



La evangelización como un factor clave en el desenvolvimiento del derecho de gentes medieval y temprano-moderno

Evangelization as a key factor in the development of the medieval and early modern ius gentium

Resumen

Durante los últimos siglos de la Edad Media se produjo un gran desarrollo del derecho, en el que los canonistas tuvieron un importante papel. El derecho de gentes no fue una excepción, por el contrario, la creciente apertura del mundo occidental a pueblos de otros orígenes motivó el estudio de aquellas normas que podían favorecer las mutuas relaciones. Por otra parte, si bien el occidente europeo era cristiano, era necesario impulsar la evangelización más allá de las fronteras de la Cristiandad. Teniendo en cuenta ambos factores, es posible preguntarse si la preocupación por la conversión de los paganos constituyó un aliciente para el desarrollo de las normas de derecho de gentes y su profundización.

Palabras clave

Derecho de gentes, Inocencio IV, Francisco de Vitoria, Enrique de Susa, el Ostiense.

Abstract

During the last centuries of the Middle Ages, law had great development and canonists had an important role in it. Ius gentium was not an exception, on the contrary, the opening of Western Europe to other peoples was a reason for the study of the rules that could favour mutual relations. On the other hand, it was necessary for Western Europe to push the evangelization beyond the frontiers of the Christendom. Bearing in mind both factors, it is possible to hypothesize if the concern for the conversion of pagans can be accounted for as a motivation for the development of ius gentium.

Keywords

Ius gentium, Innocent IV, Francis of Vitoria, Ostiensis.

Recepción de artículo: 16-5-2022

Aceptación del artículo: 7-7-2022

BÁRBARA DÍAZ

Universidad de los Andes, Chile

Doctora en Historia por la Universidad de Navarra (1999). Desde 2013 se desempeña como profesora del Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, Chile. Ha investigado y publicado sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria, así como sobre algunos de sus predecesores intelectuales, particularmente sobre el canonista polaco Paweł Włodkovic.

[Este artículo se elaboró como parte del proyecto FONDECYT n° 1191194 del que la autora es co-investigadora]

ORCID  



INTRODUCCIÓN

La relación entre cristianismo y derecho internacional parecería, a primera vista lejana. En efecto, como afirma Martti Koskenniemi en la introducción a *International Law and Religion*¹, se trata de un campo que no ha sido muy recorrido por los investigadores. No obstante, es posible rastrear interesantes cruces entre ambos campos, al estudiar el desarrollo del derecho canónico medieval y sus derivaciones en la Modernidad temprana. En efecto, a partir del Decreto de Graciano, en el siglo XII, se encuentran valiosas referencias a problemas típicos del *ius gentium*, como son el dominio, las relaciones entre paganos y cristianos, la existencia de una verdadera *societas humanae* abarcadora de todo el orbe, o la guerra justa. Mi hipótesis es que este desarrollo ha sido, en parte, ocasionado por la preocupación evangelizadora tanto de los papas como de órdenes religiosas e incluso de algunos reyes.

El esquema del artículo contempla una primera parte de síntesis de la evolución del *ius gentium* a partir de la época romana y durante la Edad Media (1); luego se abordará la relación entre desarrollo del derecho canónico y la evangelización (2), y se profundizará en los temas referidos a la legitimidad de las naciones paganas (3) y a la guerra justa (4). Finalmente, se proyectará este desarrollo al siglo XVI, con la obra de Francisco de Vitoria (5).

IUS GENTIUM Y SOCIETAS HUMANAЕ: BREVE SÍNTESIS HISTÓRICA

La expansión romana, al multiplicar los lazos con habitantes de otros pueblos, había hecho necesario establecer ciertas normas para las relaciones entre romanos y *gentes*, o para extranjeros residentes en Roma, tareas que estaban encomendadas al *pretor peregrinus*, magistratura creada en 242 A.C. Con la palabra *gentes*, los romanos entendían pueblos o comunidades con antepasados comunes y algún grado de desarrollo político². La recopilación de estas normas o dictámenes constituyó el *ius gentium*, entendido como un derecho privado³. Se trataba de un derecho más elástico y flexible que el *ius civile*, y se consideraba que sus normas provenían de la naturaleza humana pues eran disposiciones que todas las culturas consideraban válidas. Así, Gayo lo define como 'lo que la razón natural ha establecido entre todos los hombres', y Ulpiano afirma que es 'el derecho que tienen en común los hombres en sus relaciones'⁴.

A la vez, Roma desarrolló otra vertiente jurídica, de carácter público, que pretendía establecer normas para las relaciones entre pueblos. Este derecho, que ya se conocía en las primeras culturas de Oriente, fue llamado en Roma *iure pacis et belli* o *ius fetiale*⁵. También en este caso,

las normas se consideraban derivadas de la misma naturaleza humana y, por ello, válidas para todos los pueblos. Este sería el antecedente del Derecho Internacional público moderno. En la Edad Media y aún después, se le llamó *ius gentium*, expresión que se mantiene en algunas lenguas, como el alemán *Volkerrecht*, que literalmente significa "derecho de los pueblos".

Otro concepto central para el tema que nos ocupa es la idea de comunidad del género humano, que también aparece en la cultura romana. Por influencia del pensamiento estoico, Cicerón desarrolla la idea de *societas humanae*. En *De officiis*, por ejemplo, al indagar acerca de las virtudes, sostiene que la justicia y la liberalidad se dan en 'la sociedad de los hombres entre ellos mismos y como comunidad de vida'⁶, y afirma que los principios que rigen la sociedad humana son 'la razón y el discurso, los cuales, enseñando, aprendiendo, comunicando, discutiendo, juzgando, concilian a los hombres entre sí y los conjuntan en cierta sociedad natural'⁷.

Asimismo, aparece en el mismo texto ciceroniano la noción la noción de bien común de la humanidad:

Es más acorde con la naturaleza arrostrar los mayores trabajos para amparar y favorecer, si fuera posible, a todos los pueblos, [...] que vivir apartadamente, no solo libre de incomodidad ninguna, sino con los mayores placeres, disfrutando de todos los recursos y sobresaliendo también en belleza y energía. Por eso, todo el que goza de un talento superior y brillante pone aquella vida por delante de esta última⁸.

Siguiendo a Cicerón, san Agustín sostuvo la existencia de tres grados de sociabilidad: 'Después de la ciudad, de la urbe, viene el orbe de la tierra, el llamado tercer grado de la sociedad humana: el hogar, la urbe y el orbe, en una progresión ascendente'⁹.

Desde la época romana, entonces, hay indicios de la idea de una sociedad abarcadora de todo el género humano, idea que será retomada en los últimos siglos de la Edad Media y en la temprana modernidad.

En los comienzos de la Edad Media, Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, definía el derecho de gentes con una fórmula tomada del derecho romano:

El derecho de gentes es ocupación, edificación, fortificación, guerras, cautividad, esclavitud, "postliminio", alianzas, tratados de paz, convenios de tregua, inviolabilidad de los legados y la prohibición del matrimonio con extranjeros. Es de derecho de gentes aquello que usan casi todas las gentes¹⁰.

1. Koskenniemi 2017, p. 3.
2. Fisch 2012, p. 28.
3. Kaser, 2004, pp. 6-9.
4. Añaños 2012, p. 545.
5. Añaños 2012, p. 541.
6. Cicerón 2009, I, 7: 'Societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur'.
7. Cicerón 2009, I, 16.
8. Cicerón 2009, III, 25.
9. Agustín de Hipona, 2008, XIX, 7.
10. Isidoro de Sevilla, V, 6.

El análisis de este texto muestra que Isidoro no hace la distinción público-privado, pues junto a elementos de relaciones entre pueblos –guerras, inviolabilidad de embajadores– aparecen otros de carácter privado como el matrimonio. No obstante, al decir que es el derecho que ‘usan todas las gentes’, está mostrando su carácter de ley común a todos los pueblos y, por tanto, se acerca más a la noción moderna de derecho internacional¹¹.

Las peripecias que sufrió Europa durante los primeros siglos de la Edad Media no permitieron el desarrollo de estas intuiciones acerca de una sociabilidad más allá de la Cristiandad. Los medievales reconocían el *Imperium* y la *Ecclesia* como sus poderes universales, pero la idea de una comunidad que uniera a todos los seres humanos por encima de razas, religiones, naciones, estaba aún lejana.

El estudio del derecho romano adquirió gran desarrollo a partir del descubrimiento del *Digesto* en el siglo XI. Los profesores de Bolonia pronto lo consideraron como base del derecho civil y comenzaron a escribir comentarios o glosas. En cambio, el derecho canónico no contaba con una colección semejante a la del corpus justiniano. Hacia 1140, Graciano emprendió la tarea de recopilar y concordar los cánones existentes, resultando de este trabajo la *Concordia discordantium canonum*, más conocido como *Decretum*, primera recopilación de derecho canónico, en la cual Graciano recoge la definición isidoriana de *ius gentium*. A partir de este trabajo, los canonistas empezaron a glosar y comentar los diferentes temas tratados¹².

Rafael Domingo afirma que ‘el Derecho canónico, a diferencia del Derecho romano encerrado en un corpus inmutable, era un ordenamiento vivo y vigente, en constante crecimiento a través de las cartas pontificias sobre materias disciplinares (decretales) y las resoluciones de los concilios generales y particulares’¹³. Esta característica permitió una rápida evolución de esta rama del derecho, al punto que en el siglo XIII se hizo necesaria una nueva recopilación. Por iniciativa de Gregorio IX, san Raymundo de Peñafort recopiló las decretales papales en la obra conocida como *Liber extra* o *Decretales de Gregorio IX*, de gran importancia para el desarrollo del derecho canónico, y que fue repetidamente comentada por los llamados decretalistas. A fines del siglo XIII, Bonifacio VIII agregaría el *Liber Sextus*, con decretales de Gregorio X e Inocencio IV, así como disposiciones del concilio de Lyon. Finalmente, esta obra de recopilación culminó con la llamada *Clementinae*, del siglo XIV. Todas estas obras fueron glosadas y comentadas por profesores de universidades como Bolonia o Padua.

En estas obras hay un desarrollo incipiente del derecho de gentes, en los apartados referidos a la guerra y a las relaciones con los no cristianos, llamados comúnmente “infiel”¹⁴. Muldoon hace notar que en el decreto de Graciano la preocupación principal estaba en las relaciones con los no cristianos que vivían en territorios de la Cristiandad, básicamente judíos y musulmanes que se encontraban en jurisdicciones de gobernantes cristianos. En la época de Gregorio IX ya hay mayor espacio a las relaciones con infieles de otros territorios,

aunque es llamativo que no existan tratados jurídicos concernientes específicamente a los problemas legales vinculados con las Cruzadas¹⁵. Por su parte, Xavier Tubau afirma que ‘para describir o tratar de regular las relaciones entre las distintas entidades políticas de la época [...] era necesario recurrir al derecho canónico’¹⁶. Ambos autores, refiriéndose a fuentes distintas, reconocen la influencia del derecho canónico en el desarrollo del derecho de gentes medieval.

EVANGELIZACIÓN Y DERECHO DE GENTES

Durante los últimos siglos de la Edad Media, hubo un creciente interés en el estudio de la relación entre las naciones cristianas y paganas. Las Cruzadas y el aumento del comercio fueron, sin duda, estímulos para reflexionar sobre esta trascendental cuestión. El Papa Inocencio IV escribió acerca de la legitimidad de las naciones no cristianas; algunos canonistas polacos se interesaron en este problema, así como en las condiciones para una guerra justa. Estos autores desarrollaron sus ideas en relación con lo que era su principal interés, esto es, la conversión de los “infiel”. Buscaban nuevas formas de relación pacífica entre cristianos y paganos, como medios para llevar adelante el proceso de conversión de un modo exitoso.

Mi hipótesis es que la preocupación por la conversión de los pueblos paganos constituyó un factor muy importante en el progreso del derecho de gentes en la Edad Media tardía y en la Modernidad temprana. La transición desde un derecho de gentes concebido como regulador de relaciones privadas entre romanos y peregrinos, hacia uno que se asemeja más al derecho internacional, en cuanto contempla no solo a los individuos sino a los pueblos y naciones, tuvo lugar en la Edad Media, en especial a partir del siglo XIII, y se terminó de afianzar con la obra de Francisco de Vitoria.

Uno de los autores representativos de este período es el papa Inocencio IV (Sinibaldo de Fieschi) (1195-1254). En su *Apparatus ad quinque libros decretalium* se puede apreciar cómo son considerados los pueblos paganos y, consecuentemente, deducir los progresos que se estaban dando en el derecho de gentes en la época.

Su pregunta sobre la licitud de la invasión a tierras pertenecientes a pueblos paganos lo lleva a un interesante razonamiento que intentaré sintetizar. En primer lugar, afirma que la tierra y todo lo que hay en ella pertenece a Dios, quien otorgó su dominio a los seres racionales. Si al comienzo todo fue común, las discordias que ello producía, junto a la negligencia en el cuidado de lo que es de todos, llevaron a la creación de la propiedad privada. Este dominio, referido tanto a la propiedad de la tierra como a la potestad de gobernar, fue dado a todos los seres racionales, por tanto, a los infieles. En consecuencia, ni el papa ni otros cristianos pueden quitar la jurisdicción y el dominio a los paganos pues ellos los poseen lícitamente.

11. Añños 2012, p. 547.

12. Para este apartado me basé en Domingo 2004.

13. Domingo 2004, I, III, p. 167.

14. Tubau 2011, 270 afirma que en la Edad Media, “infiel” es una categoría jurídica.

15. Muldoon 1979, pp. 4-5.

16. Tubau 2011, 399-400.

Otro punto importante es que todos los seres humanos gozan de libre arbitrio, por tanto no es lícito utilizar la coacción para convertirlos. No obstante, basándose en la frase de Jesús ‘apacienta mis ovejas’, Inocencio consideraba que el papa tenía jurisdicción sobre los infieles, si bien esta era *de iure* pero no *de facto* (distinción que, por otra parte, hace la mayoría de los canonistas posteriores). Por consiguiente, podría exigirles que aceptasen predicadores en su territorio, y podría castigarlos, incluso con la guerra, en caso de ofensas graves a la ley natural¹⁷.

Analizando su postura, se puede concluir que este autor pretende conciliar la teoría del dominio como perteneciente a todos los seres racionales, con la potestad universal del Romano Pontífice. En efecto, si bien considera que los paganos son legítimos señores de sus tierras y de sus reinos, afirma que en ciertas circunstancias el papa puede intervenir e incluso hacerles la guerra. La opinión de Inocencio IV habría de tener amplia repercusión en el derecho canónico posterior. En particular, son relevantes la afirmación de que todos los seres humanos poseen libre arbitrio; el concepto de dominio; la potestad atribuida al papa.

Más allá de su argumentación puramente jurídica, la postura de Inocencio tiene sus razones prácticas. Según Muldoon, el papa estaba preocupado, entre otras cosas, por un posible renacer de la herejía donatista, que consideraba lícito el despojo a los pecadores. Si se seguía esta lógica, no solo los infieles podrían ser despojados, sino también los cristianos pecadores¹⁸.

Por otro lado, el pontífice buscaba impulsar la evangelización en nuevos espacios, como se puede comprobar en las bulas *Cum hora undecima* emanadas de la sede romana durante el siglo XIII. El mismo título de las bulas indica su carácter escatológico, y por ello la necesidad de evangelizar hasta los últimos rincones de la tierra, en previsión de la segunda venida de Cristo¹⁹. Dentro de este plan, Inocencio IV buscó establecer relaciones pacíficas con los mogoles, procurar su conversión y, a la vez, evitar que invadieran las tierras de la Cristiandad. Era imprescindible reconocerles su dominio si se quería entrar en conversaciones con ellos y lograr que aceptaran a los misioneros²⁰. Si bien la deseada evangelización no tuvo el éxito esperado, es importante tener en cuenta el comienzo de contactos con pueblos de una cultura muy diferente, y el intento de evangelización pacífica por parte de la recién fundada orden franciscana²¹.

La posición opuesta a la de Inocencio está representada por Enrique de Susa, el Ostiense²² (ca 1200-1271), quien sostiene que a partir de la venida de Jesucristo los derechos se otorgan solo a los bautizados: por tanto, es lícito a estos despojar a los paganos de su libertad y sus

bienes, y hacerles la guerra si no aceptan la supremacía de la Iglesia²³. Los infieles no poseen dominio privado ni público, y pueden ser despojados sin culpa por los cristianos. Con el advenimiento de Cristo –afirma– todo honor y todo principado y todo dominio y jurisdicción, ha sido sustraído a todos los infieles y trasladada a los fieles, por derecho y por causa justa, y por el que tiene el supremo poder que no puede errar²⁴.

Así pues, a fines del siglo XIII se confrontaban dos visiones: la representada por Inocencio IV, que consideraba que el poder del papa sobre los infieles solo podría ejercerse en caso de impedimento a la acción misionera o de violación a los preceptos de ley natural, y la del Ostiense, que sostenía que las naciones infieles estaban sujetas *de iure* y *de facto* a la Iglesia. Si no se sometían, podría entablarse una guerra justa contra ellos²⁵.

Ambas líneas de interpretación tuvieron sus partidarios durante los últimos siglos de la Edad Media, y se confrontaron duramente en el concilio de Constanza, donde las doctrinas de John Wyclif fueron condenadas por sostener, entre otras cosas, que el dominio estaba fundado en la gracia y que, por tanto, infieles, herejes y cristianos pecadores podrían ser justamente despojados.

En el siglo XIV y comienzos del XV, un conjunto de canonistas polacos preocupados por la relación con los paganos que vivían en zonas fronterizas (Prusia y Lituania) fueron desarrollando el llamado *ius gentium poloniensis*. Estos pueblos vecinos estaban amenazados por la expansión de los Caballeros Teutónicos, que conformaban una orden religioso-militar de las varias surgidas con ocasión de las Cruzadas. Una vez fracasadas las expediciones a Tierra Santa, estas órdenes encontraron nuevos frentes de combate en zonas paganas. Los teutónicos –también denominados crucíferos– convocaban a caballeros europeos, y efectuaban razias en las zonas orientales de Europa, quedándose con las tierras y sometiendo a sus habitantes a servidumbre²⁶. El rey de Polonia pidió a los canonistas de la recién inaugurada Universidad Jagiellonica que estudiaran el tema. Entre los más destacados se cuentan los maestros Stanisław Skarbimierz (ca 1360-1431) y Paweł Włodkowic²⁷ (ca 1370-1436), ambos asesores del rey Jagiello. El primero de ellos escribió un importante sermón sobre la guerra justa, mientras que el segundo alcanzó notoriedad en el Concilio de Constanza, donde defendió la postura polaca frente a los Caballeros Teutónicos.

Włodkowic afirmaba que todos los seres humanos son ‘prójimos’, que son libres por naturaleza y que, en consecuencia, son capaces de dominio²⁸. Por ello, para él, los principios que guiaban a los Caballeros Teutónicos, como la invasión a los que denominaban “enemigos de la cruz de Cristo”, la apropiación de sus tierras, su reducción a servidumbre o su

17. Inocencio IV 1570, III, XXXIII, caput. VIII, 4.

18. Muldoon 1979, pp. 45-47.

19. Sobre este punto, da interesantes argumentos Schmieder 2000, pp. 260-263.

20. Muldoon 1988, pp. 579-580.

21. Sobre los contactos entre mogoles y cristianos, vid. Kołodziejczyk 2010, pp. 19-26.

22. La ortografía de este apellido es confusa: a veces aparece con H.

23. Ostiense 1581, 3, VIII, fol 128 v.

24. Ostiense 1581, 3, VIII, fol 128 v.

25. Brennan 1958, p. 70. Vid también Tubau 2011, 404, que analiza además cómo se aplicaron ambas posturas en problemas concretos: la conquista de las Canarias y la conquista de América.

26. Sobre este tema, consultar Chollet 2014.

27. El nombre latinizado es Paulus Vladimiri.

28. Włodkowic b 1968, 59.

exterminio, constituían violaciones flagrantes a la religión cristiana. De acuerdo con Inocencio IV, sostenía la legitimidad de los reinos paganos, y la consiguiente injusticia de la guerra contra ellos por el solo hecho de no ser cristianos. Opinaba que no se debía obligarlos a aceptar la fe, porque eran seres libres, y la fe debía ser acogida voluntariamente y no por coacción²⁹. No obstante, también siguiendo a Inocencio, sostenía que podían ser obligados a admitir predicadores, porque toda criatura racional está hecha para alabar al verdadero Dios y, por tanto, la fe cristiana debía ser anunciada a todos los pueblos³⁰.

Los polacos, encabezados por el rector de la Universidad de Cracovia, defendieron en Constanza los derechos de los paganos al dominio, y pidieron la condena de los Caballeros Teutónicos. La postura polaca se apoyaba fuertemente en la doctrina de Inocencio IV, y revelaba asimismo la influencia del Cardenal Zabarella (1360-1417), maestro de Włodkovic en Padua. Zabarella, que tuvo importante actuación en el referido concilio, afirmaba la autoridad "extensiva" del papa y sus obligaciones hacia todos los hombres, pero a la vez reconocía que Dios había dado todos los seres humanos sus derechos³¹. El concilio reafirmó el derecho de todas las personas, cristianas o no, al dominio³², con lo cual se aceptaban, en lo sustancial, las tesis polacas.

EVANGELIZACIÓN Y GUERRA JUSTA

La cuestión de la guerra justa ocupó a teólogos y juristas cristianos a partir de san Agustín. Las ideas agustinianas tuvieron amplio eco durante buena parte de la Edad Media. La guerra se consideraba un tema ético, pues involucraba la justicia, de ahí que los teólogos se ocuparan de ella.

Raymundo de Peñafort (ca 1175-1275), uno de los grandes juristas medievales, estableció las reglas para la justicia de la guerra, que pueden resumirse así: *persona, res, causa, animus, auctoritas*. Según estas reglas, solo los laicos podían participar en la guerra; solo una agresión o *in-iuria* podía ser justa causa de guerra; había que ir a la guerra con recta intención, para restaurar la justicia y no con ánimo de venganza; y solo la autoridad suprema podía declararla.

La licitud de la guerra contra los paganos por el solo hecho de serlo fue objeto de duras controversias jurídicas y teológicas. James Brundage afirma que a partir del *Decreto* de Graciano tanto los canonistas como los concilios buscaron modos concretos de limitar las guerras y la violencia³³. No obstante, algunos, siguiendo al Ostiense, consideraban lícito hacer la guerra a los paganos y despojarlos de sus bienes. Otros canonistas, en la línea de Inocencio IV, consideraban que los paganos que vivían pacíficamente no deberían ser molestados ni se les podía hacer la guerra. Es el caso, por ejemplo, del polaco Skarbirmierz, que en su sermón sobre la guerra afirmaba que antes de comenzar un conflicto

se debería discernir acerca de su justicia, utilizando las categorías ya mencionadas de Raymundo de Peñafort. Consideraba que podría haber guerra justa no solo contra paganos sino también contra cristianos³⁴, e incluso que, si se trataba de la defensa de la patria, no sería necesaria la autoridad del príncipe ni de la Iglesia para iniciarla. Seguidamente, argumentaba que era lícita la unión de cristianos y paganos, contra cristianos que habían cometido injurias, pues se trataba de conseguir la paz que se había perdido. Por ser el hombre *dignissima creatura mundi*, cualquier persona podría restablecer el derecho violado³⁵.

Afirmaba, además, que la guerra estaba regida por el derecho de gentes, y que, por tanto, si los paganos fueran invadidos por cristianos, su guerra sería justa, pues se trataba de recuperar sus propias tierras y no era lícito al papa ni a otros cristianos quitar el dominio o la jurisdicción a los fieles que lo poseen sin pecado y *de iure*³⁶. Estas opiniones suponen un paso importante en el desarrollo del derecho de gentes, pues se considera la igualdad de todas las naciones, independientemente de la religión que profesen. Sin embargo, la opinión más generalizada a fines de la Edad Media mantenía la licitud de la guerra contra los no cristianos que incumplían preceptos de ley natural o que se negaban a recibir predicadores. Estas controversias medievales desembocaron en las ideas de Vitoria quien, en este punto, se mostró seguidor de san Agustín, san Raimundo, santo Tomás e Inocencio IV.

INFLUENCIA DE ESTAS IDEAS EN FRANCISCO DE VITORIA

No es el propósito de este artículo desarrollar en profundidad las ideas de Vitoria, sino solamente mostrar que su pensamiento es, a la vez, continuador y renovador de la tradición recibida, teniendo en cuenta el nuevo contexto abierto a partir de la llegada de Colón a América. En efecto, el conocimiento de nuevos pueblos planteó muchísimas preguntas a los europeos, entre ellas, el estatuto antropológico del indígena, el modo de relación que debería establecerse, cómo realizar la evangelización, en qué casos se daría la posibilidad de guerra justa. Para una comprensión cabal de su pensamiento, es necesario tener en cuenta que para Vitoria era esencial la predicación de la fe cristiana a estas poblaciones, y que ello condicionaba las acciones a emprender.

El derecho de gentes progresó, pues, de la mano de esta preocupación evangelizadora. En 1528, antes de las famosas reelecciones *De Indis* y *De Iure Belli*, el maestro salmantino había afirmado que 'el orbe entero que, en cierto modo, es una república, tiene potestad para dar leyes justas, que son las del derecho de gentes'³⁷. Retoma así la idea ciceroniana de la *societas humanae*, pero otorgando a dicha sociedad un carácter político-jurídico mucho más claro, puesto que la reconoce como una especie de república. Ello implica la existencia de un bien común universal, una autoridad, unas leyes comunes.

29. Włodkovic b 1968, 84.

30. Włodkovic a 1968, 124.

31. Morrissey 2014, p. 747.

32. Muldoon 1979, p. 119.

33. Brundage 1991, pp. 75-77.

34. Skarbirmierz 2016, p. 52-57.

35. Skarbirmierz 2016, pp. 61-62.

36. Skarbirmierz 2016, p. 65.

37. Vitoria 2008, § 21, p. 63.

Para reafirmar esta idea, recurre a la noción aristotélica de amistad. Considera que la amistad, es decir, el compartir bienes, puede darse entre todos los seres humanos y no solo entre los más cercanos: 'la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural y contra la naturaleza impedir la amistad entre hombres inofensivos'³⁸.

A partir de esta afirmación, puede caracterizar el 'derecho a la sociabilidad y comunicación'³⁹, que viene a ser la clave de su posición frente al problema del encuentro entre indígenas y españoles. Como bien lo explica Añaños, muchas veces se ha comprendido mal la palabra "comunicación" que, en este caso, está relacionada con "lo común", y se refiere tanto a bienes materiales como a ideas. La tesis del destino universal de los bienes conlleva la licitud del comercio, a fin de que los productos lleguen a un mayor número de personas. Vitoria expresa esto en el primer título legítimo, cuando afirma que 'es también, al parecer, de derecho de gentes que los forasteros puedan comerciar, sin detrimento de los nacionales'⁴⁰.

En cuanto a la comunicación de ideas, el argumento es que la verdad ha de ser difundida: por ello la predicación de la fe es lícita por derecho de gentes (y no solo por el mandato divino de 'id y enseñad a todas las gentes'). En este punto, es interesante observar que, mientras que en la Edad Media, la obligación de recibir predicadores estaba fundada en la obligación de adorar al verdadero Dios⁴¹, Vitoria no menciona este argumento sino que se basa únicamente en la libertad de expresar y comunicar las ideas, como una parte importante de la comunicación de bienes, que es expresión de la amistad social: 'Si tienen derecho a emigrar y negociar entre ellos, también pueden enseñar la verdad a los que quieren oírlos, especialmente en lo tocante a su salvación y felicidad'⁴².

Por otra parte, su concepto de comunidad universal le permite abordar el problema de la guerra desde una perspectiva global, como un fallo en la comunicación⁴³. La guerra no es solo un tema para resolver entre dos pueblos, sino que atenta contra la paz y el bien común universales. Por tanto, la guerra justa –que solo se admite cuando hay una negación de derecho o *in-iuria*– tiene como fin restablecer el estado de paz en el mundo, reparando las injusticias. Afirma que es lícito a los cristianos emprender una guerra justa, y da el siguiente argumento:

Se prueba por el fin y el bien de todo el orbe. Pues así no podría estar en absoluto en estado de felicidad, más aún, la condición de todas las cosas sería pésima si los tiranos, los ladrones y los depredadores pudieran ofender y oprimir impunemente a los buenos y a los inocentes, y no fuese lícito a estos, a su vez, escarmentar a los culpables⁴⁴.

Apoyándose en la tradición jurídica y teológica medieval, Vitoria da una respuesta innovadora al difícil problema de la relación entre españoles e indios, limitando fuertemente el derecho de aquellos a usar la fuerza contra los americanos.

CONCLUSIÓN

Puede afirmarse que durante los últimos siglos de la Edad Media hubo una profunda reflexión sobre los temas vinculados a las relaciones entre los pueblos: cómo tratar las diferencias religiosas, cuál era el estatuto de las comunidades políticas no cristianas, qué normas aplicar en estas relaciones, la existencia de una verdadera comunidad de todos los seres humanos. Asimismo, el estudio de las fuentes permite observar que detrás del estudio jurídico está la preocupación por la conversión de los pueblos paganos a la religión cristiana, y que esta preocupación fue el disparador para importantes innovaciones en materia de derecho de gentes.

En el siglo XVI, Francisco de Vitoria recoge esta rica tradición, innovando a partir de ella y procurando dar luces para resolver los complejos problemas suscitados por el descubrimiento y conquista de las tierras americanas.

38. Vitoria 1989, p. 100.

39. Añaños hace un estudio muy completo de este tema en "El título de "sociedad y comunicación natural" de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio", *Anuario mexicano de Derecho Internacional*, 2012, pp. 525-596.

40. Vitoria 1989, p. 101.

41. *Vid ut supra*.

42. Vitoria 1989, p. 105.

43. Díaz, 2005, p. 91.

44. Vitoria *De iure belli*, 1998, primera cuestión, §1, p. 165.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2008.
- Añaños, Cecilia, "El título de 'sociedad y comunicación natural' de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio", *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, XII, pp. 525-596, (2012).
- Brennan, Edward, "The ideology of Imperialism. Spanish Debates Regarding the Conquest of America, 1511-1551. A critical Outline and Bibliographical Introduction. Studies", *An Irish Quarterly Review*, (185), pp. 68-82, (1958).
- Brundage, James, "The Limits of the War-Making Power: The Contribution of the Medieval Canonists", en Brundage, James, *The Crusades, Holy War and Canon Law*, pp. 69-85, Aldershot (UK), Variorum, 1991.
- Chollet, Loïc, "Écrire l'histoire de la conquête: l'utilisation de l'histoire dans la polémique contre l'Ordre Teutonique au sujet des droits des infidèles (1386-1418)", *Hereditas Monasteriorum*, vol 4, pp 17-47 (2014).
- Cicerón, *De officiis*, México, UNAM, 2009.
- Díaz, Bárbara, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2005.
- Domingo, Rafael, *Juristas Universales*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- Fisch, Jörg, "Peoples and Nations", en Fassbender, Bardo & A. Peters, Ann (eds), *The Oxford Handbook of the History of International Law*, Oxford University Press, 2012, pp. 27-48.
- Henricus de Segusio (Cardenal Ostiense), In Primum [-Sextum] Decretalium Librum Commentaria, v. 3. Venetiis: Apud Iuntas, 1581, <https://nrs.lib.harvard.edu/urn-3:hls.lib:10417586> (09-08-22).
- Inocencio IV: *Super quinque libros decretalium*, Francofurti ad Moenum: Feierabendt, 1570, consultado en https://works.bepress.com/david_freidenreich/46/ (01-04-22).
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*, consultado en <http://www.thelatinlibrary.com/isidore/5.shtml> (01-04-22).
- Kaser, Max, *Ius Gentium*, Granada, Comares, 2004.
- Kołodziejczyk, Dariusz, "Entre l'antemurale Christianitatis et la raison d'État. L'idée de Croisade en Pologne aux XVe et XVIe siècles", en Cevins, Marie, *L'Europe centrale au seuil de la modernité: Mutations sociales, religieuses et culturelles. Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du XVIe siècle - milieu du XVIIe siècle*. Actes colloque international de Fontevraud (15-16 mai 2009), pp.19-26, Rennes, Presses Universitaires, 2010.
- Koskenniemi, Martti, *International Law and Religion Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, 2017.
- Morrissey, Thomas, "Natural Rights, Natural Law, and the Canonist: Franciscus Zabarella, 1360-1417" en Morrissey, Thomas, *Conciliarism and Church Law in the Fifteenth Century. Studies on Franciscus Zabarella and the Council of Constance*, pp. 727-750, Farnham (UK), Ashgate, 2014.
- Muldoon, James, "Extra Ecclesiam non est Imperium", en Muldoon, James, *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, pp. 553-580, Aldershot, Ashgate, 1988.
- Muldoon, James, *Popes, Lawyers, and Infidels*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979.
- Schmieder, Felicitas, "Cum hora undecima: The Incorporation of Asia into the orbis Christianus", en Armstrong, Guyda & Wood, Ian (eds), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, pp 260-263, Turnhout, Brepols, 2000.
- Skarbimierz, Stanisław, *Sermones de sapientia selecti*, Corpus Philosophorum Polonorum, Series medievalis, Varsovia, Editionis Consilium, 2016.
- Tubau, Xavier, "Canon Law in Juan Ginés de Sepúlveda's Democrates Secundus", en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 73/2 (2011), pp. 265-277.
- Tubau, Xavier, "Los derechos de los indígenas americanos y la tradición jurídica medieval", Castany, Bernat et al (eds), *Tierras prometidas de la colonia a la independencia*, Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, pp. 399-426.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis*. Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, CSIC, 1989.

BIBLIOGRAFÍA

- Vitoria, Francisco de, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su filosofía política*, Edición crítica por Cordero Pando, Jesús, Madrid, CSIC, 2008.
- Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Włodkovic, Paweł a, "Opinio Ostiensis", en Ehrlich, Ludwik, *Works of Paul Wladimiri*, I, pp. 113-143.
- Włodkovic, Paweł b, "Saevientibus", en Ehrlich, Ludwik, *Works of Paul Wladimiri*, I, pp. 2-112.