

LA DOCTRINA DEL *IUS GENTIUM* EN LAS ESCUELAS DEL DERECHO EN CRACOVIA Y SALAMANCA

*The ius gentium doctrine in schools
of law in Krakow and Salamanca*

ANNA KARABOWICZ

Universidad Pablo de Olavide

Resumen: la comprensión del *ius gentium* del Derecho romano arcaico se asemejaba al entendimiento otorgado por los pensadores medievales y renacentistas. Las escuelas de Derecho en Cracovia y en Salamanca aparecieron a principios de los siglos xv y xvi respectivamente. La lectura de obras de los pensadores cracovianos y salmantinos sobre los poderes civil y eclesiástico, su autoridad sobre los infieles, su autodeterminación, cristianización forzosa o la guerra justa, suscita innumerables asociaciones.

Palabras claves: Stanislaus de Scarbimiria. Paulus Vladimiri. Francisco de Vitoria. Bartolomé de las Casas. Francisco Suárez. *Ius gentium*, Derecho de gentes. Escuela de Derecho Internacional. Poder civil. Poder eclesiástico. Autodeterminación de los pueblos. Cristianización forzosa. Guerra justa.

Abstract: the understanding of *ius gentium* in archaic Roman law was similar to medieval and Renaissance scholars' interpretation of the term. Law schools in Krakow and Salamanca appeared at the beginning of the fifteenth and sixteenth centuries, respectively. The reading of the works of Cracow and Salamanca thinkers on civil and ecclesiastical powers, their authority over infidels, their right to self-determination, forced Christianization, or just war gives rise to numerous associations.

Keywords: Stanislaus de Scarbimiria. Paulus Vladimiri. Francisco de Vitoria. Bartolomé de las Casas. Francisco Suárez. *Ius gentium*, Law of nations. School of International Law. Civil power. Ecclesiastical power. Self-determination of peoples. Forced Christianization. Just war.

SUMARIO: I. Introducción. I.1. Sobre la noción de *ius gentium*. I.2. Las escuelas de Derecho en Cracovia y en Salamanca: sus principales representantes. II. El Derecho de gentes según los maestros cracovianos y salmantinos: la selección de cuestiones. II.1. Poder eclesiástico y poder civil. II.1.1. Entre el universalismo y el conciliarismo. II.1.2. Competencias del papa y del emperador hacia los pueblos paganos. II.2. Actitud hacia los infieles. II.2.1. Derecho a la autodeterminación de los pueblos. II.2.2. Cristianización forzosa. II.2.3. Guerra justa. III. Conclusiones.

I. INTRODUCCIÓN

I.1. Sobre la noción de *ius gentium*

En Roma, el término *ius gentium* fue usado por primera vez por Cicerón en su obra *De officiis* (3.17.69).¹ El filósofo contrapuso el Derecho de gentes al Derecho civil diciendo que este no es igual al de gentes, pero el Derecho de gentes «es lo mismo que el civil».² La expresión «derecho de gentes» fue usada por Tito Livio, Seneca, Tácito. Obviamente, la incorporaban en sus escritos los juristas clásicos como: Celso, Gayo. Cervidio Escévola, Papiniano y Ulpiano.³

En la época del Derecho clásico (en tiempos de la República, especialmente desde la expansión territorial de Roma en el siglo III), la noción de *ius gentium* se relacionaba con el Derecho privado, regulando las relaciones jurídicas entre individuos: «*quod ad singulorum utilitatem [spectat]*» (D 1,1,1,2, I 1,1,4). En el Derecho primitivo, sin embargo, el llamado *ius gentium* cubría las materias vinculadas con las relaciones entre los pueblos o comunidades y abarcaba los problemas concernientes al fenómeno de la guerra y la paz. La comprensión más antigua del Derecho de gentes se asemejaba más, por lo tanto, al entendimiento del término otorgado por los pensadores medievales y, consiguientemente, los de la Época Moderna. La «privatización» del término *ius gentium* en la República romana encarnada por los textos clásicos era la consecuencia de la necesidad de nombramiento del sistema jurídico que pudiera ser aplicado en las relaciones fuera del ámbito de los *cives Romani*. Así, cuando una de las partes de la relación jurídica fue *peregrinus*, el derecho que regulaba dicha relación era el Derecho de gentes que era común y de carácter obligatorio para todos los humanos.⁴ La creación en 242 a. C. de la magistratura del *praetor peregrinus* era, por un lado, el efecto de la misma exigencia y, por el otro, aceleró

1. DOMINGO, R., *Roman law. An introduction*, London-New York, Routledge, 2018, p. 12.

2. *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*, (trad.) M. Menéndez Pelayo, t. IV, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando (S. A.), 1928, p. 183.

3. DOMINGO, R., *Roman law...*, cit., p. 12.

4. KASER, M., *Ius Gentium*, (trad.) F. J. Andrés Santos, Granada, Editorial Comares, 2004, pp. 6-7.

todo el proceso. A pesar del cambio descrito en el entendimiento de la noción de *ius gentium*, nunca se había perdido su sentido más amplio, o, concretando, el sentido público: como las reglas reguladoras las relaciones entre los pueblos o estados.

Esa evolución de *ius gentium* causó la duplicidad del Derecho privado tan evidente en los textos de los primeros juristas clásicos: Cicerón y Gayo que confrontaban el *ius gentium* con *ius civile*. Sería conveniente aclarar que, como ya citamos después de Cicerón, el Derecho de gentes formaba parte del Derecho romano, ya que aquel se aplicaba a todos los hombres, incluidos los ciudadanos romanos.⁵ Cronológicamente, Gayo nos propone la primera definición de la noción de *ius gentium*. Según su relato, libre de las interpolaciones posclásicas y justinianeas, Derecho de gentes es «aquel [...] que la razón natural ha constituido entre los hombres, lo observan igualmente todos los pueblos». Entonces «es derecho común a todas las naciones» (*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id aput omnes populos peraeque custoditur [...] quasi quo iure omnes gentes utuntur, Gai 1,1,1*). Gayo añade también que «el pueblo romano reconoce a la vez un derecho que le es propio [entonces el derecho civil-AK], y un derecho común a todos los hombres [el derecho de gentes-AK]». Esta contraposición *ius gentium*-*ius civile*, en el siglo III d. C. se completó por Ulpiano añadiendo a toda esa ecuación el *ius naturale*.⁶

Aunque en la literatura los romanistas tratan de indagar y encontrar las complicadas relaciones entre *ius gentium* y *ius naturale* en tiempos romanos,⁷ Ulpiano en sus *Instituciones* delimita claramente las distinciones entre derecho de gentes y derecho natural: «Derecho natural es aquel, que la naturaleza enseña a todos los animales, pues este no es peculiar del género humano, sino común a todos los animales, que nacen en la tierra o en el mar, y también a las aves» (D 1,1,1,3). A su

5. KASER, M., *Ius...*, cit., pp. 8-13.

6. DOMINGO, R., *Roman law...*, cit., pp. 12-13.

7. Véase en KASER, M., *Ius...*, cit., p. 68 y ss.; también en: MAUREIRA PACHECO, M., «La tripartición romana del derecho y su influencia en el pensamiento jurídico de la época Moderna», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXVIII, 2006, p. 269-288, quien trata de aclarar las complicadas relaciones especialmente entre *ius gentium* y *ius naturale* en tiempos romanos añadiendo las opiniones de los filósofos desde santo Tomás de Aquino hasta Kant y Hegel sobre esta contraposición.

vez, «Derecho de gentes es aquel, de que usan todos los pueblos humanos; el cual fácilmente se deja entender que se diferencia del natural; porque este es común a todos los animales, y aquel a solo los hombres entre sí» (D 1,1,1,4). El Derecho privado, como explica Ulpiano, tiene una naturaleza tripartita, dado que está compuesto de preceptos naturales, o de gentes, o civiles (*collectium etenim est ex naturalibus praeceptis, aut gentium, aut civilibus*).

Después de estas definiciones generales, que los compiladores de *Digesto* prestaron de las *Instituciones* de Ulpiano, empezando con D 1,1,2, sigue la enumeración de las instituciones pertenecientes a *ius gentium*. El *Digesto* menciona aquí los fragmentos de obras de Pomponio, Florentino, Ulpiano y Hermogeniano (D 1,1,2-5), las cuales especifican que al Derecho de gentes son propias las siguientes materias: «las obligaciones religiosas a Dios», obediencia «a los padres y a la patria», rechazo «de la fuerza y la injuria, [...] defensa de su propia persona [...], [prohibición] a que un hombre dirige asechanzas contra otro hombre», «las manumisiones», la esclavitud, «la introducción de las guerras, división de las naciones, fundaciones de los reinos, distinción de los dominios, limitaciones de los campos, construcción de edificios, institución del comercio, las compras, las ventas, los arriendos, los alquileres, y las obligaciones» con excepción de aquellas regidas por el *ius civile*. Según las *Instituciones* de Justiniano, al *ius gentium* pertenecen: «las guerras y las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural [...]; y de este derecho de gentes han sido introducidos casi todos los contratos, como la compra-venta, el arrendamiento, la sociedad, el depósito, el mutuo y otros innumerables» (I 1,2,2).

Conociendo ya el contenido clásico y justiniano de la noción de *ius gentium*, durante casi un milenio que separa la codificación de Justiniano y la aparición de los pensadores de las escuelas de Derecho en Cracovia y Salamanca el concepto y su comprensión sufrieron una evolución. Esta transformación del Derecho de gentes antiguo al Derecho entre naciones o internacional moderno era fruto de las obras de los filósofos y juristas relacionados con la Iglesia católica, especialmente de los escolásticos, como Agustín, Tomas de Aquino, Isidoro de Sevilla, Raimundo de Peñafort y otros. En sus tratados, entre múltiples problemas teológicos, abarcaban también temas de derecho y justicia. Principalmente se centraban en relacionar el *ius gentium* con *ius naturale*, reflexionando

paralelamente sobre la situación de Derecho de gentes entre el Derecho natural y el Derecho positivo. Sin entrar en detalles, es incuestionable, que sin las teorías de los escolásticos medievales no habría nacido la moderna teoría de *ius inter gentes*. Los teólogos, filósofos y juristas de los siglos XVI y XVII reconocerían al *ius gentium* como referido exclusivamente al Derecho entre las diferentes naciones o estados.⁸

1.2. Las escuelas de Derecho en Cracovia y en Salamanca: sus principales representantes

Las escuelas de Derecho en Cracovia y en Salamanca aparecieron en la escena política, jurídica y filosófica a principios de los siglos XV y XVI respectivamente. Les separa unos cien años, se encuentran ubicados cronológicamente en distintas épocas (en la tardía Edad Media y en el Renacimiento). Entre unos pensadores y otros, ocurrían los sucesos que cambiaron el mundo conocido anteriormente como el descubrimiento de América, la reforma protestante o la revolución copernicana. Les distanciaba la cultura, idioma, miles de kilómetros. Cada escuela era el fruto de sus tiempos, acontecimientos, políticas. Y a pesar de todo, la lectura de sus tratados, correspondencias y obras suscita innumerables asociaciones. Los filósofos de Cracovia y Salamanca acudían y utilizaban las mismas fuentes, citaban los mismos autores del pasado y, lo que es más intrigante, llegaron a conclusiones similares. Estas semejanzas son llamativas especialmente en los campos relacionados tradicionalmente con el *ius gentium*, como el problema de la guerra, la forzosa cristianización de los no-cristianos, los poderes del papa y del emperador especialmente en relación con las posibles competencias de estos sobre los indígenas, o del derecho de autodeterminación de los pueblos «no civilizados». Las visibles analogías en las teorías de ambas escuelas son un efecto del mismo acontecimiento que testificaron los maestros de Cracovia y de Salamanca: la formulación de las respuestas

8. EHRlich, L., «The development of international law as a science», *Recueil des cours: Académie de droit international*, 105 (1), 1962, pp. 177-263, pp. 179-188; VIOLA, F., «Derecho de gentes antiguo y contemporáneo», *Persona y Derecho*, 51, 2004, pp. 165-190.

a muchas controversias nacidas en el choque entre las dos culturas: la europea y cristiana con la pagana (en el caso de los cracovianos) o con la precolombina (en el caso de los salmantinos).

La Escuela del Derecho en Cracovia comprende un grupo de pensadores que actuaron en el ámbito de la Academia de Cracovia en el fin del siglo xiv y a principios del siglo xv. Ante todo, hay que mencionar los nombres de dos representantes de la escuela cracoviana: Stanislaus de Scarbimiria y Paulus Vladimiri.

Con el fin de presentar a un lector hispanohablante la escena histórica y política en la cual actuaron los maestros cracovianos, es imprescindible abordar una pequeña introducción. En el fin del siglo xiv, la situación interior también como la exterior del Reino de Polonia, cambió mucho por causa de la extinción de la dinastía nativa de los Piast. El Reino estuvo gobernado formalmente por la reina Eduvigis (la hija del rey húngaro Luís de Anjou quien fue el rey polaco en las fechas 1370-1382 como el sobrino del último Piast, Carlos III el Grande). Pero realmente el poder perteneció al grupo de los aristócratas. Ellos decidieron que la joven reina (de 16 años) se casaría con un príncipe lituano Jogaila, quien se convirtió en soberano polaco con el nombre de Vladislao II Jaguelón.

Lituania en este periodo fue un país muy grande pero desintegrado en lo interior. Se compuso de dos partes: Lituania étnica y los territorios rutenos que desde el siglo x fueron bautizados según el ritual ortodoxo. Pero la patria de los nuevos monarcas polacos, Lituania étnica, hasta aquellos tiempos fue pagana. Lituania fue el último país no cristianizado en Europa. Por esta razón, la obligación principal para Jogaila antes de su coronación en Cracovia fue el bautismo de la Iglesia romana. El motivo de los aristócratas polacos para situar al príncipe lituano en el trono polaco fue el gran conflicto con la Orden de los Caballeros Teutones establecida allí para cristianizar los paganos pueblos en Prusia. El estado de la Orden de los Caballeros Teutones desde su llegada a los territorios al norte del Reino de Polonia en 1226 se desarrolló tanto económicamente como territorialmente. Este proceso era muy peligroso no solo para Polonia sino también para el joven país, Gran Ducado de Lituania. Especialmente porque los Caballeros Teutónicos justificaron su presencia en esta parte de Europa en el hecho de que todavía Lituania en la mayor parte era pagana. La Orden conquistó las tierras de los pueblos en Prusia justificándose con la inspiración de la cristianización y también con los

documentos concedidos por los papas y emperadores alemanes. La dirección de su planeada expansión fue muy evidente: el último pueblo pagano, los lituanos. Usando la violencia y los documentos falsos en el fin del siglo XIV estaba conquistando paso a paso los territorios lituanos y –lo que fue en ningún caso justificado– algunas tierras polacas. En 1386, Eduvigis, la joven reina de Polonia, se casó con el príncipe lituano Jogaila. Desde este año se empezó la unión personal entre el Reino de Polonia y el Gran Ducado de Lituania. El vínculo entre ambos países –polaco y lituano– era la natural reacción a la expansión de la Orden.

Stanislaus de Scarbimiria († 1431) fue rector de la Academia de Cracovia (fundada en 1364 y renovada por Vladislao Jaguelón en 1400), dos veces: en 1400 y en 1413. Era de la clase plebeya. Anteriormente, había sido enviado a Praga por orden de la reina Eduvigis para obtener un título académico adecuado. Primero fue educado en Artes Libres, luego en Derecho. Obtuvo su doctorado en 1396 en este campo. Era canónigo y confesor real. Stanislaus también actuó como diplomático en 1422 cuando fue enviado por el rey polaco como fiscal al juicio entre el Estado polaco y la Orden Teutónica. Escribió varios centenares de sermones (muchos se han conservado hasta la fecha). Una de ellas es la elección «*De bellis iustis*» («De las guerras justas»), que data de 1410. Stanislaus se ocupa en ella del problema de las guerras libradas por gobernantes o sociedades. Básicamente, se trata de una obra breve que debería presentarse oralmente a un grupo determinado de oyentes en el plazo de aproximadamente una hora.

En esta obra, Stanislaus se remite a numerosas fuentes jurídico-cánónicas, como el muy conocido Decreto de Graciano o la colección de las Constituciones Pontificias (Decretales) de Gregorio IX. También cita obras del siglo XIII: «*Summa casuum*» de Raimundo de Peñafort y las voces a esta obra de Guillermo de Rennes. En su obra introdujo las opiniones de Santo Tomás de Aquino y del papa Inocencio IV. Se basó en el trabajo de Martinus Polonus y probablemente en las teorías de Juan de Lignano.⁹

9. EHRlich, L., *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza* [Paulus Vladimiri y Stanislaus de Scarbimiria], Warszawa, Narodowe Centrum Kultury-Teologia Polityczna, 2017, pp. 29-47; EHRlich, L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica* [La selección de obras de Paulus Vladimiri], t. I, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1968, pp. XI-XIV.

Un pensador más joven fue Paulus Vladimiri¹⁰ († 1435), de familia noble. Stanislaus le animó a esforzarse por obtener el doctorado de los Decretos. Los primeros itinerarios educativos de los dos estudiosos fueron bastante similares. Paulus también estudió en la Universidad de Praga, donde primero recibió el rango de bachaláureo en la Facultad de Bellas Artes y en 1396 se convirtió en bachaláureo de los decretos o de la ley canónica. En 1398 se convirtió en escolástico de Poznań y en 1400 canónigo de Płock. Hacia 1403/1404, Paulus viajó a Italia para continuar su educación. En 1408, obtuvo la *licentia docendi* de los Decretos en la Universidad de Padua. Su maestro era el canónigo Francisco Zabarella. Entre 1411 y 1412 –con la ayuda de Stanislaus de Scarbimiria– se postuló al doctorado de los Decretos. En ese momento también se convirtió en curador y canónigo de Cracovia. Hacia el final de su vida se convirtió en párroco en Kłodawa. Paulus Vladimiri fue rector del *Studium Generale* de Cracovia en 1414-1415 y vicerrector en 1418.

Ya en 1412 ejerció como diplomático, como enviado del rey a Segismundo de Luxemburgo. Sin embargo, el campo más conocido de su actividad como emisario fue la participación en la misión al Concilio de Constanza (de noviembre de 1414 a mayo de 1418). El diario del Concilio menciona que, aparte de los oficiales legados del rey Jaguelón, vino a Constanza un doctor. Ese doctor era Paulus Vladimiri. En los documentos conciliares se le menciona por su nombre. Paulus permaneció hasta el final de las deliberaciones del Concilio en Constanza. Posteriormente, actuó en varias ocasiones a nivel internacional como enviado del rey de Polonia y defensor de los intereses del Estado polaco.

Durante su actividad diplomática, formuló sus obras más importantes, dos tratados presentados a los participantes en el Concilio de Constanza. El primero fue entregado a la nación germánica el 5 de julio de 1415 con el título «*Saevientibus*» o «*Tractatus de potestate papae*». El segundo es la «*Opinio Ostiensis*», que fue distribuida el 6 de julio

10. Sobre la doctrina de Paulus Vladimiri en castellano véase en: DÍAZ KAYEL, B., «Libertad religiosa y derecho de gentes en la Polonia tardo medieval: el caso de Pawel Wlodkowic (Paulus Vladimiri)», *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 40, 2018, pp. 169-182.

de 1415 a todas las naciones.¹¹ En los años 1416 y 1417 publicó en Constanza otros escritos: «*Ad aperiendam*», «*Quoniam error*» (también conocido como «*Tractatus de ordine Cruciferorum*») e «*Iste tractatus*». Las fuentes en las que Paulus Vladimiri basó sus observaciones también variaban según la obra. Son dignas de mención, sobre todo, las obras o autores cuyas citas utilizó más a menudo. Se trataba del papa Inocencio IV, de Francisco Zabarella y de Pedro de Ancarano, que pertenecía a la misma Escuela de Padua, y de Antonio de Butrio, con las opiniones del cual pudo familiarizarse tanto durante los estudios Italia, como luego en el Concilio. Paulus contrapone las teorías de Enrique de Segusio, cardenal de Ostia (*Hostiensis*) sobre las guerras contra los paganos. También cita a Raimundo de Peñafort con comentarios de Guillermo de Rennes, Guillermo Ockham, Juan de Lignano y Oldradus de Ponte. Por supuesto, también se refiere a menudo a los pensamientos de santo Tomás de Aquino. Además, aprovecha las fuentes del Derecho romano, como *Corpus Iuris Civilis*, especialmente las *Instituciones* de Justiniano, o del Derecho canónico, como el decreto de Graciano y los decretos de Gregorio IX.

A veces, entre los pensadores de la Escuela de Cracovia se mencionan otros nombres de eruditos del siglo xv, como Mateo de Cracovia, Andrzej Łaskarz (que participó en la delegación polaca al Concilio de Constanza), Benedicto Hesse de Cracovia y el más joven de ellos Jakub de Szadek.

La Escuela de Salamanca y sus representantes no necesitan extensa presentación para los lectores iberoamericanos. Abarca múltiples filósofos y se suele distinguir dos épocas.¹² En la primera «generación» de maestros salmantinos, los más influyentes eran: Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto, Martín Azpilicueta (agustino) (activa entre los años 1526 y 1575), y de la segunda etapa es

11. A la nación italiana, francesa, inglesa y alemana, la quinta, la española, fue añadida más tarde, cfr. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XXIX; sobre la legación de los reyes castellano y aragonés en el Concilio de Constanza, véase FROMME, B., *Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil*, Münster, Regensbergische Buchhandlung und Buchdruckerei, 1894, *passim* y GOÑI GAZTAMBIDE, J., «Los españoles en el Concilio de Constanza», *Hispania sacra*, 15 (30), 1962, pp. 253-386.

12. BELDA PLANS, J., «Hacia una noción crítica de la “escuela de Salamanca”», *Scripta Theologica*, 31 (2), 1999, pp. 367-411, pp. 395-407.

necesario mencionar a Bartolomé Medina, Tomás de Mercado o Francisco Suárez (jesuita) (desde 1576 hasta 1624). Si el más prestigioso autor cracoviano e incluso internacional fue Paulus Vladimiri, entre los representantes de la Escuela de Salamanca, de sus dos etapas, el presente artículo se limitará a la doctrina de Francisco de Vitoria, añadiendo las opiniones de Bartolomé de las Casas y Francisco de Suárez, especialmente relacionados a la cuestión de la guerra.

El pensador de más autoridad y prestigio es, sin ninguna duda, Francisco de Vitoria. Nació en el año 1483 en Burgos, en familia de nobles, vistió el hábito de dominico en el año 1504. Estudiaba en el colegio Saint-Jacques de París, donde fue influenciado por el pensamiento de Erasmo de Rotterdam. En 1522 regresó a España y empezó a enseñar Teología en el colegio San Gregorio en Valladolid. En el año 1524 fue elegido director de la cátedra de Teología en Salamanca. De Vitoria murió en 1546 en Salamanca. Sus principales obras son: «*De potestate civili*», 1529, «*De potestate ecclesiae*» I y II, 1532, «*De Indis*» (en 3 partes), 1532, «*De Jure belli Hispanorum in barbaros*», 1532, «*De potestate papae et concilii*», 1534.¹³

Contemporáneamente vivió Bartolomé de las Casas, también dominico, de vida más que aventurera. Bartolomé de las Casas nació en 1484 en Sevilla. Estudió en Sevilla, Valladolid y Salamanca. Bartolomé llevaba la sangre viajera en sus venas, ya que su padre Pedro con su hermano Francisco embarcaron con Cristóbal Colón en su segundo viaje al Nuevo Mundo en 1493 y su tío paterno, Juan de la Peña, participó en la primera expedición de gran descubridor. No extraña pues, que nada más finalizar los estudios, alrededor del 1500, en 1502 partió del puerto de Sanlúcar de Barrameda en la cuarta expedición de Colón. Cuando en 1506 regresó a Sevilla recibió las órdenes menores al sacerdocio. En 1507 viajó a Roma, donde se convirtió presbítero. Luego ingresó en la Orden de Santo Domingo. Hasta el año 1547 cinco veces viajó hacia América. En 1516 fue nombrado procurador o protector universal de todos los indios de las Indias y en 1545 fue nombrado obispo de Chiapas, en México. Bartolomé falleció en 1566. Entre sus obras podemos distinguir las siguientes: «Memorial de remedios para las

13. Sobre la vida de Francisco de Vitoria véase en URDANOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*, Madrid, La Editorial Católica S. A., 1960, pp. 2-84.

indias» (1518), «Historia de Indias» (1527-1547), «Apologética historia sumaria» (1536), «Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión» (1537), «Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos» (1552), «Sobre el título del dominio del Rey de España sobre las personas y tierras de los indios» (h. 1554).¹⁴

A la segunda generación de los pensadores salmantinos pertenece Francisco Suárez (1548-1617), granadino y de familia hidalga. En 1561 inició estudios en Salamanca. Después de hacerse jesuita en 1564, seguía con su formación en Salamanca estudiando Filosofía, Teología y Derecho. En Segovia es donde empezó su carrera como docente, que continuó en colegios de Ávila y Valladolid. En 1580 viajó a Roma, donde se incorporó al Colegio Romano de jesuitas. En 1585 Suárez regresó a España, donde enseñaba primero en la Universidad de Alcalá de Henares y después en la Universidad de Salamanca. En 1597, a petición del rey Felipe II, se hizo cargo de la Cátedra de Prima Teología de la Universidad de Coímbra. Falleció en Lisboa en 1617. Sus obras más prestigiosas y conocidas internacionalmente son: «*Metaphysicarum disputationem...*» (1597), «*De legibus ac Deo legislatore*» (1612), «*Defensio Fidei Catholicae*» (1613).¹⁵

II. EL DERECHO DE GENTES SEGÚN LOS MAESTROS CRACOVIANOS Y SALMANTINOS: LA SELECCIÓN DE CUESTIONES

Teniendo en cuenta los sucesos históricos, políticos, religiosos y culturales contemporáneos a ambas escuelas, se pueden identificar dos grupos de asuntos en los cuales se encuentran los puntos de contacto entre las teorías de los pensadores de Cracovia y de Salamanca.

14. Sobre la vida de Bartolomé de las Casas véase en: HERNÁNDEZ, B., *Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Taurus, 2019, pp. 75-227; GARCÍA GARCÍA, E., «Bartolomé de las Casas y los derechos humanos», en M. Maceiras Fafián, L. Méndez Francisco (eds.), *Los derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos*, Salamanca, San Esteban Editorial, 2011, pp. 81-114.

15. Sobre la vida de Francisco Suárez véase en: SUÁREZ, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, (trad.) J. Torrubiano Ripoll, T. I, Madrid, Hijos de Reus Editores-Impresores-Librerías, 1918, pp. XXXVI-LIII.

La primera materia que une a los maestros cracovianos y salmantinos son las reflexiones relacionadas con la crisis de la Iglesia católica y de la figura del papa (como efecto del gran cisma de Occidente o fruto de la reforma protestante) y subsiguientes cuestiones sobre el poder del papa, especialmente en relación con las competencias del concilio. Junto con el poder del pontífice, los maestros cracovianos y salmantinos se preguntaban sobre la naturaleza y alcance del poder de emperador y la relación entre poder eclesiástico y civil. Paralelamente, se ocuparon del asunto de las tendencias universalistas del papa y del emperador, tan vivas en la Época Media. Todas esas opiniones quedan reflejadas en las obras de ambas escuelas en materia de Derecho de gentes y se enfocan en la cuestión de si el pontífice o cualquier monarca secular podían otorgar donaciones o legítimos títulos para la ocupación o colonización de las tierras habitadas por los pueblos paganos.

El segundo grupo de problemas está vinculado con la actitud que se debía tomar al respecto de los pueblos paganos. Entre los asuntos más importantes –y comunes para los representantes de las escuelas cracoviana y salmantina– se encuentra especialmente la posibilidad de reconocimiento del derecho a la autodeterminación para todos los pueblos, tanto civilizados como no-civilizados. La siguiente pregunta que se hacían los maestros de ambos extremos de Europa estaba relacionada con los medios que pudieran llevar a la conversión de los infieles. Los pensadores se posicionaban hacia el hecho de la cristianización forzosa. Sin embargo, lo que unifica sobre todo a ambas escuelas de Derecho es la materia de la guerra como elemento integrante del *ius gentium*, presente tanto en los tiempos romanos como entre los escolásticos medievales y filósofos de la Época Moderna.

II.1. Poder eclesiástico y poder civil

Los principios de los dos siguientes siglos, xv y xvi, fueron muy turbulentos para la historia de la Iglesia católica. El Cisma de Occidente, las enseñanzas de John Wycliffe en Inglaterra y de Jan Hus de Bohemia y, finalmente, la actuación de Martin Lutero, que inició la reforma protestante, provocaron una serie de crisis en la Iglesia romana que no había tenido comparación con siglos anteriores. La autoridad y

prestigio del papado fueron cuestionados y sus poderes se vieron afectados. Teólogos y filósofos de Cracovia y de Salamanca fueron testigos de estos tiempos tan difíciles para el papado y la Santa Sede y con sus obras y actuaciones jugaron un papel importante en la reforma de la Iglesia durante los concilios ecuménicos de Constanza (1414-1418) y de Trento (1545-1563).

Las ideas de universalismo papal e imperial, tan vivas y cruciales durante la gran parte de la Edad Media, ya eran anacrónicas en tiempos de Vladimiri y de Vitoria. Sin embargo, ambos se ocuparon de describir el carácter del poder del pontífice y sus elementos comparándolos con el poder civil del emperador, los príncipes o los reyes laicos. La razón para introducir sus opiniones sobre el carácter, alcance, límites y relaciones entre los poderes eclesiástico y el poder civil se fundamenta, por un lado, en la predominante visión teocéntrica del mundo, pues ellos fueron los principales filósofos que comenzaron a alterar la percepción del universo hacia el antropocentrismo, escribiendo sobre los derechos fundamentales de todos los hombres. Por otra parte, sus reflexiones les sirvieron a continuación para argumentar las prerrogativas del papa o de cualquier monarca a disponer las tierras de los no-cristianos. Los maestros cracovianos y salmantinos fueron testigos de las narraciones de diversos individuos que justificaban el hecho de la ocupación, la conquista y la colonización de los nuevos pueblos bajo la bandera de la imposición de la obediencia hacia la autoridad pontifical o imperial.¹⁶ Pero ni los pensadores de Cracovia ni los de Salamanca trataron como absoluta ninguna de las potestades, ni la eclesiástica, ni la civil: cracovianos y salmantinos tenían sus peculiares motivos para negar el carácter universal al poder del papa y al poder del emperador.

II.1.1. *ENTRE EL UNIVERSALISMO Y EL CONCILIARISMO*

Sobre la naturaleza del poder eclesiástico se pronunció, sobre todo, Francisco de Vitoria en sus dos elecciones sobre la potestad de la

16. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999, p. 283; EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, pp. XLIII-XLVIII, pp. L-LIII.

Iglesia. La primera obra del salmantino contiene la definición de la potestad eclesiástica y la segunda analiza el sujeto y el concepto de esta potestad.¹⁷ Vitoria explica que la Iglesia es «la comunidad de fieles o república de cristianos»¹⁸ y que tiene carácter de sociedad perfecta y sobrenatural, siendo su naturaleza distinta al poder civil. La Iglesia puede ejercer la potestad espiritual, pero no tiene legitimización en el derecho natural ni positivo de creación humana pues su origen es el mismo Dios.¹⁹ Sin embargo, bajo ningún concepto puede el papa titularse en la esfera temporal como *dominus orbis*.²⁰

Paulus Vladimiri, por su parte, formula la regla de que un acto o cualquier ejercicio de autoridad del pontífice es inválido si es contrario a la ley divina o natural. Y desde este punto de vista hay que interpretar la disposición papal de las tierras pertenecientes a los infieles, porque el ejercicio de esta donación no debe infringir el derecho de ningún individuo o Estado. Si no se pudiera interpretar el acto papal de esta manera, este es injusto y, por lo tanto, se podía suponer que había sido falsificado. Puesto que el poder papal estaba por encima de cualquier poder secular, las observaciones sobre los actos papales podían extenderse también a los privilegios que emanaban del poder civil.²¹ Por su parte, Vitoria establece análogos límites del poder papal: «si el Papa diere alguna ley injusta, los súbditos no están obligados a obedecerle. Luego tampoco si la dispensa fuese injusta por algún motivo, porque no puede oprimir a sus súbditos más con las dispensas que con las leyes».

Stanislaus y Paulus escribieron sus obras en un momento en la historia de la Iglesia en el que triunfaba la teoría conciliar (conciliarismo) usada para terminar con el cisma, sacando del trono pontifical a varios pretendientes o antipapas durante los dos siguientes concilios, Pisa y Constanza, a principios del siglo xv. Durante el siglo xvi, cuando actuaban los maestros salmantinos, se notaba un crecimiento de la autoridad del papa, aunque todavía estaba bien vivo el conflicto entre los

17. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 287.

18. VITORIA, F. de, «De la potestad de la Iglesia: relección primera», n. 1, en T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, cit., p. 245.

19. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 287.

20. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 286.

21. EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLIII; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., pp. 285-286.

papistas y los conciliaristas. Francisco de Vitoria se posicionó hacia esta cuestión en el tratado *«De potestate papae et concilii»*. Su opinión era que no se podía hablar de una superioridad del papa o del concilio, ya que en algunas materias uno era superior y el otro lo era en otras. En ambos reside la plenitud de potestad y, según Vitoria, «nada puede el concilio que no pueda el Papa». ²² En la propuesta 21 de su obra, el maestro salmantino añade en su estilo: «Y ahora digo que tampoco se debe apelar, aunque creamos que el Concilio está sobre el Papa, pues, aunque sea así, es necesario que a él por ser Papa le pertenezca la última resolución de las causas». ²³

El esfuerzo por explicar los atributos de ambas partes del conflicto y así conciliar ambas facciones se hace evidente en su moderada posición hacia el problema, pues Vitoria rechaza todas las opiniones extremas de los conciliaristas. ²⁴ Merece una mención la opinión de Paulus Vladimiri, según la cual la Iglesia no debería tener una organización política, un estado. Por lo tanto, los clérigos no podían aspirar al poder político «en primer lugar, a causa de su propia profesión, en la que parecen haber renunciado a toda propiedad, tanto individual como colectivamente. [...] Tampoco podían tener estados por razón de sus lugares, los monasterios o los colegios». ²⁵ Como ejemplo, aludía a la posesión del estado por la Orden Teutónica, que dio lugar a abusos e injusticias. Por consiguiente, las instituciones políticas de la Orden no podían denominarse estado. ²⁶

Junto con el poder eclesiástico del papa, en forma de comparación y contraposición, los pensadores de ambas escuelas se pronunciaron sobre

22. VITORIA, F. de, «De potestad del Papa y del Concilio», n. 14, en T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, cit., p. 472.

23. VITORIA, F. de, «De potestad del Papa...», cit., n. 21, p. 484.

24. URDANOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria...*, cit., pp. 418-419.

25. VLADIMIRI, P., «Do biskupa krakowskiego» [Al obispo cracoviano], en L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica* [La selección de obras de Paulus Vladimiri], t. III, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1969, pp. 221-222; WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań* [Paulus Vladimiri – la importancia contemporánea de sus opiniones y logros], Płock, Adam Marszałek, 2001, p. 31.

26. GRZYBOWSKI, K., «Włodkowica nauka o państwie a “proces doktrynalny”» [Enseñanza de Vladimiri sobre el estado y el «proceso doctrinal»], *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne*, 8, 1961, pp. 23-33, p. 26.

la potestad civil ejercitada por los gobernantes laicos. Así pues, formularon las teorías sobre el origen, el carácter y la legitimización del poder civil o estatal, adelantándose en muchos puntos a sus tiempos y preparando las doctrinas que verán la luz en la época de la de Ilustración.

Stanislaus de Scarbimiria no aporta una definición del poder o gobernante sino que intercambia conceptos como rey, monarca o príncipe. En cuanto a la distinción entre el poder soberano (*rex*) y el poder imperial (*imperator*), Stanislaus, citando a Guillermo de Rennes, lo utiliza, por ejemplo, para indicar el caso en que un rey puede iniciar una guerra contra el emperador y viceversa, argumentando que «ninguno de ellos [es decir, ni el rey ni el emperador-AK] tiene un soberano sobre sí mismo». ²⁷ De esta forma expresa claramente el reconocimiento de la igualdad entre el emperador y el monarca soberano, que tenían las mismas cualidades de independencia de cualquier otra autoridad. Stanislaus no reconocía la soberanía imperial, especialmente en relación con el monarca polaco y, según él, el emperador no era superior a ningún gobernante y, por lo tanto, tampoco a ningún pagano.

Del mismo modo, Paulus Vladimiri habló durante las deliberaciones del Concilio de Constanza, como atestiguan los documentos de los participantes en el Concilio, ²⁸ para expresar que el emperador no tenía ningún poder supremo sobre el rey polaco. ²⁹ Asimismo, manifestó la opinión de que, por supuesto, un monarca universal sería el más perfecto como equivalente a «uno único rebaño de Cristo», sin duda, una utopía en el mundo real y pecaminoso. Por lo tanto, era insostenible que al emperador alemán se le concediera el título de soberano sobre otros estados. ³⁰

27. DE SCARBIMIRIA, S., «Kazanie o wojnie sprawiedliwej» [Relección sobre la guerra justa], en *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa* [Derecho de gentes y guerra justa], Warszawa, Narodowe Centrum Kultury-Teologia Polityczna, 2018, pp. 41-59, p. 44.

28. EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLVIII.

29. TYMIENIECKI, K., «Moralność w stosunkach między państwami w poglądach P. Włodkowica» [La moralidad en las relaciones entre los estados según P. Vladimiri], *Przegląd Historyczny*, 22, 1919-1920, pp. 1-27, p. 5.

30. KRZYŻANOWSKI, S., «Doktryna polityczna Pawła Włodkowica» [Doctrina política de Paulus Vladimiri], en *Studia historyczne wydane ku czci Prof. Wincentego Zakrzewskiego* [Estudios históricos publicados en honor al Prof. Vincent Zakrzewski], Kraków, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1908, pp. 389-399, p. 394; VLADIMIRI, P., «Saevientibus» en L. Ehrlich, *Pisma...*, cit., t. I, p. 43.

Paulus formuló su tesis sobre la legitimación del poder civil, señalando que el hombre se entrega al poder del otro solo voluntariamente. El poder civil, entonces, se basaba en la voluntad y la aprobación de los súbditos. Después de F. Zabarella, insistió en que había dos fuentes legítimas de poder del hombre sobre el otro: el otorgamiento de Dios o la voluntad de someterse al poder del prójimo. Y la tercera fuente de poder que determinó su ilegalidad fue la fuerza.³¹ Este argumento se usó para evidenciar el carácter ilícito del poder que impuso el emperador en las tierras de los gentiles, que habían sido conquistadas por la fuerza.³² El concepto del poder civil según Vladimiri se basa en el Derecho natural y es compatible con el Derecho divino y Derecho de gentes. Según el punto de vista de Paulus, una cosa era el poder público del monarca (*imperio*) y otra la propiedad del gobernante (*dominio*). Éste último ha dejado de ser propietario del Estado, por lo que el monarca no tenía el derecho de controlar el territorio del Estado, sino solo de administrarlo. Así, Vladimiri reconoció su derecho a beneficiarse de las tierras del reino, pero le negó la posibilidad de vender sus partes,³³ porque para disponer el territorio del Estado, el gobernante debía obtener el consentimiento de la sociedad.³⁴ Además, Vladimiri señaló claramente los límites del poder: si un gobernante o su funcionario se extralimitaba, su acción no tendría fuerza de ley.³⁵ Por ello, si el gobernante hacía algo injusto y, por tanto, perjudicaba al Estado, tal acto carecía de efectos jurídicos en el derecho público. El rey estaba limitado por el derecho, una referencia al principio tradicional polaco de que in Polonia *lex est rex* y no *rex est lex*.³⁶

31. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, pp. XLII-XLIII; WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., p. 32; KRZYŻANOWSKI, S., «Doktryna polityczna...», cit., p. 394.

32. KRZYŻANOWSKI, S., «Doktryna polityczna...», cit., p. 395.

33. Cfr. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLV; cfr. VLADIMIRI, P., «Oculi», en L. Ehrlich, *Pisma...*, cit., t. III, p. 39.

34. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLVI; cfr. VLADIMIRI, P., «Ad videndum», en L. Ehrlich, *Pisma...*, cit., t. III, p. 142.

35. VLADIMIRI, P., «Ad Aperiendam II», en L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica* [La selección de obras de Paulus Vladimiri], t. II, Warszawa Instytut Wydawniczy PAX, 1966, p. 111.

36. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, pp. XLVI-XLVII; véase también WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., p. 32.

Francisco de Vitoria nos ofrece una amplia definición del poder civil que es propio de cada comunidad. El pensador de Salamanca rechazaba todo poder universal,³⁷ aunque admitía alguna forma de poder universal si fuese la voluntad de la mayoría de la humanidad.³⁸ En el siglo XVI, cuando las tendencias universalistas del emperador pertenecían ya a la historia, Europa se veía compuesta de las entidades políticas con los monarcas soberanos como sus gobernantes y Vitoria optó por una «sociedad de naciones», donde no habría sitio para un soberano del nivel superior: «Tampoco el emperador tuvo el dominio del orbe por legítima sucesión, ni por donación, ni permuta, ni compra, ni por justa guerra, ni por elección, ni por cualquier otro título legal, como es evidente [...] luego nunca el emperador fue señor de todo el mundo».³⁹

Sobre el origen de los Estados, Vitoria excluye la invención humana y le niega el carácter artificial: «La potestad pública está constituida por el derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios».⁴⁰

Sin embargo, la titularidad de esta potestad de origen divino pertenece al pueblo y es la comunidad, la sociedad, quien puede elegir el tipo de gobierno y entregar el poder a uno o al grupo,⁴¹ ya que es «necesario que la administración se confíe a alguno o algunos que lleven este cuidado».⁴² Por tanto, aunque es Dios quien establece el orden político y social, el mismo Dios confía el poder civil al pueblo que –partiendo del principio de la libertad e igualdad de todos los hombres– decide sobre la forma de gobierno y a quién o quienes confiar el ejercicio del poder.⁴³

37. En los tiempos de Vitoria reinaba Carlos V, que en una persona unió los títulos del rey de España y emperador, lo que dio un motivo a la salida de varias teorías del especial papel que desempeñar España en el ámbito europeo y fuera de Europa, véase GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 292.

38. VITORIA, F. de, «De la potestad civil», n. 13 in fine, en T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, cit., pp. 167 y ss., n. 14, pp. 178-81, y n. 21 in fine: «Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes», p. 191.

39. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera», en T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, cit., p. 669, p. 675.

40. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...», cit., n. 8. p. 158.

41. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 286.

42. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...» cit., n. 8, p. 162.

43. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 295.

Francisco Suárez, representante de la segunda generación de la Escuela de Salamanca, continua con la tradición del origen divino del poder político (*principatus politicus*): «Lo da Dios [...] como una propiedad que se sigue de la naturaleza, a saber, por medio de un dictamen de la razón natural».

La potestad civil es justa y adecuada para la naturaleza humana.⁴⁴ Suárez formula la teoría de las diversas «comunidades perfectas» en las cuales se organizan voluntariamente los humanos. Los gobernados tienen siempre la posibilidad de elegir otra forma de gobierno siguiendo la necesidad de preservar el bien común.⁴⁵ Cuando el gobernante abusa de su poder, es lícito oponerse a la tiranía y «hacerle justamente la guerra».⁴⁶ Según la doctrina suaresiana todos los pueblos de la tierra constituyen la comunidad moral y jurídica.⁴⁷

La cuestión sobre la cual se pronunciaron los representantes de ambas escuelas es la relación entre el poder espiritual ejercido por el papa y la autoridad del poder civil de los emperadores y otros monarcas laicos. Stanislaus formula la tesis sobre la igual autoridad de ambas potestades,⁴⁸ su compañero Paulus opina, aunque sin mucha convicción, que el poder papal tenía un alcance más amplio que el imperial: «Es imposible que haya dos iguales [...] pero el emperador no es más grande, por lo tanto (es más grande) el Papa».⁴⁹

Probablemente, esta posición fue un efecto de la específica relación entre la Orden Teutónica y los emperadores alemanes. En su opinión, la difusión de la fe cristiana pertenecía única y exclusivamente

44. PONZELA GONZÁLEZ, Á., «Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la “comunidad política perfecta”», en M. Santiago de Carvalho, M. Lázaro Pulido, S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, politics and ethics*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 319-333, pp. 325-327.

45. PONZELA GONZÁLEZ, Á., «Origen y fin del poder...», *cit.*, p. 330.

46. PONZELA GONZÁLEZ, Á., «Origen y fin del poder...», *cit.*, p. 331.

47. DE LA BRIÈRE, Y., *El Derecho de la Guerra Justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas*, México, Editorial Jus, 1944, p. 60.

48. EHRLICH, L., *Polski wykład prawa wojny XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza «De bellis iustis»* [La relección polaca sobre el derecho de guerra del siglo xv. El sermón de Stanislaus de Scarbimiria «*De bellis iustis*»], Warszawa, Wydawnictwo Prawnicze, 1955, p. 47.

49. EHRLICH, L., *Pisma...*, *cit.*, t. I, pp. XLVII-XLVIII; VLADIMIRI, P., «*Saevientibus...*», *cit.*, p. 43-44.

a la autoridad eclesiástica.⁵⁰ Por su parte, Vitoria diferencia claramente entre la potestad temporal y la espiritual, argumentando que el papa no tiene ninguna autoridad en las materias temporales⁵¹ y que cada autoridad tiene su esfera de intereses: la potestad civil en la esfera temporal y la eclesiástica en la espiritual. La Iglesia podría entrometerse en lo temporal únicamente cuando lo necesitara la protección de los derechos eclesiásticos, pero los soberanos estatales no pueden estar sujetos a más autoridad que la misma república.⁵² Así, el papa tiene solamente el poder espiritual, incluso sobre los soberanos laicos: «En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores».⁵³

El maestro salmantino añade que en la relación entre las dos esferas hacia el hombre ha de existir equilibrio y coordinación.⁵⁴

II.1.2. *COMPETENCIAS DEL PAPA Y DEL EMPERADOR HACIA LOS PUEBLOS PAGANOS*

Según la *communis opinio* de los pensadores cracovianos y salmantinos ni el pontífice romano ni el emperador tenían competencias para decidir sobre los territorios de los pueblos no-cristianos.

Stanislaus negó explícitamente al papa el derecho de permitir la guerra contra los paganos o la autoridad de disponer los territorios de los infieles y escribió sobre el derecho de los paganos a resistir un ataque, también por parte de los cristianos, contra su Estado: «Si los gentiles son invadidos por los cristianos sin causa justa, luchan con justicia contra ellos para recuperar sus tierras o su patria».⁵⁵ Porque, argumenta Stanislaus que: «...no es lícito que el Papa o los fieles arrebaten estados o poderes a

50. Cfr. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. LI; VLADIMIRI, P., «*Ad Aperiendam II...*», cit., p. 110.

51. VITORIA, F. de, «De la potestad de la Iglesia...», cit., p. 310-312.

52. VITORIA, F. de, «De la potestad de la Iglesia...», cit., p. 297.

53. VITORIA, F. de, «De la potestad de la Iglesia...», cit., p. 305; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 289.

54. VITORIA, F. de, «De la potestad de la Iglesia...», cit., p. 205-206; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina...*, cit., p. 288.

55. EHRlich, L., *Polski wyklad...*, cit., p. 135.

los infieles», lo que eliminaba el argumento de los «difundidores del Evangelio» de actuar por mandato del obispo de Roma.⁵⁶

Por su parte, Paulus Vladimiri en sus tratados escritos y publicados durante el Concilio de Constanza trató de argumentar contra los documentos papales e imperiales (recibidos realmente o falseados), que otorgaban a la Orden Teutónica el derecho de ocupar los territorios lituanos y polacos: «No es justo que el Papa o el emperador den a alguien la oportunidad de invadir a los infieles, someterlos y ocupar sus países incondicional y directamente para difundir la fe».⁵⁷

En su obra «*Saevientibus*», Paulus presenta los argumentos de la validez de los privilegios papales e imperiales en las cuales se basaban las acciones de la Orden Teutónica y la legalidad de atacar a los paganos tranquilos o incluso cristianos diciendo que su bautismo era falso. Y se opone con distintos argumentos a los sucesivos títulos según los cuales el emperador o el papa podían disponer de tierras paganas.

En primer lugar, no se podía hablar de la restauración del dominio romano sobre estas tierras porque nunca formaron parte del imperio romano. Así, en el tratado «*Ad Aperiendam*» ataca directamente a la propia Orden (se nombra en los documentos otorgados como «Orden de los Caballeros Teutónicos del Hospital de Santa María de Jerusalén»), acusándola de falsedad, ya que no dirigía ningún hospital y fue creada para defender Jerusalén y, por lo tanto, debería haber dejado de existir después de la pérdida de la Tierra Santa. Por lo tanto, todos los privilegios y donaciones obtenidos por la Orden eran inválidos e inexistentes a causa de la falsedad con que fueron otorgados.

Francisco de Vitoria, en su relección *De los indios recientemente descubiertos*, enumeró la autorización otorgada por el papa o por el emperador a los conquistadores entre los títulos ilícitos de la conquista de los terrenos poblados por los indios. Según Vitoria, el papa no podía ejercer poder alguno hacia las tierras habitadas por los indios, pero el pontífice era competente para enviar a alguien a una misión para difundir

56. EHRLICH, L., *Polski wykład...*, cit., p. 48 y 137.

57. VLADIMIRI, P., «Quoniam error I», en L. Ehrlich, *Pisma...*, cit., t. II, p. 301.

la fe cristiana: ⁵⁸ «Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles». ⁵⁹

Por tanto, al carecer de poder sobre los paganos, el pontífice no podía cederlo a nadie, tampoco a los reyes castellanos, lo que abolía uno de los títulos de la conquista del Nuevo Mundo que se utilizaba para justificar las actuaciones de los españoles frente los indígenas. ⁶⁰ En la misma obra concluye que «el emperador no es señor de todo el orbe», ⁶¹ añadiendo el maestro de Salamanca que incluso si se suponía que el emperador tuviera la potestad universal, «no por esto podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos señores, depone a los antiguos y cobrar los tributos». ⁶²

Vitoria añadió que, si existiese alguna superioridad del emperador sobre otros monarcas laicos, esta se limitaría a las competencias jurisdiccionales y no de dominio, por lo que «no se extiende hasta el punto de poder convertir las provincias en lo que a su provecho personal convenga, o poder donar pueblos y haciendas a su arbitrio». Para concluir que «de todo lo dicho se infiere claramente que por este título no pueden los españoles ocupar aquellos territorios». ⁶³ A continuación, explicaría los títulos que podían legitimar la conquista del Nuevo Mundo por los españoles, rechazando los títulos ilegítimos, entre los cuales enumeró como primeros el poder universal del papa y del emperador. Junto a estos títulos, Vitoria criticó otros propuestos por autores y juristas: el descubrimiento y ocupación como derivados del Derecho natural, la elección por el pueblo de un determinado gobierno o los títulos por motivos religiosos como la oposición a recibir el evangelio, el paganismo o un especial mandato de Dios. Todos estos títulos son para Vitoria ilegítimos, porque no cumplen con el cuadro de principios que ha deducido del Derecho natural, ni responden al respeto debido a la dignidad humana de los indios, y a los derechos que les son inherentes, deducidos de

58. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 139.

59. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», cit., p. 682.

60. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 299.

61. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», cit., p. 668.

62. VITORIA, F. de, «De los indios...», cit., p. 675; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 294.

63. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», cit., pp. 675-676; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., p. 295.

su naturaleza humana. Y por ello contraponen estos títulos y los derechos que disfrutaban los pueblos según el Derecho de gentes.⁶⁴

II.2. Actitud hacia los infieles

En el centro de las obras de los representantes de ambas escuelas se coloca al ser humano como una criatura de Dios, la más perfecta entre de todas sus criaturas. Paulus Vladimiri y Stanislaus de Scarbimiria formularon claramente que un hombre es «*dignissima creaturarum mundi*».⁶⁵ Para Francisco de Vitoria un hombre es un sujeto en las relaciones internacionales y de acuerdo con su obra el hombre no es privado de su dignidad incluso cuando no quisiera convertirse a la fe cristiana: «Pues tiene el pecador derecho de defender su propia vida [...] pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal».⁶⁶

Para los filósofos polacos y españoles, el libre albedrío y la dignidad de los hombres se unía con la obligación del amar al prójimo. Los maestros cracovianos y salmantinos construyeron el catálogo de los derechos fundamentales del hombre, enumerando Paulus Vladimiri los derechos a la vida, a la dignidad, al Estado y religión. Estos derechos pertenecían a todos los hombres, independientemente de su confesión, porque, como podemos leer la igual frase en sus obras: «Dios hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos y caer la lluvia sobre los justos y sobre los injustos».⁶⁷ Los representantes de ambas escuelas pensaban que, puesto que todos los hombres comparten la misma naturaleza, también comparten los mismos derechos como el de igualdad o de libertad.

Frente a la concepción predominante en España y Europa de los indios de América como infantiles o incapaces, la gran novedad fue el

64. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, cit., pp. 280-285.

65. EHRLICH, L., *Polski wykład...*, cit., p. 131; EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLVIII; WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., pp. 27-28.

66. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», cit., p. 654.

67. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», cit., p. 655; VLADIMIRI, P., «Do biskupa...», cit., p. 208; EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLIX; WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., p. 28.

reconocimiento de sus derechos, como el derecho a la propiedad de sus tierras o rechazar la conversión por la fuerza. Porque de las premisas de la libertad e igualdad a todos los seres humanos, los maestros cracovianos y salmantinos extraían diversos derechos fundamentales comunes para todas las comunidades de hombres, entre los cuales podemos mencionar el derecho a autodeterminación de los pueblos, derecho de elegir la religión y derecho a defenderse o declarar la guerra.

II.2.1. *DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS*

Los filósofos de Polonia y de España se posicionaron firmes en la defensa del derecho de todos los pueblos o comunidades para establecer sus Estados.

Stanislaus de Scarbimiria en su sermón declaró que, al amanecer de la historia del mundo, Dios dio toda la tierra a la posesión del hombre para quien creó el mundo, y que, por lo tanto, el mundo podía ser disfrutado por los hombres en igualdad de condiciones.⁶⁸ Los paganos, según Stanislaus de Scarbimiria, tenían las mismas virtudes que los cristianos, como «la justicia y la generosidad» y por esta razón también era posible la interacción, la coexistencia de los paganos y los cristianos.⁶⁹ El mismo argumento fue esgrimido por Paulus Vladimiri, quien combatió la doctrina proclamada en la segunda mitad del siglo XIII por Enrique de Segusio, cardenal de Ostia, quien afirmaba que todos los Estados paganos habían perdido su legitimidad con la venida de Cristo y que la guerra de los creyentes contra los infieles era una guerra justa.⁷⁰ En «*Quoniam error*», Paulus cita excepciones de la extensa exposición del escritor inglés Guillermo de Occam de los siglos XII y XIII, según la cual, como dice el Antiguo y el Nuevo Testamento, los no creyentes pueden tener sus Estados y pueden gobernar sobre sus países y no es necesario que el mundo sea gobernado por un solo gobernante laico.⁷¹

68. EHRLICH, L., *Polski wykład...*, cit., p. 137.

69. EHRLICH, L., *Polski wykład...*, cit., p. 44, p. 133.

70. EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XXIV.

71. EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XXXIV; EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. II, p. 231, p. 342.

Uno de los derechos fundamentales del hombre, según los maestros cracovianos, era también el derecho a crear y a poseer un Estado, a organizar el poder.⁷² Paulus escribió: «Es impío y ridículo afirmar que los infieles son hoy totalmente incapaces de cualquier autoridad, dignidad, poder o autoridad, porque esta afirmación rebelde abre el camino al asesinato y al saqueo, porque si no son dueños de estas cosas, a cualquiera le será permitido robarlas o incluso apoderarse de ellas. De ahí la conclusión de que los cristianos podrían, sin pecado, robar, saquear o asaltar las propiedades y bienes de los infieles, aunque quisieran vivir en paz con nosotros».⁷³

Por ello no puede privar a nadie de un país o de una tierra o de cualquier cosa a menos que haya dado una razón para atacar. Esto implica el derecho de las personas a organizarse en la comunidad, a elegir el poder, que fue la base de la idea posterior de un acuerdo social.⁷⁴ «Los gentiles poseen sus estados por la ley natural de las naciones, y por lo tanto con justicia, porque en virtud de la ley divina era lícito a cualquiera tomar posesión de la tierra por medio de la expropiación».

Según sus escritos, «el Estado y las propiedades [...] justamente, sin pecado, pueden estar con los infieles, porque [...] fueron creados no solo para los creyentes, sino para todo ser racional». Los estados no-cristianos que existían eran propiedad legal y justa de sus pueblos, lo que Paulus Vladimiri justificaba con estas palabras: «El mundo pertenece a Dios, que lo ha sometido al dominio del hombre; que al principio todo estaba en común, y que luego la cosa pasó a pertenecer a quien la tomó por primera vez [...] por lo tanto, los ingenuos tienen un estado legal y sin pecado».⁷⁵

Con este argumento, subrayaba la legitimidad de que polacos y lituanos tuvieran un estado legal y a la vez describía los intentos de los Caballeros Teutónicos de arrebatárles esos territorios como «la iniquidad de la malicia tiránica de quienes ocupan injustamente países extranjeros,

72. EHRlich, L., *Polski wykład...*, cit., p. 44; EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLIX; WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., pp. 28-29.

73. VLADIMIRI, P., «Opinio Ostiensis», en L. Ehrlich, *Pisma...*, cit., t. I, pp. 135-136.

74. VLADIMIRI, P., «Ad Videndum...», cit., p. 177.

75. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLIX.

velada bajo la pretensión de algún tipo de rectitud». ⁷⁶ Según él, los caballeros teutónicos actuaban «directamente contra los mandamientos del Señor “no robarás”, “no matarás”, etc., y sin embargo nadie cuerdo de mente duda de que los infieles tienen estados justos y (que) en base del derecho natural y de gentes». ⁷⁷

Los representantes de la Escuela de Cracovia reconocieron el derecho del hombre a la propiedad del territorio, de la tierra y de todos los bienes. Paulus defendió claramente el derecho del hombre a la propiedad, que también debe ser un derecho universal, porque «la propiedad, las cosas, el poder y las posesiones pueden pertenecer justamente sin pecado a los infieles». ⁷⁸ Vladimiri combinó este derecho con el derecho a poseer un Estado y a organizarse en comunidades políticas que a menudo describía formulando prohibiciones de apropiarse de la propiedad ajena, ya fuera del estado o del territorio, o simplemente de cualquier cosa ajena. ⁷⁹ Se trataba a las naciones por igual partiendo de la premisa fundamental de que el hombre es el prójimo de todos los demás, lo que se aplicaba también a la comunidad humana. Según Vladimiri, cada nación tiene el derecho a la libertad, a existir y a decidir sobre su futuro, que era un derivado de los mismos derechos del individuo. Sin embargo, hubo situaciones excepcionales en las que los cristianos podían interferir con los derechos soberanos de los pueblos infieles, cuando los derechos de los fieles que vivían en los estados paganos se veían amenazados. En última instancia, el papa tenía incluso el derecho de liberar a tales cristianos del poder de los infieles. ⁸⁰

Los Estados cristianos y los paganos estaban unidos por la comunión del Derecho divino, Derecho natural, Derecho de gentes y, por tanto, el Derecho de la guerra, la igualdad de dignidad humana, la capacidad de poseer y de gozar de las virtudes. Paulus Vladimiri se pronunció claramente a favor de la igualdad de las naciones paganas con las cristianas, basándose en que la Biblia llamaba a todo hombre un

76. VLADIMIRI, P., «Do biskupa...», *cit.*, p. 206.

77. VLADIMIRI, P., «Do biskupa...», *cit.*, pp. 214-215.

78. VLADIMIRI, P., «Saevientibus...», *cit.*, p. 88.

79. JASUDOWICZ, T., *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka* [Siguiendo los pasos de Ludwik Ehrlich: a Paulus Vladimiri para la enseñanza de los derechos humanos], Toruń, Comer Jacek Waloch, 1995, pp. 127-8, pp. 131-3.

80. TYMIENIECKI, K., «Moralność w stosunkach między...», *cit.*, p. 8.

prójimo. Anteriormente, Andrzej Łaskarz abogó por el tratamiento de los paganos como prójimos durante los juicios de Segismundo de Luxemburgo en Buda entre 1413 y 1414.⁸¹

Según la Escuela de Cracovia, cada nación tenía los mismos derechos que el individuo, porque los derechos de las naciones derivaban de los derechos humanos. Por lo tanto, cada nación, cada Estado, tenía derecho a existir, a la libertad, a la independencia, es decir, a la soberanía interna y externa, a decidir con qué leyes, normas y religiones quería vivir. Nadie podía imponerles las suyas, ni siquiera en nombre de Dios o de la religión.⁸² Según las frecuentemente citadas opiniones de Inocencio IV, el Creador había puesto el mundo entero bajo el dominio del hombre y, por lo tanto, todos los hombres tenían el mismo derecho a disfrutar de él.⁸³ De esto se deduce claramente que cada individuo, también la comunidad, tiene el mismo derecho a crear y poseer Estados. En la relección de Stanislaus sobre la guerra justa leemos: «Los estados, las posesiones y el poder pueden estar justamente, sin pecado, con los infieles, porque [...] fueron creados no solo para los fieles, sino para todo ser racional».

Una teoría análoga encontramos en el tratado «*Saevientibus*» de Vladimiri: «Los estados, las posesiones y el poder pueden estar justamente sin pecado con los infieles, porque fueron creados no solo para los fieles, sino para todo ser racional».⁸⁴

Paulus señaló la creación como un factor unificador a los cristianos con los paganos: «Aunque los incrédulos no son del rebaño de la Iglesia, sin embargo, todos son sin duda ovejas de Cristo por la creación». Por lo tanto, «los príncipes cristianos no deben expulsar a los judíos y a otros infieles de sus países, ni saquearlos, si no hay una causa justa».⁸⁵ Vladimiri extiende la protección de las tierras también, aunque con limitaciones, a los cismáticos y a los herejes:⁸⁶ «Se plantea la cuestión de los bienes de los cismáticos y de los herejes, si se les puede

81. BRZOSTOWSKI, T., *Paweł Włodkowic* [Paulus Vladimiri], Warszawa, PAX, 1954, p. 93.

82. WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., pp. 29-30.

83. EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XLIX; VLADIMIRI, P., «*Saevientibus...*», cit., p. 11 y ss.

84. VLADIMIRI, P., «*Saevientibus...*», cit., p. 13.

85. VLADIMIRI, P., «*Opinio Ostiensis...*», cit., p. 120.

86. VLADIMIRI, P., «*Saevientibus...*», cit., p. 28.

quitar. Parece que no, como tampoco es lícito ocupar los bienes de los paganos». ⁸⁷ Paulus otorgaba al estado o a la nación también el poder de establecer un sistema de normas y reglas, es decir, el derecho que se aplicaría en sus relaciones internas. Ningún estado tiene derecho a imponer su voluntad y sus principios a otro estado. ⁸⁸

En definitiva, la Escuela de Derecho de los Pueblos de Cracovia sienta las bases del concepto de comunidad internacional, ya que «la tierra ha sido compartida desde el principio». Sin embargo, esta comunidad engendraba discordia, de modo que «la práctica de los primeros antepasados llevó a algunos a apropiarse de uno y a otros a apropiarse de otro». Quien ha ocupado el territorio de nadie, que originalmente pertenecía solo al Creador, posee legalmente tal tierra y no puede ser arrebatada. Paulus Vladimiri escribe: «Desde el principio de la creación, todo era común a todos, pero en virtud del derecho de los pueblos, es decir, el derecho natural y el derecho humano, [...] y, por lo tanto, lo que antes ha sido ocupado por uno, ya no puede ser ocupado por otro, porque lo prohíbe el derecho natural». ⁸⁹

Cabe destacar que la aceptación de tales premisas lleva a reconocer que, según los profesores de Cracovia, la comunidad internacional no solo incluye a los países llamados «civilizados», es decir, cristianos, sino también a los paganos. Para todos los miembros de la comunidad internacional se puede hablar de la unidad del Derecho divino, del Derecho de la naturaleza, del Derecho de los pueblos, de la dignidad del ser humano y de la posibilidad de realizar las virtudes morales.

Francisco de Vitoria presentó opiniones análogas a los pensadores de Cracovia. Admite que «los españoles son prójimos de los bárbaros» ⁹⁰ y tienen obligación de amarlos. Sobre la posibilidad de crear, poseer los países y gobernarlos por parte de los indios, expone: «El pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero [...], la infidelidad no es impedimento para ser verdadero señor [...] el hereje no pierde el dominio de los bienes». ⁹¹

87. BRZOSTOWSKI, T., *Pawel...*, cit., p. 71.

88. WESOŁOWSKA, E. A., *Pawel Włodkowic – współczesne znaczenie...*, cit., pp. 29-30.

89. VLADIMIRI, P., «Opinio Ostiensis...» cit., p. 121.

90. VITORIA, F. DE, «De los indios: relección primera...», cit., p. 798.

91. VITORIA, F. DE, «De los indios: relección primera...», cit., pp. 653-656.

En su elección sobre la potestad civil escribió: «no se puede poner en duda que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores [...] Ni siquiera los príncipes cristianos seculares pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el solo título de ser infieles». ⁹² Según el maestro salmantino se deriva del Derecho natural el principio que los pueblos son dueños de sus tierras y los gobiernos que es su tiempo eligieron su orden político, por lo que nadie tiene derecho de desposeerlos de sus dominios, añadiendo que es el derecho de todos los pueblos independientemente a la religión que confiesan. ⁹³ En su elección sobre los indios, defendió el derecho de todos los pueblos a determinar su forma de gobierno y a confiarlo a los dirigentes que quieran porque «el poder reside por derecho natural y divino en la misma república», ⁹⁴ y que siendo la república el conjunto de ciudadanos y «no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud, fue necesario que la administración se confiase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a varios. Luego pudo encomendarse al príncipe este poder, que es el mismo de la república». ⁹⁵

En conclusión, la responsabilidad del ejercicio del poder es de la misma república «porque ésta tiene obligación de no encomendar este poder sino al que lo ejercite justamente». ⁹⁶ Y las reflexiones sobre el poder civil son igualmente válidas para todos los pueblos, puesto que «no se puede poner en duda que los paganos tienen legítimos príncipes». ⁹⁷

II.2.2. CRISTIANIZACIÓN FORZOSA

Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, no es de extrañar que todos los maestros cracovianos y salmantinos rechazaran la idea de la violenta imposición de la fe cristiana y la posibilidad de forzar a los

92. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...» *cit.*, n. 9, pp. 117-120.

93. GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, *cit.*, p. 299.

94. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...», *cit.*, n. 7, p. 159.

95. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...», *cit.*, p. 162.

96. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...», *cit.*, p. 167.

97. VITORIA, F. de, «De la potestad civil...», *cit.*, p. 165; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, *cit.*, p. 304.

paganos a la conversión. Los pensadores de Cracovia, contrariamente a lo que afirmaba el frecuentemente citado Inocencio IV, creían que no se podía argumentar para propagar la fe cristiana el sometimiento del prójimo o la destrucción de sus bienes.⁹⁸ En efecto, según Vladimiri, «no está permitido forzar a los infieles a la fe cristiana con armas o con opresión».⁹⁹ Todos los hombres, sean cristianos o no cristianos, poseían derechos naturales e intransferibles: «Y nuestros prójimos, según la Verdad, son fieles e infieles, sin distinción».¹⁰⁰

Paulus enfatizó que esto también se aplicara a los judíos y mahometanos,¹⁰¹ así como a los herejes, porque todo hombre, por naturaleza, estaba dotado de inteligencia y de las mismas cualidades y era una criatura de Dios. Por lo tanto, el sujeto de los derechos humanos podía ser cualquier ser humano en el que Paulus reconocía la humanidad.¹⁰² A los infieles «no se les debe negar lo que la ley concede a la comunidad humana».¹⁰³

En su tratado «*Saevientibus*», Vladimiri se preguntaba si estaba permitido el uso de la fuerza para convertirse a la fe cristiana y formuló los argumentos contra las acusaciones de la Orden contra los polacos, que decían les habían derrotado en la batalla de Grunwald (1410) con la ayuda de las fuerzas armadas lituanas, entre las que había paganos, musulmanes y ortodoxos. El maestro cracoviano abordó una serie de cuestiones fundamentales, tales como la base de la dominación del hombre sobre el hombre, los límites de la autoridad del Papa y de la autoridad del emperador, la relación entre lo espiritual y lo espiritual,¹⁰⁴ insistiendo Vladimiri en la ilicitud de «alguien que tenga que invadir y reducir con la fuerza a cualquier enemigo de la cruz de Cristo, arrebatando de sus manos su tierra o sus estados y aprovecharse de eso para multiplicar la fe católica».¹⁰⁵ Con el mismo espíritu escribió en otro lugar: «Dios ha ordenado el amor al prójimo, el hombre no puede

98. EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, pp. LI-LII.

99. VLADIMIRI, P., «*Saevientibus...*», cit., p. 60.

100. VLADIMIRI, P., «*Saevientibus...*», cit., p. 59.

101. VLADIMIRI, P., «*Ad Aperiendam II...*», cit., p. 26.

102. JASUDOWICZ, T., *Śladami Ludwika...*, cit., pp. 36-37.

103. VLADIMIRI, P., «*Ad Videndum...*», cit., pp. 180-1.

104. EHRLICH, L., *Pisma...*, cit., t. I, p. XXIV.

105. VLADIMIRI, P., «*Ad Aperiendam II...*», cit., p. 160.

destruir ni dominar a su prójimo, aunque sea infiel». ¹⁰⁶ Por ello, la difusión del cristianismo, cuyo mandamiento supremo es el amor al prójimo, no debía consistir en destruir o someter al prójimo, aun infiel. Vladimiri escribió: «Señor Emperador, a ti no se te ha confiado el anuncio del Evangelio, sino la espada secular, no para promover la fe, sino más bien para defenderla, porque tú eres el intercesor y protector de la Iglesia, y no para oprimir a los infieles, sino para todos, creyentes o infieles, para hacer justicia». ¹⁰⁷

En su opinión, la elección de la religión debía caracterizarse por la racionalidad inherente a toda elección de conducta hecha por el hombre, descartando completamente la posibilidad de rechazar la fe cristiana. Tampoco aprobaba el Estado pagano, pero reconocía que la conversión no podía hacerse por la fuerza y que no se podía castigar por no aceptar la fe cristiana. Son los cristianos los responsables de que los incrédulos, al ver sus obras, se nieguen a aceptar el cristianismo. ¹⁰⁸

Francisco de Vitoria, en su obra «De los indios», constata que si «los bárbaros no quieran reconocer por Señor a Cristo, no se puede por ello hacerles la guerra o causarles menor molestia». ¹⁰⁹ Según sus palabras, los «que nunca abrazaron la fe, como los gentiles y los judíos, de ningún modo puede obligárseles a abrazarla por la fuerza», ¹¹⁰ añadiendo: «Por eso, nunca los sarracenos que entre cristianos viven han sido por este título despojados de sus bienes ni molestados en cosa alguna. Porque sostener que por este título es lícito hacerles la guerra, equivale a decir que pueden ser desposeídos por razón de infidelidad. Pero es cierto que ningún infiel reconoce el dominio [del Papa] y, no obstante, ningún doctor, ni aun de los contrarios, hay que conceda que por el solo título de infidelidad se puede despojar a nadie. Luego es completamente sofístico lo que esos doctores afirman, a saber: que, si los infieles reconocen el dominio del Romano Pontífice, no se les puede hacer la guerra, pero sí, en caso contrario. Y ninguno, en efecto, lo reconoce». ¹¹¹

106. VLADIMIRI, P., «Ad Videndum...», *cit.*, pp. 182-184.

107. VLADIMIRI, P., «Ad aperiendam II...», *cit.*, p. 110; EHRLICH, L., *Pisma...*, *cit.*, t. I, p. LI.

108. JASUDOWICZ, T., *Śladami Ludwika...*, *cit.*, pp. 103-105.

109. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 682.

110. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 696.

111. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 683-684.

Vitoria admite que la evangelización «es de derecho común y está permitido a todos» y «los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros». ¹¹² El maestro salmantino también opina que la aceptación de la fe cristiana debe basarse en la libre voluntad y rechaza su imposición por la fuerza: «porque el creer pertenece a la voluntad y el temor disminuye mucho el voluntario». ¹¹³ Los indios no cometían pecado en su estado de paganismo: «los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo». ¹¹⁴ Además, «los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella». ¹¹⁵ Los infieles pueden incluso llegar a la salvación, si fuera voluntad de Dios, «si hacen lo que está de su parte, viviendo honestamente según la ley natural». ¹¹⁶ El salmantino constata que, para la conversión de los indios a la fe cristiana, aparte de tenerla propuesta y aclarada, se necesitan el adecuado ejemplo y testimonio de los mismos cristianos: «imprudente y temerario sería quien creyera algo, sobre todo tratándose de lo que pertenece a la salvación, sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna». ¹¹⁷ Por otra parte, Vitoria evaluó negativamente el modo en el cual los españoles presentaron su fe a los indígenas: «No estoy muy persuadido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente de tal manera propuesta y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado». ¹¹⁸

Vitoria criticaba abiertamente el sinsentido de la cristianización realizada con la espada que utilizando estas palabras: «La guerra no es argumento en favor de la verdad de la fe cristiana; luego por las armas los bárbaros no pueden ser movidos a creer, sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo que es abominable y sacrílego». ¹¹⁹

112. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 715.

113. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 696; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, *cit.*, p. 280.

114. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 687; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, *cit.*, p. 310.

115. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 692.

116. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 691.

117. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 692; GOTI ORDEÑANA, J., *Del Tratado de Tordesillas...*, *cit.*, p. 310.

118. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 695.

119. VITORIA, F. de, «De los indios: relección primera...», *cit.*, p. 696.

II.2.3. GUERRA JUSTA

Todos los más prestigiosos pensadores tanto de Cracovia como de Salamanca formularon en sus tratados las disposiciones sobre la guerra, poniendo los límites para que se pudiera calificar como justa. La doctrina de «*bellum iustum*» se remonta a la época romana.

La comunidad internacional, como comunidad de naciones soberanas, debe cooperar para mantener la paz, que debía consistir en la renuncia recíproca a las luchas. Stanislaus de Scarbimiria en su obra principal «Relección sobre la guerra justa» escribe: «No pelees contra un hombre sin causa, si él no te ha hecho nada malo». ¹²⁰ Vladimiri lo precisa con respecto a los paganos: «Si los infieles quieren vivir en paz entre los cristianos, no se les debe infligir ningún agravio sobre las personas o los bienes». ¹²¹ Este es el principio fundamental que debe regir la coexistencia tanto de individuos como de pueblos enteros. Por supuesto, hay casos en los que la guerra podría haber sido iniciada correctamente.

La paz, como bien supremo, era para Stanislaus un estado anterior a la guerra y era el estado que consideraba normal en la comunidad internacional. La guerra justa debía servir para volver a ese estado, al equilibrio, para «recuperar por la lucha la paz quebrantada o alcanzarla». ¹²²

La teoría de la guerra como doctrina tiene muchos elementos y aspectos, como las reflexiones sobre sus sujetos (especialmente el beligerante), sus fines y objetos, los efectos (especialmente la cuestión del botín de guerra) y, sobre todo, las bases de su calificación como guerra justa. En este artículo se presentarán únicamente los principales rasgos de la doctrina de la guerra justa según los cracovianos y salmantinos pues, basando sus argumentos en las mismas fuentes filosóficas, jurídicas y teológicas, los representantes de ambas escuelas tocaron los mismos problemas relacionados con la cuestión de la guerra y llegaron a conclusiones análogas.

Stanislaus de Scarbimiria era consciente del infortunio que traía la guerra, pero indicaba que podía ser útil y que no se debía considerar

120. DE SCARBIMIRIA, S., «Kazanie...», *cit.*, p. 41.

121. VLADIMIRI, P., «Saevientibus...», *cit.*, p. 9.

122. EHRLICH, L., *Polski wykład...*, *cit.*, pp. 95 y 54.

solo por sus efectos, que podían ocurrir incluso sin la lucha armada y también por la función de la guerra como signo de la ira de Dios.¹²³ En su opinión, la guerra estaba regulada por el Derecho de gentes y era una institución de este sistema jurídico: «Las guerras pertenecen al dominio del derecho de gentes y, en la medida en que están de acuerdo con la justicia, la Iglesia las reconoce».¹²⁴

Stanislaus entendía la guerra como cualquier tipo de lucha, incluso entre individuos, pero se centró principalmente en una guerra pública, es decir, una en la que se ataca «todo un reino o parte de él», «un reino o una comunidad».¹²⁵

Para Paulus Vladimiri, en cambio, «la guerra en sí misma se considera perteneciente a la especie de la miseria como dañar al prójimo, en la ley del Señor prohibida: “No matarás”. Por la que se prohíbe toda violencia».¹²⁶ Paulus opinó: «guerra [...] no solo es en sí misma contraria al debido orden de la justicia e injusta, [...] sino que al mismo tiempo está prohibida por el derecho divino».¹²⁷

La Escuela de Cracovia tomó la lista de cinco condiciones bajo las cuales la guerra era admisible como justa de la obra de Raimundo de Peñafort: la entidad, el objeto, la causa, la intención y la autorización.¹²⁸ Y Paulus Vladimiri añadió una sexta condición, que se refería al tiempo adecuado en el que se podía hacer la guerra, lo que excluía la posibilidad de iniciar y llevar a cabo guerras, incluso las justas en ciertos períodos.¹²⁹

Vladimiri, después de Inocencio IV y F. Zabarella, afirmó que no se podía quitar el dominio a los paganos, aunque Inocencio hizo una excepción a Tierra Santa al reconocer que el papa tenía el derecho de autorizar la cruzada. Paulus repite a Oldradus de Ponte, pues es lícito luchar contra los sarracenos en la península española porque el país era

123. EHRlich, L., *Polski wykład...*, cit., p. 55.

124. EHRlich, L., *Polski wykład...*, cit., p. 131.

125. EHRlich, L., *Polski wykład...*, cit., pp. 51-52.

126. VLADIMIRI, P., «Ad Aperiendam II...», cit., p. 31.

127. VLADIMIRI, P., «Quoniam error I...», cit., p. 301.

128. EHRlich, L., *Polski wykład...*, cit., pp. 57-8; EHRlich, L., *Pisma...*, cit., t. I, pp. LIX-LX; WESOŁOWSKA, E. A., *Paweł Włodkowiec – współczesne znaczenie...*, cit., pp. 42-3.

129. VLADIMIRI, P., «Saevientibus...», cit., p. 68.

cristiano y había sido conquistado ilegalmente por ellos: «Esta opinión parece coincidir también Oldradus en lo que se refiere a la pregunta: «Es lícita la guerra contra los sarracenos españoles, porque toda la provincia era cristiana y había iglesias, monasterios y otros lugares temerosos de Dios en los que se veneraba a Cristo, y que dependían de la Iglesia Romana; Los sarracenos la tomaron y nos robaron por nuestros pecados con el permiso de Dios. Por eso, cuando se trata de recuperar el país del que nos expulsaron violentamente, la guerra está permitida y debe ser condenada como defensiva, no como ataque».¹³⁰

Los filósofos de la Escuela de Salamanca dedicaron obras enteras o gran parte de ellas a la materia de la guerra justa. Francisco de Vitoria, en su segunda relección «De los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros», nos presenta su doctrina sobre la guerra, a la que no se opone. Así, la primera conclusión de su obra dice: «Es lícito a los cristianos hacer la guerra».¹³¹

Pero luego discute sobre los títulos para hacer la guerra, decidiendo si son causas justas o no. Por ejemplo, entre las razones menciona que «la diversidad de religión no es causa justa para una guerra» y que «no es justa causa de guerra el deseo de ensanchar el propio territorio».¹³² Según Vitoria «la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida».¹³³ En cuanto a cómo actuar durante la guerra, el salmantino dice que «en la guerra es lícito hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público»,¹³⁴ pero no se puede matar a los inocentes «con intención directa», ni matar a los niños.¹³⁵

Como resumen de su obra, Vitoria añade «algunos cánones o reglas para hacer la guerra». Primero, la guerra siempre tiene que ser el último remedio: «Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero de todo no debe buscar ocasión y pretextos de ella, sino que en lo posible debe guardar paz con todos los hombres».

130. VLADIMIRI, P., «Saevientibus...», *cit.*, p. 81.

131. VITORIA, F. de, «De los indios: relección segunda», en T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, *cit.*, p. 816.

132. VITORIA, F. de, «De los indios: relección segunda...», *cit.*, pp. 823-824.

133. VITORIA, F. de, «De los indios: relección segunda...», *cit.*, p. 825.

134. VITORIA, F. de, «De los indios: relección segunda...», *cit.*, p. 826.

135. VITORIA, F. de, «De los indios: relección segunda...», *cit.*, pp. 840-841.

Segundo, la guerra tenía que finalizar con restablecimiento de la paz y no para perjudicar al vencido: «Declarada con causa justa la guerra, no debe ser llevada para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la realización del derecho y defensa de la patria y de la propia república y con el fin ulterior de conseguir la paz y la seguridad».

Tercero, la paz había de ser moderada y basada en el principio de equidad para todos: «Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristianas y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que perpetró la injuria, para que de esta manera profiera su sentencia no como acusador, sino como juez, con la cual pueda satisfacer a la nación ofendida».¹³⁶

Otro maestro salmantino, Bartolomé de las Casas, también propuso sus teorías sobre la guerra justa y abordó el problema de la guerra en varios escritos. La visión más general la presentó en «Doce dudas» de 1564. Como Vitoria, De las Casas no se opone a todo tipo de guerra: la guerra defensiva está permitida para los cristianos y es lícita pero quien hace la guerra injustamente comete un pecado mortal. De las Casas repite después de Graciano las causas que pueden justificar la guerra:¹³⁷ la defensa propia, recuperación de los bienes robados y castigo del enemigo por causas esos perjuicios.¹³⁸

Francisco Suárez, de la segunda etapa de la escuela salmantina, expuso su doctrina sobre la guerra en «*De triplici virtute*», publicada en 1621 después de su muerte, en la sección «*De bello*» de la «*Disputatio XIII*». El punto de vista de Suárez es más teológico que jurídico y, en su opinión, quien inicia la guerra sin justa causa peca contra la justicia y contra la caridad. Distingue entre los conflictos dentro de un Estado y

136. VITORIA, F. de, «De los indios: relección segunda...», *cit.*, pp. 857-858; DE LA BRIÈRE, Y., *El Derecho de la Guerra Justa...*, *cit.*, pp. 54-55.

137. BRUNSTETTER, D. R., «Las Casas and the Concept of Just War», en D. T. Orique O. P., R. Roldán-Figueroa (eds.), *Bartolomé de las Casas, O. P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 218-242.

138. ZORRILLA, V., «Just war in Las Casas's "Tratado de las doce dudas"», en D. T. Orique O. P., R. Roldán-Figueroa (eds.), *Bartolomé de las Casas...*, *cit.*, pp. 243-259, pp. 255-256.

las guerras exteriores entre los Estados, reiterando lo expuesto por Vitoria, Suárez opina que las guerras entre estados no son siempre intrínsecamente malas y que los cristianos pueden participar en este tipo de conflictos. Al igual que Vitoria, según el jesuita la guerra defensiva es siempre lícita, pero si se trata de defender la patria es obligatoria. Además, sobre la guerra ofensiva añade que la necesidad para este tipo de guerra puede ser evitar una injusticia o reprimir los enemigos. y «*non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium*». ¹³⁹

III. CONCLUSIONES

Hermogeniano escribió: «*Ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita...*» (D. 1, 1, 5). Esta comprensión de la noción de *ius gentium* ha sido desarrollado y profundizado por los filósofos, teólogos y juristas posteriores. El sentido moderno del Derecho de gentes se atribuye a Hugo Grocio pero, sin embargo, la doctrina del *ius gentium* tuvo prestigiosos representantes durante siglos anteriores en todo el continente europeo, y los asuntos mencionados en el citado fragmento de *Digesto* fueron objeto de los tratados de los maestros de ambas escuelas de Derecho.

A finales de la Edad Media, en la recién fundada Academia de Cracovia se estableció la Escuela del Derecho de Cracovia, cuyos pensadores más importantes fueron Stanislaus de Scarbimiria y Paulus Vladimiri. Ambos escribieron obras filosóficas y jurídicas sobre las instituciones como la guerra justa, los derechos fundamentales del hombre, la organización del poder político y la sociedad internacional. Su doctrina se elaboró como respuesta a la acción de la Orden de los Caballeros Teutones contra el interés de los estados polaco y lituano.

En un contexto muy similar, relacionado con la política de los colonizadores hacia los pueblos indígenas en las Américas, se expresa la Escuela de Derecho de Salamanca, siendo sus más prestigiosos representantes Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas o Francisco

139. LANGELLA, S., «La Guerra justa en Vitoria y Suárez: convergencias y adelantos de una teoría», en M. Santiago de Carvalho, M. Lázaro Pulido, S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez...*, cit., pp. 447-476, pp. 461-465.

Suárez. Sus ideas relacionadas con los derechos del hombre, la justificación de las guerras y de la conquista, la separación de las potestades o el bien común han sido claves en la aparición del derecho internacional público contemporáneo.

Las analogías perceptibles entre las doctrinas presentadas por los maestros cracovianos y salmantinos habían sido notadas principalmente por los académicos polacos, como L. Ehrlich,¹⁴⁰ B. Winiarski,¹⁴¹ W. Czapliński¹⁴² y últimamente M. Kowalski.¹⁴³ Por parte de los científicos iberoamericanos, el único ejemplo de las pruebas del acercamiento a un lector hispanohablante de la figura de Paulus Vladimiri y de la doctrina de la escuela cracoviana de Derecho de gentes que las obras comparativas de ambas escuelas en los últimos años han sido escritos por una profesora de la Universidad de las Andas en Chile, B. Díaz Kayel.¹⁴⁴

La duda que suscitan tantas analogías entre los tratados de los representantes de las escuelas de Cracovia y de Salamanca es si Francisco de Vitoria y otros maestros salmantinos conocieron las obras de Stanislaus de Scarbimiria y Paulus Vladimiri. No hay pruebas definitivas en forma de citas o referencias a los textos de los cracovianos en las selecciones de Vitoria u otros salmantinos. L. Ehrlich, en su artículo sobre el desarrollo del Derecho internacional escribió estas palabras: «[Vitoria] se refiere repetidamente a las decisiones adoptadas en el Concilio de Constanza; las actas del Concilio no se habían publicado en ese momento, pero había habido una “nación” española (uno de los cinco grupos dentro del Concilio); además, Vitoria había estudiado en París, donde, una vez más, se disponía de las actas del Concilio. Esto es

140. EHRlich, L., «The development...», *cit.*, pp. 195-198.

141. WINIARSKI, B., «Vitoria i Włodkowic» [Vitoria y Vladimiri], *Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU*, 40 (10), 1935, pp. 341-345.

142. CZAPLIŃSKI, W., «A Right of Infidels to Establish Their Own State? Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria», en Uerpmann-Witzack R., Lagrange E., Oeter S. (eds.), *Religion and International Law: Living Together*, Leiden-Boston, Brill Nijhoff, 2018, pp. 37-56.

143. KOWALSKI, M., «Stanisław of Skarbimierz (ca. 1360/65-1431) and Paweł Włodkowic (ca. 1370/73-1435-36)», en F. Longchamps de Bérrier, R. Domingo, *Law and christianity in Poland. The legacy of the great jurists*, New York, Routledge, 2023, p. 35-47.

144. DÍAZ KAYEL, B., «Just war against infidels? Similar answers from central and western Europe», *Studia Philosophiae Christianae UKSW*, 53 (3), 2017, pp. 55-75.

importante porque el razonamiento de la primera relección [“De los indios”] no solo recuerda, sino que también está organizado de una manera que recuerda al de Paulus Vladimiri». ¹⁴⁵

Los sustanciales paralelismos entre las doctrinas de Derecho de gentes presentadas por los pensadores cracovianos y salmantinos dan una imagen viva del *ius commune* que operaba en Europa desde la Edad Media hasta los tiempos modernos. *Ius commune* que abarcaba el Derecho romano en toda su compleja naturaleza y tripartita composición con el Derecho canónico. La comunidad de idioma, ideas, culturas, fuentes de derecho, filosóficas y teológicas creó un mundo donde el intercambio de los argumentos era increíblemente fluido. Las raíces, el corpus, eran comunes para toda Europa y servían para afrontar los problemas en diferentes partes del viejo continente e incluso en el Nuevo Mundo en distintas escenas políticas y cronológicas.

145. EHRLICH, L., «The development...», *cit.*, p. 196.