

LA GUERRA Y LA PAZ EN FRANCISCO DE VITORIA

WAR AND PEACE IN FRANCISCO DE VITORIA

FCO. JAVIER ESPINOSA ANTÓN

Universidad de Castilla-La Mancha

Javier.Espinosa@uclm.es

Resumen

Francisco de Vitoria hace 500 años reflexionó profundamente sobre la guerra y expuso una serie de consideraciones, de las cuales algunas todavía pueden ser muy interesantes hoy. El artículo intenta explorar algunas de sus ideas fundamentales. Para el maestro salmantino, el único fin por el que se puede legitimar una guerra es el bien y la defensa del pueblo. Además, señala que una guerra no es justa si provoca males mayores que los que quiere evitar y que existe una comunidad política universal, por lo que los gobernantes tienen que tener siempre en consideración el bien de toda la Humanidad. Vitoria defiende, por otra parte, una especie de objeción de conciencia y la necesidad de que las decisiones sobre la guerra no las tomen solos los gobernantes, sino que en las reflexiones participen las personas que tengan algo interesante que aportar.

Palabras clave: Vitoria, guerra, paz, internacionalismo, objeción de conciencia

Abstract

Five centuries ago Francisco de Vitoria thought deeply about war and presented some ideas that can be very interesting today. The article attempts to explore them. According to the professor from Salamanca, the public good and the defense of the people are the only aim that can legitimize war. Moreover, he states that war is not just if it causes greater evils than those it wants to avoid and that there is a universal political community. As a result, the rulers should always take into consideration the good of the whole of mankind. Vitoria advocates, furthermore, a sort of conscientious objection and the need for the decisions in favor or against war not to be taken by rulers on their own, but they have to pay attention to people who have some interesting ideas on that.

Keywords: Vitoria, war, peace, internationalism, conscientious objection.

Generalmente Francisco de Vitoria es visto como un teólogo y un jurista. Como un teólogo, porque no en vano era catedrático de teología; su cátedra en la Universidad de Salamanca era la de *prima*, la más importante. Como jurista, porque desde sus inicios la universidad de Salamanca había tenido una orientación eminentemente jurídica, lo que probablemente influyó en que nuestro autor tratase temas jurídicos, entre ellos el derecho de gentes. Y su original pensamiento en este campo le ha hecho ser considerado uno de los pioneros del derecho internacional. Diríamos, pues, que su profesión fue la de teólogo y que se hizo famoso por sus incursiones en el derecho.

Pero si queremos saber qué tipo de teólogo era, tenemos que recordar sus propias palabras: “el oficio y la función de un teólogo se extiende a tantos campos que ningún argumento, ninguna controversia y ninguna materia se pueden considerar ajenos a la profesión y a las maneras habituales de trabajar del teólogo”.¹ Esto explica que Vitoria se propusiera tratar todos los temas que eran importantes en la sociedad de su tiempo. Apenas trató los típicos temas teológicos de los misterios cristianos, como la Encarnación o la Eucaristía; por el contrario, eran los temas que en su tiempo estaban en el candelero los que trató: el problema de los indios en América, el poder de la Iglesia, el poder político, el divorcio de Enrique VIII, el conflicto entre el papado y los concilios, la corrupción y la simonía en el cristianismo, el canibalismo en América..., y el problema de la guerra, que es del que nos ocuparemos aquí.

Tenemos que considerar que en su tiempo no había las barreras que hay ahora entre disciplinas, por lo que su discurso era teológico, jurídico y filosófico al mismo tiempo. Quizá era más filósofo de lo que muchas veces se ha reconocido. Frecuentemente Vitoria de alguna manera desdeña y pone por debajo la tarea de los juristas, pues lo que enseñan es lo que dice la ley, pero lo importante son los criterios a los que debe subordinarse el ordenamiento jurídico. El hecho de que las leyes sean de una manera no significa que deban ser así. Por ejemplo, cuando discute sobre los derechos de la corona española con respecto a los indios de América, no basa sus argumentos en la legislación vigente, sino en la naturaleza del indio como ser humano.² Y esto son

¹ Vitoria (2008) p. 6.

² Cfr. J. Thumfart (2012) p. 184.

cuestiones teológicas, pero también filosóficas, pues en muchas ocasiones sus ideas no brotan de las fuentes de la revelación, sino de argumentos racionales. Por eso también Vitoria es considerado filósofo.

Quizá si tuviéramos que definir con un pensamiento a Vitoria diríamos que para él su mayor tesoro era su conciencia moral, a la que pensaba que debía seguir siempre y por encima de todo. Unos meses antes de morir, el 8 de noviembre de 1545, escribe a su amigo Miguel de Arcos una carta en la que crítica el comportamiento de los españoles en Perú. Se me “hiela la sangre”, indica, cuando me recuerdan las guerras y los robos que han hecho. Y dice (permítasenos traducir sus palabras al castellano actual): “y si ellos se llevan la hacienda, que no me quede yo con alguna quiebra de esta otra hacienda que es la conciencia, que, aunque se ve poco, no importa menos que la otra”.³ Por eso seguidamente dice: “no puedo disimular” y “al cabo digo lo que siento”.⁴ Aunque intentó ser prudente en sus afirmaciones, eso no le impidió ser valiente. Y eso se nota fundamentalmente en su obra *Relectio de Indis*, donde defiende la dignidad de los indios y rechaza los argumentos tradicionales, fundamentados en el papel del papado y del imperio, para la conquista de esos territorios y la esclavización de esas personas. Algunos estudiosos dicen que su gran valentía en la primera parte de la obra es abandonada en la segunda, al admitir títulos legítimos para la conquista, lo que haría por miedo. Pero parece que una lectura literal de esta segunda parte nos lleva a afirmar que Vitoria dice que “podría” (así en condicional) haber en teoría algunos títulos legítimos para hacer la guerra a los indios. Señala, por ejemplo, que si los indios hacen la guerra a los que pacíficamente van allí a comerciar o a difundir las ideas cristianas, en ese caso se podría responder a la violencia con violencia. Pero, concluye, en realidad esas posibles condiciones que habilitarían una legitimidad para la guerra (nunca para una conquista permanente) no se están dando. Por ello, no se podría decir que no es valiente en la segunda parte de esa obra.

Y con el espíritu de Vitoria de atender a los problemas candentes del propio tiempo abordaremos este artículo. Que vivamos en un oasis de paz en esta parte del mundo no significa que en la actualidad no haya muchos seres

³ Vitoria (1967) pp. 137-139.

⁴ Vitoria (1967) pp. 137-139.

humanos que están sufriendo las consecuencias de las guerras. Francisco de Vitoria hace 500 años reflexionó profundamente sobre la guerra y expuso una serie de consideraciones, de las cuales algunas todavía pueden ser muy interesantes hoy.⁵ Pero también habría que decir que algunas de las ideas de Vitoria tienen sus problemas y hoy son muy difíciles de defender. Sería un anacronismo querer que todas sirvieran. Como no me mueve un interés estrictamente académico, y dada la necesaria limitación en extensión de este escrito, prescindiré de los elementos que no me parecen útiles para el momento actual. No intento, sin embargo, idealizar la filosofía de Vitoria, sino simplemente escoger los elementos de su pensamiento que sean más fructíferos para nuestra realidad.

Parte capital del trabajo de Vitoria como profesor era comentar en sus clases la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. En la segunda sección de la segunda parte el maestro dominico había tratado algunas cuestiones que tenían que ver con la guerra y Vitoria las había comentado en sus clases con un cierto detenimiento, en el que se nota una inquietud personal por el tema. Su crítica del espíritu de guerra y su defensa de la paz le llevaban a decir a sus alumnos: “es diabólico no querer la paz”.⁶

Conservamos sus comentarios a la obra de Aquino gracias a sus alumnos y quizás también por el hecho de que a Vitoria le gustaba ir despacio, incluso dictar, para que sus alumnos tuvieran un buen material.⁷ Pero Vitoria quería unir sus reflexiones dispersas por las diferentes cuestiones de sus Comentarios a la *Secunda Secundae* y por eso escogió una ocasión solemne, la reelección que tenía que pronunciar públicamente a finales del curso 1538 – 1539. Utilizó un texto que se fue copiando por discípulos y compañeros de la Universidad y que conocemos como *Relectio de iure belli*. Había un aspecto que le parecía que había quedado insuficientemente abordado en su *Relectio de indis*: si los

⁵ Véase un muy buen resumen de las ideas de Vitoria sobre la guerra en F. Castilla (2014) pp. 25 – 52. También puede verse un análisis de la principal obra sobre la guerra en Vitoria, la *Relección del derecho de la guerra*, en R. J. Cuéllar, *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias* [tesis doctoral no publicada], en: <https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/3303/TESIS%20Cu%C3%A9llar%20Real.pdf?sequence=1>, pp. 279 – 341.

⁶ Comentario a la II II, q. 42, en “*Quaestio de seditione*”, en Vitoria (1981) p. 274.

⁷ Cfr. Ricardo J. Cuéllar p. 66.

españoles podían hacer la guerra a los indios. Y esta obligación de pronunciar una relección en junio de 1539 le dio la ocasión. Pero, ya puestos, debió pensar, ¿por qué no hacer una teoría general sobre la guerra y la paz? En conclusión, su *Relección sobre el derecho de la guerra* recoge ideas dispersas sobre el tema en sus *Comentarios a la Suma Teológica*, contesta a la pregunta de cuáles son las causas justas de la guerra y, por tanto, a la cuestión de si los españoles podían hacer la guerra a las indios, y sienta toda una teoría general sobre la guerra. Veamos elementos de su pensamiento que pueden ser útiles para el mundo actual.

1. El fin de las guerras es el bien de los pueblos.

Vitoria decía que si un gobernante hiciera la guerra sólo por su propio provecho económico o su propia gloria se convertiría en ese preciso momento en un tirano, pues el gobernante debe emplear su poder para el bien del pueblo.

El gobernante debe dirigir tanto la guerra como la paz hacia el bien común de la comunidad política y no debe desviar los bienes públicos hacia su gloria y provecho particular; y mucho menos debe hacer correr peligro a sus ciudadanos. En esto consiste la diferencia entre el rey legítimo y el tirano: en que el tirano enfoca el gobierno hacia su propio beneficio y provecho, mientras que el rey legítimo lo dirige al bien público, como enseña Aristóteles (*Política*, IV, cap. 10).⁸

Así que, para Vitoria, no es legítimo que el gobernante utilice su poder en su propio beneficio, en vez de utilizarlo en beneficio del pueblo. En el fondo late la idea vitoriana de que el gobernante recibe la autoridad de la comunidad política, lo que implica que la emplee sólo para el bien público: “[...] habet auctoritatem a republica, ergo debet uti illa auctoritate in bonum reipublicae”.⁹

⁸ Vitoria (1981) p. 124.

⁹ Vitoria (1981) p. 124.

Es verdad que, para Vitoria, todo poder proviene de Dios, ya que todo proviene de Dios, lo que no deja de ser una concepción normal en un teólogo. Pero para Vitoria, seguidor de Tomás de Aquino y Aristóteles, entender las cosas es entender su naturaleza. Y así diríamos que la naturaleza de las cosas, en este caso, la realidad y la naturaleza de la política misma, implica que a la comunidad política “le compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir al bien común todos sus poderes”.¹⁰ Es lo natural que una comunidad de hombres, esencialmente iguales, tenga la última responsabilidad política en sí misma. Esto no se traduce en Vitoria en la defensa de la democracia, sino más bien en un régimen mixto que tenga algo de monarquía, algo de aristocracia y algo de democracia, régimen que dice que es el propio de los españoles.¹¹ Pero una cosa es la forma de la administración política y otra el fondo de la política. La responsabilidad última de todo reside en la comunidad política y ésta “está obligada a no encomendar la potestad de gobernar a alguien que no la ejerza con justicia y que no la use para el bien del que se la encomienda”.¹² Por eso, en casos especialmente graves de la vida política, la comunidad política puede por mayoría nombrar o deponer al rey.¹³ Y así también es a la propia comunidad política a la que corresponde elegir la forma de gobierno, “ya que la comunidad política tiene el derecho de administrarse a sí misma y dado que lo que decide la mayoría lo decide toda la comunidad política, ésta puede asumir el tipo de gobierno que quiera”.¹⁴

De ahí que la autoridad del gobierno, incluso en el caso de la monarquía, derive de la comunidad política. De donde Vitoria saca la conclusión, como hemos visto, que el rey, ya que recibe su autoridad de la comunidad política, tiene el deber de utilizar su poder para el bien público y no puede legítimamente declarar una guerra, si no es para el bien público.

Esta misma conclusión se deriva de su distinción entre esclavos y ciudadanos. Los señores utilizan a los esclavos en su propio provecho, pero los ciudadanos no son esclavos, son libres; y los gobernantes no pueden abusar de

¹⁰ Vitoria (2008) p. 24.

¹¹ Vitoria (2008) p. 43.

¹² Vitoria (2008) p. 42-44.

¹³ Vitoria (2008) p. 46.

¹⁴ Vitoria (2008) p. 48.

ellos obligándoles a la guerra y a contribuir económicamente a ella, cuando esta guerra no es para el bien público, sino para la utilidad de los propios gobernantes. Si los gobernantes hicieran eso, convertirían a los ciudadanos en esclavos:

En esto se distinguen los hombres libres de los esclavos: en que los señores utilizan a los esclavos para la utilidad propia y no para la utilidad de los esclavos; en cambio, los hombres libres no existen en razón de otros, sino para sí mismos. Por tanto, que los gobernantes abusen de los ciudadanos obligándolos a ser soldados y a pagar impuestos para la guerra, no para el bien público, sino para un provecho privado, es convertir a los ciudadanos en esclavos.¹⁵

Y tampoco le parecen causas justas para la guerra la expansión territorial del poder político o de la religión,¹⁶ intereses que, de alguna manera, podríamos considerar colectivos. Ya en la *Relectio de indis* había defendido con toda claridad que no se puede hacer la guerra a alguien para convertirlo al cristianismo, porque solo hay fe si se otorga voluntariamente, no bajo violencia bélica.¹⁷ Bartolomé de las Casas, uno de los primeros y principales defensores de los indios, irá más lejos pidiendo que se excomulgue a quien declare la guerra a los infieles para evangelizarlos más fácilmente.¹⁸

En cuanto al otro motivo, defender la justicia de la guerra para conseguir más territorio, se trata de una contradicción, porque todos los pueblos, entonces, la podrían hacer legítimamente, y una guerra entre dos pueblos, que cada uno busca aumentar su territorio a costa del otro, sería justa al mismo tiempo para los dos, lo cual es absurdo.¹⁹

El principio general del pensamiento del salmantino es que las guerras se pueden hacer solamente para defender al pueblo de una agresión externa.²⁰ Y no hay, para él, otras causas que sean legítimas. El argumento que utiliza es

¹⁵ Vitoria (1981) p. 126.

¹⁶ Vitoria (1981) pp. 123-125.

¹⁷ Parte II, título IV, Proposición II y VI, en Vitoria (2007) pp. 114, 117 y 118.

¹⁸ B. de las Casas (1984) p. 111. Cfr. R. J. Cuéllar p. 315.

¹⁹ Vitoria (1981) p. 125.

²⁰ Vitoria (1981) p. 126.

que si es lícito tomar las armas para defenderse contra quienes nos agreden y ponen nuestra vida en peligro dentro de nuestro país, por la misma razón será lícito también defenderse contra los que nos agreden desde el exterior al iniciar una guerra injusta contra nosotros.²¹ Por tanto, para Vitoria no hay duda de que la guerra defensiva es moral, en la medida en que lo es responder a la fuerza con la fuerza.²²

Y además Vitoria no está dispuesto a que se aduzcan motivos bastardos disfrazados de esta única causa justa. Así, al final de la *Relectio de Iure Belli*, pone unas reglas que pretenden ser, de alguna manera, un resumen de sus ideas. La primera afirma que los gobernantes no deben buscar pretextos²³ para hacer la guerra y que no hay nada que produzca “mayor salvajismo” que buscar causas ficticias de guerra y alegrarse de encontrarlas.²⁴ Se podría pensar que Vitoria nos advierte de la posible confusión entre la necesaria defensa del pueblo y la búsqueda de pretextos en intereses que no son reales para el pueblo, ya sean los intereses particulares de los gobernantes, ya sean esos asuntos colectivos que hemos mencionado antes, la expansión territorial o de la religión. Hoy podríamos decir que se suele apelar a cosas de ese estilo en Oriente Medio y en otras partes del mundo para justificar la guerra. No quiere decir esto que bienes simbólicos, como una religión, no sean importantes para una comunidad política, sino que es una trampa aducir este tipo de causas, como si la lucha por la religión o por un aumento territorial fueran defensa del pueblo. Quizá esto se vea más claro cuando repasemos otros criterios de Vitoria en los siguientes apartados.

2. Una guerra no es justa si provoca males mayores que los que podría evitar.

Dice Vitoria que, aunque haya causas justas para iniciar una guerra (ya sabemos que se refiere a la defensa legítima de un pueblo), ésta es injusta si causa más males que los que evita. Pone un caso para la reflexión: si sería bueno levantarse en guerra para defender al pueblo frente a un tirano (defensa

²¹ Vitoria (1981) p. 105.

²² Vitoria (1981) p. 105.

²³ También afirma una cosa parecida en la *Relección de los indios*, Vitoria (1981) p. 139.

²⁴ Vitoria (1981) p. 205.

legítima de un pueblo que está sufriendo daños), si sabemos que de los 12.000 hombres que existen van a morir 8.000. En este caso, dice, sería preferible “tolerar al tirano a que perezcan tantos hombres”.²⁵ Pero también podría suceder que no hacer frente al tirano ocasionase más muertes. En todo caso, siempre habría que hacer un balance entre los males previstos en la guerra y los males previstos si no se hace la guerra. La moralidad de la guerra depende de la valoración de sus posibles consecuencias. En ética es importante contrapesar las ventajas con los inconvenientes. Quien no lo hace, obra mal. Salvando las distancias, diríamos que no vale sólo la ética de la convicción, hay que hacerse cargo de las consecuencias.

Puede darse que haya una guerra que sea de suyo justa, pero que llegue a ser injusta por alguna circunstancia. Así un gobernante puede tener derecho justo a recuperar una ciudad o una región, pero esto puede ser totalmente ilícito si da lugar a mayores males. Pues, como hemos dicho, las guerras deben hacerse por el bien común, y si para recuperar una ciudad se siguieran necesariamente males mayores para la comunidad política, como la devastación de muchas ciudades o hacer sentir ira a otros gobernantes de modo que se dé ocasión para nuevas guerras, entonces es indudable que ese gobernante está obligado a ceder en su derecho y no puede hacer la guerra.²⁶

Este principio hace que sea difícilísimo encontrar guerras justas. A lo largo de la historia es casi imposible encontrar guerras que no hayan perjudicado seriamente al bien común y que no han causado males mayores que los otros males que evitaban, o que los bienes que consiguieron. A la vista de este principio, se puede pensar que generalmente los pretendidos motivos justos para la guerra eran (o son) solo pretextos, pues las terribles consecuencias que ocasiona la guerra deben estar siempre en un plato de la balanza y su peso hace que casi todas sean injustas.

²⁵ Esto lo dice en su Comentario a la q. 42 de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, en Vitoria (1981) p. 275.

²⁶ Vitoria (1981) p. 160. Ya en la *Relección del poder civil* había dicho: “ninguna guerra es legítima si consta que ocasiona a la comunidad política más males que utilidad, aun cuando, por otra parte, haya derechos y razones para justificar la guerra. Eso se prueba de la siguiente manera: una comunidad política no tienen la potestad de declarar la guerra a no ser para protegerse y proteger sus bienes. Por tanto, allí donde, por esa misma guerra, éstos disminuyan y se deterioren más que acrecentarse, la guerra será en sí misma injusta” (Vitoria (2008) p. 45).

Al abordar el tema de la guerra también se da en Vitoria, como luego veremos, una perspectiva internacionalista. Esto significa, referido a este segundo principio, que una guerra es injusta, si causa mayores males a la Humanidad²⁷ entera que bienes proporciona al país que la declara.²⁸ ¿Qué guerra ha sido beneficiosa para la Humanidad en su conjunto?

En resumen, no parece exagerada la afirmación de algunos intérpretes de que para Vitoria no habría ninguna guerra justa. Así J. Cordero traduce la frase del maestro salmantino “*si semel esset iustum bellum*” por “si al menos una vez hubiese una guerra justa”.²⁹

3. Examinar con mucho detenimiento si una guerra es justa antes de declararla.

Ya hemos visto en los puntos anteriores que no es tan fácil saber cuándo una guerra es justa o injusta. Se requiere un análisis a fondo de las causas y un no menos profundo estudio de las consecuencias. Por eso, dice Vitoria que los gobernantes deben acudir al juicio de los intelectuales, que suelen hablar *cum libertate et sine ira*. El asunto capital, entonces, es que no se puede empezar una guerra a la ligera. Por eso, todos los que tienen alguna responsabilidad política, todos los que son miembros de consejos o son asesores de los gobernantes están obligados moralmente a examinar si la guerra es justa,³⁰ pues los gobernantes solos no se bastan para examinar un asunto tan complejo. Vitoria habla de “muchos”, pues no le parece que sea suficiente con que haya unos pocos que examinan la justicia de las causas y de las posibles consecuencias de una guerra.³¹

Haciendo un salto en el tiempo, quizá podríamos decir que en asunto tan grave los gobernantes no tendrían decidir por sí solos, sino que deberían escu-

²⁷ Suelo traducir “orbs” por “Humanidad”, “comunidad universal”, “comunidad política universal”, “comunidad política mundial”, en vez de por “orbe”, queriendo recalcar que se refiere al conjunto de los seres humanos más que a un ámbito geográfico o astronómico.

²⁸ Vitoria (2008) p. 44.

²⁹ J. Cordero (2008) p. 488.

³⁰ Vitoria (1981) p. 142.

³¹ Vitoria (1981) p. 142.

char a la sociedad civil y promover debates racionales para examinar con todo detenimiento la cuestión. En pocos países se lleva el asunto al parlamento para que decidan los representantes del pueblo. Ya Kant en su obra *Zum ewigen Frieden (Para la paz perpetua)* de 1795 había dicho que la decisión de iniciar una guerra no podía recaer exclusivamente en el rey, sino que debería depender del consentimiento de los ciudadanos (Ak VIII 351).

También habla Vitoria incluso de la necesidad de escuchar en serio las razones de los adversarios. “Escuchar con seriedad” significa oírles pensando que pueden llevar razón, es decir, atender a sus razones. Se trata de oír “pacíficamente” los argumentos de la parte contraria.³²

4. Los gobernantes son representantes de la comunidad política universal.

En *Projet Matiere* de 1786 señalaba Bentham, otro de los principales creadores del derecho internacional, la igualdad de todas las naciones:

Si un ciudadano del mundo tuviera que preparar un código internacional universal, ¿qué se propondría a sí mismo como objetivo? Sería la utilidad común e igual de todas las naciones [...].³³

Parece que, según Bentham, el soberano ya no podía mirar sólo por el interés exclusivo de sus súbditos. Para asegurar la consecución de la mayor felicidad para el mayor número de personas, cada soberano debería ser lo suficientemente sabio como para considerar los intereses de todos los pueblos.³⁴

La concepción de Vitoria tenía ya 250 años antes, de alguna manera, esta perspectiva: un gobernante no solo gobierna para su propio pueblo, sino para toda la Humanidad, para la *communitas orbis*. En el caso del salmantino la razón no es porque el gobernante tenga que considerar el principio utilitario de la mayor felicidad para el mayor número de personas, sino porque

³² Vitoria (1981) p. 148.

³³ Manuscrito UC XXV.1, citado en G. Hoogensen (2005) p. 95.

³⁴ Cfr. G. Hoogensen (2005) p. 96.

considera que todos los gobernantes son, de alguna manera, representantes de toda la Humanidad, que tienen una responsabilidad para con todo el mundo, por lo que deben, no sólo actuar justamente para con su propio pueblo, sino también tener en consideración la situación de toda la comunidad humana universal: deben actuar como jueces imparciales para evitar que los gobernantes malos introduzcan la maldad y el caos en el mundo. Del mismo modo que una comunidad política tiene derecho a defenderse de sus miembros que obran mal y a castigarlos, también la comunidad universal de los seres humanos tiene derecho a defenderse de gobernantes perniciosos y a castigarlos. En este sentido, el gobernante que actúa en una guerra tiene que considerarse representante de esa comunidad, lo que implica que no puede mirar sólo por el bien de los suyos, sino que tiene que ser imparcial. Por ejemplo, cuando gane una guerra, tiene que ser imparcial con el estado al que ha ganado la guerra.³⁵ Así señala Vitoria la igualdad entre las naciones. Aunque se haya ganado la guerra, no se debe sacar ventaja. Ya hemos visto antes que la única causa justa para la guerra es la defensa del pueblo; si un estado hace una guerra para la defensa de su pueblo que está siendo injustamente dañado y la gana, podrá diseñar mecanismos racionales para que el estado ofensor no vuelva a hacerlo, pero no podrá obtener ventaja de la guerra. Los gobernantes del estado ganador deben considerarse jueces imparciales representantes de toda la Humanidad.

Estas ideas están asentadas en una concepción internacionalista que le ha hecho célebre a Vitoria. El maestro salmantino piensa que los estados son “partes” de un todo, la comunidad humana universal.³⁶ Piensa que toda la Humanidad es como una sola comunidad política y que el derecho de gentes sería la ley de esta comunidad política, pues el derecho de gentes no es un conjunto de leyes positivas que hayan pactado algunos estados y que cuando quieran puedan anularlas, sino que es algo natural;³⁷ es parte de la ley natural, porque toda la Humanidad, por naturaleza, constituye, de alguna manera, una sola comunidad política:

³⁵ Cfr. Vitoria (1967) p. 138; Vitoria (1981) pp. 131, 133 y 204.

³⁶ Vitoria (2008) p. 44.

³⁷ Vitoria (2007) p. 130.

[...] El derecho de gentes no sólo tiene fuerza por los pactos y los consensos entre los hombres, sino que tiene fuerza de ley, pues la Humanidad entera, que en cierta manera es una comunidad política, tiene la potestad de hacer leyes iguales y convenientes para todos, como las que están en el derecho de gentes. De donde se sigue que obran con grave inmoralidad los que violan el derecho de gentes, ya sea en la guerra o en la paz, como por ejemplo cuando no se respetan a los legados. No es moral que un estado particular no quiera obligarse a cumplir el derecho de gentes, pues ha sido hecho por la autoridad de la Humanidad entera.³⁸

Para Vitoria existe, por naturaleza, una comunidad política universal, de la que las diferentes comunidades políticas son partes. Dicho en los términos aristotélico-tomistas propios de la época, la causa eficiente de esta comunidad política universal es la sociabilidad natural de los hombres, que implica una comunicación sin límites entre los miembros de todos los pueblos de La Tierra. La causa final de esta república universal sería el bien común del conjunto de la Humanidad. La causa material, son las comunidades políticas particulares autosuficientes y, por tanto, en condiciones de decidir por sí mismas esa comunidad política universal. Y la causa formal, lo que daría forma a esa comunidad mundial, serían las leyes e instituciones que configurasen esa materia para constituir la comunidad política universal.³⁹

Y si todavía no está bien formada esa comunidad política mundial, sin embargo sí tenemos el derecho de gentes que, de alguna forma, la está conformando. Vitoria es realista y, aunque ve que esa comunidad es algo natural, sabe, sin embargo, que todavía no está bien construida. Por eso, a veces habla de algo intermedio, la comunidad política de los estados cristianos.⁴⁰ Parece que creía que en aquel momento sería más fácilmente conformable o que estaba más al alcance de la mano. En todo caso, siendo la primera una propuesta más filosófica (y más útil), las dos apuntan a la necesidad de crear instituciones que pongan paz e igualdad entre los estados. Y en los dos casos habla Vitoria de que las comunidades políticas deciden el derecho de gentes y, en su caso, eligen el poder político supra-nacional. Lo

³⁸ Vitoria (200) p. 62.

³⁹ Cfr. J. Cordero (2008) p. 477.

⁴⁰ Vitoria (2008) pp. 44 y 46.

cual diferencia mucho esta propuesta Vitoria de las ideas medievales de Imperio cristiano.

Esta propuesta vitoriana es mucho más novedosa y moderna que las utopías del momento, las de Moro o Campanella, que tienen un carácter “insular”: la felicidad utópica se produce en una isla, de modo que el sueño de una sociedad en paz se consigue en el aislamiento de unos pocos “puros”, mientras el resto de la Humanidad sigue irremediabilmente encenagado en el mal y el conflicto. La propuesta utópica de Vitoria es universalista; no es para unos pocos, es para todos.⁴¹

La idea de una comunidad política mundial, de la que los gobernantes de cada país deben sentirse representantes, supone que se puede intervenir en otro estado, en nombre de la comunidad universal humana, cuando un pueblo inocente está siendo tiranizado por sus gobernantes y sufre graves injusticias que llevan a la muerte a inocentes. Pone el caso Vitoria de algunas zonas de América en la que hay sacrificios de inocentes o se mata a seres humanos para luego comerlos.⁴² Pero el principio es algo general:

[...] los gobernantes, por el derecho de gentes y por la autoridad de toda la Humanidad, tienen autoridad no sólo sobre sus súbditos sino también sobre los extranjeros para obligarlos a que no causen daño. Más aún, parece que tienen esa autoridad por derecho natural, pues de otro modo el género humano no podría subsistir, si algunos no tuvieran poder y autoridad para disuadir a los malvados de que causen daño a los inocentes. En efecto, lo que es necesario para el gobierno y la conservación de la comunidad universal es de derecho natural. No hay otra razón para probar que la comunidad política tiene por derecho natural autoridad para imponer penas y castigos a sus propios ciudadanos cuando éstos son perniciosos para el pueblo. Y si el estado puede hacer esto con sus ciudadanos, no hay, entonces, duda de que también lo puede hacer la comunidad mundial con cualquier hombre malvado.⁴³

⁴¹ Cfr. J. Cordero (2008) p. 476.

⁴² Vitoria (1967) p. 145.

⁴³ Vitoria (1981) p. 136.

Domingo Báñez, siguiendo en esta línea, llamará “invasores del género humano” a los gobernantes que tiranizan y tratan con grave injusticia a sus propios súbditos.⁴⁴

4. Las guerras contra los tiranos son lícitas.

Un pueblo puede lícitamente rebelarse contra su gobierno cuando éste le causa injusticias graves. La razón es que los gobernantes solo lo son por elección de esa comunidad y para el bien común de esa comunidad. Ya vimos la cita en la que el profesor salmantino decía que la diferencia entre el rey legítimo y el tirano consistía en que el tirano enfocaba el gobierno hacia su propio beneficio y provecho, mientras que el gobernante justo lo dirigía hacia el bien público.⁴⁵

Pero Vitoria deja bien claro que un individuo solo no puede ser juez, parte y ejecutor de una sentencia, por lo que no puede matar a un tirano. Mas el pueblo, la comunidad política, sí puede hacerlo para defenderse de una tiranía que pone en riesgo la vida de los ciudadanos.⁴⁶

Es verdad que Vitoria en su *Comentario a la Suma Teológica*, II II, q. 42, dice que en estos casos hay que sopesar mucho las consecuencias, pues no sería justo iniciar un levantamiento contra un tirano que fuera a costar más vidas humanas que las muertes que causaría el tirano, si siguiera en el poder. Pero allí también señala que no es bueno que el pueblo acepte “pacíficamente” la tiranía, por lo que sería deseable que apareciera alguien que pusiera en movimiento al pueblo para acabar con ella. Y es que a veces permitir la tiranía es un mayor mal que iniciar una guerra contra el tirano.⁴⁷

La tiranía es un asunto tan grave que, como hemos visto, Vitoria acepta que un estado extranjero pueda intervenir para ayudar a un pueblo gravemente oprimido por un tirano y salve así a gente inocente. En la *Relectio de Indis* pone el ejemplo de pueblos americanos donde sus gobernantes sacrificaban a

⁴⁴ Domingo Báñez, *De fide, spe et charitate*, en Juan de la Peña, *De bello contra isulanos*, Madrid, CSIC, CHP10, 1982, p. 328, citado por J. Cordero (2008) p. 489.

⁴⁵ Vitoria (1981) p. 124.

⁴⁶ Cfr. *Dubium de tiranno*, en Vitoria (1981) p. 282.

⁴⁷ Cfr. *Quaestio de seditione*, en Vitoria (1981) p. 274.

inocentes, caso en el que los españoles podrían legítimamente intervenir para salvar a inocentes de una muerte injusta. Señala que los gobernantes extranjeros pueden intervenir incluso cuando los súbditos de ese estado consientan en ese tipo de prácticas.⁴⁸

El principio que establece Vitoria es que siempre que un pueblo pueda levantarse en armas contra un tirano también pueden los gobernantes extranjeros intervenir contra la tiranía y luchar en favor del pueblo.⁴⁹ La razón que aduce es que esa tiranía que mata injustamente a sus propios ciudadanos es también una injusticia a la comunidad mundial y entonces cualquier gobernante puede, por derecho natural, defenderla para que no se le cause injusticia,⁵⁰ pues si todos los estados son partes de la comunidad universal de los seres humanos, quien causa daño e injusticia a una parte, está causando daño e injusticia al todo.

6. La objeción de conciencia en la guerra.

Vitoria piensa que, si los súbditos de un país tienen la seguridad de que una guerra es injusta, entonces no tienen la obligación de obedecer al gobernante cuando les manda ir a la guerra. Es más, no sólo no tienen la obligación de luchar, sino que tienen la obligación de no ir a la guerra, aunque se lo mande el gobernante.⁵¹ Y esto, señala Vitoria, incluso en el caso de que estuvieran equivocados:⁵² uno debe seguir siempre a su conciencia, aunque esté equivocada. La seguridad de la conciencia está por encima de los mandatos del gobernante. Hoy podríamos llamar objeción de conciencia a esta propuesta de Vitoria. Esto, de alguna manera, supone una cierta responsabilidad en los ciudadanos, pues tienen que intentar tener un conocimiento detallado de las causas y las consecuencias de la guerra. Cada uno debe informarse y estudiar el asunto todo lo que pueda, para poder tomar una decisión en conciencia.

⁴⁸ Vitoria (2007) pp. 145-146.

⁴⁹ Comentario a la Suma Teológica II, q. 40, en "Quaestio de bello", en Vitoria (1981) p. 218.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Vitoria (1981) p. 140.

⁵² Vitoria (1981) p. 142.

Quizá algunas veces para un ciudadano común sea una cuestión difícil saber si una guerra es justa, pero, añade, podrían darse tales indicios de que una guerra es injusta que nadie podría alegar ignorancia, ni excusarse en esa ignorancia, para ir la guerra.⁵³

La primacía de la conciencia moral en los asuntos bélicos y la obligación moral de estudiar con detenimiento y *sine ira* la moralidad de la guerra, antes de embarcarse en tal trágica tarea, implican también, señala el profesor salmantino, que los que están dispuestos a ir a la guerra por dinero, sin cuidarse ni interesarse por saber si es justa o no, “pecan mortalmente”.⁵⁴ Esto traducido a un lenguaje no teológico significaría que tales personas son profundamente inmorales.

Para completar el panorama del pensamiento de Vitoria habría que decir que, si una persona, después de haber intentado diligentemente averiguar la justicia de una guerra, no llega a ninguna conclusión cierta y se queda en la duda, entonces podría ir a la guerra fiándose de la decisión de sus gobernantes.⁵⁵

* * *

Estos principios de Vitoria configuran una concepción de la guerra muy equilibrada y razonable, así como interesante para los momentos actuales. Los dos primeros principios, que el fin de las guerras es el bien de los pueblos y que una guerra no es justa si provoca males mayores que los que podría evitar, señalan el criterio básico para decidir la guerra. La mayoría de las guerras se inician porque los gobernantes calculan que van a sacar un provecho propio, lo que es, a todas luces, inmoral. Por otra parte, la religión, la nación, la tradición o la historia pueden ser bienes simbólicos de los pueblos, pero nunca están por encima del bien de la vida, que es la base de todos los demás bienes. Estos dos principios implican el siguiente, que antes de declarar una guerra hay que examinar con mucho detenimiento si es justa, lo que significa que nunca puede ser asunto de pocas personas, sino de muchos. Hoy diríamos que

⁵³ Vitoria (1981) p. 144.

⁵⁴ Vitoria (1981) pp. 224 y 142.

⁵⁵ Vitoria (1981) pp. 140-142.

debería haber un debate en la esfera pública y una decisión de los representantes del pueblo. Con este principio también Vitoria nos alerta a no dejarnos engañar por los pretextos que disfrazan las pasiones que incitan a la guerra.

La perspectiva universalista que afirma la existencia de una comunidad política universal de todos los hombres y que todo gobernante debe verse a sí mismo como representante de esa comunidad, apunta a una vía para la resolución de los conflictos entre los países. Bien es verdad que Vitoria no avanzó los caminos para conformar esa comunidad, aparte de su defensa de un quizá impreciso derecho de gentes, pero el principio de que las guerras desaparecerían si la comunidad universal de los pueblos humanos estuviera bien formada está ya en sus escritos. Y esta idea de que todos los países forman la comunidad universal es la base para el principio que afirma que se puede intervenir en cualquier país del mundo cuando tiranos quitan la vida a inocentes. La pretendida autonomía política de los países gobernados por tiranos no puede estar por encima del derecho a la vida.

El último principio, que podríamos denominar como “objeción de conciencia en la guerra”, lleva en sí la salvaguardia de la libertad individual. Implica, por lo mismo, una grave responsabilidad final de todo individuo: no puede dejarse llevar por las banderas, los cánticos comunitarios o las comunicaciones mediáticas. Al fin y al cabo, es solo él quien debe tomar una decisión moral después de un análisis racional.

BIBLIOGRAFÍA

Casas, B. de las, *De regia potestate*, ed. de Luciano Pereña [et al.], Madrid, CSIC-CHP 8, 1984.

Castilla, F., «Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI», *Araucaria* 32 (2014).

J. Cordero, *El poder en la república: sus formas y funciones según Francisco de Vitoria*, en Vitoria, *Relectio de potestate civili*, ed. de Jesús Cordero, Madrid, CSIC, 2008.

Cuéllar, R. J., *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias* [tesis doctoral no publicada], en:

<https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/3303/TESIS%20Cu%C3%A9llar%20Real.pdf?sequence=1>.

Hoogensen, G., *International Relations, Security and Jeremy Bentham*. London & New York, Routledge, 2005.

Peña, Juan de la, *De bello contra isulanos*, Madrid, CSIC, CHP10, 1982.

Thumfart, J., *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*, Berlín, Kulturverlag Kadmos, 2012.

Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civili*, ed. de Jesús Cordero, Madrid, CSIC, 2008.

—, *De indis o Libertad de los Indios*, ed. de L. Pereña y J. M. Prendes, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace 5, CSIC, 1967.

—, *Relectio de iure belli o paz dinámica*, ed. de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda, Madrid, CSIC-CHP, 1981.

—, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, ed. de L. Frayle, Madrid, Tecnos, 2007.