justa al escenario americano muestra con especial claridad el carácter limitativo del planteamiento vitoriano. Al excluir la conversión forzada y la expansión territorial como causas legítimas, y al exigir proporcionalidad, protección de inocentes y obligación de restitución en caso de injusticia, Vitoria sometió la guerra a un examen jurídico riguroso. Cuando admite que la aplicación estricta de sus criterios conduciría a la devolución de gran parte de lo conquistado, revela la profundidad de su compromiso con la justicia normativa, aun cuando su pensamiento no desemboque en una condena absoluta del imperio. En ese punto, la tensión entre derecho y poder alcanza su máxima intensidad.

El problema del consentimiento indígena condensa esta ambivalencia. Si la única forma plenamente legítima de dominio es la aceptación libre y racional por parte de los propios pueblos originarios, las condiciones históricas de coacción, desigualdad y desconocimiento cultural hacen prácticamente imposible verificar un consentimiento auténtico. La doctrina vitoriana establece un estándar de libertad que la realidad colonial difícilmente podía

satisfacer. Así, el modelo normativo funciona más como límite ideal que como descripción empírica del proceso histórico.

La cristalización de estas tensiones en las Controversias de Valladolid —debate en el que intervinieron figuras como Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda— confirmó que el *ius gentium* se había convertido en criterio público de legitimidad. Más allá de su desenlace ambiguo, el hecho mismo de que la expansión imperial fuese sometida a deliberación jurídico-teológica constituye un precedente fundamental: el poder ya no podía justificarse exclusivamente por la fuerza o por la autoridad religiosa, sino que debía argumentar en términos universales.

Desde una perspectiva historiográfica contemporánea, este legado ha sido interpretado de manera divergente. Para la tradición clásica del derecho internacional, Vitoria encarna uno de los orígenes del principio de igualdad soberana y de la idea de comunidad internacional. Para corrientes críticas, su pensamiento forma parte de la matriz colonial que estructuró el derecho internacional moderno. Ambas lecturas captan dimensiones reales de su obra. La originalidad de Vitoria reside precisamente en esa ambigüedad constitutiva: su universalismo ofrece herramientas tanto para limitar el poder como para racionalizar su ejercicio.

En definitiva, el capítulo demuestra que la herencia de la Escuela de Salamanca no puede entenderse como un antecedente lineal del orden internacional contemporáneo, sino como un momento fundacional en el que se articularon categorías destinadas a perdurar. El *ius gentium* salamantino inaugura una forma de pensar las relaciones entre pueblos en términos jurídicos, introduciendo la idea de que la soberanía está limitada por normas universales y que la fuerza debe someterse a la razón.

La experiencia americana revela, al mismo tiempo, los límites históricos de esa aspiración. La comunidad del *totus orbis* emergió en un contexto de desigualdad estructural en el que la aplicación efectiva del derecho dependía de la voluntad de la potencia dominante. Esta tensión entre universalidad normativa y asimetría material no es un problema superado, sino uno de los ejes persistentes del orden global contemporáneo.

Así, el pensamiento de Francisco de Vitoria aplicado a la conquista de América no ofrece una respuesta simple sobre la legitimidad del imperio, sino que inaugura un espacio crítico en el que el poder debe rendir cuentas ante principios universales. Su doctrina no impidió la expansión colonial, pero introdujo un lenguaje jurídico que permitió cuestionarla desde dentro. En ese gesto —exigir que la soberanía se fundamente en la dignidad humana y que la guerra se someta a criterios racionales— reside la contribución más perdurable de Salamanca a la genealogía del derecho internacional moderno.

Balances y conclusiones

Al concluir esta investigación, el recorrido realizado permite afirmar que el análisis del Derecho de Gentes y de la soberanía política en el pensamiento de Francisco de Vitoria no sólo esclarece un episodio central de la historia intelectual del siglo XVI, sino que ilumina uno de los dilemas estructurales que acompañan desde entonces la configuración del orden internacional: la tensión permanente entre universalismo normativo y poder político efectivo. La Escuela de Salamanca no fue simplemente un momento erudito en la evolución del pensamiento jurídico, sino un laboratorio conceptual donde se ensayaron categorías que harían posible pensar jurídicamente la expansión europea y, al mismo tiempo, introducir límites a esa expansión.

A lo largo de esta investigación se sostuvo que el ius gentium vitoriano cumplió una doble función: sirvió como fundamento normativo de la hegemonía hispánica y como marco limitativo del ejercicio del poder imperial. El desarrollo de los capítulos permitió comprobar que esta ambivalencia no constituye una contradicción superficial, sino el núcleo mismo de la propuesta salamantina. Vitoria no elaboró una doctrina apologética del imperio ni tampoco una crítica radical de la expansión. Lo que hizo fue someter el fenómeno imperial a una racionalidad jurídica que obligaba a justificar cada acto de dominio bajo criterios de justicia. En un contexto en el que la fuerza podía imponerse sin mayores obstáculos, esta exigencia de fundamentación normativa introdujo un elemento innovador y disruptivo.

El estudio del trasfondo doctrinal demostró que Vitoria operó una transformación significativa del concepto medieval de Derecho de Gentes. Al desvincularlo de la autoridad universal del Papa y del Emperador y al situarlo en la comunidad de pueblos —el *totus orbis*—, configuró un horizonte normativo más amplio, donde la pertenencia a la humanidad precedía a la adscripción religiosa o política. Este desplazamiento implicó reconocer que los pueblos indígenas poseían dominio legítimo sobre sus tierras y autoridades propias, y que no podían ser privados de ellas por el solo hecho de no compartir la fe cristiana. En ese reconocimiento se encuentra uno de los aportes más significativos de su pensamiento: la afirmación de la dignidad jurídica universal.

Sin embargo, la investigación también permitió advertir los límites de ese universalismo. El mismo marco que protegía derechos podía justificar intervenciones cuando se consideraba que se violaban principios del derecho natural. La libertad de comercio, la libre circulación y la predicación del Evangelio eran concebidas como derechos naturales derivados de la sociabilidad humana. Cuando estos eran impedidos, podía configurarse una causa justa de guerra. Aquí emerge la complejidad del modelo vitoriano: la universalización de derechos abre simultáneamente la posibilidad de su imposición. ¿Dónde termina la defensa de un principio universal y dónde comienza la intromisión en la soberanía ajena? ¿Es posible sostener un orden jurídico común sin tensionar la autonomía política de las comunidades? Estas preguntas, lejos de agotarse en el siglo XVI, continúan estructurando los debates contemporáneos sobre intervención humanitaria, protección internacional y límites de la soberanía estatal.

El análisis desarrollado permitió, además, cuestionar una narrativa lineal que sitúa el origen del derecho internacional moderno exclusivamente en la secularización posterior a la Paz de Westfalia. Si bien la consolidación del sistema interestatal europeo adquirió formas más definidas en el siglo XVII, la reflexión salamantina anticipó categorías fundamentales: comunidad internacional, igualdad jurídica de los pueblos, límites al poder soberano y

criterios racionales para la guerra justa. La modernidad jurídica no surgió *ex nihilo*, sino que se apoyó en elaboraciones previas que, aunque enmarcadas en un horizonte teológico, introdujeron principios susceptibles de traducción secular.

En este sentido, la Escuela de Salamanca puede ser comprendida como un eslabón decisivo entre la tradición medieval y la configuración del orden global moderno. Su aporte no consistió en ofrecer un sistema acabado de derecho internacional, sino en formular el problema en términos nuevos. Al someter la expansión imperial a la exigencia de justicia, Vitoria estableció que el poder no es autosuficiente; necesita legitimidad. Y esa legitimidad no deriva únicamente de la eficacia o del éxito militar, sino de su conformidad con principios racionales universales.

La investigación también permitió observar que la relación entre hegemonía y normatividad no es un fenómeno excepcional, sino constitutivo del orden internacional. La Monarquía Hispánica del siglo XVI, como otras potencias en momentos posteriores de la historia, buscó articular su predominio con un discurso jurídico que lo justificara y ordenara. En este proceso, el pensamiento salamantino operó como mediación intelectual entre poder y moralidad. No anuló la violencia inherente a la expansión, pero la sometió a criterios de evaluación. Este gesto de racionalización no debe subestimarse: en él se encuentra el germen de una concepción del orden internacional donde el ejercicio del poder puede y debe ser juzgado.

Desde una perspectiva evaluativa, cabe preguntarse cuál es la vigencia de esta herencia en el mundo contemporáneo. El sistema internacional actual continúa enfrentando el dilema entre soberanía y universalismo. La protección de derechos humanos, las intervenciones por razones humanitarias y la responsabilidad de proteger reeditan, bajo nuevas formas, la tensión ya presente en el siglo XVI. La afirmación de normas universales convive con la defensa celosa de la autonomía estatal. La experiencia histórica muestra que la universalización de principios puede convertirse en instrumento de dominación, pero también que la ausencia de límites normativos favorece abusos de poder. El desafío consiste en encontrar un equilibrio que preserve la dignidad humana sin erosionar la pluralidad política.

En este escenario, la figura de Francisco de Vitoria continúa ocupando un lugar central en la reflexión jurídica y filosófica contemporánea. Para una parte significativa de la doctrina internacionalista, su formulación del *totus orbis* representa uno de los antecedentes más tempranos de la idea de comunidad internacional, entendida como un espacio normativo común que trasciende la mera coexistencia de soberanías. Su afirmación de que el poder político debe ajustarse a criterios racionales de justicia y su exigencia de causa justa para la guerra son frecuentemente señaladas como fundamentos remotos del derecho internacional público moderno.

No obstante, la recepción actual de su pensamiento no es homogénea ni exenta de debate. Desde enfoques críticos y postcoloniales se ha subrayado que el universalismo salmantino, aun reconociendo derechos a los pueblos indígenas, se inscribía en un contexto de expansión europea y podía funcionar como marco conceptual para ordenar y legitimar relaciones asimétricas. El reconocimiento de la dignidad indígena coexistía con la posibilidad de intervención bajo criterios definidos desde Europa. Esta ambivalencia ha llevado a reinterpretar su legado no sólo como punto de partida de una tradición humanista, sino también como parte de la matriz intelectual que acompañó la formación del orden colonial.

Lejos de debilitar la relevancia de Vitoria, estas lecturas contrapuestas confirman la densidad de su pensamiento. Que su obra continúe siendo objeto de disputa demuestra que en ella se formuló un problema estructural que aún define la arquitectura del orden global: ¿cómo articular principios universales con la autonomía soberana de las comunidades políticas? ¿Cómo evitar que el lenguaje de la justicia se convierta en instrumento de imposición? La persistencia de estos interrogantes en los debates actuales sobre intervención, jurisdicción internacional y protección de derechos humanos evidencia que la tensión identificada en el siglo XVI no ha sido superada, sino transformada.

En última instancia, esta investigación ha mostrado que la génesis del orden global moderno no puede comprenderse sin atender a la interacción entre teología, derecho y política que caracterizó la reflexión salmantina. La Salamanca del siglo XVI fue un espacio donde se ensayó una respuesta intelectual a la expansión europea, buscando armonizar fe, razón y poder. La figura de Francisco de Vitoria emerge así como un punto de inflexión: no porque haya resuelto las tensiones de su tiempo, sino porque las formuló con una claridad que permitió pensar el poder desde la norma.

Si el derecho internacional contemporáneo continúa debatiéndose entre la afirmación de la soberanía y la exigencia de principios universales, ello se debe en parte a que esa tensión forma parte de su origen mismo. La herencia salamantina no es una reliquia académica, sino un antecedente estructural de nuestras categorías actuales. Reconocer esta genealogía permite comprender que el orden global no es el resultado inevitable de un progreso lineal, sino el producto de debates, controversias y decisiones históricas en las que la legitimidad del poder fue puesta en cuestión.

Concluir esta investigación implica, entonces, reconocer tanto la potencia como los límites del legado vitoriano. Potencia, porque introdujo la idea de que ningún poder es absoluto y que toda soberanía está sujeta a principios de justicia. Límite, porque ese mismo universalismo podía ser instrumentalizado en contextos de desigualdad. Entre esas dos dimensiones —norma y hegemonía, justicia y dominio— se configuró el primer orden global moderno. Y en esa tensión continúa desarrollándose la historia del derecho internacional.

Más que ofrecer un cierre definitivo, este trabajo invita a reconsiderar los fundamentos del orden internacional contemporáneo a la luz de su genealogía intelectual. En la pregunta salmantina sobre la legitimidad del poder resuena todavía el interrogante central de nuestra época: ¿cómo construir un orden común que sea verdaderamente universal sin convertirse en instrumento de imposición? La respuesta sigue abierta, pero su formulación inicial encuentra en Francisco de Vitoria uno de sus momentos decisivos.

Bibliografía y fuentes

Abril Castelló, Vidal, 1979: "Juramento de fidelidad y derechos humanos", en Pereña Vicente, Luciano, Vidal Abril Castelló, Vidal y Baciero, Carlos (eds), Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 219-340.

Ago, R., "Le droit international dans la conception de Grotius", RCADI, vol. IV, núm. 182, 1983.

Aguirre Rojas, C.(1996): Fernand Braudel y las Ciencias Humanas. Montesinos. Barcelona. / (2003); Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema mundo capitalista. Ed. Era. México.

Almeida Diniz, A. J., Subdesenvolvimento e direito das gentes, Belo Horizonte (Brasil), Universidad de Minas Gerais, 1977.

Aloé, V. D., Europeos y americanos, conflictos y armonías. La historia de "occidente", la crisis de la contemporaneidad y la "cuestión argentina", Buenos Aires, Dunken, 2015.

Alonso Getino, L. G., Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria, Madrid, Imprenta La Rafa, 1935.

Andrés Martín, M. (1977). La Teología española en el siglo XVI. Vol. 2. BAC.

Aparísi Miralles, Á., Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada, Comares, 2007.

Aquinas, T. (1274/1920). Summa Theologiae (I–II, q. 57, a. 3). Fathers of the English Dominican Province.

Arenal, C., Ensayo sobre el derecho de gentes, Madrid, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

Barragán Yañez, R. (2022). The concept of ius gentium in Suárez's De Legibus. Analítica, (2), 42–62.

Barcia Trelles, C., "Francisco de Vitoria et l'École moderne de droit international", RCADI, vol. II, 1927.

Barcia Trelles, C., "Francisco Suárez (1548-1617). Les théologiens espagnols du XVI si cles et l'Ecole moderne du droit internacional," RCADI, vol. 43, 1933.

Barcia Trelles, C., Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional, Valladolid, Cuesta-Universidad de Valladolid, 1928.

Barrientos García, J. (1985). Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). Francisco de Vitoria y Domingo Soto. Ediciones Universidad de Salamanca.

Barrientos García, J. (1995). La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres. La Ciudad de Dios (208), 1041-1079.

Barrientos García, J. (2011). Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección. EUNSA.

Belda Plans, J. (2000). La Escuela de Salamanca. BAC.

Bellarmino, Roberto, 1870 (1596): Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus, París, Fèvre.

Beltrán de Heredia y Ruiz De Alegría, Vicente, Personalidad del maestro Francisco de Vitoria

y trascendencia de su obra doctrinal, edición crítica bilingüe de la Relectio de Indis por Vicente L. Pereña y J. M., Pérez Prendes, Madrid, C. S. I. C., 1967.
Beltrán de Heredia, V. (1932). Introducción. En F. de Vitoria, Comentarios a la Secunda secundae. Vol. 3 (I-XL). Biblioteca de Teólogos Españoles.
Beneyto, J. M. & Román Vaca, C. (2014). New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does international Law lie at the heart of de origin of the modern world?, CEU Ediciones.
Beneyto, J. M. y Román Vaca, C. (eds.), New Perspectives on Francisco de Vitoria: Does International Law Lie at the Heart of the Origin of the Modern World?, Madrid, CEU Ediciones, 2014.
Benhabib, S., "El dret de gents, la justícia distributiva i les migracions", Enrahonar, núm. 43, 2009.
Blom, H. W. y WinKel, L. C. (eds.), Grotius and the Stoa, Países Bajos, Royal Van Gorkum, 2004.
Bodin, Jean, 1986 (1576): Les six livres de la république, París, Fayard.
Bodino, J., Les six livres de la République, París, 1576 (París, Librairie Générale Française, 1993).
Bogaert, E. R. C., Volkenrecht, Antwerpen (Países Bajos), Kluwer, 1982.
Boada, R. (s.f.). Tesis_Roger_Boada.pdf. Universidad.
Boceta Fernández, A. (2005). "Francisco Suárez y el derecho natural comunitario como fuente de derechos humanos para los pueblos indígenas". *Anuario de Derecho Internacional*, vol. 21, pp. 41–66.
Borschberg, P., "De Societate Publica Cum Infidelibus (una obra juvenil de Hugo Grocio)", Revista de Estudios Políticos, nueva época, núm. 83, enero-marzo de 1994.
Bowring, J. (ed.), The Works of Jeremy Bentham, Edimburgo, William Tait, 1843 (Nueva York, 1962).
Brett, A. S. (1997). Liberty, right and nature. Individual rights in later scholastic thought. Cambridge UP.
Brown Scott, J., "El descubrimiento de América y su influjo en el derecho internacional", Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, vol. 13, núm. 50, 1930.
Brown Scott, J., El origen español del derecho internacional moderno, Valladolid, Cuesta-Universidad de Valladolid , 1928.
Brufau Prats, J. (1957). La noción analógica del dominium en santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Salmanticensis.
Brufau Prats, J. (1989). La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo. San Esteban.
Brutus, Stephanus Junius, 2008 (1581): Vindiciae contra Tyrannos o poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe. Tecnos, Madrid.
Baczko, Bronislaw (1999); Los Imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas. Nueva Visión. Buenos Aires.
Carabias Torres, Ana María (2012). Salamanca y la medida del tiempo. 1a. ed.— Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca.
Carro V. D. y González Ordóñez, M. (1967). Domingo de Soto: De iustitia et iure. Vol. 1. Instituto de Estudios Políticos.

Carro V. D. y González Ordóñez, M. (1968). Domingo de Soto: De iustitia et iure. Vol. 3. Instituto de Estudios Políticos.
Carro, V. Diego, “El derecho de intervención según Vitoria y los teólogosjuristas españoles del siglo XVI. ¿Es un deber universal la liberación de Hungría?”, Anuario Asociación Francisco de Vitoria, 1956-1957.
Carro, V. Diego, Domingo de Soto y su doctrina jurídica, 2a. ed., Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944.
Castañeda, F. (2006). El derecho de retención del Nuevo Mundo en Solórzano y Pereira como superación del ius ad bellum de la Conquista (pp. 124–125). Universidad de los Andes.
Castaño, Sergio Raúl, 2012: Lecturas críticas sobre el poder político, México, UNAM.
CASTRO-GÓMEZ, Santiago (1999); Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización; En: J. Martín-Barbero, F.
Castro Santamaría, Ana. Carlos V y la Universidad de Salamanca. Presencia y representación. Universidad de Salamanca.
Cazala, J., “Jeremy Bentham et le droit international”, Revue Générale de Droit Internacional Public, vol. 109, 2005.
Cea Egaña, José Luis, 2016: Derecho Constitucional Chileno IV. Santiago, Ediciones UC.
Cendejas Bueno, J. L. (2020). Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria (p. 110). Universidad Francisco de Vitoria.
Cervantes, M. de, Don Quijote de la Mancha, Barcelona, Planeta-Fundación Gala-Salvador Dalí, 2004.
Clara Portela (recensión), “Encarnación Fernández. De Vitoria a Libia: reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger”, Persona y Derecho vol. 71 (2014).
Colbeck, Ch., The Public Schools Historical Atlas, Nueva York-Londres-Bombay, Longmans y Green, 1905.
Copleston, F. (1953). History of Philosophy. Vol. III: Ockham to Suarez. The Newman Press.
Contreras, Sebastián, 2012: “La ratio legis en la teología de Suárez y Santo Tomás”. Teología y Vida, vol. 53, núm. 4, pp. 503-519.
Cortina, Adela, 2004: “Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez”, en Schmutz, Jacob (2004): Francisco Suárez: Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote. Valencia, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, pp. 29-46.
Copleston, F. (1953). History of Philosophy. Vol. III: Ockham to Suarez. The Newman Press.
Cruz Cruz, J. (2008). Ley y Dominio en Francisco de Vitoria. EUNSA.
Cruz Cruz, J., “Vitoria y el fundamento del derecho internacional”, Ley Natural, 15 de marzo de 2020.
De Bernardo Ares, José Manuel, 1984: “Los poderes intermedios en la República de Jean Bodin”. Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), núm. 42, pp. 227-237.
Denzinger, H. y P. Hünermann (1996). Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. EDB.
Diaz Kayel, B. (2024). ¿Francisco de Vitoria, ideólogo del imperialismo? Prudentia Iuris, (97).
Domingo Oslé, R., ¿Qué es el derecho global?, Cizur Menor, Thomson- Aranzadi, 2008.
Dorigny, M. y Tlili Sellaouti, R. (dirs.), Droit des gens et relaciones entre les peuples dans l’espace méditerranéen alrededor de la Revolución francesa, París, SER, 2006.

Edwards, C. S., Hugo Grotius. The Miracle of Holand, Chicago, Nelson Hall, 1981.
Eek, H., Folkraätten, Staternas och de mellanstatliga organisationernas raättsordning, P. A. Norstedt (Estocolmo), 1968. AhlstroöM, Chr., Gulfkriget och den humanitaära folkraätten, Estocolmo, Folkrättsdelegationen, 1992.
Egido, Ma. A., "Madariaga reivindicador de la figura de Vitoria como fundador del derecho internacional", en Ayuntamiento de La Coruña, S. de Madariaga: exposición. Libro homenaje, La Coruña, Imprenta Mundo, 1987.
Elorduy, Eleuterio, 1963: "La acción de resultancia en Suárez". Anales de la Cátedra Francisco Suárez, vol. 3, núm. 1/2, pp. 45-71.
Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez, "La responsabilidad de proteger: de la legitimación del uso de la fuerza a la responsabilidad de prevenir", Universidad Panamericana, 2017.
Escandell, José, 2010: "Suárez, el pensamiento español del XVI. Continuidad y actualidad", en Fernández de la Cigoña Cantero, Carmen y López Atanes, Francisco Javier (eds.): En la frontera de la modernidad, Francisco Suárez y la ley natural. Madrid, CEU Ediciones.
Feenstra, R., Hugo Grotius Mare Liberum 1609-2009, Leiden (Países Bajos), Martinus Nijhoif, 2009.
Fernández Ruiz-Gálvez, E. (2017). El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación. Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, (35).
Fernández Sánchez, P. A., "La necesidad de cambios jurídicos estratégicos para los nuevos escenarios mundiales", The Global Community-Yearbook of International Law and Jurisprudence 2008, vol. I, 2009.
Fernández Soria, Juan Manuel, 1998: "Educación, Socialización y Legitimación Política (1931-1970)". Revista Española de Pedagogía, vol. 56, núm. 210, pp. 335-370.
Filho, Silverio Zebral (2020). La «acomodación incómoda»: la Escuela de Salamanca y orígenes de capitalismo liberal . Revista Fe y Libertad Vol. 3, Núm. 1 y 2 (enero-diciembre 2020).
Flórez Miguel, Cirilo, 2007: "El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa". Res publica: revista de filosofía política, núm. 18, pp. 107-140.
Font Oporto, Pablo, 2013: "El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio". Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, vol 69, núm. 260, pp. 493-521.
Francisco Castilla Urbano, "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria", en Revista de Filosofía Nº36 (2000).
Francisco de Vitoria, Relecciones (De Indis, De iure belli, De potestate civili), ed. recopilada en A. Ordoñez, "Del olvido y sus razones: actualidad de Francisco de Vitoria" (2019).
Frayle Delgado, L., Francisco de Vitoria. Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra. Estudio preliminar, traducción y notas, Madrid, Tecnos, 2007.
Gamboa Castelblanco, J. E. (2009). Conquista, dominación y legitimidad en la obra de Francisco de Vitoria. Universidad del Rosario.
Gandasegui H., Marco A.(2002); El Sistema-Mundo de Wallerstein y la Transición. En: Revista Tareas, no. 112. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos `Justo Arosemena´, Panama.
García Cuadrado, José Ángel, 2017: "Francisco Suárez: entre el absolutismo y la

democracia". Cauriensia, vol. XII, pp. 169-189.
García-Huidobro, J., & Poblete, J. A. (2021). Variabilidad del derecho natural y retención de las Indias. Revista Chilena de Derecho, 48(1), 181–203. pp. 182–183.
Gayo. (s. I a. C.). Institutas (Inst. 1.1.9). Thompson & Locard (Eds.).
Gelderen, M. van, "«Mare Liberum»: Hugo Grocio, entre la defensa del colonialismo y los derechos de «otros»", Pedralbes, núm. 28, 2009.
Giner de los Ríos, F., "Religión y Estado en la España del siglo XVI", Obras completas, Madrid, Anthropos-Fundación Caja de Madrid, 1997, vol. II.
Gómez Camacho, F. (1998). Economía y Filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española. Síntesis.
Gómez Riva, L., "Los tratados de iure belli y el origen del derecho internacional. Una aproximación historiográfica a los estudios sobre el derecho de la guerra durante el primer franquismo", Hispania Sacra, vol. LXII, núm. 125, 2010.
Gómez, F., "Historicidad, juridicidad y para-literatura: en torno a Francisco de Vitoria (1486-1546)", Anuario de Estudios Americanos, t. LIX, núm. 2, 2002.
González Fabre, R. (1998). Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria. CONICIT-UCAB.
Granduque José, María Emilia (2025). El saber procedente del Nuevo Mundo y su traslado a Salamanca. Working Paper Series No. 2015-02.
Grocio, H. (2005). On the Law of War and Peace (R. Tuck, Ed.). Liberty Fund. (Trabajo original publicado 1625), p. 52.
Grocio, H., Prolegómenos.
Haggenmacher, P., Hugo Grotius et la doctrine de la guerre juste, París, Presses Universitaires de France, 1983.
Heller, Herman, 1995: La Soberanía, contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional. México, Fondo de Cultura Económica.
Herdegen, M., derecho internacional público, México, UNAM, 2005.
Hernández Martín, R., Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
Hernández Martín, J. A. (2014). "Doctrina indiana de Francisco de Vitoria: dudas y tesis". *Revista Española de Derecho Canónico*, 71 (176), pp. 435–467.
Hinojoso y Naveros, E., "Los precursores de Grocio", Anuario de Historia del Derecho Español, vol. 6, 1929.
Hont, I., Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
Isidore of Seville. (s. VII). Etymologiae (1.V, cap. 6).
Jacobini, H. B., "Some Observations Concerning Jeremy Bentham's Concepts of International Law", American Journal of International Law, vol. 42, 1948.
Jiménez Alemán, Á. Aday, "Derecho global", Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad, núm. 11, octubre de 2016-marzo de 2017.
Jiménez García, F., "El derecho internacional como necesidad y factor social. Reflexiones sobre su fundamento, concepto y método", Revista Española de Relaciones Internacionales, núm. 2, 2010.

Koskenniemi, M., "«International Community» from Dante to Vattel", Vattel's International Law in a XXI Century Perspective, Ginebra, Institut de Haute Études Internationales, The Graduate Institute, 2008.
Lanseros, Mateo, 1949: La autoridad civil en Francisco de Suárez. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
Langella, S. (2013). La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos, SEE.
Langella, S. (2015). Francisco de Vitoria e il concetto di dominium, Ephemerides iuris canonici (55), 151-174.
Langella, S. (2024). Infedeltà e diritti in Francisco de Vitoria e nella Escuela de Salamanca, en [In]fidelitas fra passato e presente, GUP.
Latourelle, R., Teología de la revelación, Salamanca, Sígueme, 1967.
Levitt, T., "The Globalization of Markets", Harvard Business Review, vol. 61, mayo-junio de 1983.
Lewkowicz, N., "The Spanish School as a Forerunner to the English School of International Relations", Estudios Humanísticos. Historia, núm. 6, 2007.
López de la Roche, J.E. Jaramillo (eds.), Cultura y Globalización. CES - Universidad Nacional de Colombia, Santa Fé de Bogotá.
Lorenz, Philip, 2006: "Christall Mirrors, Analogy and Onto-Theology in Shakespeare and Francisco Suárez", Religion & Literature, vol. 38, núm. 3, pp. 101-119.
Lourdes Rocío Villalobos Torres, "Contribución del modelo internacionalista de Francisco de Vitoria como precursor del derecho de gentes para la constitución de una comunidad internacional universal", en InterNaciones, Año 2, Nº 6 (2014).
Maldonado Simán, B., "La guerra justa de Francisco de Vitoria," Anuario Mexicano de derecho internacional, vol. VI, 2006.
Manning, D. J., The Mind of Jeremy Bentham, Londres, Longmans, 1968.
Mantovani, M. (2013). Cenni sul contributo della "Scuola di Salamanca" al pensiero economico e alla riflessione sul commercio e sulla povertà. En M. Crosti y M. Mantovani (eds.), Per una Finanza responsabile e solidale, Problemi e Prospettive (129-165). LAS.
Messuti, A., "Las huellas de Francisco de Vitoria en el artículo 53 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados" ("The Trail of Francisco de Vitoria in Article 53 of the Vienna Convention on the Law of Treaties"), en Pérez Cepeda, I. (dir.), El principio de justicia universal: fundamentos y límites, Valencia, Tirant lo Blanch, 2012.
Miaja de la Muela, A., "El derecho «totus orbis» en el pensamiento de Vitoria", Revista Española de derecho internacional, vol. XVIII, 1965.
Naszlayi, E., El Estado según Francisco de Vitoria, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948.
Neila Hernández, J. L., "España y la Sociedad de Naciones: un tránsito historiográfico inacabado", Cuadernos de Historia Contemporánea, núm. extraordinario, 2003.
Neville Figgis, John, 1942: El derecho divino de los reyes. México, FCE.
Olivera Ravasi, G. (2019). "La articulación teológico-jurídica de la guerra en Francisco de Vitoria". *Stromata*, 75(1-2), pp. 9–35.

Onuma, Y. (ed.), A Normative Approach to War: Peace, War and Justice in Hugo Grotius, Oxford, Clarendon Press, 1993.
Ortiz Treviño, R. G., "La naturaleza jurídica del ius gentium de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria. Estudio breve en honor al pensamiento de Antonio Gómez Robledo", Anuario Mexicano de Historia del Derecho, vol. XVII, 2005.
Pagden, A. (1989). La caduta dell'uomo naturale. Einaudi.
Pauw, F., Grotius and the Law of the Sea, trad. de P. J. Arthern, Bruselas, Ediciones del Instituto de Sociología, 1965.
Pécharman, Martine, 1999: "Les fondements de la notion d'unité du peuple chez Suárez", en Zarka, Yves Charles (ed.): Aspects de la pensée médiévale dans la filosofía política moderne. París, PUF, pp. 103-126.
Pereña, L. (1986). La Escuela de Salamanca. Proceso a la Conquista de América. Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca.
Pereña, L. et al., Francisco de Vitoria. Relectio de Iure Belli o paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.
Pereña, Vicente Luciano, 1951: Teoría de la guerra en Francisco Suárez. Madrid, Instituto Francisco de Vitoria.
Pereña, Vicente Luciano, Abril Castelló, Vidal y Baciero, Carlos (eds.), 1979: Francisco Suárez, De iuramento fidelitatis. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Pietro, A., Institutas de Gayo, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1997.
Pirotto, A. de, "Francisco de Vitoria", en Vitoria, F. de, Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra, 3a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
Prieto López, Leopoldo, 2013: Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger. Madrid, B.A.C.
Prieto, Ángel Weruaga (2015). Los universitarios y el libro en la Salamanca clásica (ss. XVI-XVIII). Estado de la cuestión, fuentes, retos. 1ª edición: diciembre, 2015.
Prögler, D., English Students at Leiden University, 1575-1650, Farnham(Surrey), Ashgate, 2013.
Rawls, J., El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública, trad. de Hernando Valencia Villa, Madrid, Paidós, 2001.
Recasens Siches, Luis, 1947: Filosofía del Derecho de Francisco Suárez. Madrid, Editorial Jus.
Reichberg, Gregory, 2012: "Suárez on Just War", eb Schwartz, Daniel (ed.): Interpreting Suárez: Critical Essays. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 328-347.
Riaza Martínez Osorio, R., "La escuela española del derecho natural", Revista de Cultura y Vida Universitaria, 1925.
Riquer, M. de, Antología, cantares de gesta, trovadore, narrativa medieval, literatura catalana, y vida caballeresca, Barcelona, Anthropos, 1989.
Roca Tocco, C. A., "Origen y evolución del derecho internacional público", IUSHISTORIA, Revista Electrónica. núm. 3, septiembre de 2006.
Rodríguez L. E. - San Pedro Bezares – Coord. (2009), Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria e instituciones vinculadas, Salamanca (Ediciones Universidad de

Salamanca).
Rodríguez L. E. - San Pedro Bezares - J.L. Polo Rodríguez -coords. (2011), Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV, Salamanca (Ediciones Universidad de Salamanca).
Rodríguez Molinero, M., "La doctrina colonial de Francisco de Vitoria, legado permanente de la Escuela de Salamanca", Anuario de Filosofía del Derecho, vol. VIII, 1991.
Rojano Esquivel, J. C., "Del totus orbis al ordo orbis. El pensamiento internacionalista de Francisco de Vitoria", 2013.
Rommen, H. (1951). La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez. Ediciones Rialp.
Rommen, H. A., La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez, Madrid, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Instituto de derecho internacional, 1951.
Rommen, H. (1948). Francis Suárez. The Review of Politics, 10(4), 437–461.
Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, 2017: "Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad". Anales de la Cátedra Francisco de Suárez, vol. 51, pp. 163-182.
Sánchez Hidalgo, A. (2015). Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria, Persona y derecho (73), 181-202.
Sánchez Hidalgo, A., "Francisco de Vitoria: un orden cosmopolita a realizar", en Beneyto, J. M. y Román Vaca, C. (eds.), New Perspectives on Francisco de Vitoria: Does International Law Lie at the Heart of the Origin of the Modern World? , Madrid, CEU Ediciones , 2014.
Schmitt, Carl, 2009: Teología Política. Madrid, Trotta.
Schulz, M. (2006). *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, José de Acosta y Bartolomé de las Casas. El debate sobre el derecho de gentes y la conquista*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad del Salvador.
Scotus, I. D. (1597). Quaestiones quas reportationes vocant en quatuor libros Sententiarum. Opera Omnia. Baptistam et Bernardum Sessam.
Seel, G. (1989). La giustificazione del dominio nella Politica di Aristotele. En E. Berti y L. M. Napolitano Valditara (eds.), Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presencia in età moderna (57-73). Japadre.
Simmonds, K. R., "Some English Precursors of Hugo Grotius", Transactions of the Grotius Society, vol. 43, 1957.
Skinner, Quentín, 1986: Los fundamentos del pensamiento político moderno II: La Reforma. México, Fondo de Cultura Económica.
Söchting, Julio, 2013: "Francisco Suárez: teología y ley", en Corso de Estrada, Laura, Soto-Bruna, Maria Jesus y Zorroza, Maria Idoya (eds.): Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana. Colección de pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, EUNSA, pp. 309-324.
Soto, D. de (1553). De iustitia et iure libri decem. Andreas a Portonariis.
Soto, D. de (1995). Relecciones y opúsculos. Vol. 1. San Esteban.
Suárez, F. (1973). Tractatus de legibus ac Deo legislatore (Vol. II, §§ XVII–XX). Rossi-Bartolo.
Suárez, F. (s.f.). De legibus. En J. Cordero Pando (Ed.), Estudios sobre su filosofía política. CSIC.

Suárez, F., Tractatus de legibus ac Deo legislatore, Madrid, CSIC, 1971-1981, 8 vols.
Suárez, F. (1951 (1621)): "De bello", en Pereña, Vicente Luciano: Teoría de la guerra en Francisco Suárez. Madrid, Instituto Francisco de Vitoria.
Summenhart, C. (1580). De contractibus liciti, atque illicitis. Bernardum Iustam.
Thompson, H. A., The Stoa of Attalos II in Athens, Nueva Jersey, 1992.
Thürer, D., Völkerrecht als Fortschritt und Chance, Grundidee Gerechtigkeit Band 2, Baden-Baden (Alemania), Nomos Verlagsgesellschaft mbH y Co. KG, 2009.
Tierney, B. (2002). L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625. Il Mulino.
Tomás de Aquino, 2014 (1265-1274), Summa Theologiae. Madrid: BAC.
Touchard, J., Histoire des idées politiques, París, Presses Universitaires de France , 2006.
Torrent Ruiz, A., "Segunda Escolástica Española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI", Teoría e Storia del Diritto Privado, núm. 6, 2013.
Truyol y Serra, A., "Doctrines contemporaines de droit des gens", Revue Genérale de droit International Public, núm. 3, 1950.
Truyol y Serra, A. , "El derecho de gentes como orden universal (The Law of Nations as Global Order)", en Mangas Martín, A. (ed.), La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América. Del pasado al futuro, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993.
Truyol y Serra, A. , "Francisco de Vitoria y Hugo Grocio: cofundadores del derecho internacional", Ciencia Tomista, vol. 111, 1984.
Truyol y Serra, A. , "Grotius dans ses rapports avec les classiques españoles du droit de gens", RCADI, vol. IV, núm. 182, 1983.
Truyol y Serra, A. , Historia de la filosofía del derecho y del Estado, t. II: Del Renacimiento a Kant, Madrid, Alianza, 2007.
Truyol y Serra, A. , The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco de Vitoria, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica , 1946.
Ulpiano. (s. I a. C.). Digesto (Dig. 1.1.1). En J. M. Fernández Valverde (Ed.).
Urdánoz, T. (1960). Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas. BAC.
Urdanoz, T., "Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria", Relectio de lndis, del Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, C. S. I. C., 1967.
Vallet de Goytisolo, J. B., "Perspectiva histórica de las relaciones de derecho internacional público observadas por el derecho de gentes", Verbo. Revista de Formación Cívica y de Acción Cultural, según el Derecho Natural y Cristiano, núms. 411-412, 2003.
Vatican, Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Ofticiale, An et vol. LXII, Typis Polyglottis Vaticanis, MDCCCCLXX, Librería Editrice Vaticana, 1979.
Verdross, A., La filosofía del derecho del mundo occidental, trad. de Mario de la Cueva, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983.
Vismara, P. (2004). Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito ad interesse. Rubbettino.
Vitarelli, Marcelo Fabián; El SISTEMA-MUNDO: un giro en la historia del pensamiento económico desde la perspectiva de Immanuel W allerstein. Universidad Nacional de San Luis. Argentina. En: Encuentros Acdémicos Internacionales. Universidad de Málaga. EUMEDNE
Vitoria, F. de (1932). Comentarios a la Secunda secundae. Vol. 3. Biblioteca de Teólogos Españoles.

Vitoria, F. de. (1532). De Indis (de tit. leg., 2).
Vitoria, F. de. (1528/1967). Relectio de Indis o libertad de los indios (L. Pereña Vicente & J. M. Pérez Prendes, Eds.). CSIC. Com. STh I-II, q. 90, a. 4, p. 11; II-II, q. 57, a. 3, p. 29.
Vitoria, F. de. (s.f.). Relectio De potestate civili. En J. Cordero Pando (Ed.), Estudios sobre su filosofía política. CSIC.
Vitoria, F. de, Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra, México, Porrúa, 1985.
Vitoria, F. de, Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra, Madrid, Tecnos , 2012.
Vitoria, Francisco de (1946), "De la Potestad Civil", en Casares, Tomás (ed.), Francisco de Vitoria: Derecho Natural y de gentes. Buenos Aires, Emecé.
Vitoria, F. de (1932). Comentarios a la Secunda secundae. Vol. 3. Biblioteca de Teólogos Españoles.
Vreeland, H., Hugo Grotius: The Father of the Modern Science of International Law, Nueva York, Oxford University Press, 1917.
WALLERSTEIN, Immanuel (1998); Impensar las ciencias sociales; Ed. Siglo XXI ; México.
WALLERSTEIN, Immanuel (2001); Conocer el Mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI, Ed. Siglo XXI. México.
Weiner, Allen S. y Neff, St., "War and the Law of Nations: A General History", American Journal of International Law , vol. 101, núm. 1, 2007.
Werner, Th. y Verdonk, R., Encuentros en Flandes: relaciones e intercambios hispanoflamencos a inicios de la edad moderna, Lovaina(Bélgica), Leuven University Press, 2000.
Zaballa, L., "Vitoria, Grocio y el origen del derecho internacional", Análisis, núm. 10, junio de 2017.
Ziccardi Capaldo, G., The Pillars of Global Law, Hamsphire, Ashgate, 2008.
Zorroza, M. I. (2006). Introducción. En Francisco de Vitoria, Contratos y usura (11-80). EUNSA.
Zorroza, Ma Idoya (2013). Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca. REVISTA EMPRESA Y HUMANISMO / VOL XVI / Nº 1 / 2013 / 53-72

Anexos documentales

Las siguientes imágenes corresponden a la visita académica realizada a la ciudad de Salamanca en febrero de 2025, con el objetivo de relevar los principales espacios vinculados a la figura de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Este registro busca complementar visualmente el análisis histórico-conceptual desarrollado en la tesis, mostrando los lugares donde se forjó gran parte del pensamiento político-jurídico del autor y su legado en el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional moderno.



Figura 1. *Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca*.

Custodia ediciones antiguas de las Relectiones Theologicae y textos tomistas usados por Vitoria.



Figura 2. *Exposición "Francisco de Vitoria" – Universidad de Salamanca.*

Muestra facsímiles y ediciones antiguas de las Relectiones Theologicae y otros textos vinculados al pensamiento jurídico-teológico de Francisco de Vitoria, conservados en el fondo histórico de la Universidad.

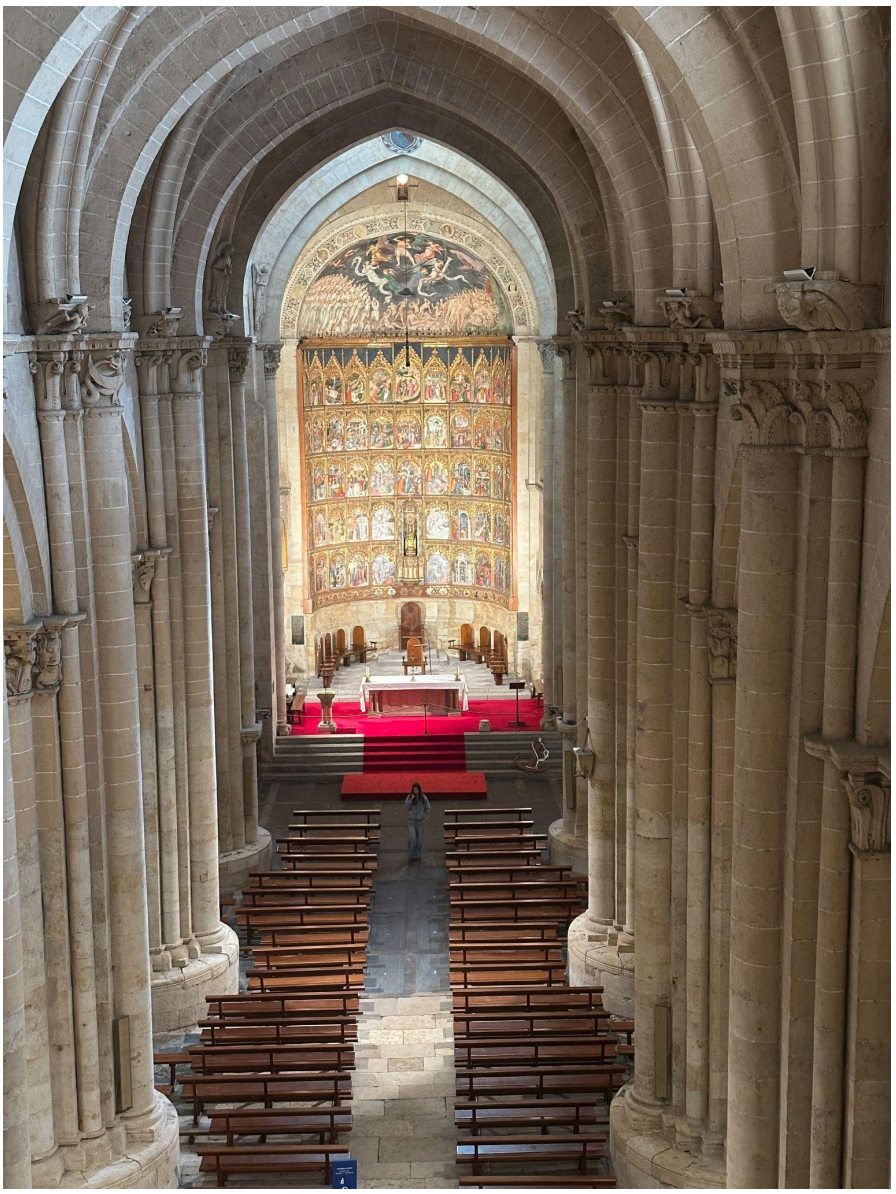


Figura 3. *Interior de la Catedral Vieja de Salamanca.*

El retablo mayor, obra maestra del arte románico-gótico, representa el trasfondo religioso que impregnó el pensamiento teológico y filosófico de los autores salmantinos.



Figura 4. *Vista del río Tormes desde las alturas de Salamanca.*

Emblema natural de la ciudad, su presencia constante enmarca el entorno histórico en que se consolidó la Escuela de Salamanca como núcleo de reflexión moral y jurídica universal.



Figura 5. *Fachada de la Universidad de Salamanca.*

Obra maestra del estilo plateresco español, destaca por su detallada ornamentación y por los escudos que simbolizan el vínculo entre el poder imperial y el saber universitario. Su construcción, concluida a inicios del siglo XVI, coincidió con el auge intelectual que más tarde acogería las enseñanzas de Francisco de Vitoria y el desarrollo de la Escuela de Salamanca.



Figura 6. *Fachada principal de acceso a la Catedral Vieja de Salamanca.*

Entrada histórica construida en el siglo XIII, que conducía a la capilla y constituye uno de los accesos originales del conjunto catedralicio. Su arquitectura románico-gótica conserva el espíritu medieval sobre el que se erigió más tarde la Universidad y el pensamiento teológico que influiría en Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.



Figura 7. *Claustro de las Escuelas Mayores de la Universidad de Salamanca.*

Fundada en 1218 por Alfonso IX de León, la Universidad de Salamanca es la más antigua de las universidades hispánicas y una de las primeras de Europa. Este claustro, perteneciente al edificio original, ha sido testigo de más de ocho siglos de actividad académica ininterrumpida. En este espacio se formaron y enseñaron figuras como Antonio de Nebrija, Fray Luis de León y Francisco de Vitoria, cuyo pensamiento jurídico y moral dio origen a la Escuela de Salamanca y sentó las bases del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional moderno.



Figura 8. *Paraninfo de la Universidad de Salamanca.*

Espacio solemne del edificio histórico donde se celebran los actos académicos más importantes de la Universidad, como la apertura de curso y la investidura de doctores honoris causa. Su arquitectura y decoración reflejan la tradición universitaria salmantina y el prestigio de una institución que ha sido cuna de pensadores como Francisco de Vitoria, cuya labor docente consolidó a Salamanca como uno de los centros intelectuales más influyentes de la Europa moderna.



Figura 9. *Casco Histórico de Salamanca.*

Este pasaje, integrado en el trazado original del casco histórico, conserva la fisonomía urbana que recorrían maestros como Antonio de Nebrija, Juan de Mariana y Francisco de Vitoria en su camino hacia las aulas de la Universidad. Las calles empedradas reflejan la continuidad del patrimonio intelectual y arquitectónico de la ciudad, testimonio vivo del ambiente académico del Siglo de Oro salmantino.



Figura 10. *Claustro alto del edificio histórico de la Universidad de Salamanca – Exposición "Distintos tiempos, la misma casa".*

La muestra exhibe documentos, facsímiles y objetos que reflejan la evolución de la Universidad desde su fundación hasta la actualidad. Este recorrido permite al visitante comprender la permanencia del espíritu humanista que caracterizó a la Escuela de Salamanca y la influencia de sus maestros —entre ellos Francisco de Vitoria— en la formación del pensamiento moderno y del Derecho de Gentes.



Figura 11. *Sala del Alcaide – Recorrido "Ieronimus", Catedral de Salamanca.*

Espacio de singular belleza situado en las torres de la Catedral Vieja. Su ventana geminada permite observar el interior del templo y apreciar el retablo gótico-renacentista desde las alturas. Dedicada a la música, la sala alberga partituras, cantorales e instrumentos renacentistas que testimonian el papel central del canto litúrgico en la vida catedralicia y universitaria de Salamanca. Este ámbito refleja la unión entre arte, fe y conocimiento que caracterizó al entorno cultural en el que floreció la Escuela de Salamanca.