

**LA ESCUELA DE SALAMANCA ANTE LA TRANSFORMACIÓN DEL
CONCEPTO DE NATURALEZA:
RECEPCIÓN ARISTOTÉLICA Y NATURALISMO POLÍTICO**

Javier López de Goicoechea Zabala

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN:

La Escuela de Salamanca supuso un acontecimiento intelectual de primer orden durante el siglo XVI, no sólo por la impronta del pensamiento acuñado sino por su proyección a los principales problemas políticos y sociales en Europa y América. Dicho pensamiento tuvo como elemento sustancial característico la recepción de la filosofía aristotélica, desde los comentarios de Tomás de Aquino, asumiendo el naturalismo político propio del Estagirita que será aplicado a las grandes controversias intelectuales del tiempo en todos los campos del conocimiento social, político y económico. Trataremos, así, su incidencia en la disputa jurisdiccional entre la Iglesia y los incipientes Estados modernos, y la no menos importante reflexión sobre la jurisdicción sobre los territorios de América.

ABSTRACT:

The School of Salamanca was an intellectual event of the first order during the sixteenth century, not only for the imprint of coined thought but also for its projection to the main political and social problems in Europe and America. This thought had as a characteristic substantial element the reception of Aristotelian philosophy, from the comments of Thomas Aquinas, assuming the political naturalism of the Stagirite that will be applied to the great intellectual controversies of time in all fields of social, political and economic knowledge. We will treat, thus, its incidence in the jurisdictional dispute between the Church and the incipient modern States, and the no less important reflection on the jurisdiction over the territories of America.

PALABRAS CLAVE: Escuela de Salamanca; aristotelismo; potestades; jurisdicción.

KEYWORDS: Salamanca School, Aristotelianism, Powers, Jurisdiction.

INTRODUCCIÓN

Siguiendo a José Barrientos, entendemos por Escuela de Salamanca las doctrinas que van a acuñarse durante el siglo XVI en las cátedras de la Universidad de Salamanca, especialmente las de Prima y Vísperas de Teología, aunque también en las de Durando, Nominales, Escoto y Biblia, conformando una forma de pensamiento teológico con fuertes improntas en la Filosofía, el pensamiento político y en los modelos

escuritúristicos¹. Aunque haremos referencia a los antecedentes doctrinales de dicha Escuela, sin duda, el comienzo de la misma puede marcarse con la incorporación del dominico Francisco de Vitoria a la cátedra de Prima de Teología en 1526.

Con Vitoria, como expondremos más adelante, no sólo se incorporan las doctrinas que el dominico había aprendido en la Universidad de París, sino una metodología bajo la impronta del aristotelismo que Tomás de Aquino había labrado en sus célebres comentarios. Pero el tiempo histórico y cultural en el que se gesta esta célebre escuela de pensamiento, era más complejo de lo que aparentemente representaban los nombres ilustres de regentes de las cátedras más influyentes de la Universidad salmantina. Frente a las disputas entre órdenes religiosas por ocupar dichas cátedras e introducir sus modelos teológicos, la corriente humanista que barría Europa en estos tiempos, con Erasmo como estandarte de la misma, hizo mella en el pensamiento de muchos y grandes teólogos, también salmantinos, como fue el caso de Luis de León o los llamados hebraístas de Salamanca. En el centro de la polémica, la pérdida de la tradición agustiniana y, por tanto, escuritúristica para el desarrollo de una Teología basada en una nueva lectura crítica de los textos bíblicos y la incorporación del humanismo como fuente de reflexión crítica y abierta a la realidad humana trascendente.

Veamos, así, en primer lugar cómo se produjo la denominada recepción aristotélica por parte de la Escuela de Salamanca de la mano de Tomás de Aquino y de los dominicos, para pasar a desarrollar su incidencia en los dos grandes debates jurisdiccionales de la época: el conflicto entre la potestad política y la eclesiástica, y el problema de la jurisdicción sobre los nuevos territorios americanos y sus pobladores. En ambos casos, el naturalismo aristotélico jugó un papel fundamental en las doctrinas que la Escuela de Salamanca diseñó y aplicó, por lo que son dos buenos ejemplos de las consecuencias de esa recepción aristotélico-tomista que se dio en las cátedras salmantinas hasta gestar la esencia doctrinal de la Escuela de Salamanca.

1. Recepción aristotélica y poder político.

San Agustín, en gran medida, fue considerado durante buena parte del medievo como un clásico en el sentido pleno de la palabra: un pensamiento que ofrece hoy y

¹ Cf. BARRIENTOS GARCÍA, J., “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La Ciudad de Dios*, CCVIII (1995) 727-765.

siempre un giro radical, nuevo y completo para la realización humana². Y clásico que permitía beber, a su vez, de otros clásicos como Platón y Aristóteles, Cicerón y Séneca, Varrón y Plotino³. En definitiva, de aquellos elementos greco-romanos que habían sido asimilados en alguna medida por el pensamiento cristiano-patristico.

Como desarrolla Uña Juárez, parece que Agustín suministró modelos conceptuales de gran éxito en el medievo, como reelaboraciones del platonismo y estoicismo: así, la idea de las dos ciudades, el *ordo amoris*, el binomio orden-paz, la tensión expectativa-escatología, la idea del hombre como *regio media salutis*, la ecuación *ratio vel voluntas*, el primado del amor, la idea de la *lex aeterna*, la dialéctica entre naturaleza y gracia o, incluso, los modelos retóricos⁴. De esta forma, se constituye en un clásico de referencia indiscutible, en tanto que humanista, por su diálogo abierto y crítico con Grecia y Roma, y por ofrecer un modelo de racionalidad discursiva, alternativa al logicismo aristotélico, basado en el optimismo ante una verdad que es armónica e inteligible. Es más, san Agustín lega al medievo su modelo ejemplarista, frente a la metafísica de las analogías, que tanto influyó en los tratadistas políticos y sus *espejos de príncipes*; aportó, igualmente, una concepción de la historia como encarnación de la eterna lucha dialéctica entre el bien y el mal; y, finalmente, su idea del

²Son muchos los autores que se han referido a la vigencia medieval de san Agustín: así, Grabmann, Arquillière, Marrou, Mariani, entre otros. De todo ello da buena cuenta Uña Juárez, siguiendo la estela de la máxima orgeguiana de que “el hombre es forzosamente heredero”, constatando también en este caso el hecho de que no existen rupturas absolutas o cambios totales de paradigmas en los procesos históricos y culturales. Sin embargo, sí parece que hay que explicar la paulatina desaparición de san Agustín como fuente filosófico-política de los tratados aristotélico-tomistas a partir del siglo XIII, al margen del ya comentado agustinismo político. Es decir, aun siendo cierto que san Agustín inspira, aunque sea de una forma sesgada, el pensamiento teocrático de autores de la importancia de Egidio Romano, Álvaro Pelagio o Agustín Viterbo, lo cierto es que el despertar aristotélico y su interpretación tomista fue paulatinamente desbancando al de Hipona de los comentarios político-morales, para ser citado sólo como escritorista. Esto llegará a su culmen con la escolástica salmantina del siglo XVI, mientras Gerson, Ockam, Wiclef, el Cusano o Marsilio, desencantados de los rígidos cánones aristotélico-tomistas, reclamarán su presencia para apuntalar la incipiente modernidad. Cf. UÑA JUÁREZ, A., “Vigencia medieval de San Agustín o las razones de un clásico”, *La Ciudad de Dios*, CC (1987) 525-575.

³Vid., TESTARD, M., *Saint Augustin et Ciceron*, París 1958.

⁴UÑA JUÁREZ, O.c., pp.562 y ss. Para una aproximación al uso de modelos retóricos medievales y su influencia en san Agustín véase, MURPHY, J., *La retórica en la Edad Media*, México 1986. En este sentido, hay que recordar que san Agustín representa la fuente de inspiración para el arte de la *eloquentia* medieval, depurando la corrupción sofisticada del discurso retórico. Para ello tuvo que salvar los prejuicios de Lactancio hacia toda manifestación cultural pagana, a la que se refería como “*golosinas envenedadas*”; el rechazo abierto de Cipriano hacia las letras profanas; las prevenciones de Justino contra la indebida veneración de las palabras que no proceden de Dios; o los ataques de Tertuliano contra la filosofía griega; y, en general, las observaciones críticas que lanzan escritores como Clemente Alejandrino o Sinesio de Cirene, destacando la desaprobación de Gregorio Nazianceno al abandono de los libros cristianos en que, según él, habría incurrido el propio Gregorio de Nisa al asumir el oficio de retórico. Pues bien, en este ambiente, san Agustín aporta una opinión que podría calificarse de definitiva sobre la retórica: “Por tanto, dado que también tenemos a nuestra disposición el poder de la elocuencia, que es tan eficaz para defender tanto la causa errónea como la verdadera, ¿por qué no la adquieren celosamente los buenos, en servicio de la verdad?” (*De Doctrina Christiana*, IV, 2, 3).

tiempo histórico como *presens de praeteritis memoria, praesens de futuris expectatio* (*Confessiones*, XI, 20, 26)⁵.

Pero en el siglo XII se produce una de las grandes revoluciones del pensamiento, con implicaciones no sólo para la filosofía y la teología, sino para el devenir de las ciencias en general y, también, para el desarrollo posterior tanto de la política como del derecho. La recuperación del espíritu aristotélico desde la relectura y comentario de sus principales textos debida a la mano de Tomás de Aquino, aprovechando las traducciones al latín de su compañero de cenobio Guillermo de Moerbeke, supone una ruptura sin paliativos en el modo de enfrentarse al conocimiento de la realidad. Y al margen del cambio de paradigma cosmológico, en el que se sustituye la tesis de la *iluminación* platónico-agustiniana por la tesis *intelectualista* de cuño aristotélico-tomista, el corte profundo afecta, sobremanera, al problema de la sociedad: de esta forma, el sentido de *comunidad mística* implicado en la tradición agustiniana que veníamos aportando, se resuelve de forma definitiva en la fórmula de una *sociedad natural*⁶.

Como expone Álvarez Turienzo, todo parte, es verdad, del conocido problema de los *universales*, ya planteado por Porfirio en su *Isagogé* en pleno siglo XI, donde el sentido de la verdad como comunicación con un modelo ideal se desliza hacia una concepción basada en la aprehensión por el sujeto cognoscente de las formas naturales en las cosas, pasando de la pura iluminación a la mera abstracción⁷. Así, el pensamiento de nociones sintéticas o comunes, en conexión con lo ideal, pasa a ser pensamiento por medio de conceptos analíticos en conexión con lo real. De igual forma, en lo social, el principio gobernante como *imago regis* basado en la autoridad jerárquica es sustituido por el poder de la mera suma de agregados que supone el cuerpo social-natural. Es decir, aquella *societas mystica* pedía la función de gobierno de una autoridad jerárquica que simbolizara la imagen ideal del buen gobierno; mientras que la sociedad natural se despliega, ahora, a impulsos de un poder nacido del seno de su propia realidad mundana.

⁵Vid., RIVERA DE VENTOSA, E., "El agustinismo medieval en perspectiva histórica", *La Ciudad de Dios*, CC (1987) 507-524; FERNÁNDEZ CONDE, F.J., "El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del Medievo", *Burgense*, XIII (1972) 475-488.

⁶Vid., ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario*, El Escorial 1961.

⁷ÁLVAREZ TURIENZO, S., "La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII", *La Ciudad de Dios*, CLXXVI (1963) 520-541.

Pero aún hay que ahondar más. La noción de *lex aeterna*, dominante en el modelo antiguo agustiniano, implicaba un orden del mundo de carácter religioso o trascendente⁸. Por contra, en Tomás de Aquino se aprecia ya el protagonismo de la *lex naturalis*, aunque dependiente de la ley eterna, pero constituyendo una instancia sólida radicada en la naturaleza y de la que es expresión un orden nuevo basado en la conducta individual y en la vida social. De ahí que el tema de la ley natural comience a ser lugar común de los maestros escolásticos del XIII, como Guillermo de Auxerre o Felipe el Canciller, en dirección a un pensamiento racionalizado que dará pie al propio santo Tomás, mientras que la corriente franciscana, con Alejandro de Hales a la cabeza, seguirá fiel a la exposición agustiniana de la ley eterna⁹.

Esta pugna tiene su lugar de batalla en la interpretación *creacionista* de la realidad que mantiene el espíritu agustiniano, frente a la interpretación *naturalista* que centra su interés en la sustancia creada que cada cosa se atribuye a sí misma. Es verdad, y lo dijimos en su momento, que san Agustín carece de un concepto analítico de naturaleza, lo que le lleva a utilizar dicho término para designar todo lo que es en cuanto es, desde el Creador hasta la criatura. Es decir, naturaleza, así vista, no es sino una categoría trascendental que recorre toda la escala del ser: el ser físico espacio-temporal; el ser psíquico histórico; y el propio ser divino que sobrepasa espacio e historia. Por eso, la versión agustiniana de naturaleza implica la acción creadora y providente de Dios; y, así, la criatura concreta no se define en el orden del ser por cuanto tenga en sí su principio y razón constitutivos, sino por cuanto termina el acto creador continuado. En definitiva, esta concepción de naturaleza es la resultante de un *factum* y no de un *natum*: es la obra que procede del artífice divino¹⁰.

Esta es la razón por la que el esencialismo y determinismo que supone la posición aristotélica aparece totalmente contrapuesta al contingentismo existencialista de la posición agustiniana. Frente al necesario acontecer natural, Agustín nos había propuesto el acontecer libérrimo de la voluntad trascendente; y, por tanto, frente a la metafísica naturalista explicitada en modelos físicos y biológicos, el de Hipona había

⁸Cf. Id., “San Agustín y la teoría de la *lex aeterna*”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI (1959) 245-290; CARRO, V., “La distinción del orden natural y sobrenatural, según Sto. Tomás, y su trascendencia en la Teología y en el Derecho”, *Ciencia Tomista*, XXV (1942) 274-307; LÓPEZ ALARCÓN, M., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Univ. de Murcia, Murcia 1995.

⁹Cf. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Trad. de A. Pacios y S. Caballero, Madrid 198, cap. VIII; Vid. AUBERT, J.M., *Le Droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Paris 1955.

¹⁰Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, “La transformación del concepto de naturaleza”..., pp. 528 y ss.

planteado un modelo creacionista basado en los entes morales, es decir, en el hombre como sujeto de salvación. Ahora, desde el naturalismo autónomo de Aristóteles, la naturaleza queda perfectamente distinguida del arte, que pasa a un segundo plano de la realidad, suponiendo la ruptura definitiva con el modelo platónico de un mundo concebido como obra artística en manos del *demiurgo*. En definitiva, se enfrentan dos modelos: uno basado en el sentido teleológico de la naturaleza; otro, basado en el dinamismo eficiente de aquélla¹¹.

Con Tomás de Aquino, la realidad, y también la realidad política, tiene su ser y su sentido en sus propias potencialidades; por lo que su plena realización se seguirá de la propia realización y despliegue de dichas potencialidades hasta el final. Esta postura procede de la carencia entre las categorías aristotélicas de las de *creación* y *providencia*, por contra del neoplatonismo agustiniano, lo que conduce a un abandono del acto creacional para fijar la mirada en lo creado y su decurso natural. Esta visión *naturaliter* de las cosas, que ya había sido adelantada por el averroísmo con su interpretación mecánica del universo, hace desaparecer la providencia, puesto que la creación se interpreta como un acto de necesidad y no de libre voluntad divina. Consecuencia inmediata de todo ello es la desacralización de la propia naturaleza¹². Contra esta postura habían reaccionado con dureza numerosos autores como san Pedro Damiano y otros pertenecientes a la escuela de Chartres. Pero el triunfo aristotélico fue definitivo y su rápida penetración en la conciencia tardomedieval condicionó todo el discurso político y eclesiológico del tiempo¹³.

¹¹Ibid., pp.533 y ss. Véase, si no, la diferencia entre los dos siguientes textos: el primero, “*Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo; verum tamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt*” (*De Civitate Dei*, XII, 1); frente al segundo, “*Quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit (Phys.II, 1, 192 b) quod natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens*” (*Summa Theologica*, III, q.2, a.1).

¹²Cf.ÁLVAREZ TURIENZO, O.c., pp.534 y ss.

¹³Muchos autores han manifestado las importantes secuelas del triunfo del tomismo aristotélico y el entierro de la vía platónico-agustiniana. Así, Gilson habla de cómo el tomismo supone el único modernismo aceptado y asumido hasta el final por el pensamiento católico; y Lagarde, más rotundo, afirma que el triunfo del aristotelismo supuso el gran drama del siglo XIII para la Iglesia. Cf.LAGARDE, G., *La naissance de l'esprit laïque. Secteur social de la scolastique*, Paris-Louvain 1958, p.49. Sin llegar a este dramatismo, sí cabe preguntarse por las secuelas, incluso actuales, de renunciar a un discurso ejemplarista, propedéutico, profético y sapiencial, propio de la patrística y de las primeras escuelas medievales, para dar paso a un discurso naturalista, lógico-causal e intelectualista propio del tomismo. En lo político, al menos, supuso la renuncia al dualismo y la entrada de lleno en el juego autónomo de la política: como ya no es posible el planteamiento de los dos planos de existencia, uno ético-social y el otro profético-referencial, la Iglesia intentará asumir y dominar el juego naturalista de las realidades políticas, eliminando cualquier atisbo de injerencia o alternativa de poder.

La aceptación de Aristóteles supuso, en lo político, la asunción de la idea de *polis* en cuanto comunidad política esencial en la que el *nomos* constituye el fundamento último de ella. Y fundamento, como expone Gómez Arboleya, que otorga a la comunidad autonomía de funcionamiento, independencia y plenitud, de tal forma que antes que una forma de vida es, sin duda, una comunidad de vida cuya unión no se logra por los lazos personales de sujeción a la voluntad de cada individuo, sino a la *koionía* o sustrato compartido de vida política, de *bios politikós*¹⁴. Este concepto de comunidad política absorbe y agota en su interior el desarrollo del hombre según su naturaleza; es decir, implica la absorción de la religión y de todo poder, por lo que el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia no cabe. El hombre se plenifica en la *polis* mediante su participación activa en la misma, mediante el ejercicio de la *isegoría* o derecho a participar en el foro y mediante la reivindicación de la *isonomía* o igualdad ante la ley. Y si a esto le añadimos la necesidad natural del individuo de dar razón de las cosas mediante el *logos*, vemos la dificultad de articular un pensamiento creacionista, cuando los individuos se ven absorbidos por la naturaleza y tan sólo les queda dar cuenta de la misma mediante el uso lógico de la razón.

Es más, como desarrolla Marías, la comunidad aristotélica es el fin al que todo hombre tiende por naturaleza, y fin en el que se plenifica alcanzando su perfección¹⁵. Es decir, la vida individual se resuelve dentro de la *polis*, condicionada por ella y en función de sus propias necesidades autónomas. Aquí no cabe, por tanto, ninguna instancia intermedia o superior que emancipe al individuo de la comunidad política; antes al contrario, cualquier instancia debe regirse por la *politeia* o constitución que da forma a la ciudad, porque en ella estará la verdadera y única felicidad y plenitud del ser social del hombre. De esta forma, el aristotelismo que reaparece en el tardomedievo elimina cualquier dualismo terreno-celestial, articulando un pensamiento social autónomo de cualquier otra instancia que no sea la pura razón, que dará cuenta de su contenido y de la finalidad del mismo.

El resultado, como expone Fueyo, será la articulación de una *civitas christiana* a la manera de la idea de *polis, more hellenico*, donde se desteologiza el ámbito puramente existencial de lo político, con la consecuente liquidación del concepto de

¹⁴GÓMEZ ARBOLEYA, E., “La polis y el saber social de los helenos”, en *Revista de Estudios Políticos*, LXV (1952) 49-83, pp.72 y ss.

¹⁵MARÍAS, J., “Sobre la Política de Aristóteles”, *Revista de Estudios Políticos*, XXXV (1951) 63-73, pp.67 y ss.

*auctoritas*¹⁶. Es decir, aquel dualismo dialéctico que desde Roma había funcionado dinámicamente en el binomio *auctoritas/potestas*, queda deslegitimado por la absorción de la primera por la segunda con la aparición del concepto de soberanía. Así, el gran gesto cristiano de dignificar y elevar al hombre por encima de cualquier estructura política natural queda contenido por la única posible existencia social en el entorno de la comunidad política, dibujada ahora por la sola y suma potestad, *summa potestas*. Si san Agustín, frente a Varrón, quiere manifestar la imposibilidad de contener al hombre creado dentro de cualquier estructura política, ahora el hombre queda angostado por su propia existencia social que le viene de naturaleza. Por tanto, el recto orden de la sociedad política no traerá ya causa del destino providente de la historia, sino de sí misma, de su existencia y de su propio desarrollo natural-racional.

2. Naturalismo político y potestad eclesiástica.

Pero no sólo Erasmo representa un paso adelante en la doctrina eclesiológica sobre el primado del papa desde un punto de vista humanístico, en la Universidad de Salamanca se va a producir un arduo debate y una lucha sin cuartel por el control de las principales cátedras teológicas, como consecuencia, precisamente, de las diferentes posturas adoptadas en torno a la imposición del tomismo en la Universidad. Conocidos son los conflictos agudos producidos durante el pontificado de Benedicto XIII entre dominicos y franciscanos por el control de la cátedra de Prima, hasta su adjudicación al secular Juan de Segovia, seguidor de las corrientes franciscano-agustinianas, además de representante preclaro del conciliarismo¹⁷. Más grave fue lo acaecido con Pedro de Osma, también catedrático de Prima de 1463 a 1479, denunciado ante el arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo y ante el propio papa Sixto IV, por sus críticas acerbas contra los abusos en la administración sacramental y en la concesión de indulgencias. Osma fue condenado y obligado a retractarse públicamente, además de confinado fuera de la ciudad del Tormes, lo que dejó diáfana la ansiada cátedra de Prima para la orden dominicana y para la implantación del tomismo¹⁸.

¹⁶FUEYO, J., “La idea de *auctoritas*: génesis y desarrollo”, en *Escritos de Teoría Política*, Madrid 1968, 413-440, pp.423 y ss.

¹⁷Cf.BARRIENTOS GARCÍA, J., “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La Ciudad de Dios*, CCVIII (1995) 727-765.

¹⁸Ibid., p.733

Pero no acaba aquí esta tormentosa disputa por la posesión de las principales cátedras salmantinas, con el telón doctrinal de fondo de la lenta pero inexorable imposición de las doctrinas tomistas. En los años 1522-1523 tuvo lugar otro episodio similar, teniendo como protagonista en esta ocasión al también secular Juan de Oria, catedrático de Biblia y procesado y condenado por la Inquisición de Valladolid, de nuevo con los dominicos detrás de la acusación por sus supuestas doctrinas erasmistas¹⁹. De esta forma, cuando Francisco de Vitoria llega procedente de la Universidad de París a Salamanca en agosto de 1526, para ocupar la cátedra de Prima, se constituyó sin demasiados problemas en el verdadero instaurador del tomismo en España y en el inspirador principal de la renovación teológica y eclesiológica en el siglo XVI. Sustituyó en su cátedra las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologica* del Aquinate, como libro de texto, aunque como las constituciones aprobadas por Martín V para la Universidad ordenaban la enseñanza de las *Sentencias*, Vitoria tuvo que explicar tomismo sobre el esquema de éstas. Finalmente, los estatutos universitarios de 1538 sancionan, de nuevo, la necesidad de leer las *Sentencias* en las Prima y Vísperas, pero introduce la novedad de permitir un margen de libertad para que los maestros desarrollasen las cuestiones más convenientes. Es resto lo hicieron los propios estudiantes y el resto de maestros de cátedras, puesto que la mayor dificultad de las sentencias y de los nominales, hicieron que el uso de la *Summa* del angélico se impusiera con gran facilidad²⁰.

Los estatutos de 1561 reconocen ya expresamente el tomismo como la doctrina teológica de la Universidad salmantina, a pesar de que seguían en pie las cátedras de nominales o de Durando y la de Escoto, donde debían seguir explicándose las sentencias de estos autores. Sin embargo, la presencia masiva de dominicos o personajes cercanos a ellos, hizo que incluso en estas cátedras también se explicase a Tomás de Aquino. Pero una cuña inesperada iba a surgir en lo que parecía una cuestión superada y aceptada por todos. En efecto, el año 1565 los dominicos se ven desplazados de la cátedra de Vísperas, la segunda en importancia, por el agustino Juan de Guevara, que a pesar de su tomismo indiscutible creó inquietud en las huestes del convento de san Esteban. Sea como fuere, los dominicos logran hacer desaparecer la cátedra de Escoto y crear nuevos partidos de teología con la obligación de explicar tomismo.

¹⁹Ibid.p.738.

²⁰Ibid., p.740.

Ante esta situación, unas juntas de teólogos de la Universidad de Salamanca convocadas por el Consejo General de la Inquisición, para confeccionar censuras e índices de libros, constatan la presencia activa de dos grandes tendencias doctrinales e ideológicas en el seno de dicha Universidad: por un lado, un escolasticismo especulativo de orientación tomista, opuesto a toda innovación y progreso; y, por otro, una tendencia proclive a conciliar lo positivo con lo especulativo, dando cabida a las exigencias de los humanistas y escrituristas, utilizando los avances de la Filología para la interpretación de los textos bíblicos, dando a éstos un mayor relieve en la explicación del dogma²¹. La primera de estas tendencias tiene a los maestros de san Esteban como sus mentores y defensores, aunque el propio Vitoria debe ser considerado como un tomista abierto a las corrientes del humanismo, lo mismo que Domingo de Soto y Melchor Cano; cosa que en Báñez, por el contrario, se vuelve ya hacia un tomismo cerrado y puro. Por su parte, la otra corriente detectada tienen en Luis de León y en los hebraístas Garpar de Grajal y Martín de Cantalapiedra, sus principales defensores.

El problema surgió cuando estos últimos intentaron incorporar a los métodos de interpretación escrituraria las conquistas de lingüistas y tratadistas de los clásicos. Pronto, la Inquisición, espoleada por los dominicos de san Esteban, con Bartolomé de Medina a la cabeza, elaboró una serie de proposiciones heréticas que debían ser expurgadas de las enseñanzas universitarias, por parte de los arriba mencionados. Este pleito contra los hebraístas salmantinos fue, en realidad, un intento de acabar con las corrientes humanistas en el seno de la Iglesia, seguido por el pleito contra la Compañía de Jesús que duró la friolera de 17 años, también motivado por las supuestas interpretaciones dadas por los jesuitas en sus lecciones de Teología que impartían en sus propios colegios a puertas abiertas. Después de diferentes escaramuzas por parte de cada bando, se quiso cerrar el problema con la aprobación por parte del claustro de la Universidad salmantina de un juramento y estatuto para explicar solamente las doctrinas de santo Tomás y san Agustín. Finalmente, el proyecto quedó en eso, no siendo confirmado por el Consejo. La oposición de jesuitas y franciscanos era lógica, por su apartamiento de las cátedras universitarias; pero hubiera supuesto, al menos, la incorporación de las doctrinas agustinianas, con su carga doctrinal patristica y

²¹Cf. MUÑOZ DELGADO, V., *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid 1980, pp.51 y ss.

escriturística, cosa que nunca agradó a los guardianes dominicos del escolasticismo más puro²².

Pero lo que nos interesa de esta polémica intrauniversitaria no es, como avanzamos anteriormente, sino la repercusión de dichas doctrinas en la imagen y posiciones sobre el papel de la Iglesia en sus relaciones con el poder civil. Dicha posición fue dispuesta por Vitoria en su relección sobre la potestad eclesiástica, que constituye una posición casi definitiva en torno a la constitución interna y al ejercicio de sus respectivas potestades entre la Iglesia y los Estados. Vitoria, como es sabido, redacta hasta tres relecciones sobre este problema: dos *De potestate Ecclesiae* y un *De potestate Papae et Concilii*, dadas consecutivamente en los años 1532, 33 y 34²³.

En su primera relección sobre estos problemas, Vitoria aborda cuatro cuestiones fundamentales: existencia de la potestad eclesiástica, razón y efectos de su origen, y relación con la potestad civil. Asumiendo la doctrina tomista sobre la distinción de los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, y apartándose de la radicalidad de los canonistas, bien del lado del papalismo, bien del lado de los príncipes seculares, Vitoria sigue la doctrina intermedia de Juan de París, tributario a su vez de Aristóteles y santo Tomás, que sin negar la potestad eclesiástica sobre el orden temporal, en jurisdicción y dominio, sin embargo prefiere que dicha potestad no intervenga e interfiera en la jurisdicción temporal, dado que ésta emerge por derecho natural de la propia sociedad humana en orden a la consecución del bien común. Por tanto, se trata de reconocer ambas potestades, autónomas cada cual en su orden y no sometidas al principio de subordinación sino de coordinación.

De esta forma, Vitoria, siguiendo al maestro parisino, aun sin citarlo, entiende que el papa no es dueño de los bienes temporales o espirituales de la Iglesia, sino solo mero administrador. Y menos aún será dueño de los bienes de los laicos, de los que sólo en caso de extrema necesidad podría disponer, no como dueño, sino como intérprete de la ley. Vitoria cita, de hecho, la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada, como la fuente primaria de sus tesis dualistas. Por otra parte, el contexto político de estas reflexiones vitorianas fue la ruptura diplomática entre Luis XII de Francia y el papa Julio II, con el intento por parte del francés de abrir en el otoño de 1511 del conocido

²²Cf. BARRIENTOS GARCÍA, A., *Lucha por el poder y por la libertad de enseñanza en Salamanca*, Salamanca 1990, pp.22-43; Id., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, El Escorial 1996; ÁLVAREZ TURIENZO, S., "Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León", *Religión y Cultura*, XXII (1976) 507-554.

²³BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma", *La Ciencia Tomista*, LVI (1937) 22-39.

como conciliábulo de Pisa bajo su protección, en un intento por convocar un concilio y deponer al papa. La Universidad de París tomó partido por su monarca y encomendó su defensa doctrinal al reputado y joven maestro Jacobo Almain, posterior paladín de las teorías galicanas; mientras que la defensa del papado la sostuvo Tomás de Vío, maestro general dominico y futuro cardenal Cayetano, que compuso su famoso y muy citado *De auctoritate Papae et Concilii* (1511).

Vitoria, en su primera relección *De potestate Ecclesiae*, se plantea y contesta a dos preguntas: ¿está sujeta la potestad civil a la espiritual? y ¿están los eclesiásticos sometidos a la potestad civil?, “*nam utraque quaestio in utramque partem assertores et defensores non paucos nec postremi nominis habet*”... En efecto, Vitoria conocía bien los partidarios de las dos posturas enfrentadas, por lo que quiere aportar un camino intermedio que zanje una cuestión muy delicada para los tiempos que se vivían. Por eso se plantea, no si la potestad eclesiástica es superior a la civil, cosa lógica desde el punto de vista teológico, sino si en aquellas cuestiones que atañen a ambas potestades, cuál de las dos debe sobreponerse a la otra²⁴. El dominico huye de simplificaciones y de la fácil postura de cada partido en favor de las tesis de sus representados, el papa o el príncipe de turno; al contrario, Vitoria responde sin ambigüedades mediante dos proposiciones claras y precisas: el papa no es dueño del orbe, proposición que intenta reforzarla con citas de la Escritura, de los santos padres y del Decreto, pero oponiéndose a la doctrina canónica de autores como el Panormitano, Guido de Baisio y Silvestre Prieras; la segunda proposición afirma que la potestad temporal no depende del papa al modo del resto de potestades espirituales inferiores, como la de los obispos o la de los párrocos, a quienes el pontífice confiere jurisdicción y el ejercicio de dicha potestad, cosa que no puede conferir a los príncipes seculares ya que careciendo de él el papa, no podría nunca transferírsele²⁵:

“Por consiguiente, la república tiene este poder por institución divina. Y la causa material en la que reside tal poder por derecho natural y divino, es la misma república, a la que de suyo le compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común. Y esto se prueba del siguiente modo: porque habiendo por derecho natural y divino un poder de gobernar la república y como, una vez eliminado el derecho positivo y humano común, no haya mayor razón para que aquel

²⁴Vid. ALONSO GETINO, L.G., *El maestro Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI*, Madrid 1914; RECASENS SICHES, L., “Las teorías políticas de F. de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contrato social”, *Anuario Asoc.F.de Vitoria*, II (1929-30) 165-222; URDÁNOZ, T., “Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado”, *Anuario Asoc.F.de Vitoria*, VII (1948) 261-332.

²⁵Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, O.c., p.85.

poder esté más en uno que en otro, la comunidad misma necesariamente será suficiente para sí misma y tendrá el poder de gobernarse”²⁶.

Vitoria entiende que la potestad civil no está sujeta al papa como señor temporal; y ésta será la tercera proposición que se sigue, puesto que una República temporal es en sí misma una sociedad perfecta, por lo que puede nombrar por sí misma al príncipe que deba gobernarla sin que quede supeditado a ningún poder extraño. Esta referencia aparece también en el maestro Almain y en Juan de París. Pero Vitoria se aferra a la doctrina enseñada por Torquemada y Cayetano, puesto que ambos representaban sin problemas la línea oficial de la Iglesia. En todo caso, Vitoria entiende que el hecho de que un príncipe reciba directamente de Dios o por medio de la República su poder y jurisdicción, al final es una cuestión puramente accidental puesto que se trata de una misma potestad, una que reside *in habitu* en la República, y otra que reside *ministerialiter* en el gobernante. De ahí, que para el dominico el papa no debe intervenir como juez via ordinaria en las causas de los príncipes, ni discutir los títulos de su jurisdicción sobre sus propios reinos, ni tampoco admitir la última apelación de causas civiles. La única razón que cabe para que un pontífice puede intervenir en materia civil, sería por razón de su potestad espiritual, es decir, para defender ciertas materias que pertenecen a este orden:

“Así pues, nosotros diremos mejor, con todos los entendidos, que la monarquía o potestas regia no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen poder por derecho divino y natural y no recibido de la república, ni en modo alguno de los hombres. Esto se prueba porque, teniendo la república potestad sobre las partes de la república y no pudiendo ser ejercida por la multitud de los que la constituyen, puesto que la multitud no podría dictar leyes cómodamente, ni dar edictos, ni dirigir pleitos, ni castigar a los transgresores, fue necesario que se encomendara la administración de ese poder a alguno o algunos que se dedicarían a eso. Es indiferente que sea uno o sean varios a quienes se les encomiende. Por tanto, se puede encomendar a alguien esta potestad, que es la misma que la de la república”²⁷.

Llevado este presupuesto hasta el extremo, parece claro que el papa no puede deponer a los príncipes seculares, ni confirmar o derogar las leyes civiles, aunque haya motivos para ello, siempre que no afecten al orden espiritual. Por tanto, el pontífice no tiene potestad temporal, pues esta es autónoma en su orden; su fin no es sobrenatural, sino el bien del común y la paz de la República. Esto no quiere decir, como dejamos

²⁶VITORIA, F.de, *Sobre el poder civil*, Trad.de L.Frayle, Madrid 1998, n.7.

²⁷VITORIA, F.de, *Sobre el poder civil*, n.8. Vid.BRUFU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca 1960.

claro más arriba, que Vitoria corte todo tipo de relación entre ambas potestades. Al contrario, el dominico matiza su postura y aclara que la potestad civil siempre estará sujeta de algún modo a la potestad espiritual del papa. No se trata, insite, de que existan dos repúblicas independientes con intereses contrapuestos; la Iglesia es una sociedad supranacional, con un fin sobrenatural propio y superior al de cualquier nación terrena²⁸.

La séptima conclusión a la que llega Vitoria sigue la lógica interna de su discurso, aunque parezca contradictoria con lo anteriormente expuesto: la Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el orbe. Para matizar su postura, el dominico deja claro que el papa no es el señor del orbe, cuestión que había sido utilizada para justificar los títulos de conquista por parte de los reyes españoles, que serían feudatarios del papa romano. Lo que Vitoria matiza es que la intervención temporal del papado ha de darse siempre en el contexto del fin espiritual que sostiene y alimenta. Se trata, aclara, de la lógica necesidad de administrarse y atender a las necesidades materiales de su verdadero fin. Y es en ese administrarse en donde la Iglesia puede verse abocada a intervenir en el orden temporal:

“En orden al fin espiritual el papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes y reyes y emperadores. Y primeramente que en la Iglesia haya esa potestad temporal enorden al fin espiritual se prueba, porque, como queda dicho, las cosas temporales son de algún modo necesarias y están ordenadas al fin espiritual. Luego Cristo no hubiera previsto y asegurado suficientemente lo espiritual si no dejase alguna potestad a la que corresponda en cuanto sea preciso ordenar y usar de las cosas temporales en forma conveniente para el fin espiritual. Y como esa misión n pertenece a los príncipes seculares, porque valoran la proporción de lo temporal con lo espiritual, ni es de su rango atender a lo espiritual, síguese que pertenece a la Iglesia”²⁹.

La clave para entender e interpretar correctamente lo que Vitoria acaba de exponer, es preguntarse por quién debe aplicar en el terreno temporal las medidas que el pontífice considere necesarias para los fines propios de la Iglesia. Y la respuesta es clara: el papa no puede revocar por sí las disposiciones de ningún príncipe y cuando estas medidas sean especialmente convenientes, tampoco deberá hacerlo directamente el papa, pues sería ocasió para que lo hiciera en cualquier otra ocasió. Por tanto, la intervención de la Iglesia debe ejercitarse sólo en casos verdaderamente necesarios y para salvar sus fines sobrenaturales, y siendo siempre preferible que sea a través de la persuasión hacia los príncipes seculares y no de un modo directo. Ahora bien, esto no confiere a la Iglesia ningún tipo de potestad temporal en asuntos propios de los

²⁸BELTRÁN DE HEREDIA, O.c., p.87.

²⁹VITORIA, F.de, *De potestate Ecclesiae*, citado y traducido por BELTRÁN DE HEREDIA, O.c., p.88.

príncipes seculares, aunque estos sean negligentes, siempre que no perturbe los fines espirituales:

“Como el papa no tiene potestad temporal más que en caso de necesidad, si dijese que determinada ley civil o alguna administración temporal no es conveniente para el bien de la república, y mandase quitarla, y el rey dijese lo contrario ¿a quién se ha de obedecer? Respondo que si el papa dijese que tal administración no conviene para el gobierno *temporal* de la república, no se le ha de hacer caso, pues juzgar de eso no corresponde a él, sino al príncipe; y aunque sea como dice el papa, en ello no tiene él autoridad, pues no afecta a la religión ni a la salvación de las almas. Pero si dijese que aquella administración es perjudicial para el bien de las almas, como que tal ley no puede cumplirse sin pecado mortal o es contra el derecho divino, se le ha de obedecer, porque a él y no al rey corresponde juzgar de esto”³⁰.

En definitiva, para Vitoria el papa debe evitar todo tipo de intromisiones indebidas en el orden temporal que corresponde a los príncipes seculares, fijando su mirada exclusivamente en los fines propios de la potestad espiritual. Pero ni los príncipes ni el pueblo están obligados a lo mejor: basta que cumplan la ley cristiana dentro de ciertos límites y si surgiera algún tipo de conflicto en materia espiritual, entonces la Iglesia tendría la última decisión. No cabe duda de que Vitoria representa una línea intermedia entre el monismo laico y el monismo *hierocrático*, siguiendo fielmente la doctrina planteada un siglo antes por Juan de Torquemada y matizada más tarde por el cardenal Cayetano. Pero no nos engañemos, Vitoria realiza una interpretación de aquéllos a contracorriente; es decir, opta por una interpretación dualista de sumo respeto por cada orden de la realidad potestataria. Se trata, sin duda, de una clara manifestación de lo que se conoce como doctrina de la *potestad indirecta*, aunque el tiempo y los problemas que acaecen le puedan, como al mismo Torquemada, hacer caer de un cierto *hierocratismo* dualista, salvaguardando los intereses espirituales de la Iglesia y el papado³¹:

“Primera: <El Papa no es señor civil ni temporal de todo el orbe, si entendemos el dominio y la potestad civil en sentido propio>. Esta conclusión es de Torquemada, de Juan de Andrés y de Hugo de San Víctor... Pero además se prueba que el Papa no es señor de todo el orbe, puesto que el Señor mismo dijo que al final de los tiempos habrá un solo rebaño y un solo pastor. Con esto queda suficientemente claro que en el presente no todas las ovejas son de un único rebaño. Además, dado que Cristo tuviera esa potestad, consta que no fue transmitida al Papa. Esto es evidente porque el Papa no es menos vicario de Cristo en lo espiritual que en lo temporal: ahora bien, el Papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles, como confiesan incluso los adversarios, y parece sentencia expresa del Apóstol: “Pues ¿qué a mí juzgar a los de fuera?”. Luego tampoco en lo temporal...”

³⁰Ibid.

³¹BELTRÁN DE HEREDIA, O.c., pp.90-91.

Tercera proposición: <El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, es decir, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales>. También esta proposición es de Torquemada en el lugar citado, y de todos los doctores. Se prueba porque el arte a la que corresponde un fin superior es imperativa y preceptiva de las artes a las que corresponden fines inferiores subordinados a este fin superior, como se lee en Aristóteles. Ahora bien, el fin de la potestad espiritual es la felicidad última; en cambio el fin de la potestad civil es la felicidad social. Por consiguiente, el poder temporal está sometido al espiritual. Inocencio IV acude a este argumento”³².

De todas formas, cuando Vitoria llega a Salamanca tiene claro que la Teología debe calar en la interpretación de todos los problemas que tenga una sociedad en un tiempo determinado, lo mismo que repetirá Melchor Cano en su conocido *De locis Theologicis*: problemas económicos, políticos, jurídicos o sociales, además de los propios de la Iglesia y sus estructuras internas, alcanzando sus repuestas a los graves problemas eclesiológicos del siglo XVI: la justificación de la conquista de las tierras americanas; los retos de la Reforma; y el papel de la Iglesia y el papado ante la consolidación de las monarquías absolutas.

3. Teocracia pontificia y polémica sobre el Nuevo Mundo.

Sin duda, uno de los sucesos históricos que marcó el rumbo de las relaciones entre la Iglesia y el poder civil, además de poner a prueba cada uno de los argumentos que durante décadas habían servido de cobertura a las diferentes respuestas doctrinales sobre tan esencial materia, fue el problema teórico de justificación y fundamento de los derechos de conquista y cristianización de las tierras americanas recién descubiertas. En efecto, la llamada *donación pontificia de las Indias* a la Corona de Castilla, contenida en las famosas *bulas alejandrinas* expedidas durante el año 1493 por el papa Alejandro VI, suponen la piedra de toque de todas y cada una de las posturas mantenidas por todos los tratadistas que desde el medievo intentaron conciliar ambas potestades en alguno de los regímenes teóricos planteados: dualismo laico o dualismo hierocrático; laicismo o hierocratismo monista.

No hace falta insistir ya en el trasfondo político-doctrinal de estas donaciones, es decir, su justificación a través de fórmulas como las del dualismo tutelar *ratio peccati*, versión tardomedieval de la posterior *potestas indirecta*, aunque conviene

³²VITORIA, F.de, *Sobre los indios*, Trad.de L.Frayle, Madrid 1998, n.3. Como advierte L.Frayle en nota inferior (n.138), la cita de Torquemada es incorrecta, pues el tratado al que alude en realidad pertenece a Raphael de Pornaxio, lo que no quita que su contenido corresponda a la doctrina del cardenal dominico.

insistir en ello cuando comprobamos que la solución final adoptada como compromiso mutuo de ambos poderes se plasmó en el llamado *Patronato Regio* para el Nuevo Mundo, donde se exige a los reyes la evangelización de aquellos territorios³³. De esta forma, vemos cómo las teorías monistas y dualistas se van sucediendo en las argumentaciones sobre la donación pontificia de las Indias: monismo, por ejemplo, en las bulas alejandrinas cuando dan a entender que Dios concede a los Reyes Católicos dichos territorios a través de su representante en la tierra, o en el llamado *Requerimiento* de la Junta de Valladolid de 1512, donde se aclara que aquellas tierras vienen a manos de los reyes castellanos siguiendo la línea recta del papa, los apóstoles, Cristo y Dios mismo como dueños del orbe; pero dualismo en las mismas bulas cuando lo que se exige es la evangelización de aquellas tierras, justificando la donación por la finalidad confesional de la misma³⁴.

Sea como fuere, el hecho es que hasta la formulación vitoriana de los títulos legítimos de conquista, en su célebre *Relectio de Indiis* (1538/39), las posturas de los diferentes tratadistas sobre tan espinosa cuestión fueron bailando desde el más radical monismo teocrático hasta los más matizados argumentos dualistas. Así, por ejemplo, Fr. Alonso de Loaysa, provincial de la orden dominicana, mezcla el argumento de la donación con el de la adquisición *iure belli*, es decir, por derecho de guerra, no aclarando si dicha donación significa, entonces, una aceptación tácita de los hechos producidos por conquista. Por su parte, el también dominico Fr. Matías de Paz acude a la ya comentada *Constitutum Constantini*, falsario título de donación que ya había sido puesto en cuestión por Lorenzo Valla en 1440. El jurista de la Universidad salmantina y, posiblemente, autor del *Requerimiento*, es un acérrimo defensor de las doctrinas monistas-hierocráticas, por lo que argumenta a partir del dominio directo de todo el orbe por parte del papa. Sin embargo, otros autores más templados, como Bernardino de Mesa, el licenciado Gregorio o Martín Fernández de Enciso, acuden más prudentemente al argumento de la necesaria evangelización de aquellas tierras, acercándose a las posturas dualistas de autores como Fr. Miguel de Salamanca o del propio Francisco de Vitoria³⁵.

Otros autores, por contra, manifiestan su más acérrima oposición contra la posibilidad de justificar dicha conquista sobre la base de una supuesta donación

³³Ibid., p.11.

³⁴Ibid., p.13.

³⁵Ibid., pp.14 y ss. Vid. CARRO, V.D., *La teología y los juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951, pp.443-47.

pontificia. Para estos, entre los que se encuentran John Mair o Jacques Almain, el papa no es *dominus mundi*, posición aceptada por Vitoria, por lo que no puede donar ningún territorio que no le pertenece. Posición que puede extenderse, curiosamente, al cardenal Cayetano, Tomás de Vío, y al navarro Miguel de Ulzurún y al valenciano Fernando de Loaces. Todos ellos, niegan cualquier posibilidad de que se hubiese dado algún tipo de donación, por lo que ha de acudirse, bien al argumento bélico, bien al de la evangelización, para poder justificar dicha conquista y dominio³⁶.

Pero es, sin duda, Vitoria quien mejor define la que va a ser la postura oficial de la Iglesia en adelante, con una decisiva manifestación de cuño dualista, dejando desterradas las interpretaciones donacionistas o, aún peor, las que habían dado por válida la falsaria donación constantiniana. Vitoria, en su *Relectio de Indis*, ratifica sin el menor atisbo de duda o interpretación que el papa no es dueño de todo el orbe, por lo que no puede donar aquello que no le pertenece:

“El papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales... La prueba de ello está en que el arte a la que corresponde un fin superior es imperativa y preceptiva de las artes que se ocupan de fines inferiores subordinados a ese fin superior, como se lee en Aristóteles. Ahora bien, el fin de la potestad espiritual es la felicidad última y, en cambio, el fin de la potestad civil es la felicidad política; luego la potestad temporal está subordinada a la espiritual... Y se confirma por el hecho de que aquel a quien se le encarga el cumplimiento de una misión se entiende que se le ha concedido todo lo que para su cumplimiento es necesario. Ahora bien, el papa por mandato del mismo Cristo es pastor espiritual y esta misión no puede ser impedida por la potestad civil. Y como Dios y la naturaleza no pueden fallar en las cosas necesarias, indudablemente fue concedida al papa potestad temporal en todo aquello que sea necesario para la administración de las cosas espirituales.

Por esa razón puede el papa invalidar las leyes civiles que fomentan el pecado, como derogó las leyes acerca de la prescripción de mala fe... Y por la misma razón cuando los príncipes están en discordia sobre los derechos de algún reino y están para llegar por ello a la guerra, puede el papa ser juez y examinar el derecho de las partes y dar sentencias, que han de aceptar los príncipes con el fin de evitar los daños espirituales que necesariamente habrían de producirse al estallar la guerra entre príncipes cristianos. Y aun cuando el papa nunca o casi nunca haga esto, no es porque no puede..., sino por miedo al escándalo: no sea que los príncipes crean que le mueve la ambición; o también para evitar la rebeldía de los príncipes contra la Sede apostólica. Por la misma razón también pueden deponer en ocasiones a los reyes y nombrar otros nuevos, como ya ha sucedido. Y ciertamente que ningún verdadero cristiano debería negar esta potestad al papa..., y en este sentido hay que interpretar los cánones, que son muchos, los cuales dicen que el papa tiene las dos espadas”³⁷.

³⁶Vid.HERA, A.de la, “La ética de la conquista de América en el pensamiento anterior a Vitoria”, en *La ética en la conquista de América, 1492-1573*, Salamanca 1984, pp.105-130.

³⁷VITORIA, F.de, *Relectio de Indis*, 2, 5.

Parece claro, por tanto, que al margen de la diversidad de posturas en torno a tan controvertida cuestión, ese llamado dualismo con matices *hierocráticos*, hizo mella en el pensamiento de la época y, más concretamente, fue aceptado por lo que fueron considerados como verdaderos maestros universitarios, tal es el caso de Francisco de Vitoria. En todo caso, no debemos olvidar que dicha doctrina que ya se encontraba en nuestro Juan de Torquemada, tuvo como fuentes aventajadas a aquellos nominalistas parisinos de los que Vitoria aprendió nominales. Así, pues, el paso de una argumentación basada en el puro dominio o en los derechos de conquista, hacia un tipo de argumentación fundada en la necesaria evangelización de aquellos territorios, supuso en su momento un importante avance en las doctrinas explicativas del reparto del poder político en la nueva coyuntura. Es decir, la cuestión indiana supuso una verdadera prueba de fuego de todas y cada una de las doctrinas potestarias: desde los férreos monismos de cuño laico o *hierocrático*, hasta el dualismo versión eclesiástica o secular.

Por todo esto, resulta especialmente interesante la postura del nominalista escocés John Mair (Ioannes Maior), profesor de lógica y teología en la Universidad de París, donde tuvo como discípulo aventajado al joven dominico Francisco de Vitoria. Mair, en sus comentarios al libro segundo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, niega de raíz, como lo hará más tarde Vitoria, que el papa sea *dominus mundi*, por lo que no puede donar a nadie lo que no le corresponde. Sin embargo, afirma que los príncipes cristianos pueden ocupar los reinos infieles si antes habían sido arrancados a príncipes cristianos o, incluso, si en ellos se persigue a los cristianos. En estos casos, la Iglesia podría conceder a un príncipe cristiano la ocupación y dominio de aquellas tierras para su evangelización³⁸.

La réplica vino de la mano del cardenal Cayetano, Tomás de Vío, que en su comentario a la *Secunda Secundae* del Aquinate, distingue con nitidez entre los infieles que son súbditos *de iure* y *de facto*, que sería el caso de los judíos, musulmanes y herejes que habitan en reinos cristianos; aquellos otros infieles que lo eran *de iure* pero no *de facto*, por haber arrebatado sus tierras a príncipes cristianos; y, finalmente, aquellos que ni eran súbditos *de iure* ni *de facto*, como podía ser el caso de los que no habían sido súbditos del Imperio Romano. Pues bien, para el cardenal dominico los príncipes cristianos podían hacer la guerra contra los dos primeros tipos de infieles, bien por rebeldía, bien para recuperar el territorio arrebatado. Pero al tercer grupo

³⁸Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A., “El Derecho Canónico medieval y los problemas del Nuevo Mundo”, en *En el entorno del Derecho Común*, Madrid 1999, pp.227-253, p.238.

mencionado, nadie puede hacerles la guerra para arrebatárles su legítimo territorio. Posición ciertamente curiosa, que ha hecho pensar a algunos especialistas la posibilidad de que hubiere recibido información, como Maestro General que fue de los dominicos, por parte de misioneros por él mismo enviados a evangelizar a aquellas tierras. Sea como fuere, el caso es que Cayetano omite cualquier comentario sobre la situación de las tierras americanas y, en cambio, deja muy clara su posición sobre que ningún papa, príncipe o emperador, puede hacer la guerra contra infieles que ocupen sus propias tierras³⁹.

Este alegato de Cayetano, que servirá a Vitoria para sentenciar su propia postura ya vista, no fue, sin embargo, la última palabra sobre el tema en cuestión, puesto que en el mismo tiempo de Cayetano otros autores afirmaban más bien todo lo contrario. En efecto, aferrados al monismo hierocrático residual, Francesco Silvestri (Ferrariense) y Silvestre Prieras (conocido por su *Summa Sylvestrina*), sostienen que la autoridad de los príncipes y del emperador está subordinada a la del papa⁴⁰. Sin embargo, la postura férrea de Cayetano, coincidente en esto con la de los nominalistas Mair y Almain, significó para Vitoria y otros muchos el descartar definitivamente la potestad directa de la Iglesia en lo temporal, iniciando el lento camino hacia la llamada potestad indirecta.

De hecho, resulta realmente curioso comprobar cómo en los dictámenes elaborados por dos profesores de las Universidades de Salamanca y Valladolid, a saber, el teólogo dominico Matías de Paz y el jurista Juan López de Palacios Rubios, sobre el tema que tratamos, y aunque el primero fuera alabado por Las Casas mientras que el segundo recibió sus más amargas críticas, en realidad ambos coincidieron en la justificación de la conquista en base a las transgresiones cometidas por los indios contra el derecho natural, además de acudir de nuevo a la donación alejandrina y al beneficio de la Iglesia y su evangelización⁴¹. Ambos textos, anteriores a la obra vitoriana, demuestran perfectamente el estado de la justificación de la conquista, cuando Vitoria irrumpe en medio de la polémica entre Las Casas y Sepúlveda. El primero, como es sabido, rechazaba el dominio español en el Nuevo Mundo, defendiendo la libertad

³⁹Ibid., p.239. García y García hace notar que Bartolomé de las Casas afirma expresamente que Cayetano estaba al corriente de los abusos realizados por los españoles en Antillas, información que le vendría de la mano del dominico Jerónimo de Pañafiel. Si así fuera, parece lógico su silencio sobre la conquista española, aunque su tajante posición no deja lugar a dudas.

⁴⁰Ibid., p.240. Cf. TOMÁS DE VÍO, *Secunda Secundae Theologicae D.Thomae Aquinatis*, q.66, art.8, Turín 1581, 310; FERRARIENSIS (FRANCESCO SILVESTRI), *Comment.in Summa contra gentiles*, París 1552, Lib.IV, cap.76; SILVESTER DE PRIERIAS, *Summa summarum quae Sylvestrina nuncupatur... v.Papa*, Lyon 1541-42, fol.123v-127r.

⁴¹Cf. GARCÍA Y GARCÍA, O.c., p.243.

política y religiosa de los indios de aquellas tierras; mientras que Ginés de Sepúlveda apelaba a la legítima intervención evangelizadora. Pues bien, Vitoria pronuncia sus ya famosas reelecciones sobre los indios entre los años 1538 y 1539, intentando una síntesis superadora de las anteriores posiciones⁴².

Vitoria, como es sabido, rechaza la legitimidad de títulos como la monarquía universal de Carlos V, la donación alejandrina, la ocupación de tierras *res nullius primi capientis*, obligación de aceptar la fe cristiana, las prácticas *contra naturam* de los indios, la supuesta abdicación de Moctezuma en manos de Hernán Cortés y la donación directa de Dios a los españoles. Por contra, admite como posibles títulos legítimos la natural comunicación y sociabilidad entre los hombres, el deber y derecho de la Iglesia a propagar la fe de Cristo, la protección de la fe de los nuevos cristianos, el poder indirecto del papa para designar príncipes cristianos a los nuevos convertidos, la defensa de inocentes, la cesión voluntaria de la soberanía, las alianzas con pueblos amigos y la tutela de aquellos pueblos que estén menos desarrollados. Esta será la postura seguida, con matices y algunas dudas por las noticias que llegaban del Nuevo Mundo, por una primera generación de discípulos vitorianos, como Soto, Melchor Cano, Covarrubias, Miguel Palacio, Diego de Cjhaves, Alfonso de Castro o Domingo de Cuevas. Pero una segunda generación, entre los que podemos mencionar a Juan de la Peña, Mancio del Corpus Christi, Báñez, Medina, Sotomayor, todos ellos dominicos, los agustinos Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón, o el franciscano Antonio de Córdoba, incluso el jesuita José de Acosta, ninguno de ellos discute ya la conquista, sino más bien la retención, la colonización y los modos evangelizadores. Y lo que más nos interesa para nuestro propósito, ninguno apela ya a los poderes indirectos del emperador o del papa como título legítimo. De hecho, de los títulos aportados por Vitoria tan sólo se mencionan ahora la liberación de los oprimidos y el libre consentimiento de los indígenas⁴³.

En todo caso, lo que sí podemos afirmar es que con Vitoria se rompe cualquier intento interpretativo en un sentido monista *hierocrático* y, más bien, incluso los diferentes documentos que van apareciendo, como el mismo *Requerimiento*, parece que deben ser interpretados a la luz de cierto dualismo *hierocrático*, puesto que a nadie se le ocurriría ya en este tiempo poner en cuestión el poder y gobierno de, por ejemplo,

⁴²Para un completo estudio panorámico de las diferentes perspectivas de estas reelecciones vitorianas, véase la edición y estudios preparados por L.PEREÑA y otros, con una completa bibliografía, *Relectio de indis o Libertad de los indios*, CHP V, Madrid 1967.

⁴³Vid.PEREÑA, L., *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid 1992.

Carlos V o Felipe II. Sí es cierto, como ya advertimos, que todavía en pleno siglo XVII Juan de Solórzano Pereira parece acercarse mucho al *hierocratismo* en su justificación de la conquista y evangelización, aceptando la doctrina del *dominus totius mundi* aplicado al pontífice. Pero, siguiendo su argumentación, admite que el papa debe entregar dicho poder que procede de Dios a los príncipes seculares para que lo ejerza en lo temporal, aunque finalmente cite a Bártolo para reafirmar su primera conclusión: “*negantes in Papa temporalis gladii potestatem, et exercitium, vel quod imperium non dependeat ab Ecclesia, haereticos esse*”⁴⁴.

No obstante, la postura más aceptada, como venimos afirmando, será la mantenida por el propio Vitoria, postura que intenta distinguir claramente las dos potestades: espiritual y temporal, la eclesiástica y la civil. Y han de diferenciarse porque son el fin y el origen de cada una de ellas: la potestad eclesiástica, dice Vitoria, dimana del derecho divino positivo, ya que Cristo se la confirió a la Iglesia; mientras que la potestad civil dimana del derecho natural, como natural son las sociedades humanas⁴⁵. Y si las Repúblicas y sociedades están constituidas por el derecho divino o natural, también lo son las potestades, sin las cuales no podrían subsistir. Se trata, en definitiva, de la clásica concepción *iusnaturalista* de las relaciones políticas que, siguiendo la argumentación tomista, admite que ni la infidelidad ni el pecado son obstáculo para la justa y legítima posesión del poder o del dominio⁴⁶. De lo que Vitoria infiere que no se puede poner en duda que también entre los paganos hay legítimos príncipes y señores; como lo reconoce el mismo texto sagrado que llama reyes a los gobernantes de muchos pueblos infieles. Por tanto, “ni siquiera los príncipes cristianos, seculares o eclesiásticos, pueden privar de ese poder a los príncipes infieles si no han recibido de ellos ninguna injuria”⁴⁷. Esta es, a nuestro juicio, la más clara afirmación de lo que más tarde será llamada teoría de la potestad indirecta, aunque Vitoria aún se mantenga en ese preludeo que hemos denominado potestad *ratio peccati*; pero al llevar hasta sus últimas consecuencias el naturalismo aristotélico, en la versión tomista de la autonomía de los órdenes, deja claro un nuevo tipo de argumentación que será la tónica de la mayor parte de tratadistas hasta, prácticamente, el Concilio Vaticano II, cuatro siglos después.

⁴⁴SOLÓRZANO PEREIRA, J., *De Indiarum Iure, sive de justa Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione*, Madrid 1629, Lib.II, c.22, p.381.

⁴⁵VITORIA, F.de, “De Potestate Ecclesiae Prior”, en *Obras de Francisco de Vitoria*, Edic.T.Urdániz, Madrid 1960, pp.248-250.

⁴⁶TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q.10, a.12.

⁴⁷VITORIA, F., *De Potestate Ecclesiae Prior*, p.165.

Esta es la razón, por la que Vitoria no trate de discutir cuál de las dos potestades sea superior o más importante. Para él, como es lógico, la prioridad, mejor que superioridad, de los fines espirituales sobre los fines temporales, no empuja su reconocimiento de que en las relaciones en la *civitas mundi* guardan otra lógica diferente a la de la *Civitas Dei*. Vitoria, por contra, lo que se pregunta, desde un punto de vista mucho más práctico y utilitario, es si el poder del papa en lo temporal alcanza, realmente, al dominio sobre el orbe. Y la respuesta no puede ser más clara: el papa no es *dominus orbis*, ni manda sobre los príncipes como lo haría sobre los obispos o sacerdotes, ni puede someter a la potestad civil bajo su mandato, ni posee potestad *mere temporalis*, ni tampoco puede articularse una dependencia entre ambas potestades como la que existe entre las artes o facultades superiores e inferiores. No, más bien lo que Vitoria quiere dejar claro es que la potestad civil no se encuentra sometida a la potestad temporal del papa, que no existe, sino a la finalidad del orden espiritual, cosa que es bien distinta⁴⁸. Y es en ese orden de cosas, cuando cabe hablar de ciertas prerrogativas por parte del representante de dicho orden espiritual, el papa, respecto de aquellas cuestiones o materias temporales que puedan interferir en el pleno desarrollo de lo que supone un orden de vida superior que merece ser favorecido por los príncipes seculares. Se trata, por tanto, de una asunción de la autonomía funcional del orden político, al estilo que impondrá la modernidad, pero iniciando lo que podríamos considerar como un incipiente discurso deliberativo sobre los fines que una sociedad política madura debe favorecer y los que debe rechazar⁴⁹.

En definitiva, Vitoria, y con él todos los que de una u otra forma le siguen, están poniendo las bases de lo que será el cuerpo a cuerpo entre la sociedad civil, representada por los Estados modernos, y la presencia de las creencias religiosas en el seno de dicha sociedad. Presencia, para Vitoria y los suyos, altamente beneficiosa para cualquier Estado, por lo que éste deberá fomentar sus fines y atender sus necesidades de desarrollo y expansión.

En efecto, cuando Vitoria analiza el tema americano, recurre a las doctrinas de Tomás de Aquino aplicándolas al caso que se le plantea: desde la distinción clara entre

⁴⁸Vid. ALONSO GETINO, L.G., *El maestro Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI*, Madrid 1914; RECASENS SICHES, L., “Las teorías políticas de F. de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contrato social”, *Anuario Asoc.F.de Vitoria*, II (1929-30) 165-222; URDÁNOZ, T., “Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado”, *Anuario Asoc.F.de Vitoria*, VII (1948) 261-332.

⁴⁹Cf. LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., *Ley, evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Salamanca 1981, pp.152 y ss.

lo natural y lo sobrenatural, Vitoria entiende que tanto el derecho de propiedad como la libertad natural corresponde a todo hombre por el hecho de serlo; la sociabilidad es, asimismo, connatural a todos los pueblos y razas del orbe; la propiedad y la autoridad no se pierden por la infidelidad o el pecado; y, finalmente, sólo puede admitirse como causa de guerra justa la injusticia cometida por los enemigos. Sobre estos planteamientos, difícilmente Vitoria podría adscribirse a doctrinas de cuño *hierocrático* y, por tanto, necesitaba desmarcarse de dichos planteamientos. Y lo hace utilizando los fundamentos antes señalados sobre la naturalización de la vida política del Aquinate, pero también los que Juan de Torquemada había planteado sobre el papel de la Iglesia respecto del poder temporal, con una clara distinción de órdenes⁵⁰.

Si el hombre vitoriano responde a las notas esenciales de la racionalidad, la libertad, la moralidad y su inmortalidad, los derechos y deberes que de aquí se infieren parecen claros: el derecho a la vida, el derecho a la integridad física y moral, el derecho a la fama y al honor, el derecho a la propiedad, así como el derecho a la libertad de conciencia. Especial importancia tiene este último derecho deducido de la naturaleza racional del ser humano, puesto que implicaba el respeto por la práctica de otras religiones que no fueran la católica, con el consiguiente reconocimiento de que a nadie se le puede obligar a convertirse a la fuerza. Pero ahí no acaba la cosa, porque Vitoria lleva estos derechos al ámbito universal del orbe conocido, creando una idea de comunidad universal que a nadie pertenece y de la que nadie puede sentirse dueño o señor. Y la mejor demostración es la existencia de un derecho de gentes que obliga a todas las naciones por encima de cualquier particularismo, cosa que nos recuerda planteamientos clásicos del estoicismo, pero que en Vitoria cobran fuerza desde su creencia en la llamada universal a la redención de todos los hombres⁵¹.

Por tanto, para Vitoria no cabe ya argumentar en favor de postulados *hierocráticos* tales como la donación pontificia, la infidelidad de los paganos, sus vicios y costumbres salvajes, o una supuesta donación directa por parte de Dios. Por contra, el dominico, sobre la base segura del Aquinate, Cayetano y Torquemada, establece un pensamiento de tipo universalista, en la que el hombre aparece libre e inviolable, como animal social y político que es. Y la única justificación que cabría desde tal pósito doctrinal es la natural sociedad y comunicación que, precisamente por lo expuesto, debe

⁵⁰Cf. CASTAÑEDA DELGADO, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México 1996.

⁵¹Vid. OSUNA, A., "De la idea del Sacro Imperio al derecho internacional. El pensamiento político de F. de Vitoria", *Ciencia Tomista*, CXI (1984) 56 y ss.

reinar en todo el orbe; así como la amistad y cooperación, y el uso en común de las cosas a todos comunes, como el aire, los ríos o los mares. Y en esta dinámica de comunicación y mutua ayuda debe entenderse la predicación y evangelización misionera de la Iglesia en tierras extrañas. No por la fuerza, sino por la pura necesidad de transmitir la palabra de Dios. Lo cual nos conduce a que sólo en caso de que peligren los fieles convertidos o el propio derecho a la predicación, podría un príncipe intervenir contra los infieles; y, por lo mismo, en caso de que fuera el propio príncipe secular el que fuese en contra de su pueblo y sus creencias, es el mismo papa, en función de su potestad indirecta, el que en última instancia tendría que intervenir deponiendo al príncipe y dando a dicho pueblo otro príncipe que respetase sus conciencias⁵².

Se trata, por tanto, de un caso de lo que hoy en día llamaríamos causa humanitaria o por razón de humanidad. Y la clave puede que esté en ese sentido de la solidaridad universal de todos los seres humanos, puesto que dicha solidaridad es la única verdadera causa justa, no sólo de las guerras, sino también de defender en tierra ajena las creencias y libertad de conciencia de nuestros semejantes. Vitoria, a nuestro entender, pretende asentar un nuevo principio desde el que interpretar el resto de postulados sobre la guerra y la paz, sobre la intervención y la conquista, sobre el dominio y los derechos. Se trata de imponer un deber ser universal, basado en principios éticos y humanitarios, por los que cualquier sociedad pudiera desarrollarse, incluso, en el sentido en el que iba a hacerlo el incipiente Estado moderno. Aunque nos puede quedar la duda sobre el famoso título octavo sobre la *colonización y tutela*. En efecto, pudiera parecer un contrasentido con los derechos acuñados anteriormente a la libertad y dominio de cada pueblo, el hecho de poder ejercer una cierta tutela sobre ellos. Sin embargo, de nuevo, el horizonte hermenéutico vitoriano nos hace volvernos, no sobre el derecho a civilizar, sino sobre el deber y la necesidad de todo pueblo de comunicar algo que puede mejorar a otros pueblos. Por tanto, la finalidad está clara: no se trata de dominio o explotación, sino protección y tutela encaminada al progreso y civilización de pueblos culturalmente atrasados⁵³.

⁵²Ibid.p.158.

⁵³FUR, L., “L’intervention pour causa d’humanité”, en *Vitoria et Suarez. Contribution des theologiens au droit international moderne*, París 1939.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES:

- ALONSO GETINO, L.G., *El maestro Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI*, Madrid 1914.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., “San Agustín y la teoría de la *lex aeterna*”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI (1959) 245-290.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII”, *La Ciudad de Dios*, CLXXVI (1963) 520-541.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León”, *Religión y Cultura*, XXII (1976) 507-554.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario*, El Escorial 1961.
- AUBERT, J.M., *Le Droit romain dans l’oeuvre de Saint Thomas*, París 1955.
- BARRIENTOS GARCÍA, A., *Lucha por el poder y por la libertad de enseñanza en Salamanca*, Salamanca 1990.
- BARRIENTOS GARCÍA, J., “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La Ciudad de Dios*, CCVIII (1995) 727-765.
- BARRIENTOS GARCÍA, A., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, El Escorial 1996.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma”, *La Ciencia Tomista*, LVI (1937) 22-39.
- BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca 1960.
- CARRO, V., “La distinción del orden natural y sobrenatural, según Sto.Tomás, y su trascendencia en la Teología y en el Derecho”, *Ciencia Tomista*, XXV (1942) 274-30.
- CARRO, V., *La teología y los juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951, pp.443-47.
- CASTAÑEDA DELGADO, P., *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México 1996.
- FERNÁNDEZ CONDE, F.J., “El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del Medioevo”, *Burgense*, XIII (1972) 475-488.
- FERRARIENSIS (FRANCESCO SILVESTRI), *Comment.in Summa contra gentiles*, París 1552.
- FUEYO, J., “La idea de *auctoritas*: génesis y desarrollo”, en *Escritos de Teoría Política*, Madrid 1968, 413-440.
- FUR, L., “L’intervention pour causa d’humanité”, en *Vitoria et Suarez. Contribution des theologiens au droit international moderne*, París 1939.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., “El Derecho Canónico medieval y los problemas del Nuevo Mundo”, en *En el entorno del Derecho Común*, Madrid 1999, pp.227-253.
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Trad.de A.Pacios y S.Caballero, Madrid 198.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E., “La polis y el saber social de los helenos”, en *Revista de Estudios Políticos*, LXV (1952) 49-83.
- HERA, A.de la, “La ética de la conquista de América en el pensamiento anterior a Vitoria”, en *La ética en la conquista de América, 1492-1573*, Salamanca 1984, pp.105-130.
- LÓPEZ ALARCÓN, M., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Univ.de Murcia, Murcia 1995.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., *Ley, evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Salamanca 1981.

- MARÍAS, J., “Sobre la Política de Aristóteles”, *Revista de Estudios Políticos*, XXXV (1951) 63-73.
- MUÑOZ DELGADO, V., *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid 1980.
- OSUNA, A., “De la idea del Sacro Imperio al derecho internacional. El pensamiento político de F.de Vitoria”, *Ciencia Tomista*, CXI (1984) 56 y ss.
- PEREÑA, L., *Relectio de indis o Libertad de los indios*, CHP V, Madrid 1967.
- PEREÑA, L., *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid 1992.
- RECASENS SICHES, L., “Las teorías políticas de F.de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contrato social”, *Anuario Asoc.F.de Vitoria*, II (1929-30) 165-222.
- RIVERA DE VENTOSA, E., “El agustinismo medieval en perspectiva histórica”, *La Ciudad de Dios*, CC (1987) 507-524.
- SAN AGUTÍN, *De Doctrina Christiana*, IV.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II.
- SILVESTER DE PRIERIAS, *Summa summarum quae Sylvestrina nuncupatur... v.Papa*, Lyon 1541-42.
- SOLÓRZANO PEREIRA, J., *De Indiarum Iure, sive de justa Indiarum Occidentium inquisitione, acquisitione et retentione*, Madrid 1629.
- TESTARD, M., *Saint Augustin et Ciceron*, París 1958.
- TOMÁS DE VÍO, *Secunda Secundae Theologicae D.Thomae Aquinatis, q.66, art.8*, Turín 1581.
- UÑA JUÁREZ, A., “Vigencia medieval de San Agustín o las razones de un clásico”, *La Ciudad de Dios*, CC (1987) 525-575.
- URDÁNOZ, T., “Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado”, *Anuario Asoc.F.de Vitoria*, VII (1948) 261-332.
- VITORIA, F.de, “De Potestate Ecclesiae Prior”, en *Obras de Francisco de Vitoria*, Edic.T.Urdánoz, Madrid 1960.
- VITORIA, F.de, *Sobre el poder civil*, Trad.de L.Frayle, Madrid 1998.
- VITORIA, F.de, *Sobre los indios*, Trad.de L.Frayle, Madrid 1998.