

**MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS:  
FRANCISCO DE VITORIA  
Y LA RECUPERACIÓN DE LA JUSTICIA**

*Carta a la Orden con ocasión del Quinto Centenario de  
la enseñanza de Francisco de Vitoria en Salamanca  
1526–2026*

Queridos hermanos y hermanas:

Hace quinientos años, Francisco de Vitoria, insigne fraile de la Orden de Predicadores y discípulo de santo Tomás de Aquino, asumió la *Cátedra de Prima* de Teología en Salamanca. Contribuyó a inaugurar una tradición teológica e intelectual cuya influencia se extendería mucho más allá de la universidad, configurando los debates posteriores sobre el derecho, la autoridad política, la guerra, el comercio, los derechos de los pueblos y las relaciones entre las naciones.

El 5 de junio de 2026, la Universidad de Salamanca confirió un *Doctorado honoris causa* póstumo a nuestro hermano fr. Francisco de Vitoria. Esa distinción fue recibida en nombre de la Orden por fr. Pablo Carlos Sicouly, OP, Socio del Maestro para la Vida Intelectual, quien con razón la describió como «singular, significativa y oportuna».<sup>1</sup> En efecto, las preguntas de Vitoria no son meramente históricas. En un mundo marcado por la guerra, las personas desplazadas, las pretensiones rivales de soberanía y las reclamaciones encontradas de justicia, se han vuelto más urgentes que nunca.

Francisco de Vitoria se comprende mejor como un tomista creativo del siglo XVI. Su formación tomista está bien documentada: surgió del renacimiento dominicano del tomismo,<sup>2</sup> participó en la edición de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino realizada por Peter Crockaert, adoptó la *Summa* como marco principal de sus lecciones teológicas en Salamanca y elaboró extensos comentarios al Aquinate.<sup>3</sup> Su formación tomista es patente a nivel doctrinal, particularmente en sus exposiciones sobre la ley natural, la comunidad política, el bien común, la justicia y la relación entre el derecho natural y el derecho positivo. Sin embargo, Vitoria no fue un

---

<sup>1</sup> Orden de Predicadores, «La Universidad de Salamanca otorga el Doctorado Honoris Causa póstumo a Francisco de Vitoria, OP», <https://www.op.org/university-of-salamanca-awards-posthumous-honorary-doctorate-to-francisco-de-vitoria-op/>.

<sup>2</sup> La Stanford Encyclopedia of Philosophy identifica a Vitoria como participante en el renacimiento tomista, señalando que «abrazó este renacimiento tomista» y adoptó la *Summa theologiae* de santo Tomás como libro de texto central para la instrucción teológica. Véase Stanford Encyclopedia of Philosophy, «School of Salamanca», sección «The Thomist Revival», rev. 7 de septiembre de 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/school-salamanca/>.

<sup>3</sup> Por ejemplo: Francisco de Vitoria, *Relection on Homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae, Q. 64*, trad. e introd. John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press, 1997).

mero comentador de santo Tomás de Aquino. Aplicó los principios tomistas a circunstancias que Tomás no podía haber previsto: el encuentro con los pueblos de las Américas, el estatuto jurídico de naciones desconocidas para los cristianos y las cuestiones morales planteadas por la expansión europea a escala mundial. El logro de Vitoria, por tanto, no fue ni una ruptura con el tomismo ni una simple repetición del mismo, sino su aplicación creativa ante el surgimiento de un orden político genuinamente global, que él conoció a través de sus hermanos dominicos enviados a las misiones. Este momento paradigmático en la historia de la Orden recibe hoy el nombre de *proceso Salamanca*, un **«proceso sostenido de colaboración entre los frailes dedicados al ministerio pastoral y los frailes dedicados al estudio académico**, análogo a la colaboración entre los misioneros en el Nuevo Mundo y los teólogos de Salamanca».<sup>4</sup>

## La paradoja de los derechos

Vivimos en una época que habla constantemente de derechos humanos: libertad, autonomía, igualdad, dignidad, soberanía, autodeterminación, los derechos de los migrantes y los derechos de las naciones, los derechos de los niños y los derechos de los padres. Y, sin embargo, la misma proliferación del lenguaje de los derechos no ha aportado claridad sobre cómo conciliar las pretensiones contrapuestas. La dificultad es más profunda que el mero hecho de que algunos derechos entren en conflicto. Discrepamos sobre lo que un derecho determinado realmente protege, qué deberes impone, hasta dónde se extiende y qué principios deben regir su relación con otros derechos y con el bien común.

A partir de 2020, fr. Luc-Thomas Somme, OP, entonces Coordinador del Programa de Compromiso Académico de los Dominicos por la Justicia y la Paz en la ONU, presentó a la Familia Dominicana diez temas para el análisis, en los que diversos derechos se hallaban en tensión entre sí:

- Multilateralismo y soberanía nacional
- Protección medioambiental y desarrollo
- Derechos de la mujer y derecho a la vida
- Autodeterminación e integridad territorial
- Universalidad de los derechos humanos y respeto a las culturas de los pueblos
- Libertad de educación y regulación estatal
- Lucha contra el terrorismo y libertades individuales
- Libertad de expresión y lucha contra el discurso de odio
- Acogida de migrantes y refugiados y regulación de los flujos migratorios
- Derechos individuales y derechos comunitarios

En el estudio inicial de fr. Luc-Thomas queda claro que estas «tensiones» no son todas del mismo tipo. Algunas se refieren a bienes genuinamente contrapuestos; otras, al alcance propio de un derecho particular; otras, a los deberes correlativos a los derechos. La lectura de estas tensiones

---

<sup>4</sup> Actas del Capítulo General de Trogir (2013), 112.

suscita una pregunta común: ¿qué fundamenta un derecho como derecho, y según qué principios han de ordenarse los derechos dentro de una concepción integral de la justicia?

Hemos llegado así a una curiosa paradoja. El lenguaje de los derechos se ha vuelto casi universal, mientras que el acuerdo sobre los fundamentos de ese lenguaje se ha vuelto cada vez más esquivo. Jacques Maritain relata un intercambio en una reunión de la Comisión Nacional de la UNESCO, a propósito del acuerdo entre representantes de distintas posiciones ideológicas sobre una lista de derechos humanos: «Sí, estamos de acuerdo sobre los derechos, ¡pero con la condición de que nadie nos pregunte por qué!»<sup>5</sup> Las partes enfrentadas en las controversias contemporáneas apelan a los derechos humanos e invocan la dignidad humana. Y acusan a sus adversarios de violar derechos. El vocabulario es ampliamente compartido, pero las concepciones subyacentes de la persona humana, la justicia y el bien común muchas veces no lo son. Evidentemente, nombrar un derecho no es lo mismo que fundamentarlo.

Ciertamente, Vitoria no nos ofrece respuestas del siglo XVI trasladables sin más al siglo XXI. Lo que ofrece es una recuperación de las preguntas fundamentales sin las cuales una concepción de los derechos corre el riesgo de carecer de un fundamento claro: **¿Qué o quién es la persona humana? ¿Qué es la justicia? ¿Qué se le debe al otro? ¿Cuál es la finalidad de la comunidad política? ¿Qué es el bien común? ¿Qué autoridad posee el poder político y cuáles son sus límites?**

Propongo, por tanto, lo siguiente: la crisis contemporánea del discurso de los derechos no es primariamente una crisis de los derechos mismos, **sino una crisis de los fundamentos que hacen inteligibles los derechos**. Nos hemos vuelto cada vez más hábiles en nombrar y afirmar derechos, pero menos seguros sobre la concepción de la persona humana, la justicia y el bien común dentro de la cual esos derechos pueden fundamentarse y ordenarse. Vitoria es relevante porque su concepción tomista de la ley natural, la justicia, la comunidad política y el *ius gentium* ofrece un camino para recuperar los fundamentos más profundos sin los cuales el lenguaje de los derechos, en última instancia, se torna frágil.

### **Del *ius* a los «derechos»: qué cambió y qué se perdió**

La confusión contemporánea que enfrentamos en torno a los derechos tiene, a mi juicio, raíces filosóficas más profundas. No se trata de una sencilla historia de la desaparición del derecho *objetivo* y del surgimiento repentino de los derechos *subjetivos*. Lo que se dio fue un cambio significativo en la manera de entender el *ius*: el centro de gravedad se desplazó de lo *objetivamente justo* a las potestades y facultades de la persona que posee un derecho.

---

<sup>5</sup> Véase Jacques Maritain, «Introduction», en UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations* (Londres: Allan Wingate, 1949), 9.

Para santo Tomás de Aquino, *ius*, la palabra que traducimos como «derecho», significa ante todo *ipsa res iusta*, la cosa justa misma.<sup>6</sup> Es el objeto de la virtud de la justicia: lo que se debe a otro según la relación que existe entre ellos. Lo justo se determina a través de una relación de debida proporción o igualdad, y tanto el derecho natural como el positivo pertenecen a este orden objetivo de justicia.

La historia posterior es más compleja que una simple oposición entre *objetividad medieval* y *subjetividad moderna*. Los canonistas y teólogos medievales ya habían desarrollado acepciones de *ius* referidas a una libertad o facultad perteneciente a una persona. Lo que cambió en la primera modernidad fue la creciente prominencia de este vocabulario: en Grocio, el *ius* se entiende predominantemente como una cualidad moral perteneciente a la persona, un poder de obrar o poseer algo lícitamente.<sup>7</sup> Grocio mantuvo marcos sustanciales de derecho natural, pero fue poniendo cada vez más en primer plano al titular individual del derecho más que la determinación objetiva de lo que la justicia exige en una relación. El giro jurídico refleja una transformación más amplia en la comprensión moderna del conocimiento mismo: de una preocupación por la *verdad*, entendida como el deseo de hacer justicia a las cosas en sus propios términos, a una preocupación por el *sentido*, entendida como el deseo de organizar las cosas en referencia a los proyectos y experiencias humanos.<sup>8</sup> En el marco premoderno, la realidad es precisamente aquello que es *otro* respecto del sujeto, la *res alia* cuya inteligibilidad la mente recibe y a la cual la justicia debe conformarse. El giro moderno o «subjetivo» asimila o «domestica» esta alteridad. La realidad se convierte en material organizado por el propósito humano, y el *ius* sigue la misma trayectoria: de algo debido al otro, a algo reclamado por el yo.

Cuando un derecho se concibe primariamente como una facultad o esfera protegida de acción individual, la pregunta a la que responde tiende a ser autorreferencial, formulada en términos de pretensión individual: «¿Qué tengo derecho a elegir, reclamar o poseer?». Dentro del marco

---

<sup>6</sup> Santo Tomás afirma que *ius* fue originalmente denominado «*ad significandum ipsam rem iustam*» (S.Th. II-II, q. 57, a. 1, ad 1).

<sup>7</sup> Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis* (1625), I.1.4–5, donde *ius* se define como «*qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum*», una cualidad moral perteneciente a una persona que le habilita para tener o hacer algo justamente.

<sup>8</sup> Sobre esta transformación más amplia, véase Aldo Tassi, «Modernity as the Transformation of Truth into Meaning», *International Philosophical Quarterly* 22, n.º 3 (1982): 185–193. Tassi argumenta que el mundo premoderno está dominado por una preocupación por la verdad: «el deseo de hacer justicia a la realidad gobierna el modo en que las cosas han de explicarse y el conocimiento ha de alcanzarse». El mundo moderno invierte la dirección: «es ahora la realidad la que debe responder a las exigencias cognitivas y morales que le imponemos». Este giro de la verdad al sentido constituye lo que podría llamarse la *revolución copernicana* de la modernidad. La mente premoderna se entendía a sí misma como responsable ante un orden objetivo del ser: conocer significaba conformar el intelecto a lo real, es decir, a la *res alia*. La verdad es la correspondencia del intelecto con algo que está frente a él. El conocimiento es *adaequatio intellectus et rei* (S.Th. I, q. 16, a. 1): el intelecto se conforma a la cosa, y la cosa es genuinamente *otra*, poseyendo su propia forma, su propia inteligibilidad, sus propias exigencias. La mente moderna invierte la dirección. La realidad es ahora algo que ha de ser mediado a través del sentido humano y organizado según los propósitos humanos. El mundo ya no determina los términos en que lo abordamos. Nosotros determinamos los términos en que abordamos el mundo. El giro que Tassi describe a nivel de epistemología y metafísica corresponde, en un sentido significativo, al giro en la comprensión del *ius* descrito más arriba: de la cosa objetivamente justa (*ipsa res iusta*) a una facultad o poder perteneciente al sujeto (*potestas vel facultas*).

tomista, por el contrario, la pregunta previa es de justicia: **«¿Qué se me debe en justicia a mí, al otro y a la comunidad de la que somos miembros?»**.

Esto no equivale a negar que los derechos subjetivos puedan tener un genuino peso moral. La cuestión es, más bien, que un derecho desvinculado de una concepción de la persona humana, la justicia y el bien común carece de aquello por lo cual pueden determinarse su fin y sus límites.

Parece, pues, que el lenguaje de los derechos ha perdurado, pero la concepción más profunda de la justicia que antaño lo fundamentaba en un orden moral objetivo está hoy profundamente cuestionada. Si este diagnóstico es correcto, la contribución de Vitoria se hace clara. Su preocupación no es construir una política moderna centrada en los derechos, sino entender los derechos dentro de una teología o filosofía más amplia de la justicia. Los derechos necesitan fundamentos que los trascienden: una concepción de la persona humana, de los bienes objetivos, de los deberes que nos debemos mutuamente y del bien común dentro del cual las pretensiones individuales y comunitarias encuentran su orden propio.

Lo que Vitoria había de argumentar y desarrollar más tarde en las aulas de Salamanca, fray Antonio de Montesinos lo había predicado ya en La Española, en su célebre sermón del cuarto domingo de Adviento de 1511. Montesinos no comenzó declarando: *«Estos indios tienen derechos humanos»*. Comenzó con preguntas más fundamentales:

1. **«¿Con qué derecho y con qué justicia...?»**
2. **«¿Estos, no son hombres?»**
3. **«¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?»<sup>9</sup>**

La secuencia de las preguntas es significativa. Montesinos comienza con la **justicia**, pasa a la **naturaleza y dignidad de la persona humana** y luego a la **obligación debida al otro**. Antes de comprender lo que alguien puede reclamar como derecho, Montesinos *comienza con lo que es verdad acerca de la persona humana y lo que la justicia exige en consecuencia*. De ese modo, dio voz a la cuestión moral y antropológica a la que Vitoria daría después una articulación teológica sistemática.

## **Vitoria comienza por la persona humana y la justicia**

Una de las grandes tentaciones al interpretar a Francisco de Vitoria es convertirlo demasiado rápidamente en un autor del siglo XVI que maneja nuestras propias categorías. Pero Vitoria no poseía el vocabulario conceptual del discurso moderno de los derechos humanos. Sus argumentos se nutrían de la Escritura, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, el derecho canónico, el derecho romano, la ley natural, el *dominium* y el *ius gentium*. Sin embargo, sería igualmente engañoso decir

---

<sup>9</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. 4, «De las predicaciones de los frailes sobre el buen tratamiento de los indios», Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399\\_14.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_14.html): «Decid, **¿con qué derecho y con qué justicia** tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean batizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? **¿Estos, no son hombres?** ¿No tienen ánimas racionales? **¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?**»

que no tenía concepto alguno de derechos subjetivos. El propio Vitoria, en su comentario al tratamiento que hace el Aquinate de la restitución, describe el *ius* como una *potestas vel facultas*, un poder o facultad que corresponde a alguien según la ley.<sup>10</sup> Su pensamiento se sitúa, por tanto, en una intersección importante: hereda la concepción tomista del *ius* como lo justo o debido, al tiempo que emplea un lenguaje desarrollado de derechos como facultades o formas de *dominium*. Reúne dos dimensiones de la tradición jurídica: la cuestión objetiva de lo que la justicia exige y la cuestión subjetiva de lo que pertenece a una persona en virtud de su legítimo *dominium*. Su punto de partida, sin embargo, sigue siendo la persona humana dentro de un orden moral objetivo.

Esto adquirió especial relevancia cuando Vitoria se enfrentó a la cuestión de los pueblos de las Américas. La pregunta no era simplemente: «¿Qué derechos tienen los españoles?» Ni tampoco: «¿Qué derechos debe conceder la Corona española a los pueblos indígenas?» La pregunta más fundamental era: «¿Quiénes son estos pueblos y cuál es su estatuto jurídico ante la ley natural?»<sup>11</sup>

En el *De Indis*, Vitoria se pregunta si los pueblos indígenas eran *veri domini*, verdaderos señores, tanto pública como privadamente, antes de la llegada de los españoles. Examina y rechaza los argumentos de que su infidelidad, sus pecados o una supuesta falta de capacidad racional los privaban del dominio. Sobre esta cuestión concreta, su conclusión es inequívoca: poseían dominio genuino sobre sus bienes y autoridad política genuina antes de la llegada de los españoles.<sup>12</sup>

La antropología teológica que subyace al argumento es decisiva. El dominio no es algo conferido a los seres humanos por la pertenencia a una comunidad política determinada, por el bautismo cristiano o por el reconocimiento de un soberano europeo. Está enraizado en la naturaleza humana: en la criatura racional y libre, creada a imagen de Dios y capaz de gobernar sus propios actos. Por esta razón, el pecado no borra sin más el dominio, ni la infidelidad sitúa a un pueblo fuera del orden moral. El argumento de Vitoria da así expresión jurídica a una afirmación fundamental: el otro no se convierte en sujeto de justicia porque nosotros lo reconozcamos como tal; más bien, **estamos obligados a reconocer la justicia ya debida al otro en virtud de lo que esa persona es.**

---

<sup>10</sup> Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae*, ed. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., vol. III (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934), p. 64 (q. 62, a. 1): «Dicit ergo quod ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, v.g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Hanc diffinitionem accepit Conradus ex Gerson in tractatu De potestate ecclesiastica, consideratione 13, et ideo vocatur ius quia facultas». Citado en Simona Langella, «Il Dominium in Francisco de Vitoria», *L'Irrocervo* (2016), p. 5, n. 12.

<sup>11</sup> Francisco de Vitoria, «On the American Indians», en *Vitoria: Political Writings*, ed. Anthony Pagden y Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 233, 239–251.

<sup>12</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis: La questione degli Indios*, texto crítico de L. Pereña, edición italiana y traducción de A. Lamacchia (Bari: Levante, 1996), Prima pars, Sectio I, §§4–6. Vitoria se pregunta si los pueblos indígenas eran *veri domini* («verdaderos señores») antes de la llegada de los españoles, y sostiene que el *dominium* pertenece a los seres racionales; ni el pecado mortal ni la incredulidad los privan de él. Véase también Prima pars, Sectio I, §16, pp. 30–31: «antequam Hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim» («antes de que los españoles llegaran a ellos, eran verdaderos señores, tanto pública como privadamente»). Sobre los límites de la autoridad imperial y papal, véase la segunda parte de la relectión, sobre los títulos no legítimos.

No se debe idealizar a Vitoria. Su argumento en favor de un derecho de comunicación (viaje) llevaba consigo su propia salvaguarda: que los extranjeros no causen daño y respeten la autoridad de la comunidad anfitriona; pero la salvaguarda resultó ser en la práctica más frágil que en el principio: un derecho de paso se convirtió en un derecho de comercio, y la negativa de un pueblo a comerciar podía entonces ser interpretada como el daño que justificaba la guerra contra ellos. Melchor Cano lo vio: los españoles no habían venido como viajeros, sino como conquistadores.<sup>13</sup> La importancia de Vitoria no reside en haber anticipado los derechos humanos modernos, ni en haber proporcionado argumentos que el imperio no pudiera explotar, sino en haber fundamentado los derechos en una concepción de la persona humana y en haberlos ordenado por la justicia, una norma suficientemente exigente como para juzgar sus propias conclusiones. Su defensa del *dominium* indígena no es, pues, derechos en lugar de justicia, sino derechos comprendidos a través de la justicia.

### El *ius gentium* y la comunidad humana universal

¿Cómo pueden pueblos que no comparten una fe ni un soberano comunes estar, no obstante, vinculados entre sí por la justicia? El *ius gentium* de Vitoria ofrece una respuesta al situar a las distintas comunidades políticas dentro de un orden jurídico más amplio. En el *De potestate civili*, Vitoria describe al mundo entero, el *totus orbis*, como «en cierto sentido, una república» (*aliquo modo una respublica*), con potestad para dar leyes justas y convenientes para todos, de modo que el *ius gentium* tiene no solo fuerza de pacto, sino fuerza de ley (*vis legis*).<sup>14</sup> La comunidad universal tiene así un estatuto jurídico sin convertirse en un gobierno único.

La concepción de Vitoria se apoya tanto en la sociabilidad natural como en el consentimiento o la autoridad cuasi legislativa del *totus orbis*.<sup>15</sup> El *ius gentium* no es simplemente derecho natural ni mero

<sup>13</sup> Melchor Cano, *De Dominio indorum*, en Luciano Pereña, ed., *Misión de España en América* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956), 142: «*nisi vocetur Alexander peregrinus*», a menos que se esté dispuesto a llamar viajero a Alejandro Magno. Véase también Anthony Pagden, «Defending Empire: The School of Salamanca and the ‘Affair of the Indies’», en *The Burdens of Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 65.

<sup>14</sup> Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, n. 21: «*Quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et dicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium. [...] neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate.*» Edición crítica: Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, ed. Jesús Cordero Pando (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 62. Traducción inglesa en *Political Writings*, ed. Anthony Pagden y Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1–44. Para la discusión, véase José Miguel Viejo-Ximénez, «Totus orbis, qui aliquo modo est una respublica: Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana», *Almogaren* 34 (2004): 49–81, pp. 61–62, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7803806.pdf>.

<sup>15</sup> En *De Indis*, III, 2, Vitoria afirma que el *ius gentium* «es ley natural o se deriva de la ley natural» (*vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali*), pero en sus comentarios a S.Th. II-II, q. 57, a. 3, lo trata como derecho positivo, porque sus contenidos son justos por voluntad humana y no de modo absoluto. Reconcilia ambas posiciones en *De Indis*, III, 4: «si el *ius gentium* se deriva suficientemente de la ley natural, manifiestamente tiene fuerza para conferir derechos y crear obligaciones. Y aun donde no siempre se derive de la ley natural, parece bastar el consentimiento de la mayor parte del *orbis*, especialmente cuando se dirige al bien común de todos.» Véase Pablo García Castillo, «El derecho de gentes de Vitoria a Suárez», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7 (2017): 489–510, pp. 498–499, disponible en <https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/disputatio/article/download/garcia-derecho/226/>. Véase también Carlos Isler Soto, «La naturaleza, características e instituciones del *ius gentium* según Francisco Suárez», *Prudentia Iuris* 100 (2025), DOI: 10.46553/prudentia.100.2025.7, nota 36, que cita el mismo pasaje del *De potestate civili* y observa que

acuerdo voluntario. Sus normas surgen de la interacción entre la razón natural, el bien común y la autoridad de la comunidad universal. Las normas que rigen la comunicación, el viaje, el comercio y las relaciones entre los pueblos se aplican, en consecuencia, más allá de las fronteras políticas y religiosas.

La visión de Vitoria de la humanidad entendida, según su cuidadosa formulación, como «en cierto sentido» una *respublica*, ofrece una alternativa interesante a los llamados «órdenes mundiales» que hemos conocido en el último siglo: una comunidad universal que abarca a las comunidades políticas particulares sin convertirse en un soberano universal.<sup>16</sup> Sin embargo, Vitoria deja sin resolver la cuestión institucional que se deriva del principio: ¿cómo puede una comunidad jurídica universal ejercer autoridad sin una institución capaz de representarla? La persistencia de la guerra y la injusticia entre los pueblos nos recuerda que la existencia de normas universales no proporciona por sí sola las instituciones capaces de darles una aplicación efectiva. La importancia perdurable de Vitoria reside en mantener unidas estas dos ideas: una comunidad humana universal puede poseer autoridad jurídica sin convertirse en un Estado universal, aun cuando la forma institucional adecuada a ese principio esté todavía por completar.

El Papa León XIV afirmó la vigencia de esta idea de hace quinientos años:

«La intuición del *totus orbis*, de una comunidad humana más amplia que cualquier poder particular, permitía afirmar la existencia de vínculos jurídicos y morales entre los pueblos. Desde España, la reflexión de la Escuela de Salamanca —y de manera particular fray Francisco de Vitoria, junto con otros dominicos y jesuitas— contribuyó a formar una conciencia jurídica y moral capaz de recordar que la autoridad lleva siempre consigo una responsabilidad y que todo ser humano debe ser reconocido como sujeto de derechos y deberes. Ese anhelo sigue hablando también hoy: que la dignidad, la justicia y el bien común sean la medida de las relaciones sociales, tanto a nivel nacional como a nivel internacional.»<sup>17</sup>

### ***Ius communicationis*: el encuentro con el otro**

En la *Relectio de Indis* (1539), Vitoria argumenta que los seres humanos, en virtud de su *naturalis socialis*, tienen derecho a comunicarse entre sí a través de las fronteras políticas. A partir del *ius gentium*, Vitoria deriva los derechos de viaje, estancia, comercio y comunicación pacífica, que

---

para Vitoria el *ius gentium* «no proviene solo de pactos humanos, porque tiene ‘fuerza de ley’, cuyo legislador es, entonces, todo el mundo.» Disponible en <https://portal.amelica.org/ameli/journal/797/7975482010/7975482010.pdf>.

<sup>16</sup> Las normas específicas que Vitoria deriva del *ius gentium* se enumeran en *De Indis*, III, 1–3 (el primer título legítimo: *ius communicationis*): el derecho de viaje y estancia (*ius peregrinandi*), el libre comercio, el uso de bienes comunes (aire, agua, mar, ríos, puertos) y la inviolabilidad de los embajadores. Véase Viejo-Ximénez, «*Totus orbis*», pp. 72–73, quien cataloga estas normas y señala que «la lista combina derechos conocidos desde los romanos con otros nuevos», observando que todas ellas sirven a dos exigencias fundamentales de la ley natural: «la amistad entre todos los hombres» y el carácter común del aire, el agua y el mar.

<sup>17</sup> León XIV, Discurso a los miembros del Parlamento español, Congreso de los Diputados, Madrid, 8 de junio de 2026.

presenta como el primer título legítimo de la presencia española en las Américas, **siempre que los extranjeros no causen daño y respeten la autoridad de la comunidad anfitriona**.<sup>18</sup> Esto no debería confundirse con una versión del siglo XVI de un derecho irrestricto a la migración. Vitoria no suprime las fronteras políticas ni niega a las comunidades políticas la autoridad para regular las relaciones con los extranjeros. Su afirmación más profunda es que las fronteras políticas no determinan la extensión completa de nuestras obligaciones morales mutuas.

El extranjero es ante todo una persona, no simplemente un trabajador, un consumidor, una amenaza para la seguridad o un problema político. Esto no significa que el Estado o la autoridad legítima no puedan regular la entrada, la residencia, el comercio o el orden público. La pregunta es siempre: **¿qué exige la justicia en estas circunstancias concretas, teniendo en cuenta tanto la dignidad de la persona como el bien común?**

### **Derechos, deberes y los límites del poder**

Una lectura tomista de Vitoria contribuye a restaurar el lenguaje de los deberes en el discurso sobre los derechos.<sup>19</sup> Durante el Capítulo General en Biên Hòa, observé que todo hermano que recibimos en la Orden tiene derecho a recibir una formación dominicana auténtica. Un capitular respondió de inmediato: «Y el deber de vivirla en consecuencia.» Todo derecho genuino pertenece a una estructura moral de obligación. Las pretensiones de los pobres a los bienes necesarios para la vida imponen responsabilidades a quienes poseen abundancia de bienes. Los derechos de los hijos corresponden a las responsabilidades de los padres, del mismo modo que los derechos de los ciudadanos conllevan obligaciones hacia la comunidad política. La autoridad política implica igualmente deberes hacia quienes están sometidos a ella, mientras que la soberanía nacional permanece delimitada por la justicia. Incluso la libertad individual no carece de orientación: está ordenada hacia la verdad y el bien. El debate moderno pregunta con frecuencia: «¿A qué tengo derecho?» Vitoria nos obligaría a añadir: «¿Qué se debe al otro?» Y después: «¿Qué estoy, por tanto, obligado a hacer?»

Cuando alguien afirma un derecho a la propiedad privada, la pregunta tomista no es simplemente si tal derecho existe en abstracto, sino para qué existe y a qué obliga. Santo Tomás defiende la propiedad privada como necesaria para el buen orden y la paz, pero insiste en que el uso de los bienes exteriores sigue ordenado a las necesidades de todos, de modo que, en caso de necesidad urgente, lo que uno posee en sobreabundancia se debe a los pobres.<sup>20</sup> El derecho es real, pero no se sostiene por sí solo: está delimitado por el destino universal de los bienes. Del mismo modo,

---

<sup>18</sup> Francisco de Vitoria, *De Indis*, III, 1–3. Vitoria deriva del *ius gentium* un derecho de viaje, estancia, comercio y comunicación entre los pueblos, siempre que los extranjeros no causen daño, respeten la autoridad política de la comunidad anfitriona y observen las condiciones de hospitalidad. Véase *Political Writings*, ed. Pagden y Lawrance, 278–284.

<sup>19</sup> S.Th. II-II, q. 58, aa. 1, 2, 11: la justicia es *ius suum unicuique tribuens* (dar a cada uno su derecho), es intrínsecamente *ad alterum* (dirigida hacia otro), y consiste en *reddere unicuique quod suum est* (dar a cada uno lo que es suyo).

<sup>20</sup> S.Th. II-II, q. 66, a. 2 (la posesión privada es lícita, pero las cosas exteriores deben tenerse «como comunes, de modo que se compartan fácilmente con otros en sus necesidades») y a. 7 (en caso de necesidad urgente, todas las cosas son comunes: *in necessitate sunt omnia communia*). Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 171-184.

cuando alguien invoca la autonomía corporal, la cuestión decisiva es qué clase de ser resulta afectado y si ese ser es sujeto de justicia, es decir, si el niño por nacer es alguien a quien se le *debe* algo. Si es así, la autonomía de una persona no puede por sí sola determinar lo que se debe a otra. En ambos casos, el derecho ha de dirimirse dentro de la estructura entera de la justicia, y no afirmarse como si se interpretara a sí mismo.

El *De iure belli* de Vitoria aplica esta misma arquitectura al ejercicio más extremo del poder político. La guerra no puede justificarse simplemente porque un soberano tenga el poder de hacerla, ni porque una nación se crea en su derecho. No basta, insiste Vitoria, con que el príncipe crea que su causa es justa, pues puede estar obrando «por error vencible o bajo el influjo de alguna pasión». Debe, por tanto, «examinar con gran cuidado la justicia y las causas de la guerra», escuchar las razones de sus adversarios y consultar a hombres sabios que puedan hablar «con libertad y sin ira, odio ni codicia».<sup>21</sup> Aun en una guerra justa, nunca es lícito matar intencionadamente a los inocentes, y no toda injuria justifica los horrores de la guerra.<sup>22</sup> Y, una vez alcanzada la victoria, el príncipe debe considerarse «como un juez que juzga entre dos repúblicas», y dictar sentencia «no como acusador, sino como juez».<sup>23</sup> *Incluso los poderosos permanecen sujetos a la justicia.*

## Naturaleza, justicia y bien común

El marco tomista que subyace al pensamiento de Vitoria parte de la naturaleza humana. Los seres humanos están orientados hacia ciertos bienes, que alcanzan mediante la virtud. Entre las virtudes, la justicia desempeña un papel singular: mientras las demás virtudes morales ordenan las propias pasiones de la persona, la justicia ordena sus acciones hacia los demás, dando a cada uno lo que propiamente le corresponde.<sup>24</sup> Su objeto es lo debido: el *ius*, la cosa justa misma, la palabra que traducimos por «derecho». El discurso moderno sobre los derechos suele partir del derecho mismo, como si se sostuviera por sí solo. Vitoria parte de más atrás, de la pregunta: *¿qué clase de ser es la persona humana?*

Lo mismo vale para el bien común. Siempre existe la preocupación de que apelar al bien común pueda amenazar los derechos individuales. La historia del autoritarismo nos da buenas razones para tomar en serio esa preocupación. Pero la respuesta no puede ser abandonar la idea del bien común. Correctamente entendido, el bien común no es el bien del Estado a expensas del individuo, ni el bien de la mayoría a expensas de la minoría, ni simplemente la suma de intereses privados. Es el bien de las personas en comunidad: las condiciones sociales a través de las cuales las personas, las familias y las comunidades pueden buscar un florecimiento humano genuino.<sup>25</sup> La persona no

---

<sup>21</sup> Francisco de Vitoria, "On the Law of War", en *Political Writings*, ed. Pagden y Lawrance, 2.1, §§20-21, pp. 306-307.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1.3, §14, p. 304 (no toda injuria es causa suficiente para la guerra); 3.1, §§34-37, pp. 314-315 (sobre la muerte de inocentes).

<sup>23</sup> *Ibid.*, conclusión, tercera regla, §60, pp. 326-327.

<sup>24</sup> S.Th. II-II, q. 57, a. 1 (el *ius* como objeto de la justicia); q. 58, aa. 8-9 (la justicia versa sobre las operaciones exteriores respecto de otro, no sobre las pasiones).

<sup>25</sup> Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 74: «El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección». Véase también Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, nn. 164-170.

es sacrificada al bien común. Más bien, el bien común existe para las personas en comunión. Por eso Vitoria puede defender los derechos de los pueblos sin disolver las comunidades políticas, y defender la comunidad humana universal sin abolir la legítima particularidad. Su tratamiento del *orbis* en el *De potestate civili* encarna precisamente este equilibrio: el bien común de la humanidad no absorbe el bien común de las comunidades políticas particulares, sino que proporciona el horizonte moral más amplio dentro del cual operan.

La crisis del discurso contemporáneo de los derechos humanos no consiste, pues, en que tengamos demasiados derechos, sino en que hemos perdido la concepción de la persona humana que hace inteligibles los derechos. Si no hay un bien humano objetivo, los derechos en conflicto se convierten en preferencias en conflicto. Si no hay verdad sobre la persona humana, la dignidad misma puede ser redefinida según el poder político o cultural.

### **¿Qué preguntaría Vitoria hoy?**

Si Francisco de Vitoria enseñara en Salamanca en 2026, imagino que no comenzaría con respuestas. Comenzaría con preguntas. Quizá preguntaría qué les ocurre a los derechos cuando se desvinculan de los deberes, a la libertad cuando pierde su relación con la verdad, y a la soberanía cuando se separa de la justicia. ¿Qué exige la migración tanto de quienes se desplazan como de quienes los reciben? ¿Qué límites morales deben gobernar la guerra? ¿Puede sostenerse la libertad económica sin atención al bien común?

Y quizá añadiría una pregunta que no podría habersele ocurrido hace quinientos años, pero que surge naturalmente de sus principios: cuando los seres humanos crean sistemas de inteligencia artificial que configuran decisiones sobre quién es contratado, quién es encarcelado, quién recibe atención médica y quién es blanco en la guerra, ¿pueden estos sistemas operar fuera del orden de la justicia? Para Tomás de Aquino, siguiendo a Boecio, la persona es una sustancia individual de naturaleza racional, y esta racionalidad es lo que la hace capaz de recibir lo que le es debido. Todo poder que afecte a las personas, incluido el poder tecnológico, queda sujeto a esa misma arquitectura moral. El *ius gentium* regulaba las relaciones entre los pueblos en tiempos de Vitoria. La cuestión de nuestro tiempo es si poseemos la imaginación moral para extender esa regulación a quienes diseñan, despliegan y deciden a través de estos sistemas.

### **¿Apostolado o «trabajo social»?**

Algunos se preguntan si la defensa de los derechos humanos, el cuidado del medio ambiente o el trabajo en favor del derecho de los pobres al agua potable (cuestión puesta de relieve por la intención de oración del Papa León XIV para septiembre de 2026, «por el cuidado del agua», que describe como un «derecho sin fronteras») son formas valiosas de «trabajo social» más que propiamente de apostolado dominicano.

Tomás de Aquino nos ayuda aquí. El carácter moral de una acción no puede determinarse únicamente por su objeto externo o material, sino que se determina también, y de modo más decisivo, por el *fin* al que está ordenada. Dos personas pueden cavar el mismo pozo, pero la

significación del acto depende del fin que lo dirige. Para el cristiano, el servicio al otro no se funda meramente en la utilidad del servicio prestado, sino en la dignidad de la persona servida, que es *imago Dei*. Aquí convergen justicia y caridad. Para santo Tomás, la caridad es la *forma virtutum* (S.Th. II-II, q. 23, a. 8) porque ordena los actos de las demás virtudes al fin último. Por lo tanto, la justicia no se sitúa aparte de la caridad como un modo alternativo de acción cristiana: lo que se debe al otro se le da dentro de un horizonte ordenado, en última instancia, a Dios.

Si un derecho expresa lo que se debe a una persona, entonces toda concepción de los derechos presupone necesariamente una concepción de la persona que los posee. La comprensión que Vitoria tiene de los derechos no puede separarse de su concepción teológica de la naturaleza y la dignidad humanas. Para el cristiano, la persona humana se comprende en última instancia como *imago Dei*. Defender lo que se debe a tal persona no es mera acción social; es una forma de testimonio teológico. La tarea, por tanto, no es retirarse de estas formas de compromiso, sino hacer explícitos sus fundamentos teológicos. El testimonio de Montesinos, Las Casas, Martín de Porres, Rosa de Lima, Inés de Montepulciano y Pier Giorgio Frassati sugiere que las obras de justicia, misericordia y servicio a la dignidad humana no tienen por qué situarse al margen de la predicación. Debidamente comprendidas y ordenadas, pueden ellas mismas convertirse en formas creíbles de predicación, pues Cristo mismo identificó su presencia con aquellos a quienes servimos: «En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40).

Santo Domingo mismo, movido por la compasión hacia quienes sufrían y morían durante una grave hambruna, vendió sus preciados libros y «estableció un centro de limosnas donde se alimentaba a los pobres», y su «ejemplo conmovió de tal manera a sus condiscípulos y maestros de teología que, viendo cuán mezquina había sido su propia ayuda en comparación con la generosidad de aquel joven, comenzaron a dar limosna con mayor abundancia».<sup>26</sup> El acto de Domingo no fue caridad separada de la predicación. En un sentido profundo, fue una expresión de la *miserecordia veritatis*,<sup>27</sup> la misericordia de la verdad, perfectamente manifestada en Cristo, *Misericordiae Vultus*,<sup>28</sup> «el rostro de la misericordia del Padre», que dice de sí mismo: «Yo soy la Verdad» (Jn 14,6). Para Tomás de Aquino, la misericordia es «una compasión sentida [misericordia *afectiva*] por la desgracia ajena, que nos impulsa a socorrer si podemos [misericordia *efectiva*]].<sup>29</sup> Es la misericordia efectiva la que nos mueve a cuidar de los otros, a sanar personas y relaciones, a trabajar por la justicia y, con ello, a construir la paz. En este sentido, la compasión de Domingo no fue meramente un sentimiento, sino un acto concreto de caridad cristiana, y sigue manifestándose en sus hermanos y hermanas a través de los diversos tiempos y lugares.

---

<sup>26</sup> Jordán de Sajonia, *Libellus*, 10.

<sup>27</sup> Actas del Capítulo General de Providencia (2001), 107.

<sup>28</sup> Francisco, Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia *Misericordiae Vultus* (11 de abril de 2015), 1.

<sup>29</sup> S.Th. II-II, q. 30, a. 1. Santo Tomás hace suya aquí la definición de san Agustín (*De civitate Dei*, IX, 5).

*Contemplata aliis tradere*. Un modo en que la «misericordia de la verdad» ha sido contemplada y transmitida se encuentra en los teólogos de Salamanca, que plantearon preguntas difíciles, las consideraron a la luz de la fe y la razón, y compartieron los frutos de su estudio con sus hermanos al otro lado del Atlántico, quienes a su vez los aplicaron a los desafíos concretos que encontraban. Pero hay otro modo de *contemplata aliis tradere* que no debemos pasar por alto. Elogiando a san Martín de Porres, el futuro Papa Benedicto XVI observó: «Los grandes santos sociales fueron en realidad siempre los grandes santos eucarísticos ... Martín vivía de la adoración del Señor presente en la Eucaristía, pasando noches enteras en oración ante el Señor crucificado en el tabernáculo, mientras durante el día cuidaba incansablemente a los enfermos y asistía a los socialmente excluidos y despreciados.»<sup>30</sup>

La atención de Martín a los enfermos y excluidos brotaba de su vida contemplativa. Enraizado en la contemplación de Cristo, rostro de la misericordia del Padre, su servicio se convirtió en una expresión de la predicación dominicana: lo que había recibido en la oración, lo transmitía a través de sus acciones. Este es el corazón del *contemplata aliis tradere*: la contemplación no es un fin que permanece encerrado en el contemplativo, sino un don recibido y comunicado para el bien de los demás. Es verdad que la actividad externa puede ser idéntica a la acción humanitaria o al trabajo social, pero lo que específicamente le confiere su carácter apostólico dominicano son la verdad contemplada, la caridad que la anima y el fin al que está ordenada.

## Los dominicos en las Naciones Unidas

En los Capítulos Generales, y en ocasiones durante las visitas, los frailes plantean una pregunta fundamental: ¿por qué está presente la Orden en las Naciones Unidas? ¿Cómo puede la Orden participar constructivamente en una institución cuyas políticas e interpretaciones cambiantes de los derechos humanos no siempre concuerdan con la enseñanza católica, particularmente en cuestiones relativas al aborto, la anticoncepción, la esterilización, el matrimonio, la sexualidad y la comprensión del género?

En primer lugar, es importante comprender que la propia Santa Sede, manteniendo una presencia permanente en las Naciones Unidas, ha expresado reservas e incluso oposición a ciertos desarrollos en estas áreas.<sup>31</sup> Su presencia nunca ha significado una adhesión acrítica. La Santa Sede está determinada a participar en la comunidad internacional en defensa de la dignidad humana, la paz, la justicia, el desarrollo y los derechos humanos fundamentales, dando testimonio de la verdad sobre la persona humana. La presencia de la Orden debe entenderse en el mismo espíritu. No estamos allí porque estemos de acuerdo con todo lo que se propone o aprueba. Estamos allí porque la Iglesia tiene algo fundamental que ofrecer, y porque a la tradición dominicana le corresponde

---

<sup>30</sup> Joseph Ratzinger, «Eucharist, Communion and Solidarity», conferencia del cardenal Ratzinger en la Conferencia Episcopal de la región de Campania en Benevento (Italia), domingo 2 de junio de 2002.

<sup>31</sup> La Santa Sede ha mantenido el estatus de Observador Permanente ante las Naciones Unidas desde 1964. Su participación ha incluido sistemáticamente reservas a documentos y declaraciones relativos a cuestiones de vida, familia y ética sexual, al tiempo que afirma el marco más amplio de derechos humanos, desarrollo, paz y bien común. La Orden de Predicadores ha mantenido el estatus consultivo ante el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas desde 2002, a través de la *Dominican Leadership Conference*.

una responsabilidad particular de llevar la razón, la verdad, la justicia y la dignidad de la persona humana a los lugares donde se debaten estas cuestiones y se configuran las decisiones.

Hay, sin embargo, una razón más profunda. La presencia de la Orden en las Naciones Unidas es una continuación de la misión encarnada por Francisco de Vitoria. Vitoria no se sustrajo a las grandes cuestiones de su tiempo: cuestiones sobre la dignidad de la persona humana, los derechos de los pueblos, los fundamentos del derecho y la justicia, los límites del poder político, las obligaciones que vinculan a una comunidad humana con otra. Participó no como actor político sino **como teólogo y predicador, poniendo los recursos de la fe y la razón al servicio de cuestiones que otros preferían resolver por la fuerza.**

Y esto se remonta más allá de Vitoria. En 1511, Montesinos fue allí donde se estaba cometiendo la injusticia, y predicó. Las Casas, movido con el tiempo por aquella predicación, llevó la causa ante la Corona y el Consejo de Indias. Vitoria, recibiendo los informes desde el terreno, llevó las preguntas al aula universitaria y las sometió a la disciplina de la teología, la ley natural y el *ius gentium*. **En estos contextos, la vocación dominicana permaneció constante: estar presentes donde se deciden las cuestiones de justicia, aportar los recursos de la fe y la razón para iluminarlas, y dejar que la luz del Evangelio ilumine aquellas situaciones en las que la vida y la dignidad humanas se ven menoscabadas por pecados que contradicen el plan de Dios para su creación.**

Estamos presentes en las Naciones Unidas porque las cuestiones que allí se debaten son cuestiones que la tradición dominicana ha afrontado con valentía. Y estamos allí porque Vitoria lo estuvo antes que nosotros: no simplemente porque una gran sala en la ONU de Ginebra lleve su nombre o porque su busto se encuentre en la ONU de Nueva York, sino porque el propósito intelectual y moral que nos lleva hoy a Ginebra, Nueva York, Viena o Nairobi está en continuidad con el propósito que animó su trabajo en Salamanca hace cinco siglos.

Conmemorar el quinto centenario de la enseñanza de Vitoria en Salamanca no es simplemente recordar lo que enseñó, sino renovar la tarea a la que su pensamiento nos convoca: discernir, con honestidad intelectual y valentía moral, lo que la justicia nos exige en las circunstancias de nuestro propio tiempo.



Fray Gerard Francisco Timoner III, OP  
Maestro de la Orden

Roma, 1 de octubre de 2026

Prot. 50/26/403 Cartas a la Orden