

EL PRIMADO DE LA IDEA DE *HUMANITAS* EN VITORIA COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Jesús BALLESTEROS

SUMARIO: I. *La igualdad humana y el derecho a la educación*; II. *El ius peregrinandi*; III. *La comunidad humana: el totus orbis*; *Bibliografía*.

El título de las presentes jornadas invita a reflexionar sobre la validez de las tesis de los pensadores que se ocuparon del problema del encuentro de los españoles con los indios. Acontecimiento este que ha sido considerado como el origen de la verdadera historia universal. El problema no puede ser de mayor importancia, dado que la tarea de la filosofía consiste en interpretar el propio tiempo, y nuestro tiempo es, si no quiere anticipar su autodestrucción, el de la culminación de esa historia planetaria.

Hanke en su libro *La lucha por la justicia en la conquista de América* considera que Vitoria puede ser considerado como un precursor de Jefferson, y las modernas declaraciones de derechos. Esta afirmación es criticada por Pagden, *cit.* p. 17, considerando que Vitoria limita la idea del *totus orbis* a la comunidad cristiana. Y de ello habría diversas pruebas, como por ejemplo en *De iure belli*, ap. 48, p. 849, al hablar que puede ser lícito después de una guerra matar a todos los culpables, salvo dice que se trate de guerra entre cristianos. En los tres supuestos, Vitoria anticipa las líneas básicas de las declaraciones de derechos: libertad, igualdad, solidaridad, tal como indicaron en su momento el gran historiador mexicano Silvio Zavala, a lo largo de su extensa obra, y el americano Hanke, en *Lucha por la justicia en la conquista de América*. La crítica de Pagden, en *Filosofía política*, 1, p. 160, respecto a la procedencia divina de la idea de *humanitas* en Vitoria no desmiente la ascendencia en Jefferson, ya que la Declaración de Independencia de Estados Unidos declara explícitamente cómo los derechos humanos inalienables han sido dados por Dios a los hombres. Es cierto que la esclavitud sigue estando presente en su

pensamiento (sobre ello, Aparisi, "Declaración de Independencia" en VVAA [J. Ballesteros, ed.], *Derechos humanos*).

De las *prelecciones* de Vitoria pueden desprenderse algunos principios que orientan la formulación de los derechos humanos, que siguen conservando hoy plena vigencia.

La validez actual de las ideas de Vitoria se debe al hecho de defender con bastante anticipación

1º La idea de la igualdad humana, al tiempo que la necesidad de la educación de los ignorantes. *Humanitas* significa aquí igualdad y lucha contra la ignorancia. Base de totalidad de derechos, así como derecho básico de la segunda generación.

2º La ilicitud del daño a los inocentes bajo ningún supuesto, y por ello la primacía del derecho internacional. Aquí *humanitas* significa defensa del inocente. Tal defensa deberá llevarse a cabo siempre con medios proporcionados, sin excederse. Este es uno de los ingredientes que llevaría a negar la justicia de la mayor parte de las guerras actuales, excluida quizá de defensa de los bosnios.

3º La movilidad de todo ser humano para disfrutar de los recursos comunes. *Humanitas* significa aquí primado de la libertad y conciencia de la existencia de un patrimonio común de la humanidad. Se une aquí un derecho básico de la primera generación: el derecho de emigración y uno de la tercera: el derecho al patrimonio común de la humanidad. Este derecho parece matizar el derecho de comercio. De este modo se supera el *economicismo*, ya que lo esencial para Vitoria no es la pura defensa del *ius commercii*, como hará igualmente Grocio, sino más bien la defensa de las *res communes* (*De indis*), 3º, primer título legítimo, proposiciones primera, tercera, cuarta. En este sentido, anticipa de algún modo la crítica de la doctrina de Juan Pablo II al capitalismo, en cuanto a insuficiencia de la libertad sólo económica. Lo importante es la realización del bien global de la persona (*Centessimus Annus*).

I. LA IGUALDAD HUMANA Y EL DERECHO A LA EDUCACIÓN

La igualdad humana está afirmada sobre todo al exponer los títulos ilegítimos, y concretamente los referentes a los pretendidos pecados o infidelidad de los indios como base para negar que fueran legítimos dueños de sus tierras. Vitoria establece que el dominio como derecho se fundamenta en la *imago Dei* (algo que procede de San Gregorio

de Nisa, aunque en éste requiere la ascesis, la limpieza del corazón) y señala que tal *imago Dei* va unida a sus potencias naturales, por lo que no puede perderla ni por el pecado ni por la herejía (*De indis*, I, pp. 652-665). "El que nos parezcan idiotas y romos proviene de la mala y bárbara educación". Vitoria defiende así la igualdad de todos los hombres, al tiempo que la necesidad de luchar contra las desigualdades, que se deben básicamente a la educación, que se da en el erudito y no en el rústico (sobre ello ha insistido Castilla, pp. 338 y ss.). El indio no es esclavo por naturaleza, sino simplemente alguien rudo, insuficientemente cultivado (p. 665); "Tampoco entre nosotros escasean rústicos poco semejantes de los animales". Los indios son enteramente humanos, pero están *poco educados*, por lo que pueden ser equiparados a los *campesinos*, a los rústicos castellanos (lo que ciertamente no evidencia mucho entusiasmo por la cultura rural en Vitoria, a diferencia de lo que ocurre en Montaigne o en Schiller). Con ello, el derecho a la educación aparece como un derecho fundamental.

Aristóteles, *Política*, I, 5, considera que la esclavitud está justificada allí donde se produce una jerarquía semejante a la existente entre el alma y el cuerpo. Es lo que ocurre en la relación entre el hombre y el animal, y de algún modo entre el varón y la mujer. Para el esclavo por naturaleza, la esclavitud resulta lo más favorable para él, ya que el interés del esclavo y el del dueño deben ser convergentes como lo son los intereses del cuerpo y del alma (I, 5). "El que es capaz de prever con la mente es señor, y el que es capaz de ejecutar con el cuerpo es esclavo" (I, 1).

Al analizar la aplicabilidad de la doctrina aristotélica de la esclavitud a los indios que Ginés de Sepúlveda recogerá escrupulosamente, en su *Democrates Alter. De las justas causas de guerra contra los indios*, al relacionar el cuerpo con la mujer, con el indio y con el animal como algo subordinado al alma, al varón, y al español, y al hombre en general (Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, pp. 163 y ss.). Para el discípulo de Vitoria, Acosta, esta teoría fue inventada por Aristóteles para adular a Alejandro (*cit.* por Pragden, p. 223).

a) El indio para Vitoria era humano porque era racional, usaba de la palabra. Para Vitoria resulta esencial insistir en el tema básico de la distinción entre el hombre y el animal, en la que siguiendo a Aristóteles, destaca la importancia de la racionalidad concretamente de la palabra, y de la sociabilidad. Para Vitoria las *bestias* son *auto-*

suficientes (p. 156), por ello el rango de los seres humanos y de las distintas sociedades se acrecienta con la sociabilidad y la comunicación. La *palabra* es el distintivo del hombre respecto al animal, pero ella es inútil sin la *sociabilidad* (p. 155 *De potestate civile*, ap. 3, 4 y 5).

b) Al mismo tiempo los indios habían creado ciudades, dotadas de organización jurídica y económica (*De indis*, 1539; *De potestate civile*, 1528, ap. 3, 4 y 5). Pero carecía de la educación cívica suficiente. No era ningún esclavo natural. Los bárbaros viven en ciudades como budistas, mayas o incas, mientras que los *salvajes*, como los chichimecas, viven aislados, el peor crimen para Vitoria, son nómadas, y aficionados al canibalismo. Por todo ello requieren de mayor educación que los anteriores (Pragden, *cit.*, pp. 201-74). De hecho Vitoria se refiere a los indios, como bárbaros, y no como salvajes, en el título de la segunda reelección. Influidos por Vitoria, los jesuitas José de Acosta y Joseph François Lafitau distinguirán siempre dentro de la *humanitas*, a los *bárbaros*, de los salvajes por la mayor o menor socialización y proximidad a los otros hombres. Su preocupación frente a la tesis defendida por *Civitate Dei*, 16, 9, es demostrar que los habitantes de los trópicos son humanos (Pragden, *La caída del hombre natural*, p. 210). Eran más bien comparables a los niños.

c) José de Acosta, en su obra de 1577, publicada en 1588, titulada *De procuranda indorum salute libri sex* (año en que aparecen el tercer tomo de los *Ensayos* de Montaigne), subraya: "Se me dirá que los indios son viciosísimos, y de perdidas costumbres, que no obedecen más que al apetito de su vientre o de su lujuria. Pues aún así hay para ellos salvación", por lo que pedirá "la total participación de los indios en la comunidad católica". En 1590 publica su *Historia natural y moral de los indios* (México, 1962). Como dirá Toynbee, en su *Estudio de la historia*, compendio de Somervell, III, p. 132, la desigualdad radical entre los hombres sólo aparece cuando el otro no es visto como pagano o bárbaro, sino como raza inferior, ya que hasta ese momento cabe la igualdad total a través de la cultura o la evangelización.

Sólo en la tercera parte *De indis*, título 8º, incide en la inferioridad de los indios, pero ello le lleva a plantear, aunque con dudas, una administración colonial española, que tuviera por fin el bien de los indios, y no sólo de los españoles. Por lo que las críticas de Todorov, p. 161, respecto a la defensa por parte de Vitoria de la igualdad humana no parecen suficientemente fundadas en el octavo, último y más

discutible de los títulos de Vitoria, el del carácter cercano a la amencia de los indios (Vitoria admitía la pena de muerte, por la teoría del miembro corrupto, *De homicidio*, 18).

II. EL IUS PEREGRINANDI

Los principios de Vitoria en lo que se refiere a los derechos humanos no sólo siguen siendo válidos hoy, sino que resultan auténticamente revolucionarios. Muy especialmente el que se refiere al primer título legítimo, o *ius peregrinandi* (pp. 705 y ss.), ya que lo que Vitoria predica como derecho de los españoles debe verse hoy como un derecho universal, en especial de los pueblos considerados hoy como bárbaros, los del sur, en relación con las tierras del norte (en especial Estados Unidos, Europa, sobre ello, Rufin, *El imperio y los nuevos bárbaros*, Madrid, Rialp, 1993). Para que la economía de mercado se humanice es necesario que a la libre circulación de mercancías y de capitales, que imponen las multinacionales por encima de los Estados, vaya unida como un derecho de mayor rango la libre circulación de personas, y ello no sólo al interno de los nuevos imperios económicos (CE, Tratado de Libre Comercio Norteamericano), sino también en relación con los no pertenecientes a estos grandes imperios. Siendo fieles al espíritu del texto ("Tal peregrinación de los españoles no injuria ni daña a los bárbaros, luego es lícita") podría traducirse hoy, tal peregrinación de los africanos no injuria ni daña a los europeos, luego es lícita". Que esta es la interpretación adecuada del texto se aclara aún mejor teniendo en cuenta el que le sigue: "No sería lícito a los franceses prohibir a los españoles recorrer la Francia ni aun establecerse en ella o viceversa, si no redundase en su daño o se les hiciera injuria, luego tampoco a los bárbaros" (p. 796) o este otro: "Los indios tienen obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos, luego no les es lícito prohibir el acceso de su patria a los españoles" (p. 708). Este mismo derecho de peregrinar viene avalado por las proposiciones segunda y tercera, que se refieren propiamente a la *obligación de hospitalidad* tal como se recoge por ejemplo, ya en la *Eneida*, I, 539: "¿Qué país puede tener tan salvaje proceder, negándonos la hospitalidad en su orilla?" Así como a la existencia de *res comunes*, basadas en el parentesco que la naturaleza ha establecido entre todos los hombres. El *ius communicationis* de Vitoria va mucho más allá del simple *ius commercii*, por cuanto afirma también en su

obra *De potestate civile*, ap. 4, donde citando a San Agustín, *De amicitia*, afirma: "Yo más bien que hombre llamaría bestias a los que dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de consuelo ni tampoco de carga ni de dolor". La vida humana que se bastase a sí misma, debería ser vista como triste y desagradable, dado que el sentido de la sociedad es que unos lleven las cargas de los otros. Como en Aristóteles, esta sociabilidad procede de la indigencia humana unida al uso de la razón, de la palabra.

En realidad, la situación histórica en la que escribió Vitoria el *De indis* (1539) y tras la toma de Tenochtitlan por Hernán Cortés (1520) que le llevaba a la defensa de la prioridad del *totus orbis* es semejante al momento en que Panecio y Ciceron formularon su idea de *humanitas*, tras la caída de Cartago por Escipión Emiliano (164 a. JC.; sobre ello, Fontan, *Artes ad humanitatem*, Navarra, Eunsa, 1597). Ambas situaciones son a su vez muy semejantes a la actualidad, tras la caída del Muro de Berlín, en 1989. El nuevo orden internacional del que hoy se habla tiene que partir de la supresión del concepto de bárbaro, sino quiere seguir permitiendo las limpiezas étnicas, y asumir la idea de que la barbarie está en uno mismo (sobre ello, Rufin, *El imperio y los nuevos bárbaros*, Madrid, Rialp, 1993). Sólo así cabrá defender de modo universal y sin discriminaciones la idea de los derechos humanos.

III. LA COMUNIDAD HUMANA: EL TOTUS ORBIS

También en este punto se manifiesta el equilibrio de Vitoria, al defender la unidad de la especie humana y la licitud de la guerra para defender a los inocentes.

Vitoria enfatiza la *unidad del género humano*, especialmente en el título 1º, al hablar de que la naturaleza ha establecido el parentesco de todos los hombres. De donde resulta que es contrario al derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin causa alguna, pues no es lobo para el hombre, como dijo Ovidio, sino hombre (tercera parte, 1º título legítimo). "Al comenzar el mundo era licito a cualquiera dirigirse a la región que quisiera y recorrerla. No parece que esto haya sido abolido por la división de las cosas, porque jamás pudo ser la intención de los pueblos evitar la comunicación y el trato entre los hombres" (p. 102).

La unidad del género humano estaba ya anticipada en *De potestate civile*, 13, pp. 167 y ss., al afirmar que ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república. Por consiguiente, dado que sólo puede ser justa la guerra defensiva, si tal defensa no tiene posibilidad de prosperar, no será justa, pero tampoco lo será si es útil a la república, pero no al orbe, en cuanto que la república es *pars totus orbis*. El *totus orbis* tiene poder para dictar leyes justas, obligatorias para todos, por lo que pecan mortalmente todos los que las violan, como por ejemplo, atentar contra los llegados o llevar armas de noche (*Ibid.*, 21).

Vitoria admite la esclavitud de los prisioneros de guerra, si esta es justa, ya que siempre es mejor ser prisionero que ser devorado crudo por el enemigo. Aunque la esclavitud es sólo ciertamente respecto a los no cristianos, lo que no significa un tan gran avance respecto a Aristóteles, que sólo la admitía entre los no griegos.

Frente al reduccionismo aristotélico, Vitoria anticipa los caracteres esenciales de los derechos humanos: su *universalidad*, indicada especialmente en el título 1º, así como su carácter *inalienable*, al defender la *intervención de humanidad*, dado que el derecho a la vida y a la dignidad no es renunciable. "Es título legítimo (el 5º) causar daño a los inocentes, y provocar su matanza para comer sus carnes. Y ello aunque los bárbaros consientan en tales sacrificios, y no quisieran ser librados por los españoles de semejantes costumbres pues en estas cosas no son hasta tal punto dueños de sí mismos, como para poder entregarse a la muerte o entregar a sus hijos". La inalienabilidad había sido ya anticipada en *De homicidio*, 1530, al hablar contra el suicidio, y más extensamente en *De usu ciborum*, publicada en 1538 con el nombre de *De temperantia*, 7, p. 1035, tratando también de los sacrificios religiosos de los primitivos, al afirmar que "No es el hombre dueño de su vida ni de la ajena, como lo es de los animales brutos, a los cuales puede destruir o matar sin ofensa de nadie. El hombre comete injuria aun al darse muerte a sí mismo, porque su vida más bien pertenece a Dios, como Señor que es de la vida y de la muerte. Si el sacrificio ha de hacerse de cosas que no nos pertenezcan, no puede ofrecerse la vida humana, que no nos pertenece". Igualmente en *De temperantia*, ap. 7, pp. 1050 y ss. Está ya anticipada la idea de la *intervención de humanidad*, siempre para oponerse a los sacrificios humanos de los indígenas, sea por razón de antropofagia o de sacrificios: "Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros, porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres".

Vitoria diferencia claramente en *De temperantia* (1538), entre el *canibalismo* como perversión gastronómica, y el *canibalismo ritual* y los sacrificios a dioses. Con estos se siente mucho más condescendiente, teniendo en cuenta los precedentes en la antigüedad, que los han presentado como normales, a diferencia de lo que ocurre con el *canibalismo*, frecuente también pero pensado siempre como algo salvaje.

Cuarenta y dos años más tarde Montaigne ironizará en el libro I, XXX, de sus *Ensayos* dedicado al *canibalismo*, afirmando que "cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres" (p. 159). Ya San Pablo había escrito en 1 Cor, 14, 11 ("Si no conozco la significación de la lengua, seré para el que me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro"). Montaigne considera que los europeos hicieron mayores atrocidades en sus guerras de religión, al torturar a hombres vivos, que los caribes, al comerse a hombres muertos. En la antigüedad griega se consideraba lícito comer a los seres humanos, en caso de hambre o extrema miseria (p. 163). Y por supuesto ironiza respecto a la gastronomía como elemento de diferenciación humana, ya que comer alimentos crudos y salvajes puede ser más saludable que comerlos procesados "de acuerdo con nuestras frívolas invenciones" (p. 159). La naturaleza triunfa siempre sobre el arte. Montaigne es un ecologista *avant la lettre*.

La inferioridad de los indios se debía sobre todo a sus aficiones *gastronómicas*, como pone de relieve en *De temperancia*, no sólo por su afición a la carne humana, sino también por su entusiasmo por lo crudo frente a lo cocido (Levy Strauss), y por su afición por raíces, insectos o piojos. Ello les hacía semejantes a los animales, al no respetar la jerarquía biológica establecida por Aristóteles en su *Política*, 1256, b. En 1338, había señalado el *canibalismo* de aqueos y henoicos del Ponto como prototipo de la barbarie que debe llevar a la esclavitud natural. Vitoria, que no la admite considera, sin embargo, que es el *canibalismo*, por su *ferocitas* e *inmanitas*, según la *communis opinio*, lo que justifica la intervención de humanidad, lo que sin embargo no implicaba excluir a los caníbales de la *humanitas*. Tales aficiones gastronómicas son sólo presuntas. Mircea Eliade (*Lo sagrado y lo profano*, considera que la antropofagia no existe sino por motivos rituales, y con él coincide R. Girard (p. 288).

Los sacrificios humanos a los dioses eran más perdonables a consecuencia de su ignorancia, que ya se había producido en los pueblos antiguos. Todorov, en su libro *La conquista de América. El problema del otro* (p. 156), ha distinguido agudamente en línea con Montaigne,

entre la violencia *sacrificial*, que tiene un carácter social, público, y personalizado, en definitiva ritual, y la violencia indiferenciada, que constituye la *matanza*, que es individual o colectiva, pero secreta, y que tiene un carácter lúdico y que es claramente atea, parece responder al principio nihilista del todo está permitido. Todorov considera con razón que es peor este segundo tipo de violencia, que fue el practicado por los españoles, que el primero practicado por los indios. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1972, considera que ambos tipos de violencia se han dado conjuntamente, por ejemplo, en los indios tupinamba, dentro o fuera de la comunidad y advierte acerca de la imposibilidad de diferenciar entre el canibalismo ritual y el nacionalismo violento. En ambos casos, el tema de fondo es el recurso al chivo expiatorio, para alejar la violencia del interior hacia el exterior de la comunidad (p. 291), y cree que la exclusión de lo sagrado extiende las posibilidades de matanzas indiscriminadas (p. 3340). Donde no se acepta la diferencia, ni la norma, la violencia se multiplica: todo está permitido. La violencia desatada a consecuencia de conflictos nacionalistas tras la caída del comunismo y más concretamente la pretendida "pureza étnica" de serbios y croatas parece responder más al tipo de la matanza que al rito sacrificial, aunque participa de algunos elementos de éste, especialmente su carácter público. En realidad continúa el espíritu de las guerras religiosas del XVI, tan adecuadamente criticadas por Montaigne. Desgraciadamente esta espiral podría intensificarse si prospera la tesis de Samuel Huntington, respecto a la confabulación confuciano-islámica, que dispararía nuevamente el armamentismo.

Respecto a lo elevado de las *creencias religiosas* de los indios mexicanos, Paz (*Las peras del olmo*, p. 217, así como *El ogro filantrópico*) ha llamado la atención en la contraposición entre el dios Huitzilopochtli, que representa el pensar militarista, y exige los sacrificios cruentos de los extranjeros, y Quetzalcóatl, que podría pensarse como cierto atisbo del pensar cristiano, ya que se trata de un dios que se ofrece en holocausto sobre una pira, después de lo cual su corazón marchó al cielo como estrella de la mañana, al mar oriental, de donde ha de volver para salvar a su pueblo (Konig, *Cristo y las religiones de la tierra*, II, p. 714). De donde se deduce que la antropofagia no respondía a las religiones fundamentales de los olmecas, toltecas o mayas, donde estaba arraigado el dios Quetzalcóatl, sino tan sólo a los aztecas, frente a los que se aliaron el resto de indios, con los es-

pañoles, hasta el punto de confundir a Hernán Cortés con Quetzalcóatl.

Sin duda el aspecto más valioso de la aportación de Vitoria al tema de los derechos humanos radica en la consideración de que su defensa excede del ámbito de la soberanía, del ámbito del "*dominio reservado*" para ser un tema de derecho universal, o como se ha dicho gráficamente los derechos humanos podrían verse como una "superconstitución universal" (Papisca, 1991). En este sentido resultan muy certeras las afirmaciones de Rodríguez Paniagua (*Historia del pensamiento jurídico*, p. 108), en el sentido que Vitoria es el fundador del derecho internacional como derecho interestatal, más bien en el sentido de la exigencia de un derecho *transnacional* (Jessup), o *común de la humanidad* (Jenks). La persona y la sociedad y no el Estado son el centro del derecho internacional. En contra de lo que ocurrirá luego de Grocio a Schmitt, que recaen en un claro estatismo. Este carácter transnacional de la defensa de los derechos humanos se concreta en la intervención de humanidad, de al que habla en título quinto, y que ha tenido tantísimo desarrollo posterior.

Véase por ejemplo la resolución del Institut de Droit International, de Santiago de Compostela de 13.9.89, y documento final de la CSCE, de Moscú de 4 de octubre de 1991, sobre el derecho-deber de injerencia humanitaria en asuntos internos que hacen referencia a los derechos humanos, que responde en el fondo al documento presentado por la Asamblea de Ciudadanos de Helsinki. En este documento se subraya que tal intervención corresponde no sólo a los Estados, sino a las ONG, y a los individuos particulares. Este principio, que en verdad puede ser considerado guía de las relaciones internacionales del siglo XXI debe evitar toda represalia, y tener por tanto tan sólo carácter preventivo. Esta distinción entre el antes y el después es quizá el error de la doctrina de Vitoria en este punto. Por decirlo así, Vitoria enfatizó el derecho de intervención de humanidad, mientras que las resoluciones actuales sobre corredores humanitarios resultan deficientes.

La *licitud de la guerra* de la que se ocupa extensamente en la *relección* sobre el derecho de guerra o segunda sobre los indios. Aquí vuelve a establecerse el principio de la proporcionalidad entre bienes y males y la ilicitud en todos los supuestos de atentar contra la vida de los no combatientes. La licitud de la guerra obedece a los mismos principios de la *intervención de humanidad*, la defensa de los inocentes, lo que hace *actualísima* esta doctrina frente al pacifismo a ultran-

za, en el caso por ejemplo de la guerra contra Bosnia de serbios y croatas. El bloqueo de armas a los bosnios es una violación elemental del derecho internacional, ya que no ha ido acompañada del desarme de serbios y croatas. En cualquier caso, el derecho a la legítima defensa unido a la prioridad del derecho internacional sobre la soberanía nacional es un acierto extraordinario de Vitoria, frente a las posturas extremas e inadecuadas del pacifismo a ultranza —que deja sin defensa los derechos humanos— y del nacionalismo cerrado. La prioridad corresponde a la persona, a *toda* persona.

En definitiva la aportación central de Vitoria está en su intuición de la necesaria supranacionalización de la protección de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- BALLESTEROS, Jesús, *Posmodernidad. Decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989.
- — —, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1992.
- CASTILLA URBANO, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, México, Anthropos, 1992.
- CASTRO, Benito de, *El reconocimiento de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1988.
- HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.
- HERVADA, Javier y José Manuel ZUMAQUERO, *Derechos humanos*, Pamplona, Eunsa, 1990.
- GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- LUCAS, Javier de, *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara, 1993.
- PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.
- PAPISCA, Antonio, "Democrazia e diritti umani nell'era dell'interdipendenza planetaria", *Pace, Diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, Padua, CEDAM, 1991, año V, núm. 3, pp. 11 y ss.
- PÉREZ LUÑO, Antonio E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1992.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, *Historia del pensamiento jurídico*, Madrid, Complutense, 1993, 7a. ed.

- TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1991.
- — —, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- TOYNBEE, Arnold, *Un Estudio de la Historia*, Madrid, Alianza, 1975.
- VVAA. "España y América, ayer y hoy", *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1991.
- — — (ed. J. Ballesteros), *Derechos humanos (Concepto, fundamento, sujetos)*, Madrid, Tecnos, 1992.
- — —, *La protección de los derechos del hombre y el principio de no intervención en los asuntos internos de los Estados*, Resolución del Institut de Droit International, Santiago de Compostela, 13.IX.89.
- VITORIA, Francisco, *Obras, Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960.