



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ
ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
Τμήμα Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας

Τίτλος Διατριβής:
Ius Gentium και Κυριαρχία: Η περίπτωση του Francisco de
Vi(c)toría

ΕΥΘΥΜΙΟΣ Κ. ΚΑΤΣΟΥΛΗΣ
ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΔΡΟΣΟΣ (Επιβλέπων)
ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΒΙΚΤΩΡΙΑ ΚΡΗΤΙΚΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ

ΑΘΗΝΑ

1/1/2022

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ σ. 6

ΠΕΡΙΛΗΨΗ-ΣΥΝΟΨΗ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ σ. 8

ΠΕΡΙΛΗΨΗ-ΣΥΝΟΨΗ ΣΤΑ ΙΣΠΑΝΙΚΑ σ. 10

ΠΕΡΙΛΗΨΗ-ΣΥΝΟΨΗ ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ σ. 12

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1.1. Αιτιολόγηση σ. 14

1.2. Κριτήρια επιστημονικής έρευνας, σ. 18

1.2.1. Μεθοδολογία και στόχος, σ.20

1.2.2. Η οπτική της ιστορίας των ιδεών, σ.21

II. ΠΟΛΙΤΙΚΟΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΙΣΠΑΝΙΑ ΤΟΥ 16ου ΑΙΩΝΑ

2.1. Η ιστορική διαμόρφωση τους Ισπανικού στέμματος, σ.27

2.1.2 Περίοδος των Καθολικών Βασιλέων, σ.29

2.1.3. Κοινωνία και εθνική “κάθαρση”, σ.31

2.1.4. Η ανακάλυψη της Αμερικής, σ.32

2.2. Η Σχολή της Σαλαμάνκα και η αναβίωση του θωμισμού, σ.33

III. ΠΟΛΙΤΙΚΗ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ & ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΣΤΟΝ FRANCISCO VITORIA

3.1. Francisco de Vitoria: Συμβολή στη θεολογική και φιλοσοφική σκέψη, σ.42

3.2. Εργογραφία Vitoria, σ.43

3.3. Από τον Μεσαίωνα στην Αναγέννηση: η πολιτική και θεολογική θεώρηση των
πραγμάτων, σ.47

3.3.1. Φυσικό Δίκαιο μετά τον Μεσαίωνα, σ.53

3.3.2. Από το φεουδαρχικό στο πρώιμο κοινωνικό συμβόλαιο, σ.55

3.4. Επαναπροσλήψεις θεωριών στο έργο του Francisco de Vitoria: σ.57

3.4.1. Αριστοτέλης:

3.4.1.1. Η υποδοχή του Αριστοτέλη στη διαμόρφωση της σκέψης του Vitoria σ.57

3.4.1.2. Ο Vitoria και η αριστοτελική θεώρηση της φύσει δουλείας, σ.61

3.4.2. Κικέρων

3.4.2.1. Η διαμόρφωση της θεωρίας του *totus orbis* στον Vitoria, σ.67

3.4.2.2. Η αξιοποίηση της έννοιας του καθήκοντος και της ηθικής στον Vitoria, σ.71

3.4.2.3. *Ius Bellum Iustum*: Η νομική αιτιολόγηση του πολέμου, σ. 74

3.4.2.4. Το "κράτος" ως νομιμοποιητική αρχή στον Vitoria, σ.76

3.4.3. Ιερός Αυγουστίνος

3.4.3.1. Η επαναπρόσληψη του Αυγουστίνειου *Jus Bellum Iustum* από τον Francisco de Vitoria: Η αρετή ως δίκαιο, σ.83

3.4.3.2. Το θεολογικό κατασκεύασμα του πολέμου ή η θεϊκή αναγκαιότητα του δικαίου, σ. 85

3.2.3.3. Μεταξύ θεϊκής και φυσικής νομιμοποίησης του δικαίου, σ.88

3.4.4. Θωμάς Ακινάτης

3.4.4.1. Η αναβίωση του θωμισμού στον Vitoria, σ.95

3.4.4.2. *Lex positiva* και *ius gentium*, σ.98

3.4.4.3. *Ius politicum est*, σ.102

IV. ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ FRANCISCO DE VITORIA

4.1. Φυσικό δίκαιο στον Vitoria, σ.105

4.1.1 Μεταξύ κυριαρχίας και φυσικών δικαιωμάτων, σ.108

4.1.2. Η αναγκαιότητα του *ius naturalis*: ανθρωπολογικά τεκμήρια και η αξιοπιστία της γνώσης και των κανόνων, σ.111

4.1.3. Κοινοτικός νόμος/κοινότητα καθολικής οικουμένης και διεθνικός νόμος, σ.114

4.2. Θεμελιώδεις έννοιες: *Ius Gentium* και *Dominium*

4.2.1. Η ιδέα του *totius orbis*, σ.117

4.2.2. Η νομική οργάνωση του *totius orbis*, σ.122

4.2.3. Κυριαρχία και νόμος ως αναπόσπαστα στοιχεία της παγκόσμιας τάξης, σ. 126

4.2.4 *Dominium* και Πολιτική ισχύς, σ.128

4.2.4.1. Περί προέλευσης της πολιτικής ισχύος, σ.128

4.3. Ανθρώπινα Δικαιώματα, σ.134

4.3.1. Το κατηγορημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σ. 134

4.3.2. Αιτιολόγηση της κυριαρχίας των ιθαγενών, σ.138

4.3.3. *Ius et dominium*: Η θεμελιώδης αναδιάρθρωση της νομικής σκέψης, σ.140

4.3.4. Νομική οντολογία στον Vitoria, σ.145

4.3.5. Φύσει δουλεία: Από το νομικό status στην ιστορική αντίληψη για τα ανθρώπινα δικαιώματα τον 16ο αιώνα, σ.151

V. NOMINALISMOS KAI OYMANISMOS ΣΤΟΝ FRANCISCO VITORIA

5.1. *Plenitudo potestatis*: Η Ρωμαιοκαθολική ισχύς της ηθικής, σ.157

5.2. Η τομή της Αντιμεταρρύθμισης για το Ισπανικό στέμμα, σ. 160

5.3. Έρασμος και Νεοσχολαστικιστές, σ.161

5.4. *Raison d'état*: Η νομιμοποίηση της έννοιας *κυρίαρχο κράτος* στον Vitoria, σ.164

5.5. Από τον Μακιαβέλι στους αντιμακιαβελιστές: η ηθική θεώρηση του δικαίου από τον Vitoria, σ. 167

5.5.1 Αντιμακιαβελισμός στην Ισπανική σκέψη, σ.167

5.2.2. *Dominium* και πολιτική ισχύς, σ.170

VI. RELECTIONES THEOLOGICAE: ΒΑΣΙΚΑ ΣΗΜΕΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ VITORIA ΠΕΡΙ ΗΘΙΚΗΣ, ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΚΑΙ ΔΙΑΚΡΑΤΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

6.1. Το ιδιότυπο «Πολιτικό Σύμβολαιο» του Francisco de Vitoria, σ.174

6.1.2. De potestate ecclesiae prior/De Lege, σ.178

6.1.3. De Indis prior / De Indis sive de iure belli, σ.182

6.2. Περί τεσσάρων δικαίων αιτιών του Vitoria, σ. 184

6.3. Περί επτά μη δίκαιων τίτλων κατάκτησης, σ.186

6.3.1. Η εξήγηση του *ius gentium*, σ.187

6.3.2. *Dominium iurisdictionis*: η αξίωση της ισπανικής μοναρχίας, σ.189

6.4. Κύκλοι Υποδοχής, σ.190

VII. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

7.1. Κριτική του Βιτοριανού συστήματος, σ.193

7.2. Επύλογος, σ. 202

ΓΛΩΣΣΑΡΙΟ ΟΡΩΝ, σ. 205

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ, σ. 215

INDEX ONOMATΩΝ, σ. 251

EYΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Μια Διδακτορική έρευνα συνιστά *prima facie* μια επίπονη διαδικασία. Συνδυάζει ερευνητικές ανησυχίες ετών αλλά και μία πρόταση πρωτοτυπίας στον ακαδημαϊκό χώρο. Έτσι προχωρά η επιστήμη αλλά και ο ανθρώπινος βίος.

Θα ήθελα λοιπόν σε αυτό το επίπονο αλλά και άκρως ενδιαφέρον ακαδημαϊκό ταξίδι να εκφράσω ολόψυχα τις θερμές μου ευχαριστίες:

-Στον Καθηγητή κ. Γεώργιο Στείρη, όπου με τον πάντα λακωνικό του τρόπο κατεδείκνυε και παρενέβη στην εργασία μου με καίριες παρατηρήσεις και σημειώσεις επαναφέροντας με στον ορθό δρόμο της πνευματικής και προσωπικής ανασυγκρότησης, απαραίτητο και σημαντικό στοιχείο σε μία διδακτορική πορεία έρευνας.

-Στην Καθηγήτρια κα. Βικτωρία Κρητικού για το δύσκολο έργο της επίβλεψης μιας φιλοσοφικής εργασίας με παρεμβάσεις σημαντικότητας στην εκπόνηση, διαχείριση υλικού και ολοκλήρωσή της με άρτιο και επιστημονικό τρόπο.

-Στα μέλη της επταμελούς επιτροπής, τις Καθηγήτριες κα. Ευθυμία Πανδή-Παυλάκη και κα. Ανθή Παπαγεωργίου, την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια κα. Μαρία Τσώκου και την Επίκουρη Καθηγήτρια κα. Ειρήνη Παρασκευά για την θερμή και το εξόχως ιδιαίτερο ενδιαφέρον τα οποία μου μετέδωσαν σε ακαδημαϊκό και προσωπικό επίπεδο καταδεικνύοντας μου την σημαντικότητα και το "γιατί" πρέπει να ερευνούμε στοχευμένα και πρωτότυπα αλλά και σύμφωνα με τις ανάγκες της εποχής μας.

-Πάνω από όλα όμως τις θερμές μου ευχαριστίες στον Καθηγητή μου και επόπτη της Διατριβής μου κ. Δημήτριο Δρόσο που βρέθηκε στον ακαδημαϊκό δρόμο μου, πίστεψε σε εμένα αλλά και με ανέχτηκε τόσο καιρό καρτερικά και ηθικά. Η συμβολή του αλλά και η ορθή του κρίση ανέδειξαν διπλά αυτή την προσπάθεια. Λίγα πράγματα θα είχαν πραγματωθεί χωρίς την συμβολή του με παρατηρήσεις, υποδείξεις και επισημάνσεις σε δύσκολα και απαιτητικά σημεία της προϊούσης έρευνας. Ένα ευχαριστώ στο πρόσωπο του δεν είναι ποτέ αρκετό στην ακαδημαϊκή μου καριέρα.

Το σημαντικότερο ευχαριστώ στην οικογένειά μου.

Με βαθιά εκτίμηση.

Ευθύμιος Κ. Κατσούλης



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

Διδακτορική Διατριβή: Ευθύμιος Κ. Κατσούλης

Τίτλος: Ius gentium και κυριαρχία: η περίπτωση του Francisco de Vi(c)toria.

Περίληψη

Τα ζητήματα αυτής της έρευνας σχετίζονται πρωτίστως με την έννοια του φυσικού δικαίου σε σχέση με θέματα κυριαρχίας κατά την περίοδο της Ισπανικής ανακάλυψης του Νέου Κόσμου. Το όλο ερευνητικό εγχείρημα προσεγγίζει το αποικιοκρατικό περιβάλλον της Ισπανικής κατάκτησης του Νέου Κόσμου μέσα από μία γενικότερη αναπροσαρμογή της φιλοσοφικής, θεολογικής και πολιτικής σκέψης πάνω στο πεδίο της φιλοσοφίας του δικαίου κατά την περίοδο της πρώιμης Νεότερης Ευρώπης.

Κύριος στόχος της συγκεκριμένης έρευνας είναι η παρουσίαση της φιλοσοφικής σκέψης του Francisco de Vitoria, ενός εκ των σημαντικότερων εισηγητών και θεμελιωτών του διεθνούς δικαίου στην Ισπανία κατά τον 16ο αιώνα. Δευτερεύων στόχος είναι η πλήρωση ενός μεγάλου και διακριτού κενού στην ελληνογλώσσα επιστημονική βιβλιογραφία στον Ισπανικό φιλοσοφικό χώρο σκέψης.

Με την έρευνα αυτή αναδεικνύεται ένα φάσμα συγκρούσεων δογμάτων και στερεοτύπων του εξεταζόμενου στοχαστή σε πεδία όπως η φύση, το δίκαιο, η πολιτική, τα ανθρώπινα δικαιώματα, η έννοια της κυριαρχίας, ο ρόλος της εκκλησίας, ο ρόλος του κυρίαρχου κράτους.

Κύριο συμπέρασμα αποτελεί η ύπαρξη ενός νομικού status και ενός φιλοσοφικού πλαισίου τα οποία ρυθμίζουν τη λειτουργία του δικαίου σε κάθε πεδίο της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτό είναι σημαντικότερο, κυρίως στην εποχή μας που αντιμετωπίζει πολύπλοκα προβλήματα όπως η ανθρωπιστική κρίση, το μεταναστευτικό και ο γεωπολιτικός αναθεωρητισμός μεταξύ άλλων.

Λέξεις-κλειδιά: *Francisco De Vitoria, Κυρίαρχο Κράτος, Ανθρώπινα δικαιώματα, ius Gentium, Δίκαιος πόλεμος.*



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

Tesis doctoral: EFTHYMIOS K. KATSOULIS

Τίτulo: Ius gentium y soberanía: el caso de Francisco de Vi(c)toria.

Resumen

Los temas de esta investigación se relacionan principalmente con el concepto de la ley natural en relación con cuestiones de soberanía la época de la colonización española del Nuevo Mundo. El proyecto de la investigación estudia el ambiente colonial del Nuevo Mundo a través de un reajuste más general del pensamiento filosófico, teológico y político que se centra en el campo de la filosofía del derecho durante el período de la temprana Europa moderna.

Objetivo principal de esta investigación es destacar el pensamiento filosófico de Francisco de Vitoria -uno de los más importantes fundadores del derecho internacional en España el siglo XVI- introduciéndolo en el mundo griego actual.

A través de esta investigación, surge un conjunto de doctrinas conflictivas y estereotipos del pensador examinado en campos como la naturaleza, el derecho, la política, los derechos humanos, el concepto de soberanía, el papel de la iglesia, el papel del estado soberano.

La conclusión principal de la investigación es la existencia un estatuto jurídico y un marco filosófico que imponen la función del derecho en todos los niveles de la

existencia humana. Ello es de suma importancia, especialmente para nuestra época que enfrenta problemas como la crisis humanitaria, las migraciones y el revisionismo geopolítico entre otros.

Palabras clave: *Francisco De Vitoria, estado soberano, Derechos humanos, ius gentium, Guerra justa.*



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

Doctoral Thesis: EFTHYMIOS K. KATSOULIS

Title: Ius Gentium and sovereignty: the case of Francisco de Vi (c) toria.

Abstract

The issues of this research are primarily related to the concept of natural law as opposed to issues of sovereignty during the period of the Spanish Colony of the New World. The research project approaches the Spanish colonial environment of the New World through a more general readjustment of philosophical, theological, and political thought on the field of the philosophy of law during the period of Early Modern Europe.

Basic objective of this research is the presentation of the philosophical thought of Francisco de Vitoria, one of the most important lecturers and founders of international law in Spain during the 16th century. A secondary goal is to fill a large and distinct gap in the Greek-language scientific bibliography in the Spanish philosophical space of thought.

Through this research, a complex range of conflicting doctrines and stereotypes of the examined thinker emerged in fields such as nature, law, politics, human rights, the concept of sovereignty, the role of the church, and the role of the sovereign state.

The main conclusion is the existence of legal status and a philosophical framework based on which the concept of law is regulated in every field of human existence. The re-approach of contemporary issues such as the humanitarian crisis, immigration, and

the geopolitical revisionism of states through the scope of this research tends to create a very interesting field of philosophical reflection in the field of law.

Keywords: *Francisco de Vitoria, Sovereign State, Human rights, ius Gentium, Just War.*

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1.1. Αιτιολόγηση

Αν αποδεχτούμε τη ρήση του ιστορικού και μεσαιωνολόγου Jost Trier ότι «κάθε νόμος περιλαμβάνει αυτό που βρίσκεται μέσα στα δικά του όρια» (Trier 232–64), είναι ξεκάθαρο πως ο Ευρωπαϊκός 16ος αιώνας κρύβει μέσα του μια “πολιτική” μαγεία η οποία, ειδικά μετά το τέλος των Μέσων Χρόνων, υιοθετεί την παράδοση του νομικού αμοραλισμού της εποχής. Η μετάβαση από τον ύστερο Μεσαίωνα και την Αναγέννηση στην πρώιμη νεώτερη φάση της Ευρώπης σηματοδοτείται από μία τάση αναθεώρησης των παραδοσιακών σχέσεων μεταξύ των εν δυνάμει κρατών στο πλαίσιο νομικών θεμάτων και πολιτικής (Burns, *The Cambridge history of political* 343–52).

Το ζήτημα, ωστόσο, που εστιάζει στη διάκριση της “πολιτικής” από την πραγματικότητα και εξετάζεται στην παρούσα έρευνα είναι πολύπλοκο. Και αυτό διότι, αν η έννοια πολιτική μπορεί να οριστεί ως απόφαση "πολιτικών", τότε υποβόσκει ο κίνδυνος ενός ιστορικού αναγωγισμού· αφενός διότι η συγκεκριμένη περίοδος, δηλαδή ο 16ος αιώνας, δεν διαθέτει "πολιτικούς" αλλά και αφετέρου η έννοια "πολιτική" δεν ταυτίζεται με την σημερινή της σημασία (Viroli, *From politics* 4–10) (Pagden, *The languages* 2–3). Τα πρωταρχικά ζητήματα που αναδεικνύονται στη συγκεκριμένη περίοδο περιστρέφονται περισσότερο σε προβλήματα διεθνούς δικαίου, τα οποία εμφανίζονται είτε λόγω αστάθειας πολιτειακών ρόλων και σκοπών (βλ. γενικότερα ιστορικά πολιτειακά ζητήματα σε Φλωρεντία-Ιταλία) (Baker 445–46), είτε λόγω μιας σαφούς επιδίωξης για κυριαρχία και εν δυνάμει κρατικής υπόστασης από τους λαούς στον πρώιμο νεώτερο Ευρωπαϊκό χώρο Skinner (Skinner, *Τα θεμέλια* 102–03).

Αρχίζει, έτσι, να διαμορφώνεται στα τέλη του 15ου και στις αρχές του 16ου μια νέα τάση στα νομικά και πολιτικά ζητήματα στον Ιβηρικό χώρο (Williams 86–89) επηρεασμένη από εξελίξεις προερχόμενες κυρίως από την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου (Green και Dickason 191–92). Παράλληλα, η νέα αυτή ιστορική συνθήκη προετοιμάζει και μια νέα νομική τάξη πραγμάτων θεμελιώνοντας σταδιακά τις προϋποθέσεις για την εισαγωγή ενός νεωτερικού νομικού και πολιτικού πλαισίου σκέψης στην ιστορία της φιλοσοφίας συγκριτικά με την προηγούμενη ιστορικά περίοδο (Post 61–63). Υπό αυτό το πρίσμα στην έως τότε φιλοσοφική και πολιτική παράδοση της Ευρώπης τίθενται, τη δεδομένη ιστορική στιγμή, από τους Ισπανούς θεωρητικούς και στοχαστές τέτοιου είδους ζητήματα νομικής και πολιτικής υφής (Noreña 44–45)· ειδικότερα, δε, στην περιοχή της Ιβηρικής εξαιτίας των ιδιαίτερων νομικών και ιστορικοπολιτικών συνθηκών και της ανανεωτικής τάσης στις θεωρητικές και φιλοσοφικές σπουδές στο χώρο των πανεπιστημίων (C. Schmitt, *The Nomos* 100–02). Έννοιες, λοιπόν, όπως πολιτική και πόλεμος, δίκαιο και κυριαρχία, αποτελούν μεταβλητές μίας εποχής ραγδαίων και ρηξικέλευθων αλλαγών σε μία αδιάσπαστη ενότητα, όπως αυτή που θα εξεταστεί στην παρούσα έρευνα. Καθώς οι παραπάνω έννοιες μεταβάλλονται δυναμικά, η προβληματική θα εστιαστεί στην πολιτική και φιλοσοφική διάσταση πάνω σε βασικά ερωτήματα γύρω από την έννοια του διεθνούς δικαίου (*ius gentium*) και της κυριαρχίας (*dominium*) ως απόρροια μιας κατάστασης πολιτικής ισχύος (Courcelles 10–13).

Η παρούσα έρευνα βασίζεται στη θέση ότι ο άνθρωπος ταυτίζεται με τη Φύση, στοιχείο που συνιστά, κατά τον 16ο αιώνα, ένα πρωτόγνωρο “σκεπτικισμό”, ακόμη και μέσα στους πόλους του χριστιανικού ασκητισμού (Oakley, *Natural law* 791). Η άποψη αυτή διατυπώνεται, αρχικά, με μια διάθεση χειραφέτησης και απαγκίστρωσης από το μεσαιωνικό παρελθόν με σκοπό την υπεράσπιση των δικαιωμάτων της

αισθητής πλευράς του ανθρώπου (Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός* 77–79). Τον 16ο αιώνα η θέση πως ο άνθρωπος είναι φύση προβλήθηκε ιδιαιτέρως, κυρίως τονίζοντας την τάση της ορμής προς αυτοσυντήρηση η οποία, αν και γνωστή από τον Αριστοτέλη, λαμβάνει νέα ένταση υπό την έννοια ότι το ζην γίνεται καθαυτό απόλυτη αξία. Στο τελευταίο πρέπει να συνυπολογιστεί το γεγονός πως η θέση αυτή συναντάται σε ένα νέο θεωρητικό περιβάλλον την εποχή της Αναγέννησης καθώς θεμελιώνεται η εκχριστιανισμένη έννοια της *humanitas* (Olsen 101–02), συμπίπτουσα με την εποχή της ανακάλυψης του Νέου Κόσμου. Η όψιμη σχολαστική σκέψη είχε εξάλλου τονίσει τη δεσμευτικότητα ορισμένων αξιών, ακόμη και για τον Θεό. Επομένως, γίνεται ευδιάκριτη η οπτική ότι το φυσικό δίκαιο, τώρα, αναλύεται όχι μόνο από τις φυσικές επιστήμες αλλά και τη σχολαστική, σαφώς υπό την επίδραση του θωμισμού και του αριστοτελισμού (Copleston, *A history of philosophy Vol.3* 335–52).

Οι ισπανοί σχολαστικοί του 16ου αιώνα, που εστιάζουν στη συγκεκριμένη έρευνα, και ειδικότερα η Σχολή της Σαλαμάνκα, θεωρούνται πρόδρομοι του Hugo Grotius αναφορικά με την εφαρμογή του φυσικού νόμου και τη γέννηση του δικαίου των εθνών (*ius gentium*) στην πρώιμη νεώτερη Ευρώπη (Koskenniemi, *Empire* 1–36). Παράλληλα αναπτύσσεται τόσο στο πεδίο της νομικής όσο και της πολιτικής φιλοσοφίας μια νέα αντίληψη περί οικουμενικότητας του ανθρώπου, καθώς τα δικαιώματα γίνονται μέρος μιας ευρύτερης σκέψης στα πολιτικά πράγματα με κέντρο την έννοια της πολιτικής και νομικής κυριαρχίας στην ιδιωτική περιουσία (*dominium* και *dominium rerum*) (Manuel Méndez Alonzo 168–69). Η συγκεκριμένη προσέγγιση των πολιτικών και νομικών ζητημάτων θα αποτελέσει στην ιστορία της φιλοσοφίας την παρακαταθήκη για τη γέννηση της θεωρίας του *ius gentium* υπό τη νεώτερη οπτική, ενώ θα συμβάλει και στην απόδοση της έννοιας του σύγχρονου κράτους (εν δυνάμει και κυρίως νομικά) (J. B. Scott, *The Catholic* 18–19).

Από τα μέσα του 16ου αιώνα, λοιπόν, εξυφάνεται μια καινοφανής αλλαγή: η κατά Αριστοτέλη διδασκαλία περί πολιτικού βίου, όπως αυτή είχε μετουσιωθεί με τις όποιες αναγκαίες χριστιανικές προσθήκες στη Δύση κατά την περίοδο του όψιμου Μεσαίωνα (Pagden, *The languages* 41–56), αντικαθίσταται από την λεγόμενη "τέχνη της διακυβέρνησης"¹ η οποία ασκείται αποκλειστικά από τον ηγεμόνα (Viroli, *From politics* 71–82). Η έννοια του σύγχρονου κράτους στην πρώιμη νεώτερη Ευρώπη² και η διδασκαλία περί κυρίαρχου κράτους, η οποία συναντάται ήδη στον Machiavelli (και φυσικά θα προβάλλει σε θεωρητικά επεξεργασμένη μορφή στον Thomas Hobbes σιωπηλά επηρεασμένη από τον Francisco Suárez, όπως αυτή πλαισιώνεται στη θεωρία περί κοινωνικού συμβολαίου στον Λεβιάθαν) (Quijada 194–95), αποτελεί μια προεργασία η οποία έχει δομηθεί σε ιστοριοφιλοσοφικά πλαίσια την εποχή που διερευνάται, δηλαδή την εποχή που ανθεί το ρεύμα του Δεύτερου ή αλλιώς Ισπανικού Σχολαστικισμού (Hamilton 17).

Η ουσιαστική συνεισφορά των Ισπανών στοχαστών της περιόδου έγκειται στην κατασκευή μιας ολόκληρης ορολογίας η οποία θα σκιαγραφήσει την επερχόμενη διάσταση του διεθνούς δικαίου. Και στην καρδιά αυτής της ορολογίας βρίσκονται τρεις όροι, ήδη γνωστοί από την εποχή του ρωμαϊκού δικαίου έως τα τέλη της μεσαιωνικής παράδοσης του Χριστιανισμού: *dominium* (κυριαρχία), *bellum justum*

¹ "arte dello stato".

² Εδώ νοείται ως πολιτεία με αριστοτελικούς όρους, διότι η ολοκλήρωση του κράτους υπό την έννοια που νοείται σήμερα θα επέλθει δύο αιώνες αργότερα κατά τον 17ο και 18ο αιώνα. Βλ. κυρίως στα Scott, James Brown. *Law, the state, and the international community*, Lawbook Exchange, 2002 και Ertman, Thomas. *Birth of the leviathan: Building states and regimes in medieval and early modern Europe* / Thomas Ertman, Cambridge University Press, 1997.

(δίκαιος πόλεμος) κα *ius gentium* (δίκαιο των εθνών). Οι δύο πρώτοι όροι γονιμοποιούνται υπό το πρίσμα μιας διαρκούς εξέλιξης των ιδεών. Η τροποποίηση της απαρχαιωμένης αντίληψης του νόμου ως μέσου διευθέτησης των στενών πολιτειακών προβλημάτων οδηγεί στη έννοια της ισχύος και της πολιτικής ανάγκης για κυριαρχία.³ (C. Schmitt, *The Nomos* 129) Υπό αυτή την οπτική ανθεί μια νέα πραγματικότητα, όπου κύριο χαρακτηριστικό της αποτελεί η πρώιμη θεμελίωση του πεδίου του διεθνούς δικαίου μέσα από το φάσμα των αποικιακών και μετα-αποικιακών επιρροών για το άτομο και τα δικαιώματά του σε οιονδήποτε μήκος και πλάτος τού τότε γνωστού κόσμου (Grewe και Byers 45–49). Συνάμα διαμορφώνεται, σαφώς, ένα νέο νομικό πλαίσιο το οποίο, ήδη στην πρώιμη φάση της Ευρώπης, εισάγεται και αναδιαμορφώνεται από τα κυρίαρχα έθνη (Grewe και Byers 144–45).

1.2. Κριτήρια επιστημονικής έρευνας

Η Ισπανία τον 16ο αιώνα, εν αντιθέσει με τα υπόλοιπα κράτη της Ευρώπης, ήταν μια αυτοκρατορική δύναμη και ένα από τα μεγαλύτερα σε ισχύ έθνη. Μέχρι την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου αποτελούσε ένα έθνος το οποίο είχε καταφέρει να συγκεράσει την πολιτική με τη θρησκευτική ενότητα⁴ (Courcelles 1–3) πολύ

³ Τόσο για το Grewe όσο για τον Schmitt το κυρίαρχο κράτος ενεδρεύει και συμπλέκεται στα πεδία της πολιτικής και μ' αυτόν τον τρόπο δημιουργεί το “πολιτικό” άλλοθι της επιβολής κυριαρχίας των ισχυρών κρατών έναντι των ανίσχυρων.

⁴ Οι καθολικοί βασιλείς στην Ισπανία κατά το 1492 έχουν επιτύχει την ανακατάληψη της Ιβηρικής χερσονήσου από τους Σαρακηνούς και η Γρανάδα εκχριστιανοποιείται. Παράλληλα πολιτική θρησκευτικής “επανίδρυσης” λαμβάνει χώρα στην Ανδαλουσία, ενώ την ίδια στιγμή στο πλαίσιο της θρησκευτικής και εθνολογικής κάθαρσης οι

περισσότερο από ό,τι είχαν πετύχει κράτη όπως η Γαλλία, η Ιταλία, οι Κάτω Χώρες, οι χωροδεσποτείες της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (Kamen, *Spain's* 18). Σ' αυτό το ιστορικό κοινωνικό πλαίσιο ο Francisco de Vitoria έχει κομβικό στην ερμηνεία της νέας νέα τάξη πραγμάτων, το νέο *Jus Publicum Europaeum*⁵ (C. Schmitt, *Nomos* 140–51) το οποίο θα αναδυθεί ως η κοινά αποδεκτή αρχή των πολιτικών και διακρατικών σχέσεων στην πρώιμη νεώτερη Ευρώπη. Η ουσιαστική προσφορά του έγκειται στην εισαγωγή ενός λεξιλογίου, το οποίο επέτρεπε, για πρώτη φορά, να γίνει λόγος για ένα Δίκαιο το οποίο χρήζει σεβασμού από όλα τα κράτη.

Εβραίοι υποχρεώνονται σε μεταστροφή του δόγματός των ή σε διωγμούς. Το 1492 ο Κολόμβος ανακαλύπτει τις Δυτικές Ινδίες, τις αποκαλούμενες "Αμερική" ενώ η πολιτική και θρησκευτική εξουσία-οι Καθολικοί βασιλείς- αλλά και οι επίσκοποι της Ισπανίας [Τολέδο-Σεβίλλη] -η Ισπανική Ιερά Εξέταση-καθορίζουν και ελέγχουν εδάφη και υπηκόους. Ο Κάρολος ο 5ος, ο καθολικός βασιλιάς της Ισπανίας και αυτοκράτορας της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας βασιλεύει στην Ισπανία, στις Κάτω χώρες, στη Φρανς-Κοντέ, σε κομμάτια της Γερμανίας και Ιταλίας, και σχεδόν στην μισή Αμερικανική Ήπειρο. Εδώ γεννιέται και ένα πολύ βασικό ερώτημα: πώς μπορεί να γίνει διαχειρίσιμο ένα τόσο μεγάλο κομμάτι κόσμου από μία χώρα; Πώς πραγματοποιείται η διακυβέρνηση [ζητήματα νομικά], βλ. σχετικά στο Dominique De Courcelles-2005.

⁵Για μια σημερινή απόδοση του όρου αξιοσημείωτες είναι οι παρατηρήσεις από το Max Planck Institute στο Armin von Bogdandy/Peter M. Huber/Sabino Cassese (Hrsg.), "The Idea of European Public Law Today-Introducing the Max Planck Handbooks on Public Law in Europe." *The Max Planck Handbooks in European Public Law*" *The Administrative State*. vol 1., 2017, pp. 1-29.

Επιπρόσθετα το ηθικό-θεολογικό και το νομικό-πολιτικό corpus της εξουσίας διαχωρίστηκαν πάνω στη βάση μιας *justa causa* πολέμου (δίκαιης αιτίας), η οποία προερχόταν αδιάσπαστη από την ιστορική συνέχεια του Μεσαίωνα (Ch. Schmitt και Draghici, *State* 121). Στην ουσία η τομή της σκέψης του ανιχνεύεται στο πέρασμα από ένα θεολογικό σύστημα θεμελίωσης αρχών και δογμάτων της εκκλησίας προς ένα νομικό σύστημα σκέψης που θεμελιώνει και θεμελιώνεται στην πρώιμη έννοια του κράτους. Το «κράτος» του αιώνα που εξετάζουμε, μολονότι δεν έχει ωριμάσει πλήρως, δείχνει πάντως με σταθερά βήματα να εγκαταλείπει τη νεανική και βίαιη ορμή του υπέρ μιας πιο λελογισμένης και φρόνιμης κυβερνητικής πρακτικής (Kadelbach et al. 408–10).

1.2.1. Μεθοδολογία και στόχος

Στην παρούσα μελέτη η οποία σχετίζεται με την θεολογική, πολιτική και εν γένει φιλοσοφική σκέψη της περιόδου αυτής και ειδικότερα με την ιστορία των πολιτικών τίθενται δύο θεμελιώδη ερωτήματα: πρώτον, με ποια μέθοδο προσεγγίζεται η έρευνα και δεύτερον αν η μελέτη αυτή συνεισφέρει στην ανάπτυξη της επιστημονικής έρευνας στο συγκεκριμένο πεδίο.

Ξεκινώντας από το δεύτερο ερώτημα, διευκρινίζεται πως, ενώ η διεθνής βιβλιογραφία είναι εμπλουτισμένη με πολλές και αξιόλογες εργασίες αφιερωμένες στην πολιτική θεωρία του 16^{ου} αιώνα στον ισπανικό χώρο, το ίδιο δεν ισχύει για την ελληνόγλωσση βιβλιογραφία. Αφενός, το πεδίο έρευνας περιορίζεται στον αγγλικό, γερμανικό, γαλλικό, ολλανδικό και κυρίως ιταλικό χώρο (Allen 13–22) λόγω πολιτικών ρευμάτων που συνήθως συμπεριλαμβάνονται σε κάθε εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας και των Ιδεών, χωρίς να συμπεριλαμβάνουν για ένα ανεξήγητο λόγο φιλοσοφικά ρεύματα σκέψης που σχετίζονται με τον χώρο της Ιβηρικής Χερσονήσου

(Windelband και Heimsoeth, *Αναγέννηση* 10–15). Εξίσου σημαντικό στοιχείο στη διαμόρφωση της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης κατά τον 16ο αιώνα αποτελεί η πολιτική θεωρία, και δη και αυτή που σχετίζεται με την επαναπρόσληψη του θωμισμού και του αριστοτελισμού στην Αναγέννηση η οποία σε μεγάλο ποσοστό επιτυγχάνεται από την ισπανική σχολής σκέψης (Skinner, *Τα θεμέλια* 448–79).

Απουσιάζει, με λίγα λόγια, μια συνεκτική χαρτογράφηση θεωριών περί δικαίου και κυριαρχίας από τον ισπανικό φιλοσοφικοπολιτικό χώρο των ιδεών της συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου. Ως εκ τούτου, συνιστά ταυτόχρονα μια ανάγκη κάλυψης ενός διακριτού βιβλιογραφικού κενού αλλά πρωτίτως και μία συμβολή στις ισπανικές σπουδές στον ελληνικό χώρο.

Το γεγονός αυτό φαντάζει μάλλον παράδοξο, αν ληφθεί επιπλέον υπόψη πως κατά τον 16ο αιώνα σημειώνεται η έκδοση μεγάλου αριθμού πολιτικών πραγματειών (Noreña 36–48). Εκείνες, ωστόσο, δεν θέτουν τόσο εμφανώς το ζήτημα του διεθνούς δικαίου και των επιδιώξεων των κυρίαρχων κρατών τους, πράγμα το οποίο τόσο ξεκάθαρα γίνεται αντικείμενο θεωρητικής μελέτης από τους ισπανούς σχολαστικούς, προεξάρχοντος του Francisco de Vitoria (Fernández-Santamaría, *The state* 97–113). Η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να καλύψει το κενό αυτό αναδεικνύοντας μια συγγενή πτυχή της μεταβολής που σημειώνεται την περίοδο αυτή στον χώρο της πολιτικής θεωρίας.

1.2.2. Η οπτική της ιστορίας των ιδεών

Επανερχόμενοι στο πρώτο ερώτημα για τη συγγραφή υφίσταται το βασικό ζήτημα της μεθόδου, βάσει της οποίας στοιχειοθετείται η ιστορία των ιδεών μιας συγκεκριμένης περιόδου. Δευτερευόντως, το ζήτημα του αποδέκτη.

Η παράδοση της ιστορίας των ιδεών έχει δώσει πρωταρχικώς σαφή δείγματα πάνω στο συγκεκριμένο θέμα (Skinner, *Meaning* 4-6; Dunn 85–100; Coleman, *Ιστορία* 61–183; Hollis 1–17; Pocock, *Political thought* 80–85). Η ιστορική εξιστόρηση και αποτύπωση των ιδεών μιας περιόδου όπου ανθούν φιλοσοφικά ρεύματα, πολιτικοί στοχασμοί και θεωρητικοί μετασχηματισμοί δογμάτων δημιουργούν έναν πολύπλοκο θεωρητικό καμβά. Από την άλλη πλευρά ένα κείμενο, ακόμη και μια γλωσσική εκφορά, δεν εμπεριέχει απλώς ένα γλωσσικό νόημα, αλλά αποτελεί συγχρόνως και μια πράξη η οποία λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένο πλαίσιο, σε ένα ιστορικό περικείμενο (Skinner, *Θεμέλια* 15). Ασφαλώς το κείμενο δεν μπορεί να κατανοηθεί δίχως να αποδειχθεί η συνάφεια του με τις προθέσεις οι οποίες το έφεραν στην επιφάνεια και το πλέγμα των συμβάσεων εντός του οποίου εμφανίστηκε. Κάθε εγχείρημα εξιστόρησης φιλοσοφικών, θεολογικών και πολιτικών απόψεων συνομιλεί με τις προθέσεις ενός δημιουργού, οι οποίες βρίσκονται από την ίδια τους της φύση σε ένα δημόσιο πεδίο αντιπαράθεσης (Κονδύλης, *Ισχύς* 85,125).

Συνεπώς, ο καλύτερος τρόπος είναι ένα κείμενο να γίνεται αντιληπτό ως μια πράξη συμμετοχής σε ένα διάλογο (Skinner, *Meaning* 49). Σκοπός ενός ερμηνευτικού εγχειρήματος δεν είναι η βεβαιότητα, διότι κάθε ερμηνεία είναι και σε έσχατη ανάλυση υποθετική. Σίγουρα τούτο, όμως, δεν σημαίνει πως δεν μπορούμε δια της ερμηνείας να εμπλουτίσουμε την δική μας κατανόηση ενός κειμένου.

Η θεώρηση του ιστορικού γίνεσθαι από τη σκοπιά μιας αναπόφευκτης και ευκταίας «προόδου», τα κριτήρια, όμως, της οποίας παραμένουν συχνά ασαφή και γίνονται πιο ευδιάκριτα μόνο ως προς τις οικονομικοτεχνικές τους συνιστώσες βασίζεται σε μια άκρως επιλεκτική χρήση των στοιχείων (Coleman, *Ιστορία* 14). Η ηθική συνέπεια μιας μεθοδολογίας που κρίνει πάντα από τη σκοπιά του τι θεωρούμε σήμερα ορθό είναι η δυσανεξία απέναντι στις αξιολογικές θεάσεις, στις μεταφυσικές

ενοράσεις, στις νοοτροπίες και στις στάσεις ζωής άλλων κοινωνιών και ανθρώπων, που οφείλουμε πρωτίστως να αναπαραστήσουμε με πληρότητα και χωρίς προκαταλήψεις (Coleman, *Ιστορία* 15).

Από την επιστημονική σκοπιά όμως, αυτό που προέχει είναι η κατανόηση της εσωτερικής λογικής των στάσεων αυτών, των διασυνδέσεων με το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον και των επιπτώσεων τους στη διαμόρφωση των τάσεων πολιτισμού (Hollis 71–73). Η ηθική αποτίμηση των ιστορικών πραγμάτων *stricto sensu* αποτελεί μία διαδικασία διακριτή από την επιστημονική κατανόηση και περιγραφή. Αξιολογούμε και οφείλουμε να αξιολογούμε: ως πολιτικά όμως υποκείμενα μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της κοινωνικής ζωής (Koselleck, *The practice* 20,23-24). Οι ιδέες και οι αξίες είναι το πρίσμα μέσα από το οποίο τα υποκείμενα κατανοούν τον κόσμο, και άρα, προϋπόθεση για την πράξη που μετασχηματίζει το κοινωνικό είναι (Pocock, *Political thought* 35). Στη μακρά διάρκεια του ιστορικού χρόνου που αποτελεί τώρα το αντικείμενο της μελέτης, έρχονται στο φως οι ρίζες της ανθρώπινης πράξης, οι οποίες βρίσκονται ακριβώς στον τρόπο που ένα στοχαστικό υποκείμενο, όπως ο άνθρωπος, βιώνει και σηματοδοτεί την κατάστασή του μέσα στον φυσικό κόσμο, σε μια σχέση όπου το κάθε μέλος της (νόημα από τη μια, υλικό πάθος από την άλλη) είναι ταυτόχρονα αιτία και αποτέλεσμα του άλλου (Coleman, *Ιστορία* 16).

Ο τρόπος προσέγγισης του αντικειμένου της συγκεκριμένης έρευνας εν συγκρίσει δε με την παραδοσιακή μέθοδο μελέτης της ιστορίας των πολιτικών ιδεών, η οποία χειρίζεται το θέμα ως μια ιστορία των λεγομένων κλασσικών κειμένων (Skinner, *Θεωρήσεις* 17–22), κινείται και επικεντρώνεται στο κοινωνικό και διανοητικό πλαίσιο μέσα από το οποίο γεννήθηκαν τα ίδια τα έργα. Η ίδια η πολιτική ζωή θέτει τα κύρια προβλήματα στον πολιτικό στοχαστή, καθώς προβάλλονται

ορισμένα ζητήματα ως αντικείμενο προβληματισμού και μια αντίστοιχη σειρά ερωτημάτων ως φλέγοντα ζητήματα θεωρητικού αναστοχασμού (Dunn 85–104). Αυτό εν τέλει σημαίνει ότι οι ιδεολογικές αυτές υπερδομές είναι απευθείας αποτέλεσμα της κοινωνικής τους βάσης (Casey 166). Η μελέτη των διανοητικών συμφραζομένων μέσω των οποίων αναδύθηκαν τα σπουδαιότερα κείμενα του Vitoria περιλαμβάνουν και την προγενέστερη θεωρητική παράδοση, αλλά και συνάμα κληρονομημένες αντιλήψεις σχετικά με την πολιτική κοινωνία.

Ταυτόχρονα, δε, αυτό σημαίνει πως η φύση και τα όρια του κανονιστικού λεξιλογίου, το οποίο είναι διαθέσιμο σε μια δεδομένη στιγμή της ιστορικής ανασκόπησης, συμβάλλει στον καθορισμό των τρόπων, με τους οποίους συγκεκριμένα ερωτήματα καταλήγουν να αποτελούν πεδίο ουσιαστικού προβληματισμού και έρευνας (Κονδύλης, *Το Πολιτικό* 335).

Ομοίως, βεβαίως, αν θέλουμε να κατανοήσουμε, όσον τον δυνατόν ευρύτερα, τις παλαιότερες κοινωνίες, πρέπει να ανακτήσουμε τις διαφορετικές τους νοοτροπίες. Η δυσκολία αυτή της ιστορικής κατανόησης καθιστά αναγκαία την ανάδειξη των ιδεολογικών συμφραζομένων, δηλαδή τι συμβαίνει π.χ. ιδεολογικά την ίδια εποχή που γράφει ο Vitoria. Επομένως, αυτό βοηθά στο να αποκτηθεί μια πιο ρεαλιστική εικόνα για το πως σε παλαιότερες περιόδους (Bloch 31–32) αρθρωνόταν η πολιτική σκέψη σε όλες τις μορφές. Αν αυτό εφαρμόζεται με επιτυχία, τότε η έρευνα αποκτά γνήσιο ιστορικό χαρακτήρα (Skinner, *Meaning* 13). Η υιοθέτηση αυτής της μεθόδου βοηθά στο να ερμηνεύεται καλύτερα η σχέση μεταξύ πολιτικής θεωρίας και πράξης.

Συχνά, ωστόσο, παρατηρείται ότι η ιστορία των ιδεών, στην προσπάθεια της να εξηγήσει την πολιτική συμπεριφορά, τείνει να αποδίδει ένα κάπως περιθωριακό χαρακτήρα στις πολιτικές ιδέες και αρχές. Έτσι η τεκμηρίωση στενότερων δεσμών μεταξύ θεωριών και πολιτικής ζωής παραμένει δύσκολη (Skinner, *Meaning* 6–7).

Δηλαδή, η θέση ενός πολιτικά δρώντος υποκειμένου που επιθυμεί να εμπλακεί σε μια συγκεκριμένη δράση έχει ένα ισχυρό κίνητρο προκειμένου να διασφαλίσει ότι η συμπεριφορά του μπορεί να περιγραφεί αληθοφανώς με τους όρους του λεξιλογίου, το οποίο είναι κανονιστικό στην κοινωνία του, άρα και ενός λεξιλογίου ικανού να περιγράψει μια πράξη (Κονδύλης, *Το Πολιτικό* 414–16). Προσδιορίζοντας τους όρους ενός κανονιστικού λεξιλογίου, οι οποίοι είναι διαθέσιμοι σε οποιαδήποτε δεδομένο δρών υποκείμενο για την περιγραφή της πολιτικής του συμπεριφοράς καθιστά ταυτόχρονα σαφή έναν από τους περιορισμούς που τίθεται στην ίδια του την συμπεριφορά. Άρα, για να εξηγηθεί πως δρα ένα υποκείμενο, υπάρχει μια ουσιαστική ανάγκη ερμηνείας του λεξιλογίου του ως παράγοντα δράσης (Burke 42) πράγμα που θα εφαρμοστεί με έννοιες και ιδεολογήματα και στην παρούσα έρευνα.

Επομένως και εδώ για να δοθούν απαντήσεις σε συγκεκριμένα ερωτήματα πρέπει να υπάρχει η γνώση της κοινωνίας στην οποία γράφτηκαν τα κείμενα που εξετάζουμε, η ακριβής κατεύθυνση και η δύναμη των επιχειρημάτων τους αλλά και η γνώση του γενικότερου πολιτικού λεξιλογίου της εποχής (Coleman, *Ιστορία* 51). Όταν προσπαθούμε με αυτό τον τρόπο να τοποθετήσουμε ένα κείμενο ή τη δράση ενός συγγραφέα, όπως στην περίπτωση μας του Francisco de Vitoria, (Phillipson 175–77) μέσα στα κατάλληλα συμφραζόμενα δεν δημιουργείται ένα ιστορικό «φόντο» για την ερμηνεία μας, αλλά έχουμε ήδη προχωρήσει στην ίδια την ερμηνεία.

Συμπερασματικά, μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ειδικότερα η έρευνα θα επικεντρωθεί στη συμβολή του Francisco de Vitoria στον τομέα της πολιτικής φιλοσοφίας, καθώς εμφανίζεται μεταξύ μιας παράδοσης αριστοτελικής, θωμιστικής και νεωτερικής προσέγγισης της έννοιας του δικαίου και της ηθικής (Díaz 86) θεμελιώνοντας τις απαρχές του δικαίου των εθνών (Audry 4–5). Οι θέσεις του πάνω στην προβληματική που δημιουργήθηκε, όσον αφορά το ζήτημα της νομικής υφής

των κατακτήσεων του Νέου Κόσμου, χαρακτηρίζονται ως σχολαστική-θεολογική διαλεκτική και εντάσσονται στο ρεύμα του Ισπανικού ή Δεύτερου Σχολαστικισμού (Fernández-Santamaría, *Natural Law* 6,15,48-49). Κατά αυτή τη βάση κύρια σημεία της έρευνας θα αποτελέσουν α) οι θέσεις του περί φυσικού δικαίου και οι φυσικές κλίσεις του ανθρώπου, β) η φύση του κράτους και η τοποθέτησή του περί κυριαρχίας και γ) πώς το κράτος (ως πολιτεία πάντοτε) υπάρχει εκ φύσεως στον άνθρωπο (ως έννοιας ιδεατής και αρχής κοινωνικής σύμπραξης εξουσίας-πολιτών), στοιχείο που συνιστά μία τομή απέναντι στα προηγούμενα θεωρητικά σχήματα του παρελθόντος και του Μεσαίωνα (Burns et al, *The Cambridge* 1–8).

Ο στόχος της έρευνας είναι να αναζητηθούν: πρώτον, τι υποστηρίζει πάνω στο Δίκαιο και την Κυριαρχία η πολιτική παράδοση που προηγείται του Vitoria, δεύτερον τι νέο εισηγείται ο Vitoria την εποχή εκείνη στο πλαίσιο αναδιαμόρφωσης μιας θεωρίας περί κράτους, ηθικής, διακρατικών σχέσεων κ.λπ. και τρίτον ποια παράδοση διαμορφώνει αυτή η θεώρηση στο πλαίσιο του Ισπανικού Σχολαστικισμού του 16ου αιώνα και πώς επηρεάζει μια σειρά από άλλους στοχαστές όπως μεταξύ άλλων τον Francisco Suarez και τον Domingo de Soto.

II. ΠΟΛΙΤΙΚΟΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΙΣΠΑΝΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ 16ου ΑΙΩΝΑ

2.1. Η ιστορική διαμόρφωση τους Ισπανικού στέμματος

Στις αρχές του 15ου αιώνα η πολιτική αναστάτωση γύρω από το ζήτημα της ενοποιημένης Ισπανίας απειλούσε την ύπαρξη των διαφόρων χριστιανικών βασιλείων της εποχής και ταυτόχρονα αποτελούσε βασικό θέμα σκέψης και αναλύσεων που είχε να κάνει με την ίδια την ύπαρξη της ενότητας που θα γινόταν γνωστή ως Ισπανία (A. MacKay 97–101). Το ζήτημα, ωστόσο, της ένωσης των διαφόρων βασιλείων υπό το σκήπτρο ενός και μοναδικού στέμματος προκαθοριζόταν και εξαρτιόταν, ως ένα βαθμό, από την έως τότε διαμορφωθείσα ιστορική παράδοση και από τις πολιτικές σχέσεις ανάμεσα στους ισπανικούς λαούς και μη, άλλοτε φιλικές και άλλοτε ανταγωνιστικές (Chejne 91–96).

Η κρίση στα μέσα του 15ου αιώνα αποτυπώνει συνθετικά και σταδιακά τη διαμόρφωση στο ιστορικό γίνεσθαι της Ισπανίας και συνδέεται με την ιστορική συμβολή και εξέλιξη της δυναστείας των Τραστάμαρα⁶ (Martín 522) η οποία προστατεύει τους ‘conversos’ τόσο σε Καστίλλη όσο και σε Αραγωνία. Δευτερευόντως συνδέεται με την Ιερά Εξέταση⁷ (Homza, *Religious* 77), αλλά,

⁶ Ο θάνατος τους Μαρτίνου του Φιλάνθρωπου, τελευταίου βασιλιά του βαρκελώνιου οίκου στο στέμμα της Αραγωνίας ήρθε τη στιγμή που κέρδιζε συνεχώς έδαφος η καταλανική θεωρία της συγκυριαρχίας, επιταχύνοντας τις εξελίξεις. Βλ. κυρίως το κεφάλαιο “Contributions by the Crown of Aragon” 159 και εξής στο εξαιρετικό A. MacKay, *Spain in the middle Ages, From Frontier to Empire 1000-1500*, London 1977.

⁷ Ιερά Εξέταση (Inquisición). Από τη λατινική λέξη inquisitio=έρευνα για να προσδιοριστεί αν υπάρχει ή όχι αίρεση. Στην Ισπανία ο δικαστικός αυτός θεσμός

κυρίως, προχωρώντας προς την Αναγέννηση με τις προσπάθειες ενοποίησης της ισπανικής μοναρχίας.

Προς τα τέλη του 15ου αιώνα ο εμφύλιος πόλεμος είχε προκαλέσει μεγάλες συμφορές στα βασίλεια της Χερσονήσου. Το τοπίο αλλάζει κατά τη βασιλεία του Ερρίκου του Δ' (1454-1474), ο οποίος προχώρησε σε επαναστατικές μεταρρυθμίσεις της ηγεμονίας (Valdeón et al. 150–56). Τα ουμανιστικά ιδεώδη δεν ενίσχυαν εκείνη την παράδοση που είχε τις ρίζες της στο πριγκιπάτο των Αστουριών και στη Λεόν και ήθελε την Ισπανία ως συνέχεια του Βησιγοθικού κόσμου (Linehan 11-21, 76), αλλά την παράδοση η οποία αναφερόταν στη Ρωμαϊκή Hispania των δυο επαρχιών-την 'εντός' και 'εκτός' Ισπανία (Hispania citerior-ulterior). Αυτή η επιλογή ταίριαζε απόλυτα ακριβώς με τη συγκυρία της γεωγραφικής ανακατανομής των συνόρων, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί με τους απελευθερωτικούς αγώνες κατά του Ισλάμ (Vicens Vives 94).

Μέσα σ' αυτή την κατάσταση άρχισε η βασιλεία του Ερρίκου του Δ'. Ο βασιλιάς αυτός προχώρησε σε επαναστατικές πράγματι μεταρρυθμίσεις του κράτους (Kamen 19–20), αφού αφαίρεσε από την αριστοκρατία πολλά προνόμια: όλη αυτή η πολιτική αντίθεση με την παλαιά τάξη θα φέρει στο προσκήνιο αλληπάλλληλους αγώνες απέναντι σε εύθραυστες ισορροπίες μεταξύ των παρατάξεων της Καταλανικής αριστοκρατίας (Vicens Vives 98–99). Αν και αθεράπευτα φιλειρηνικός, ο Ερρίκος ο Δ' θα προσπαθούσε να διατηρήσει αυτές τις ισορροπίες ανάμεσα στην Αραγωνία και τη Γαλλία. Ωστόσο ο θάνατός του πυροδότησε αναπόφευκτα σύγκρουση για τη

διήρκεσε τέσσερις αιώνες (1478-1874). Λογόκρινε και τιμωρούσε τις αποκλίνουσες θρησκευτικές απόψεις και τους εκφραστές τους. Υπεύθυνοι γι' αυτό οι αρμόδιοι 'ιεροεξεταστές' και τρία δικαστήρια: το 'τοπικό', της βασιλικής 'αυλής' και το 'άνωτατο' της Ιεράς Εξέτασης.

διαδοχή (Valdeón et al. 158–64), καθώς ζητήματα που σχετίζονταν με νομικής φύσης θέματα και όχι μόνο, θα καθόριζαν τα δικαιώματα της Ιωάννας και Ισαβέλλας για το ποιος θα ήταν ο ρόλος της Καστίλλης μέσα στην ενωμένη Ισπανία καθώς και τη χάραξη της διεθνούς και υπερπόντιας πολιτικής. Γαλλία και Πορτογαλία θα στήριζαν τη δόνια Ιωάννα, Αραγωνία και οι σύμμαχοί της την δόνια Ισαβέλλα (McAlister 78). Το νεανικό σφρίγος του Φερδινάνδου της Αραγωνίας, η μεταρρυθμιστική κατεύθυνση που προσέδωσε στην Καστίλλη η αραγωνέζικη και καταλανική ανάμειξη και, τέλος, η μεγάλη στρατιωτική υπεροχή που προσέδωσαν οι νέες τεχνικές συντέλεσαν στην τελική νίκη των υποστηρικτών της Ισαβέλλας. Και αφού, λοιπόν, εξαλείφτηκε η δυναστεία των Τραστάμαρα, η οποία αποτελούσε μια διαρκή εστία πολιτικής ανωμαλίας, η Καστίλλη ήταν τώρα επιτέλους σε θέση να οργανωθεί κατάλληλα στους κόλπους της ευρύτερης ισπανικής κοινωνίας και να διαδραματίσει το ρόλο που η ιστορία της επιφύλαξε (Valdeón et al 174–75).

2.1.2 Περίοδος των Καθολικών Βασιλέων

Ο γιος Φερδινάνδος και η νύφη του Ιωάννη Β΄ της Αραγωνίας Ισαβέλλα, οι επονομαζόμενοι και Καθολικοί Βασιλείς⁸ (1479-1504) ένωσαν τα δύο βασίλεια, της Αραγωνίας και της Καστίλλης, κάτω από την ίδια δυναστεία και με κοινή συγκυβέρνηση (Valdeón et al 166–71). Αυτή η πράξη ήταν πολύ σημαντική και ως εκ τούτου η παλαιά Hispania (από την οποία διαχωριζόταν πάντοτε η Πορτογαλία) είναι πια μια ενοποιημένη πολιτικά χώρα με κοινή φωνή και καθορισμένους στόχους (Vicens Vives 101–03).

Στο πολιτικό σκέλος, με τους Καθολικούς Βασιλείς την περίοδο αυτή ξεκινά στην Ισπανία μια προοδευτικά ιστορική διαδικασία ενοποίησης η οποία, χωρίς βέβαια

⁸ Ονομαστήκαν Reyes Católicos από τον Πάπα Αλέξανδρο ΣΤ΄.

να έρχεται η περίοδος αυτή σε πλήρη ρήξη με το παρελθόν, παραμένει σταθερή προς μια κατεύθυνση ενότητας τους έθνους (Kamen, *Spain's* 37). Οι Καθολικοί Βασιλείς έκαναν πράξη την ένωση των δύο στεμμάτων, της Καστίλλης και της Αραγωνίας (συνθήκες του 1469 και της Ομόνοιας της Σεγκοβίας του 1475), σύμφωνα με την πατρογονική σύλληψη της εξουσίας με τις μεσαιωνικές ρίζες της (Elliott 19–20). «Όλοι εσείς, σχηματίστε μια κοινή ένωση, λάβετε τον Βασιλιά και τη Βασίλισσα σας ως πραγματικούς ιδιοκτήτες σας και φυσικούς κυρίους σας» αναφέρει ο Gómez Manrique το 1480 όπου εκφράζει σαφώς την ιδέα του βασιλείου ως ιδιοκτησία του μονάρχη (A. López και Elorza 12–13). Παρόλα αυτά, κατά τη βασιλεία τους θα τεθούν τα θεμέλια για την συγκρότηση του σύγχρονου κράτους στην Ισπανία.

Στην Καστίλλη, η ενίσχυση της δύναμης των μεσαιωνικών μοναρχών δημιουργούν ένα εγγενές δικαίωμα του βασιλιά, παρόμοιο με την *summa potestas*, που δημιουργήθηκε απευθείας μέσω διατάξεων, βασιλικών διαταγμάτων ή μέσω της νομοθεσίας στο Κοινοβούλιο (Collins και Goodman 180). Καθ'όλη τη διάρκεια του δέκατου πέμπτου αιώνα προβλήθηκε η ανάγκη να συγκεντρωθεί αυτή η διάσπαρτη νομοθεσία σε μια ενιαία επιτομή, ως μια ενιαία μορφή δικαίου με ειδικές ρυθμίσεις στα cortes του 1433, 1447, 1458 και 1462 (Kamen, *Spain's* 33–35). Αυτή η νομική πρόοδος, στο πλαίσιο του αναδυόμενου κράτους, θα μετατραπεί σε μια νομική αντιπαράθεση κατά την επιβολή της στους ιθαγενείς της Αμερικής, αιτιολογώντας σε σημαντικό βαθμό την επεκτατική πολιτική της Ισπανικής Μοναρχίας (Hanke, *The Spanish* 5–10).

Ταυτόχρονα, δε, ανοίγει ένας μακροσκελής διάλογος με τους θεωρητικούς και φιλοσόφους της Σχολής της Σαλαμάνκα προεξάρχοντος του Vitoria. Πάντως η κατάσταση του βασιλείου της Καστίλλης ήταν μάλλον όχι ευημερίας, αν αναλογιστεί κανείς τις μακρές πολιτικές διαφωνίες και τις μεγάλες περιόδους πολιτικής

αναταραχής που προηγήθηκαν της ανόδου της Ισαβέλλας στο θρόνο (Vicens Vives 103).

2.1.3. Κοινωνία και εθνική “κάθαρση”

Στο κοινωνικό πρίσμα των ιστορικών εξελίξεων της περιόδου εκείνης σημαντικό ζήτημα καθίσταται η μεγάλη ισπανική φυλετική εκκαθάριση του 1492, η οποία επέφερε και τη θρησκευτική ενότητα του λαού γύρω από τους Καθολικούς Βασιλείς και τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία (Alvarez Chillida και Izquierdo Benito 89,99). Η τελευταία είχε καταφέρει να αυξήσει σημαντικά τις εξουσίες της κατά τους τρεις αιώνες της Ανακατάκτησης (Reconquista) (Kamen, *A society* 34–38). Σε αυτό το διάστημα ασκούσε συνεχώς την πνευματική και στρατιωτική καθοδήγηση του λαού. Παρόλα αυτά ο διωγμός των Εβραίων⁹ (J. Pérez, *Los judíos* 188) στερούσε την Καστίλλη από τη μοναδική εκείνη κοινωνική ομάδα, η οποία είχε τη δυνατότητα να

⁹Το «Διάταγμα Διωγμού» (Decreto de Expulsion) των Εβραίων και των μουσουλμάνων (αργότερα και των αθίγγανων) υπεγράφη στις 31-03-1492. Σύμφωνα με αυτό δινόταν στους ετεροθρήσκους πληθυσμούς προθεσμία κάποιων μηνών για να εγκαταλείψουν τη χώρα. Ενδεχόμενη παραμονή τους σήμαινε αυτόματα τον υποχρεωτικό εκχριστιανισμό τους. Αξιοσημείωτο είναι ότι πολλοί από τους εκδιωχθέντες Εβραίους θα καταφύγουν στη Θεσσαλονίκη και σε άλλες πόλεις της Βόρειας Ελλάδας και της Μ. Ασίας έως το νέο διωγμό, το «ολοκαύτωμα» των στρατοπέδων συγκέντρωσης στον 20ό αιώνα. Για μια πιο ενδελεχή μελέτη βλ. κυρίως στο κεφ. Valdeón Baroque, Julio, "El reinado de los Reyes Católicos. Época crucial del antijudaísmo español". στο Gonzalo Álvarez Chillida; Ricardo Izquierdo Benito (eds.). *El antisemitismo en España*, Cuenca: University of Castilla-La Mancha, 2007.

ωθήσει την οικονομία του πρώιμου μοντέρνου κράτους της Ισπανίας στην τροχιά του πρώιμου καπιταλισμού (Vicens Vives 104–05).

Οι Καθολικοί Βασιλείς σε αυτήν την ιστορική φάση βοήθησαν με διάφορα προστατευτικά μέτρα τη βιομηχανία και το εμπόριο, αλλά δεν ακολούθησαν μια συνεπή μακροπρόθεσμη εμπορική πολιτική (A. López και Elorza 12–13), κάτι το οποίο δεν μπορούσε να γίνει σε μια χώρα η οποία δεν διέθετε τα απαραίτητα κεφάλαια για την ενίσχυση της παραγωγής (Casey 43–45). Η ανακάλυψη της Αμερικής ήταν ακόμη ένα πολύ πρόσφατο γεγονός για να σκεφτεί κανείς ότι θα μπορούσαν να επενδυθούν στη βιομηχανία οι ‘κρυμμένοι’ θησαυροί της νέας ηπείρου (López Lomelí 89). Το χρυσάφι που απλόχερα δωρίστηκε στην Καστίλλη από τα κατορθώματα του Χριστόφορου Κολόμβου εφεξής ώθησε το καστιλλιανικό ουμανισμό (Rodríguez-San Pedro Bezares και Sánchez Lora 65) να αναπτυχτεί παράλληλα με την εδραίωση της Ισπανικής Μοναρχίας μέσα στα ξεσπάσματα ενθουσιασμού που προκαλούσε η ιδέα της αυτοκρατορικής μεγαλοσύνης (Vicens Vives 110–11). Το βασίλειο τους Φερδινάνδου και της Ισαβέλλας ακολούθησε μια προοδευτική, για την εποχή, εξωτερική του πολιτική, κυρίως σε ό,τι σχετιζόταν με την ανακάλυψη της Αμερικανικής ηπείρου. Ωστόσο παρέμενε αναποφάσιστο στα εσωτερικά θέματα εξαιτίας πολλών και σημαντικών αντιθέσεων τόσο ανάμεσα στα διαφορετικά βασίλεια που απάρτιζαν τη νέα μοναρχία, όσο και ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις του βασιλείου (A. López και Elorza 36–37).

2.1.4. Η Ανακάλυψη της Αμερικής

Με την ανακάλυψη και κατάκτηση του Νέου Κόσμου, από την ισπανική κορώνα, ξεκινά τυπικά και η ιστορία του αμερικανικού λαού και ορίζονται τα χαρακτηριστικά της Λατινικής Αμερικής (Elliott 47). Ο Álvaro Gómez Hurtado αναφέρει χαρακτηριστικά πως «η άφιξη των караβέλων του Κολόμβου άνοιξε και

επίσημα το βιβλίο του Νέου Κόσμου· νέου διότι το κολομβικό κατόρθωμα δεν συνιστά απλώς ένα επεισόδιο ενσωματωμένο στην ιστορική πορεία της Αμερικής αλλά ως το αρχικό γεγονός του πεπρωμένου της» (Hurtado 7). Το προαναφερθέν αιτιολογείται επειδή μέσω της Ισπανικής κατάκτησης δημιουργείται ταυτοχρόνως και ένα πολιτιστικό όραμα για τους κατακτηθέντες (A. López και Elorza 36–37).

Πράγματι, το πολιτισμικό αυτό σοκ αντικατοπτρίζει και διασχίζει παράλληλα μια πολιτικό-φιλοσοφική παράδοση η οποία σημάδεψε ιδιαίτερα την πορεία της δυτικής σκέψης: η ισπανική κατάκτηση θα δημιουργήσει ένα ντόμινο θεωρητικών κυρίως εξελίξεων στην ανάγκη να κατανοηθούν ορισμένα ερωτήματα σχετικά με τη δομή των νέων αυτών κοινωνιών των ιθαγενών της Αμερικής (Hamilton 20–21). Αυτό αποτελεί ταυτόχρονα και τη μεγαλύτερη διάκριση και προτέρημα της Ισπανικής Αυτοκρατορίας έναντι των υπολοίπων Ευρωπαϊκών κρατών. Στην ουσία είναι οι πρώτοι οι οποίοι θα προσπαθήσουν να δικαιολογήσουν μια φιλοσοφική, πολιτική, και νομική οπτική για το πώς η κατάκτηση αυτή, μέσω της ανάπτυξης της σχετικής θεωρίας περί *bellum iustum* (δίκαιου πολέμου), συνιστά μια αιτιολογημένη επιχείρηση έναντι των ιθαγενών κοινωνιών (Gamboa Castelblanco 1–5). Αναμφίβολα πρωταρχικής σημασίας καθίσταται η περιγραφή της ενότητας, η οποία διαμόρφωσε το πεδίο ανάπτυξης των όποιων θεωρητικών και πολιτικών αναζητήσεων.

2.2. Η Σχολή της Σαλαμάνκα και η αναβίωση του θωμισμού

Με τον όρο "Δεύτερος Ισπανικός Σχολαστικισμός" (Torrent Ruiz 2–3) γίνεται γνωστή μια κίνηση πρωτοποριακής ανάπτυξης και διανοητικής θεμελίωσης δογμάτων και θεωριών με φιλοσοφικό περιεχόμενο. Αυτή αναπτύσσεται στα πανεπιστήμια της Σαλαμάνκα και της Κοϊμπρα κατά τον 16ο και 17ο αιώνα (Benítez 343) (González, *La Escuela* 24). Κατά την περίοδο αυτή η Ισπανία και η Πορτογαλία ενώνονται υπό

το ίδιο στέμμα κάτω από την βασιλεία του Φιλίππου ΙΙ από το 1580 περίπου έως την αναξαρτησία της Πορτογαλίας την εποχή του Φιλίππου ΙV το 1640 (Torrent Ruiz 13).

Το πανεπιστήμιο της Σαλαμάνκα ξεχωρίζει ιδιαίτερα, καθώς εντάσσει στη χορεία των θεωρητικών θεολόγους και μελετητές κειμένων. Αυτοί κατά τη μετάβαση από τον Μεσαίωνα στη νεώτερη εποχή προχώρησαν σε μία μεταρρύθμιση της παραδοσιακής μεσαιωνικής σκέψης, συμβάλλοντας καθοριστικά στην εμφάνιση νέων προοπτικών για την αντίληψη και κατανόηση του κόσμου, με την έννοια που γίνεται σήμερα αντιληπτή ως "σύγχρονος κόσμος" (Roario 199). Η σχολή αυτή ανέπτυξε προβληματισμούς πάνω σε τομείς φιλοσοφίας, θεολογίας, δικαίου, οικονομίας, λογικής και φυσικής επιστήμης με ιδιαίτερη έμφαση σε ζητήματα ηθικού περιεχομένου (Fernando Sánchez και Arjona Halcón 123–26).

Η Σχολή της Σαλαμάνκα διακρίνεται σε τρεις περιόδους:

α) Περίοδος των "Ιδρυτών", όπου δεσπόζουν οι μορφές του Francisco de Vitoria και Dominco de Soto (1494-1560).

β) Περίοδος της "Επέκτασης" της φιλοσοφικο-θεολογικής σχολής, με κυριότερους εκπροσώπους τους Pedro de Satomayor (1511-1564) και Bartolome de Medina (1527-1580) και

γ) Περίοδος "Σύνθεσης", με κυριότερους εκπροσώπους τους Dominco de Bañez (1528-1604) και Francisco Suárez (1548-1617) (Hankins 267).

Ασφαλώς ο μακρύς κατάλογος των διάσημων μαθητών του Vitoria περιλαμβάνει και αρκετούς εξέχοντες νομικούς όπως τον Diego de Covarrubias (1512/15-1577), δομινικανούς θεολόγους και πολιτικούς φιλοσόφους με λαμπρά παραδείγματα τον Melchor Cano (1509-1560) αλλά και τον Fernando Vázquez (1509-1566) (Skinner, *Τα θεμέλια* 449). Ο Vitoria, οι μαθητές του και οι μαθητές των μαθητών του μέχρι και τη γενιά των Ιησουιτών (O' Malley 577–

78) με λαμπρά παραδείγματα τους Luis de Molina (1535-1600) και Francisco Suárez (1548-1617), θα ονομαστούν λοιπόν *Σχολή της Σαλαμάνκα*, αν και ο λατινικός όρος ‘*secunda escholastica*’ (Δεύτερος Σχολαστικισμός) (*La Segunda* 43–44) αποτελεί μια καλύτερη εκδοχή του όρου. Έργο τους ήταν να δημιουργήσουν μια ηθική φιλοσοφία βασισμένη σε μια αριστοτελική (Heider 2–3) και θωμιστική ερμηνεία του νόμου της φύσης (*jusnaturalis*) (Fernández-Santamaría, *Natural Law* 41–43). Ένας μάλιστα από τους κεντρικούς άξονες αυτής της σχολής σκέψης ήταν η κατανόηση του όρου «ιδιοκτησία», ο οποίος στη γλώσσα του φυσικού νόμου καλείται *dominium* (Pich, *Dominium* 380) ή πιο συγκεκριμένα σε αυτή την περίπτωση *dominium rerum* (ιδιοκτησία πραγμάτων) (Pagden, *The languages* 79–80).

Υπό την προϋπόθεση του κοινωνικού συμβολαίου (Baumgold 1–26) (Gordley 102–03), οι άνδρες είχαν αποποιηθεί τη πρωτόγονη μορφή της ελευθερίας με αντάλλαγμα την ασφάλεια και τη δυνατότητα ηθικής κατανόησης των πραγμάτων, στοιχείο το οποίο θα μπορούσε να παράσχει μόνο η οργανωμένη νομικά κοινωνία των πολιτών. Ωστόσο διατηρούσαν ορισμένα φυσικά και συνεπώς αναφαίρετα δικαιώματα από τα οποία το πιο θεμελιώδες ήταν το *dominium* (Manuel Méndez Alonzo 168).

Σίγουρα η μεγαλύτερη δραστηριότητα της ισπανικής σκέψης έγκειται στο θεολογικοφιλοσοφικό πεδίο. Η συμβολή όμως των θεωρητικών αυτών σε τομείς όπως η νομική, η ηθική και τα πολιτικά θα επηρεάσουν σημαντικά στους επόμενους αιώνες ρεύματα και σκέψεις σε Ευρώπη και Αμερική (Ramos Pérez 17–25). Η ιδιάζουσα εντούτοις σημασία της ισπανικής θεολογικής Σχολής της Σαλαμάνκα έγκειται στο γεγονός ότι από τις αρχές του 16ου αιώνα έως και τα μέσα του, μπροστά στον ανερχόμενο συνταγματισμό και τη γένεση του μοντέρνου κράτους, κατάφερε να

εμποτίσει το παλιό σύστημα του σχολαστικισμού με μια νέα πνοή συγκερασμού θρησκευτικού και πολιτικού στοιχείου (Valenzuela-Vermeiren, *Vitoria* 125).

Ο ισπανικός ουμανισμός, ο οποίος βρήκε ισχυρά ερείσματα στα πανεπιστήμια της Ισπανίας πήγασε από την ιταλική Αναγέννηση (Dandeleit και Marino 433–36). Το κολέγιο του St. Clement στην Μπολόνια επέδρασε σημαντικά στο έργο των Ισπανών σχολαστικιστών, καθώς η επιρροή της *ars grammatica* και *ars rhetorica* αλλά και η επαφή με την κλασική αρχαιότητα έκανε την επανεμφάνιση της σταθερά. Όπως παρατηρεί η Bernice Hamilton «η μετάλλαξη της θεολογίας κάτω από το πρωτείο της Σχολής της Σαλαμάνκα όχι μόνο σηματοδότησε την ανανέωση ή το εξορθολογισμό του σχολαστικισμού, αλλά έθεσε εκ νέου ορίζοντες θεωρητικούς για την ισπανική φιλοσοφική σκέψη μακριά από ψήγματα μεταφυσικής» (Hamilton 63–67). Η μορφή σκέψης γίνεται πιο πρακτική, επικεντρωμένη σε ηθικά ζητήματα και πολιτικούς προβληματισμούς που αντιμετώπιζε η Ισπανία την περίοδο εκείνη. Η μεταφυσική δίνει τον απαραίτητο έτσι χώρο στην ηθική λογική (Valenzuela-Vermeiren, *Vitoria* 99–120).

Κατά άλλους ερευνητές η Σχολή της Σαλαμάνκα και η σκέψη των θεωρητικών της διακρίνεται ως ‘συμβατικά σχολαστική’ (Pagden και Lawrence 14) καθώς οι διανοητικές απόπειρες του Vitoria και των μαθητών του στιγματίζονται περισσότερο από μια σκληρή κριτική του λουθηρανισμού και της ανθρωπιστικής θεολογίας. Ωστόσο το επιχείρημα αυτό είναι περιορισμένης κλίμακας σχετικά με τις διαφοροποιήσεις και τα απαραίτητα στοιχεία για μια πληρέστερη και ορθή απεικόνιση του ισπανικού θωμισμού. Όπως σημειώνει και ο Skinner «δεν παύει να αποτελεί ένα ορθό θωμισμό, αλλά και έναν συνάμα επικριτή του χριστιανικού ανθρωπισμού» (Skinner, *Τα θεμέλια* 451).

Στο σημείο αυτό όμως, για να χαρτογραφηθεί ένα σωστό περίγραμμα της Σχολής της Σαλαμάνκας είναι απαραίτητο να τεθεί ένας περιορισμός στο πεδίο της έρευνάς μας: η εξάρτηση των Ισπανών στοχαστών από χώρους με αυστηρά μεσαιωνικό χαρακτήρα οδηγούν σε ένα συμπέρασμα άλλοτε ορατό και άλλοτε όχι. Αυτό δεν σχετίζεται με τίποτα περισσότερο ή λιγότερο πάρα με την αντίληψη της ‘αλλαγής’ (Fernández-Santamaría, *The State* 60–61).

Η αλλαγή παίζει σημαντικό ρόλο στην ιστορική πορεία και από μόνη της δεν συνιστά ένα ρασιοναλιστικό εργαλείο. Δεν αποτελεί ένα φαινόμενο κατανοητό από μόνο του, αλλά μια εναλλαγή της τάξης και της αρμονίας που τόσο επιθυμητή ήταν στον κόσμο (Prado 283). Η αλλαγή μέσα από τη σύνθεση όλων των ιστορικών γεγονότων στο πλαίσιο όπου η συγκεκριμένη σχολή σκέψης πορευόταν την καθιστούσε ως μια εν δυνάμει ‘αμαρτωλή’ σχολή σκέψης σε ένα στατικό κόσμο (Fernández-Santamaría, *The State* 59). Αν ο τελευταίος έπρεπε να προστατευθεί πολιτικά ή νομικά από μία άναρχη κατάσταση, τότε τα μέσα κρύβονται αφενός στην ‘τεχνική’ των θεωρητικών συλλογισμών και συμπερασμάτων και αφετέρου στην προηγούμενη ιστορική εμπειρία (González Poncela, 473). Καλώς ή κακώς η αλλαγή θα ερχόταν, αλλά το βασικό ερώτημα θα παραμένει: πως γίνεται ελέγξιμη;

Πάνω σ’ αυτό το υπόβαθρο έγκειται το γενικότερο πλαίσιο της πολιτικής σκέψης της Σχολής της Σαλαμάνκας και μέσα από αυτό γίνεται κατανοητή και κρίνεται. Ανεξαρτήτως της νεοσυσταθείσας σφριγηλότητάς της, η νεοσχολαστική ιδεολογία ήταν εγγενώς ‘μη ικανή’ τη δεδομένη στιγμή αυτή να παράσχει την ορθή απάντηση στις παραπάνω αιτιάσεις και στην παγκόσμια αλλαγή που ερχόταν (Fernández-Santamaría, *The State* 61–63). Ταυτόχρονα όμως γεννιόταν ένα πιεστικό ερώτημα: πως αλλιώς θα μπορούσε το πρόβλημα της ανακάλυψης της Αμερικής να αντιμετωπιστεί; Τόσο ο χριστιανικός ανθρωπισμός όσο και η νεογέννητη ρεαλιστική

προσέγγιση της έννοιας του πολιτικού προσπαθούσαν να διερευνήσουν την εικόνα του αντίκτυπου του Νέου Κόσμου στους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς του παλαιού (Grice-Hutchinson 52).

Αυτές οι εκτιμήσεις κατηγοριοποιούν στην ερέυνα μας μονοσήμαντα τον Vitoria και τους μαθητές του, οι οποίοι επιχειρούν να συνδέσουν τη σκέψη τους με μια αυστηρά μεσαιωνική θεολογία (Urdanoz, *Las Casas y Francisco* 200). Ταυτόχρονα εκπίπτουν σε ό,τι λανθασμένα γίνεται τάση και στην αγγλοσαξονική βιβλιογραφία, την άρνηση οποιασδήποτε σύνδεσης ή σχέσης της ισπανικής πνευματικής σκέψης αυτής της περιόδου με την Αναγέννηση (Abellán 103–08). Αντ' αυτού τέτοιοι χαρακτηρισμοί για τον ισπανικό καθολικισμό στερούνται βάσης αφού πέρα από το γεγονός πως η Σχολή της Σαλαμάνκα συνιστά, εν συνόλω, μια αντιδραστική δύναμη στο πολιτικό σκηνικό, φαίνεται παράλληλα να συγχωνεύει τη μεσαιωνική αντίληψη του δικαίου με την αναβίωση του θωμισμού και του αναγεννησιακού ανθρωπισμού (Abellán 105).

Το θεμελιώδες βήμα που έκαναν τελικά οι θωμιστές εξετάζοντας την έννοια της πολιτικής κοινωνίας ήταν να επιστρέψουν στη θεωρία του Ακινάτη για ένα σύμπαν που κυβερνάται από μια ιεραρχία νόμων (Skinner *Τα θεμέλια* 461). Απομάκρυναν οποιαδήποτε στοιχείο σχολαστικισμού είχε αναπτυχτεί με τον Ockham, διότι καθιστούσε υπερβολικά στενή ανάλυση της λογικής ιδίως σε ζητήματα θεωρίας της πολιτικής κοινωνίας (Coleman, *Ιστορία* 461). Έτσι αναπτύσσεται σταδιακά η ορθόδοξη θεωρία της Αντιμεταρρύθμισης για την πολιτική κοινωνία στο πλαίσιο της επαναφοράς της *via antiqua* και της απόρριψης της *via moderna*. Η εισαγωγή την οποία κάνουν οι σχολαστικιστές και η Σχολή της Σαλαμάνκα είναι μία επαναφορά ή επαναπροσέγγιση της θεωρίας του Ακινάτη κατά τρόπο ώστε να ερμηνευθεί εν τέλει στα πλαίσια του αριστοτελικού θωμισμού νομικά

η υπόσταση της ανθρώπινης κοινωνίας (Roaro 203). Αυτό επιτυγχάνεται εντός ενός τετράπτυχου, το οποίο ο ίδιος ο Vitoria συνειδητοποιεί ως *defacto* βάση κάθε ερμηνείας, προτού καταλήξει στο *ius gentium* (Roaro 207).

Σύμφωνα με αυτό το τετράπτυχο κατά τους νεοσχολαστικιστές πρώτα στην ιεραρχία τίθεται ο *lex aeterna* (αιώνιος νόμος) ο οποίος ισχύει αιώνια και καθολικά αλλά εκπορεύεται από την ίδια τη θέληση του Θεού· δεύτερον ο *lex divina* ή θεϊκός νόμος τον οποίο αποκαλύπτει ο θεός στους ανθρώπους μέσα από τις Γραφές και στη βάση αυτή θεμελιώνεται η εκκλησία· τρίτον ο *lex naturale* ή φυσικός νόμος πάνω στη βάση του οποίου θεμελιώνεται όλος ο βίος των ανθρώπων· (Coleman, *Ιστορία* 461) τελευταίο στην ιεραρχία το θετικό ανθρώπινο δίκαιο, ο *lex humana* ή *lex civilis* ή *ius positivum* τον οποίο οι άνθρωποι ορίζουν και εφαρμόζουν προκειμένου να κυβερνήσουν τις πολιτείες που ιδρύουν (Anghie, *Francisco* 323).

Σύμφωνα με αυτή την ιεράρχηση η οποία διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην πολιτική και φιλοσοφική σκέψη στον Vitoria, οι θωμιστές επανέφεραν αντίθετα με τη *via moderna* την *via antiqua*, θεμελιωμένη πια στον ισχυρισμό πως ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να χρησιμοποιήσει τη λογική του προκειμένου να εξάγει την ηθική θεμελίωση της πολιτικής ζωής (Pena Gonzalez και Inmaculada Delgado Jara. *El maestro* 288). Στη βάση αυτής της απόρριψης της *via moderna* αναπτύσσεται όπως θα εξετασθεί και πιο κάτω η ορθόδοξη θεωρία της Αντιμεταρρύθμισης για την πολιτική κοινωνία (Skinner, *Τα θεμέλια* 460–61).

Μία σημαντική τομή αλλά και επίδραση στο εξεταζόμενο έργο του Francisco de Vitoria είναι συνυφασμένη με την προσέγγιση του έργου του Θωμά του Ακινάτη. Αυτή σχετίζεται με τη ‘λογικοποιημένη’ πρόσληψη των θεολογικών και φιλοσοφικών ζητημάτων από του στοχαστές της περιόδου εκείνης. Μάλιστα η επίδραση εκείνη ουδόλως τυχαία σχετίζεται με τη γενικότερη τάση επανάγνωσης του έργου του

Ακινάτη κατά την Αναγέννηση, η οποία αποκαλείται θωμισμός (J. Aloysius Coleman, *Christian* 119).

Η αναβίωση του θωμισμού κατά τα πρώτα έτη του 16ου αιώνα συνδέεται άμεσα με τη διδασκαλία του Peter Crockaert, ενός εκ των μαθητών του John Mair, και σπουδαστών στο Πανεπιστήμιο του Παρισίου. Ο Peter Crockaert δίδασκε τη *via moderna*, εγκαταλείποντας τα θεωρητικά σχήματα του Ockham, η οποία ήταν ιδιαίτερος στραμμένη στο θωμισμό. Άλλωστε με τον θάνατό του το 1514 η επιρροή του αυξάνεται σε βαθμό ώστε οι θωμιστικές διδασκαλίες αποκτούν ολοένα και περισσότερο ενδιαφέρον, ειδικότερα, ως επαναπροσέγγιση της κλασσικής παιδείας, ιδιαίτερος μέσω του Αριστοτέλη, εντασσόμενες στα *studia humanitatis* της εποχής εκείνης (Skinner, *Τα θεμέλια* 449–50). Λαμπρά δείγματα της θωμιστικής αυτής συνέχισης των σπουδών του θα αποτελέσουν ο Pierre Fabri, ο Aimé Maigret αλλά κυριότερη προσωπικότητα θα σταθεί ο Francisco de Vi(c)toria.

Από τις ταπεινές αυτές απαρχές στο Πανεπιστήμιο του Παρισίου αναπήδησε, όπως προειπώθηκε, η μεγάλη αναβίωση του θωμισμού στον 16ο αιώνα η οποία καθίσταται ιδιαίτερα ζωτικής σημασίας αλλά και γόνιμη τομή στις σπουδές του ουμανισμού (Fernández-Santamaría, *Natural law* 41) στη βάση των οποίων θα εξελιχθούν οι νεότερες θεωρίες περί κράτους βάσει του *ius naturale* (φύσει δικαίου). Κεντρική μορφή αποτελεί ο Francisco de Vitoria (1485-1546) ο οποίος εντάθηκε στο τάγμα των δομινικανών στο οποίο άνηκε πρωτύτερα και ο Θωμάς ο Ακινάτης.

Έτσι, ο Vitoria αποτέλεσε μια από τις κύριες μορφές των θεωρητικών της πολιτικής-θεολογικής σκέψης στον 16ο αιώνα στην Καθολική Ισπανία. Αν και θεολόγος, ως προς το επάγγελμα, όμως όπως όλοι οι θεολόγοι την περίοδο που

εξετάζεται, προσέγγιζε την θεολογία ως την μητέρα των επιστημών (Getino 2: 291) όπως ισχυρίζεται και στις πρώτες γραμμές του *De Indis*¹⁰:

“[...] Επιπλέον, ακόμη κι αν η αντίρρηση που δέχεται το ερώτημα αυτό δεν ενέχει αμφιβολίες, δεν είναι ασυνήθιστο στην θεολογία να συζητούν ερωτήματα των οποίων η απάντηση είναι βεβαία. Μετά από όλα αυτά παραδεχόμαστε συζητήσεις περί της ενσαρκώσεως Του Κυρίου μας και άλλα άρθρα πίστεως. Και η αιτία είναι ότι δεν ενε όλες οι θεολογικές διαμάχες εκλαϊκευτικές. Αλλά συχνά είναι επιδεικτικές, δηλαδή, αναλαμβάνουν ουχί να αμφισβητήσουν την αλήθεια, αλλά να την εξηγήσουν”¹¹. (Getino 2: 291)

Κατά μία άποψη δεν είναι παράλογο, αφού η σχολαστική παράδοση του Θωμά του Ακινάτη δημιουργούσε μια νέα πνοή στην αντίληψη της έννοιας ‘φιλοσοφία’ (Dyson, *Aquinas* 15). Αυτό σήμαινε την ενασχόληση με τα βασικά αντικείμενα τα οποία η κλασσική παιδεία αιώνες πριν είχε ως κέντρο: τον άνθρωπο, το δίκαιο - φυσικό-θετό, το νόμο όμως στη βάση τη Ρωμαιοκαθολικής επίδρασης, όπως εκείνη αναπτύχθηκε μετά τον Μεσαίωνα με όλα τα κατάλοιπα του Χριστιανικού ασκητισμού, δηλαδή τη θεϊκή προέλευση του νόμου, του δίκαιο, του ηγεμόνα εν γένει, της αρχής και της εξουσίας, της κυριαρχίας και της νομιμότητας (Pagden και Lawrence 13–14).

¹⁰ [...] Et praetera, dato quod nullum esset dubium in tota hac quaestione, non est novum disputationes theologicas institui de re certa. Nam et disputamus de Incarnatione Domini et aliis articulis fidei. Non enim semper disputationes *theologicae sunt in genere deliberativo. Sed plera que in genere demonstrativo*; id est non ad consultandum, sed ad docendum susceptae. βλ. *De Indis* στο A. Getino, *Relecciones*, 291, 30.

¹¹ Η μετάφραση στα ελληνικά δική μου.

III. ΠΟΛΙΤΙΚΗ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ & ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΣΤΟΝ FRANCISCO VITORIA

3.1. Francisco de Vi(c)toria: Συμβολή στην θεολογική και φιλοσοφική σκέψη

Πρόσωπο κλειδί στην σκηνογραφία των ιδεών του 16^{ου} αιώνα θεωρείται αυτό του Ισπανού θεολόγου-φιλοσόφου και νομικού Francisco de Vitoria. Ο Francisco de Vitoria (1485-1546) υπήρξε ιδρυτής και εδραιωτής της Σχολής της Σαλαμάνκα, γνωστός στην Ιστορία των ιδεών ως μείζονα μορφή της αναζωπύρωσης των σπουδών του θωμισμού κατά τη συγκεκριμένη περίοδο στον πρώιμο-σύγχρονο Ευρωπαϊκό χώρο (Lagerlund 367) .

Ο Vitoria αναστοχάζεται παλαιά θεωρητικά σχήματα μετατρέποντάς τα σε σύγχρονα πολιτικά ζητήματα της εποχής αυτής. Χρησιμοποίησε τον θωμισμό για να διαμορφώσει τις επιρροές του πάνω στα πνευματικά και πολιτικά ζητήματα του καιρού του (Ramón Hernández, *The Internationalization* 1031), όπως η θρησκευτική Μεταρρύθμιση, η φύση της κυριαρχίας και του κυρίαρχου κράτους, η επιβλητική κυριαρχία και ο επεκτατισμός (πάνω σ' αυτό αναπτύσσει τη θεωρία του περί *ius communicandi*) (Waswo 745) καθώς και οι ιδέες περί δικαιωμάτων των υπόδουλων (Lagerlund 368–69). Θεολόγος, κατά βάση, υποστηρικτής της Αντιμεταρρύθμισης, επεδίωξε την καλοσύνη και την αγνότητα του ατόμου μέσω της εκλογίκευσης της ανθρώπινης φύσης, η οποία επιτυγχάνεται μέσα από τις φυσικές «κλίσεις» του ανθρώπου, ανεξαρτήτως της αποδοχής της ανθρώπινης χάριτος ή του θεολογικοπνευματικού status (Valenzuela-Vermehren, *Creating* 46–47).

Το δόγμα περί φυσικών κλίσεων είχε πολιτικές συνέπειες για τον ίδιο, αφού τον κατέστησε πολέμιο όχι μόνο του λουθηρανισμού αλλά και του ρεπουμπλικανισμού, ως πολιτικής ισχύος, αλλά και ειδικότερα της μοναρχίας (Lagerlund 368). Κατ' αυτόν, η πηγή της πολιτικής ισχύος (αρχής) είναι ο Θεός, και συνεπώς ο Θεός αποτελεί και την πηγή του ανθρώπινου νόμου, σύμφωνα με τον

οποίο πολίτες και ηγεμόνες οφείλουν να δουν λογίζοντάς τον ως δεσμευτική αρχή. Αυτή η θεώρησή του για τον ανθρώπινο νόμο συνεισέφερε όχι μόνο στην αντίληψη των ορίων της πολιτικής ισχύος αλλά και την ουσιαστική προβολή της ουσίας του ατόμου (Pagden, *Human rights* 171–99).

Ο πραγματικός ρόλος του Vitoria ήταν να περικλείσει στον θωμισμό τη δημιουργία ενός πολιτικού συστήματος φιλοσοφίας, η οποία εν τέλει ήταν υπεύθυνη για την πρόκληση και αναθέρμανση ζητημάτων όπως το κυρίαρχο κράτος, η Αντιμεταρρύθμιση αλλά και ο νομικός κώδικας που θα χρησιμοποιούνταν στο όνομα των κατακτήσεως της Αμερικής πάνω στη βάση του αποικιοκρατικού επεκτατισμού (Waswo 744). Η ίδια αυτή θωμιστική προσέγγιση θα τον οδηγήσει στη διατύπωση μιας θεωρίας για τα δικαιώματα τα οποία όλοι οι άνθρωποι κατέχουν εξαιτίας της φυσικής τους κατάστασης. (Bartelson 101–05).

3.2. Εργογραφία Vitoria

Απαραίτητη καθίσταται στο σημείο αυτό μια σύντομη αναφορά στον Vitoria, η οποία συνδέεται με τις σπουδές και τα έργα που παρήγαγε κατά τη διάρκεια της παραμονής του στο Πανεπιστήμιο της Σαλαμάνκας.

Παραμένοντας στο Κολέγιο Saint-Jackeu του Παρίσιου σχεδόν δέκα οκτώ χρόνια διδάσκοντας τη *SummaTheologiae* του Θωμά του Ακινάτη (Getino 1: 28–33) το 1523 ο Vitoria επιστρέφει στην Ισπανία για να εκλεγεί, τρία χρόνια αργότερα, πρώτος καθηγητής της θεολογίας στη Σαλαμάνκα έως τον θάνατο του το 1546 (Hamilton 172–76). Αν και δεν δημοσίευσε τίποτα εν ζωή, οι όποιες φιλοσοφικές και κυρίως πολιτικές σκέψεις του σώζονται από μια σειρά χειρογράφων που

τιτλοφορούνται *Relectiones*¹²*Theologicae*, σωσμένες από τους μαθητές του. Αυτές αποτελούσαν ένα είδος επανάγνωσης του έργου του ή καλύτερα μια σύνοψης των πανεπιστημιακών διαλέξεων και μαθημάτων που ο ίδιος είχε δώσει σε ολόκληρη τη Σχολή της Σαλαμάνκας (Fernández-Santamaría, *Natural law* 40–41).

Αυτό, λοιπόν, το οποίο επιβιώνει από τις διαλέξεις τους έρχεται με τη μορφή σημειώσεων *nina voce* από τους ίδιους τους μαθητές. Ο ίδιος ο Vitoria υπήρξε, μάλιστα, από την περίοδο των σπουδών του στο Παρίσι εισηγητής ενός τρόπου καθ' υπαγόρευσης διαλέξεων με κατάλληλο ρυθμό προς αντιγραφή (Vicente 13–26). Μέσω αυτής της πρακτικής το μεγαλύτερο μέρος της διδασκαλίας του Vitoria έγινε προσιτό από τον αγαπημένο του μαθητή Domingo de Soto στο έργο του *De Iustitia et Iure* το οποίο πρωτοτυπώθηκε στη Σαλαμάνκα το 1553, ως τυποποιημένο εγχειρίδιο για τα δικαιώματα και τη δικαιοσύνη το οποίο μπορούσε να βρεθεί σε κάθε ράφι σχολικής βιβλιοθήκης στην Ευρώπη (Pagden και Lawrence 15–17).

Αυτές οι επαναγνώσεις παραδίδονταν σε ακαδημαϊκό κοινό. Ο σκοπός τους, όπως ισχυρίζεται και ο ίδιος ο συγγραφέας στην αρχή του 'De Indis', ήταν "όπως όλες οι θεολογικές συζητήσεις μία απόδειξη, όχι για να μην υπάρξει κάποια συμφωνία περί αλήθειας, αλλά ως εξήγηση της αλήθειας". (Getino 2: 238). Αλλά επίσης ανήκαν και σε μια μακρά παράδοση πολιτικής εκκλησιολογίας και νομολογίας την οποία οι βασιλείς της Καστίλλης ακολουθούσαν όταν αντιμετώπιζαν αβέβαια

¹² Με τον όρο *relectiones* ονομάζονταν μια ειδική διάλεξη μέσω μιας ιδιαίτερης τελετής ενιαυτόν σε ολόκληρη τη Σχολή (συχνά στο σύνολο του Πανεπιστημίου) για θέματα τα οποία ο συγγραφέας είχε περισσότερο ανεπίσημα και περιεκτικά ασχοληθεί στην τάξη κατά τη διάρκεια του τρέχοντος ακαδημαϊκού έτους. βλ. και Santamaría, "Natural Law" σελ. 68 και εξής.

ηθικά ζητήματα, διαφωνίες, δηλαδή, στο ίδιο χωρίο ‘γνωστικές’ ή δικανικές (van Elliot Liere 602–04).

Ειδικότερα, λοιπόν, ο Vitoria παρήγε δύο κατηγορίες κειμένων: α) τις διαλέξεις πάνω στη *Summa Theologiae* του Θωμά του Ακινάτη και στις *Προτάσεις* του Πέτρου Λομβαρδού, παραδόσεις τις οποίες έκανε κατά τη διάρκεια των 20 χρόνων ως καθηγητής θεολογίας στη Σαλαμάνκα και β) τη σειρά *Relectiones Theologicae* ή άλλως “επαναγνώσεις”. Αυτές οι τελευταίες συνιστούσαν μεγαλύτερες και πιο επίσημες διαλέξεις και, εν αντιθέσει με άλλες διαλέξεις, αποτελούνταν από συνεχείς σχολιασμούς σε ένα καθορισμένο κείμενο και έρευνα ενός συγκεκριμένου προβλήματος (Ripoll, *Vol I*, 11–18). Κάθε θέμα αυτών των διαλέξεων συνιστούσε και ένα πρόβλημα, το οποίο συνδεόταν με ένα περίπλοκο ή δυσνόητο απόσπασμα κειμένου το οποίο είχε συζητηθεί στα μαθήματα διαλέξεων του ιδίου έτους, αλλά συχνά επίσης και ως προβληματισμός άμεσης πολιτικής ή κοινωνικής σημασίας (Pagden και Lawrence 15).

Πρέπει να τονισθεί πως αυτή η συγγραφική παράδοση είχε ως άξονα μια ακόμη πολιτική θεμελίωση και πλαίσιο: μετά την ήττα της εξέγερσης των Comuneros το 1521 (Brett et al., *Rethinking* 143), το στέμμα της Καστίλλης εξασφάλισε σύσταση δια συναίνεσης του λαού του. Εν αντιθέσει με τη Γαλλία, ή ακόμη και την Αγγλία, δεν χρειάστηκε πλέον να διεκδικεί την δική του νομιμότητα έναντι συγκεκριμένων συμφερόντων ή παραταξιακών διχονοιών. Πρωταρχική ιδεολογική ανησυχία καθίσταται πλέον η υπεράσπιση του αυτοπροσδιοριζομένου και ολοένα πιο επικίνδυνου ρόλου του ως θεματοφύλακας της Χριστιανοσύνης καθολικά (Lagerlund 369).

Καθήκον, επομένως, και των θεολόγων ήταν να εξασφαλίσουν ότι ο ηγεμόνας ενήργησε ή θα ενεργούσε σε όλες τις περιπτώσεις σε αυστηρή συμφωνία με τις

χριστιανικές ηθικό-πολιτικές αρχές. Έτσι ακόμη και στο *De Potestate Civili*, το οποίο ρητά απευθύνεται κατά των δημοκρατών και των δημοτών, δεν προβαίνει ο Vitoria σε άμεση αναφορά στους *Comuneros* και την πολιτική αστάθεια την οποία δημιούργησαν, όμως ξεκάθαρα υπονοεί τον δεδομένο κίνδυνο ανομίας και αταξίας (et al. 140). Ανησυχεί έτσι πολύ περισσότερο για τις εξωτερικές απειλές στο βασίλειο από τον Λουθηρανισμό απ' οποιαδήποτε εσωτερική απειλή.

Ο κατάλογος λοιπόν των τίτλων των έργων του περιλαμβάνει:

A. *Διαλέξεις και σχόλια* (Urdanoz, *Obras 1-20*) οι οποίες περιλαμβάνουν τα

-Commentaria in universam Summam Theologicae Sanctii Thomae

-Comentaria in VI libros sententiarum του Πέτρου Λομβαρδού

B. *Relecciones Theologicae* (Getino 1: 1-50; Vicente, *Los manuscritos 1-17*)

(*Θεολογικές Επαναγνώσεις*) οι οποίες περιλαμβάνουν τα

-De Potestate Civili (1528)

- De homicidio (1530)

-De matrimonio (1531)

-De potestate Ecclesiae prior (1532)

-De potestate Ecclesiae posterior (1532)

-De augmento caritatis et diminutione (1535)

-De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis (1535)

-De simonia (1537)

-De temperantia (1537)

-De Indis recenter inventis (De Indis) (1539)

-De iure belli Hispanorum in barbaros (1532)

-De magia (De arte magica) (1540)

-De regno Christi (1528)

-Summa sacramentorum Ecclesiae (1561)

-Confesionario (1562)

Η απήχησή του ως καθηγητή υπήρξε τεράστια, ενώ μέχρι και τον θάνατο του τριάντα πρώην σπουδαστές του είχαν γίνει καθηγητές σε ισπανικά πανεπιστήμια (Hamilton 175). Με τον Francisco de Vitoria, κυρίως, έχουμε τη θεμελίωση της Σχολής της Σαλαμάνκα, όπου ο ορθόδοξος θωμισμός διαμορφώνεται με στοιχεία και πρόσημα ‘μοντερνιστικού’ σχολαστικισμού, όπου πολιτική, οικονομία, πολιτισμός, θρησκεία και προπάντων φιλοσοφία συμπλέουν συνθετικά στο έργο των συγκεκριμένων στοχαστών της περιόδου (Grewe and Byers 145–49).

Κατά τη διάρκεια, λοιπόν, του 16ου αιώνα αυτή η δημιουργική περίοδος, η οποία λαμβάνει χώρα στην ισπανική φιλοσοφική-νομική σκέψη, οριοθετείται και από ορισμένα γεγονότα-ορόσημα όπως η κριτική έναντι της Ισπανικής Κατάκτησης του Νέου Κόσμου, η διάδοση (φιλική ή βίαιη) του Ευαγγελίου στην Αμερική, η υποδοχή του Συμβουλίου της Τρέντης στην Μεταρρυθμιστική Ευρώπη, η Νέα Συλλογή Νόμων του 1567 αλλά και η διάδοση με εκδόσεις και σχολιασμούς των νέων νόμων της Ισπανικής Μοναρχίας (Magdalena S. Sánchez 57) (Kamen, *A society* 63,76,131). Μέσα σ’ αυτό το μείγμα η νομική με τη φιλοσοφία θα παίξουν σπουδαίο ρόλο που θα εκφραστεί μέσα στο Πανεπιστήμιο της Σαλαμάνκας.

3.3. Από τον Μεσαίωνα στην Αναγέννηση: η πολιτική και θεολογική θεώρηση των πραγμάτων

Για να γίνει κατανοητό το υπόβαθρο, πολιτικό, θρησκευτικό, φιλοσοφικό, στο έργο του Francisco de Vitoria και πώς αυτό τελικά εναρμονίστηκε σχηματικά με το πολιτικό και φιλοσοφικό πλαίσιο σκέψης του 16ου αιώνα αναγκαία κρίνεται μια σύνδεση με την παράδοση του Μεσαίωνα και την ιστορική συνέχειά του ως προς την

Αναγέννηση. Αυτό είναι μια ιδιαίτερη και ωφέλιμη εστίαση, καθώς τα πιο πολλά στοιχεία που σχετίζονται με την εξουσία και την πολιτική εκκλησιολογία (Kantorowicz, *Mysteries* 65–67) διατηρούνται ή ανανεώνονται κάτω από μια τάση επικοινωνίας με το κλασικό παρελθόν (Mirandola et al. 14–15), το οποίο θα καταστεί ανανεωτικός και εναλλακτικός παράγοντας για την περίοδο του χριστιανικού ουμανισμού (Todd 22–23). Στο πολιτικό κομμάτι προεξέχουσα έμφαση αποδίδεται σε αυτές τις ιδέες που ευνόησαν την ανάδυση του μοντέρνου κράτους και επέτρεψαν τη διαμόρφωση μιας εναλλακτικής προσέγγισης με όρους συμβολαίου, κοινής συγκατάθεσης και κοινού οφέλους (Magdalena S. Sánchez 55–56). Οι θεωρίες περί διακυβέρνησης, η σχέση πολιτικών και νομικών επιχειρημάτων, η συμβολή του ρωμαϊκού δικαίου και οι εφαρμογές του στο πεδίο της πολιτικής οργάνωσης, η φύση της θρησκευτικής αυθεντίας και τα ζητήματα νομιμοποίησης (Fernández-Santamaría, *Reason* 355–58) αποτελούν παράγοντες που, μόνο αν συνεκτιμηθούν με την έννοια του δικαίου την περίοδο της Αναγέννησης, κατανοείται και το γενικότερο πλαίσιο στον στοχασμό του Vitoria.

Στον Μεσαίωνα η αφετηρία στην ερμηνεία και τη διασάφηση της πολιτικής σκέψης και εξουσίας στηρίζεται στην υπόθεση πως τα θεσμικά και πολιτικά δόγματα του μεσαιωνικού πολιτικού status έχουν την ρίζα τους σε μια θεμελιώδη αρχή πολιτικής εκκλησιολογίας (Γκότσης 99–101). Η προσπάθεια προσέγγισης και ταυτόχρονα μιας κριτικής ανασύστασης του εγκόσμιου και εκκλησιαστικού μεσαιωνικού στοχασμού οφείλει να είναι σοβαρή και να λαμβάνει υπόψη της ορισμένους παράγοντες. Το Δόγμα του πάπα Γελασίου περί των «δύο ξιφών» (Kantorowicz, *The King's* 99), μια πολιτικής εξουσίας δίδυμης με την εκκλησιαστική, όπου και οι δύο όμως προέρχονται ισότιμα από την υπέρτατη βούληση, ήταν ένας χριστιανικός συμβιβασμός ο οποίος υπηρέτησε με επιτυχία τις

κοινωνικές ανάγκες του πρώιμου Μεσαίωνα. Ο λειτουργικός αυτός συμβιβασμός των δυο διακριτών σφαιρών δικαιοδοσίας με σαφείς κοινωνικοπολιτικές λειτουργίες (C. Schmitt, *Πολιτική* 135), οι οποίες προς το παρόν συνεργάζονται και συντονίζονται στο βαθμό που συμμερίζονται και εγκόσμιες και πνευματικές επιδιώξεις, απορρέει από μια επί του εδάφους πολιτικοκοινωνική αναγκαιότητα (Kantorowicz, *The King's* 363). Αυτή αποκτά θεωρητική διάσταση στη σκέψη των νομομαθών του αστικού δικαίου μέσα από την επίκληση του ρωμαϊκού δικαίου, όπως αυτό είχε επιβιώσει στη συλλογική μνήμη (Coleman *Ιστορία* 28). Ακόμη και η σαφής διάκριση στην κόντρα μεταξύ παπικής και κοσμικής εξουσίας, όπως αυτή εξελίχθηκε από *ratione peccati* ως την *plenitudo potestatis* έννοια της κυριαρχίας, τόσο από την πλευρά του εκκλησιαστικού (Kantorowicz, *Deus* 254–56) όσο και του πολιτικού δικαίου, αποδείκνυε σταδιακά πως ο Μεσαίωνας όδευε προς την αναζήτηση συντεταγμένων, συναινετικών συμβολαίων πολιτικών θεωρήσεων και πρακτικών, οι οποίες θα αποτελέσουν την πιο πολύτιμη κληρονομία στη νεωτερικότητα (Skinner, *Τα θεμέλια* 252–54).

Εντούτοις, πρέπει να σημειωθεί πως μετά την καθεαυτό φεουδαρχική περίοδο του όψιμου Μεσαίωνα, όπου χαρακτηρίστηκε πλέον από την ανατροπή των εύθραυστων ισορροπιών (Bloch 593–94) ανάμεσα στα βασικά συστατικά της δυτικοευρωπαϊκής κοινωνίας, αναδείχτηκαν νέες πολιτικές οντότητες οι οποίες θα κυριαρχούσαν στους επόμενους αιώνες. Τέτοιες αποτελούσαν τα βασίλεια της Αγγλίας, της Γαλλίας και της Ισπανίας, το δουκάτο της Βουργουνδίας, η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία της Γερμανίας με την επικυριαρχία της στη βόρεια Ιταλία (Coleman, *Ιστορία* 30–32). Οι νέες πολιτειακές δομές που αναπτύσσονται γύρω από τη στενή έννοια της βασιλικής εξουσίας συνδυάζονται με μια ανανεωμένη και αυξημένη αυτοπεποίθηση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Αυτή έρχεται

αντιμέτωπη με το κοσμικό κράτος, στο οποίο αναδεικνύεται ένα σαφές πολιτικό πλαίσιο έπειτα από αυτόν τον ανηλεή επικυριαρχικό ανταγωνισμό πνεύματος-κοσμικότητας (Plant 44–45). Η πολιτική θεώρηση, λοιπόν, του όψιμου Μεσαίωνα διακλαδώνεται σχηματικά σε δύο αντίπαλα ρεύματα. Πρώτον σ' εκείνο που επανεπιβεβαιώνει μια αντίληψη ανωτερότητας της πνευματικής έναντι της κοσμικής εξουσίας, προτάσσοντας μια ηθική αντιπαλότητα μεταξύ της *ratio Ecclesiae* και *ratio status regni* (Viroli, *The Revolution* 479), εμπλουτισμένη όμως με νεωτεριστικές (αριστοτελικές) θεωρήσεις της εννοίας του πολιτικού (Ακινάτης) (Viroli, *The Revolution* 476). Δεύτερον σ' αυτό που αντιτίθεται τώρα κατηγορηματικά σε κάθε «επίθεση» της εκκλησίας στις δικαιοδοσίες του κράτους και εγγράφει τον κλήρο ως υποταγμένο θεσμό σε μια συνταγματική σύνθεση κορπορατιστικού χαρακτήρα (Coleman, *Ιστορία* 32). Αυτή εν τέλει υπόκειται στην απεριόριστη δικαιοδοσία του πολιτικού ηγεμόνα (όπως αυτό γίνεται γνωστό στον Ιωάννη των Παρισίων και τον Μαρσίλιο της Παδούας). Σύνθεση των δύο αυτών μορφών θα αποτελέσει στην έρευνα μας η φιλοσοφική και θεολογική σκέψη του Francisco Vitoria (Coleman, *Ιστορία* 33-35).

Από την άλλη πλευρά, η μεγάλη συμβολή του Ακινάτη θα επηρεάσει κατά κόρον τις θέσεις περί φύσει δικαίου και κοινωνικότητας στη Σχολή της Σαλαμάνκα (Domingo και Martínez-Torrón 24) και θα αποτελέσει μια σύνθεση στο θεολογικό επιχείρημα (του κράματος πίστης και ορθής λογικής) όλων των βασικών εννοιών της αριστοτελικής μεταφυσικής και ανθρωπολογίας (Montes D'Oca 5–25). Η θετική αποτίμηση από τον Ακινάτη της ορθολογικότητας μέσα στο πλαίσιο μιας θείας συμπαντικής οικονομίας, η οποία εδράζεται στα χριστιανικά δόγματα, ολοκληρώνει μια περίπλοκη ανέλιξη της δυτικής φιλοσοφικής θεολογίας. Με τον Θωμά Ακινάτη όλες οι θεμελιώδεις αριστοτελικές θεωρήσεις για τη φύση και τον άνθρωπο

εντάσσονται στη χριστιανική θεολογία (Dyson, *Aquinas* 85), όπου η πίστη δεν καταργεί την φύση αλλά την ολοκληρώνει. Η θεολογία, λοιπόν, θα έχει κρίσιμες επιπτώσεις στη πολιτική σκέψη που θα επακολουθήσει (κυρίως στην Ισπανία), αφού η θεωρία της κοινωνικότητας του Αριστοτέλη αποκτά μια νέα εκχριστιανισμένη διάσταση (Hauerwas και Wells 196) αποτελώντας τις ιδιαίτερες ρυθμίσεις που θα συγκροτήσουν την ελεύθερη και δίκαιη κοινωνία. Αυτό, επιτυγχάνεται με την ανάπτυξη της θεωρίας του *ius divine* (θεϊκό δίκαιο), την ανθρώπινη βούληση, το *ius naturale* και τον ανθρώπινο ή πολιτικό νόμο με τη στενή έννοια (Chroust 26).

Επιπροσθέτως, θα αποτελέσει την διελκυστίνδα προμέτωπο της θεωρίας περί δικαίου των εθνών (*ius gentium*) του Vitoria στον Νέο Κόσμο, αφού η κοινωνικότητα, όπως και η λογικότητα, είναι πλέον έμφυτο χαρακτηριστικό του ανθρώπου (Dyson, *Aquinas* 76–77) και απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη της ευδαιμονίας του επί της γης (Coleman, *Ιστορία* 36-37).

Υπέρτατος σκοπός του κοινωνικού βίου είναι το κοινό καλό, μια τάξη δηλαδή δικαιοσύνης που αναγνωρίζει για το κάθε μέλος της κοινωνίας τις φυσικές εκείνες προϋποθέσεις για την τελείωση του εγκόσμιου βίου και οι οποίες προκύπτουν από τη θέση του στην κοινωνική ιεραρχία (Courcelles 14). Ενυπάρχει, εντούτοις, μια διαφοροποίηση στον ισπανικό Σχολαστικισμό, ειδικότερα σε ό,τι έχει σχέση με την πολιτική σκέψη του Vitoria για το δίκαιο. Για να καθίσταται ο πολιτικός, με την αυστηρή έννοια, συνάμα και ανθρώπινος νόμος είναι απαραίτητη η αντανάκλαση της λογικής τάξης (Manuel Aguilar 205) που διέπει τη φύση να ενσωματώνει τις θεμελιακές ηθικές αρχές που συμβάλλουν στη τελείωση της ζωής υπό συνθήκες δικαιοσύνης και ελευθερίας. Από τη στιγμή που ο νόμος παρεκκλίνει από τα πρότυπα αυτά είναι νόμος μόνον κατ' όνομα και ο ηγεμόνας (άρα και η πολιτική του βούλησή) εκπίπτει σε τύραννο. (Coleman, *Ιστορία* 38).

Αξίζει εδώ να σημειωθεί πως στον Μεσαίωνα, επίσης, αναπτύχθηκε μια αντίληψη για τα δικαιώματα, η οποία ξέφευγε από την έννοια των επίκτητων δικαιωμάτων. Αυτή ήταν κατανοητή ως χριστιανική ελευθερία, η οποία αφενός δεν μπορεί ποτέ να μεταβιβαστεί ή να καταστρατηγηθεί ανεξάρτητα από την ελευθερία που θεσπίζει το αστικό δίκαιο (Coleman, *Ιστορία* 65). Αφετέρου αυτή η έννοια ήταν ένας συγκεκρισμός όψεων του Ρωμαϊκού δικαίου σε σχέση με τη νέα αντίληψη ότι ο πολίτης ήταν ενεργό μέλος της πόλης και όχι παθητικό, άρα είχε και πολιτικά δικαιώματα. Αυτό εξ αρχής συνιστούσε μια σύνθεση μη ρωμαϊκών κοινωνικοοικονομικών αρχών και εξουσίας ισχύος (Post 72, 112). Το μεσαιωνικό δίκαιο θα κληροδοτούσε σαφώς στο σύγχρονο ευρωπαϊκό κόσμο, και κυρίως στην πρώιμη περίοδο, την έννοια των επίκτητων ή εκ πολιτογραφήσεως πολιτικών δικαιωμάτων.

Επιπρόσθετα, η «πόλις» του Αριστοτέλη θα μετασχηματιζόταν στη μεσαιωνική *civitas*, ενώ η κικερώνεια *respublica* θα αναφερόταν πλέον σε κάθε διοικούμενο καθεστώς, ανεξάρτητα αν επρόκειτο για μοναρχία, για δημοκρατία ή για την ίδια την εκκλησία, όπου υπηρετείται το δημόσιο συμφέρον (Coleman, *Ιστορία* 67).

Αυτό που τελικά έχει τεραστία σημασία είναι ότι τόσο ο Μεσαίωνας όσο και η Αναγέννηση ήταν κληρονόμοι τρόπων του σκέπτεσθαι. Το «ηθικό» και «το πολιτικό» από τον αρχαίο ελληνικό και τον ρωμαϊκό κόσμο, περασμένο όμως μέσα από το φίλτρο των χριστιανικών αντιλήψεων. Σημαντικής αξίας έτσι θα ήταν η επανερμηνεία και η χρήση της αυθεντίας της κλασσικής θεματολογίας (Tierney, *Religion* 9–10).

3.3.1. Φυσικό Δίκαιο μετά τον Μεσαίωνα

Από την εποχή της Καρολίγγειας Αναγέννησης οι έννοιες περί εξουσίας ήταν θεμέλιο σε όλες τις συζητήσεις για την πολιτική τόσο κοντά στο Μεσαίωνα όσο και αργότερα. Πάνω σ' αυτή την αντίληψη προνόμια, δικαιώματα ή αξιώσεις προβάλλονται ως κατακτήσεις για κοινωνική καταξίωση, ως απότοκο της ύστερης φεουδαρχικής οργάνωσης της κοινωνίας (Bloch 47). Η αντίληψη θα ερχόταν σε σύγκρουση με μια άλλη αναδυόμενη γλώσσα, η οποία εννοούσε τα δικαιώματα ως απαιτήσεις (Coleman, *Ιστορία* 77).

Στην ιστορική συνέχεια και αναφορικά με τη συγκρότηση του νομικού άξονα και δικαίου, όπως αυτό κληρονομήθηκε από τη Ρώμη στον Μεσαίωνα, υπήρχε μια συγκεχυμένη εξήγηση της σχέσης του φυσικού δικαίου (*ius naturale*) με το διεθνές δίκαιο (*ius gentium*) αρχής γενομένης από τον Γάιο και τον Ουλπιανό (Post 227–28). Οι συντάκτες του εξέθεταν δυο αντιτιθέμενες απόψεις. Ο Ουλπιανός έλεγε ότι ο φυσικός νόμος είναι κοινός για όλα τα έμβια όντα και διαφέρει από το *ius gentium*, το οποίο γνωρίζουν όλα τα ανθρωπινά υποκείμενα δια του λόγου (Ullmann, *Law* 57), εν αντιθέσει με τον ο οποίος υποστήριζε ότι το *ius gentium* και το *ius naturale* είναι το ίδιο και το αυτό (Kingsbury και Straumann 91). Πρόκειται δηλαδή για νόμο που θέσπισε η φύση για όλα τα έθνη, γεγονός που θα επαναδιατυπωθεί, αν όχι επιβεβαιωθεί πολιτικά και πρακτικά τουλάχιστον ως μια θεώρηση της καθολικής ισχύος του φυσικού νόμου στα πολιτικά πράγματα, με τον Francisco de Vitoria τον 16ο αιώνα (Koskenniemi et al., *International Law* 132).

Οι στοχαστές βέβαια του 12ου αιώνα που αναφέρθηκαν σ' αυτό εμπνεύστηκαν από αυτές τις αντιφάσεις τη δική τους σημασία για τον όρο «Φύση». Μία θεωρία του φυσικού δικαίου, η οποία θα υπερέβαινε κατά πολύ τα κείμενα του Ιουστινιανού, που μέχρι τότε κατείχαν την παραδεδομένη υπεροχή του ρωμαϊκού

δικαίου και τις ιδεολογικές ρίζες του στην Ευρώπη, (Ullmann, *Law* 54), ενείχε τεράστιες συνέπειες για τη θεωρία και πράξη. Ορισμένοι κατέληξαν στο αξιοσημείωτο συμπέρασμα πως το αστικό δίκαιο δεν πρέπει να έρχεται σε σύγκρουση με το φυσικό και, άρα, πρέπει οι κυβερνώντες να είναι υποχρεωμένοι να ενεργούν σύμφωνα με το *iusnaturalae*, δηλαδή με βάση τη λογική (Andrés Martín 45; Copenhaver and Ch. B. Schmitt 183).

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να γίνει αναφορά στη διακριτή διαφοροποίηση κυρίως όσον αφορά τη θεώρηση του δικαίου στα έθνη που θα εξελιχτούν στην πρώιμη νεώτερη Ευρώπη. Το αστικό δίκαιο είναι ο νομός που θεσπίζει το κράτος για τα μέλη του και έτσι λειτουργεί συμπληρωματικά με το φυσικό δίκαιο. Δεν μπορεί, ωστόσο, να έρχεται σε αντίθεση προς τους γενικότερους νόμους και έθιμα που υπαγορεύει η λογική, η οποία είναι κοινή σε ολόκληρη την ανθρωπότητα (Coleman, *Ιστορία* 110).

Κατά τον 12ο και 13 αιώνα το φυσικό δίκαιο και τα ανθρώπινα δικαιώματα προσεγγίζουν μια πιο ιδιόρρυθμη έννοια αυτονομίας, η οποία συνδέεται περισσότερο με τη λογική και την ηθική. Έτσι το *Decretum* του Γρατιανού ενσωμάτωνε την αντίληψη του Ισιδώρου της Σεβίλλης, (επισκόπου και λογίου ήδη του εβδόμου αιώνα), ότι το φυσικό δίκαιο είναι το φυσικό εκείνο ένστικτο το οποίο μοιράζονται όλοι οι λαοί (Tierney, *Religion* 13–14). Χάρη στο λόγο (*ratio*), που δόθηκε στην ατομική ανθρώπινη ψυχή, και χάρη στις διδαχές της Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, ο νόμος της Φύσης, ως υπέρτατος ηθικός νόμος του Θεού, είναι γνωστός σε όλους τους ανθρώπους. Ως εκ τούτου και το *ius naturalae* οριοθετεί έναν χώρο προσωπικής ελευθερίας, όπου το άτομο είναι ελεύθερο να ενεργεί κατά το δοκούν. Η ελευθερία αυτή οδηγεί σε συγκεκριμένες αξιώσεις και δυνατότητες, οι οποίες εκπορεύονται από την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση (Coleman, *Ιστορία* 129).

3.3.2. Από τη φεουδαρχία στο πρώιμο κοινωνικό συμβόλαιο

Αν θελήσει κάποιος να ανατρέξει τώρα στην περίοδο του Μεσαίωνα και ειδικότερα στο ζήτημα των προσωπικών ελευθεριών και των ατομικών δικαιωμάτων ή των πολιτικών αυτονομιών είναι σαφές πως ο όρος *libertas* αποκτά νέα σημασία. Σημαίνει το δικαίωμα να συμμετέχει κάποιος ενεργά στις υποθέσεις της κοινότητας και να ασκεί επιρροή στους συντρόφους του ελευθέρως από την παρέμβαση μιας κυρίαρχης κυβέρνησης. Αυτού τους είδους η ελευθερία έχει πολιτικό περιεχόμενο (Skinner, *Τα θεμέλια* 190–92) και αποτελεί προνόμιο, το οποίο χρησιμοποιείται για ανεξάρτητη δράση και επιρροή ή άσκηση εξουσίας.

Στον Μεσαίωνα υπήρχαν όμως και οι ελυσσόμενοι ανάμεσα στις αντιφατικές θέσεις περί δουλείας, που θα επέλεγαν εκείνα τα κείμενα που υποστήριζαν ότι η αιχμαλωσία και η δουλεία παραβιάζουν το νόμο της φύσης (*ius naturale*), ο οποίος ορίζει ότι όλοι οι άνθρωποι γεννήθηκαν ελεύθεροι. Ταυτόχρονα θα ανακάλυπταν χωρία που βεβαίωναν ότι ο καθολικός νόμος των εθνών (*ius gentium*) είναι η πηγή όλων των συμβολαίων και επιτρέπει τη δουλεία όταν αυτή είναι ωφέλιμη υπό δεδομένες συνθήκες (Mäkinen και Korkman, *Transformations* 97). Επιπλέον, παρέπεμπαν σε χωρία όπου η δύναμη και η εξουσία του αυτοκράτορα να νομοθετεί και να εφαρμόζει νόμους, η *rex legis* (βασιλικοί νόμοι) (Ullman 56), περιγράφεται ως παραχώρηση εκ μέρους του λαού, ο οποίος οικειοθελώς του αναθέτει την εξουσία αυτή προς το κοινό συμφέρον. Αυτή η οπτική θα γίνει πιο εμφανής τον 16ο αιώνα στην Ισπανία από τους Νεοσχολαστικούς, διότι θα ενταχθεί μέσα στο πλαίσιο της ανάδυσης του νεωτερικού κράτους και θα λάβει μια σαφή μορφή ενός πρώιμου κοινωνικού συμβολαίου (Recaséns Siches 7–10).

Η ρωμαϊκή έννοια του *pactum* (Post, 104) ανάμεσα στον άρχοντα και το λαό του και η έμφαση στο φυσικό δίκαιο που απαγορεύει την αυθαίρετη διακυβέρνηση,

φαίνεται ότι είχε γίνει κατανοητή στη φεουδαρχική οργανωμένη Ευρώπη (Pocock, *The ancient* 71). Από τη στιγμή όμως που η φεουδαρχία περιορίζει τις αξιώσεις του ηγεμόνα για απόλυτη εξουσία, πάρα την αυξανόμενη νομοθετική παντοδυναμία του, τότε το φεουδαρχικό συμβόλαιο αναζητούσε τα ερείσματα του στην ανάλυση του ρωμαϊκού δικαίου για το φυσικό και το καθολικό δίκαιο¹³ στο οποίο υπόκεινται όλα τα συμβαλλόμενα μέρη (Gierke, *Political* 36).

Την ίδια στιγμή οι χάρτες ελευθεριών τεκμηριώνουν αφενός μια διαδικασία η οποία φανερά και εξελικτικά παίρνει σάρκα και οστά. Αυτή η διαδικασία συνδέεται με την συνταγματική κατοχύρωση (Böckenförde 71–80). Πλέον εν είδει θεϊκού ή φυσικού δικαίου ο ηγεμόνας μεταβάλλει την άσκηση κυριαρχίας σε μια πιο πλαισιωμένη νομικά διαδικασία. Οι θεωρητικοί αυτής της σχολής μετέφεραν στην ουσία στο γραπτό δίκαιο τη συλλογική και ατομική ελευθερία δράσης (Reynolds 69).

Με το πέρασμα των χρόνων, λοιπόν, οι νομικοί του αστικού δικαίου ήρθαν να αναγνωρίσουν και να διατυπώσουν αυτά που οι λιγότερο μορφωμένοι θεωρούσαν ήδη ως δεδομένο: ότι ο *populus* μιας πόλης είναι, για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους του ρωμαϊκού δικαίου, ένα *collegium* που λειτουργεί με βάση το *ius gentium*. Άρα ο λαός δεν έχει την ανάγκη να λάβει την άδεια της οιασδήποτε ανώτερης αρχής για να μπορεί να υφίσταται (Reynolds 160). Όμως αυτό είχε ήδη δημιουργήσει ένα νέο περιεχόμενο στην έννοια του θετού δικαίου (έλλογο) το οποίο ταυτιζόταν από τον 12ο αιώνα ολοένα και πιο πολύ με το κράτος ως φαινόμενο *corpus reipublica* (σώμα δημοκρατικής διακυβέρνησης) (Coleman, *Ιστορία* 120). Εν κατακλείδι, το

¹³Οι σχολιαστές του ρωμαϊκού και του εκκλησιαστικού δικαίου έδιναν όλο και μεγαλύτερη έμφαση στο ρόλο της νομοθετικής βούλησης του ηγεμόνα, μιας βούλησης που περιορίζεται όχι μόνον από το θεϊκό και το φυσικό δίκαιο, αλλά και από το δίκαιο των εθνών. Βλ. Coleman, *Ιστορία* 110 και εξής.

σημαντικότερο πάνω σ' αυτή την εξελικτική διαδικασία σημείο αποτελεί το εξής σημείο: η δυτική σκέψη γίνεται κατανοητή μόνο αν ληφθεί υπόψη μια ταυτόχρονη ανάπτυξη θεωρίας και πρακτικής της εκκλησιαστικής και της «κρατικής» διακυβέρνησης καθώς η μια δανειζόταν στοιχεία από την άλλη σε όλη την περίοδο από τον 12ο έως τον 17ο αιώνα (Plant 25–38).

3.4. Επαναπροσλήψεις θεωριών στο έργο του Francisco de Vitoria:

3.4.1. Αριστοτέλης

3.4.1.1. Η υποδοχή του Αριστοτέλη στη διαμόρφωση της σκέψης του Vitoria

Το μεγαλύτερο μέρος της ισπανικής πολιτικής σκέψης στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα ήταν επηρεασμένο από τις αντιπαραθέσεις οι οποίες είχαν αναπτυχτεί μετά την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου σχετικά με το ζήτημα των ιθαγενών (Monahan 149). Αν και αυτό μπορεί να φαίνεται ως υπερβολή, αντικατοπτρίζει εντούτοις τους προβληματισμούς των θεωρητικών του Δευτέρου Σχολαστικισμού στην Ισπανία. Σαφής υπήρξε η συνειδητοποίηση ότι ανάμεσα σε σημαντικά μεσαιωνικά ζητήματα, όπως η δύναμη του Πάπα, η καθολική ισχύς του αυτοκράτορα ή το δικαίωμα αντίστασης έναντι στην τυραννία, εκείνα τα οποία έθεταν και τους κυρίαρχους προβληματισμούς σχετίζονταν με την κατάσταση των ιθαγενών και γενικότερα τα δικαιώματα του ανθρώπου(Tierney, *The Idea* 255).

Πράγματι, ένα από τα κύρια ζητήματα σε σχέση με την πολιτική σκέψη του 16ου αιώνα αποτέλεσε η πρόσληψη του αριστοτελισμού στην Ευρώπη (Nadler 591–94; Ernesto Priani Saisó, Teresa Rodríguez 84–85). Στην Ισπανία αυτό το νέο πλαίσιο ιδεών συνιστούσε μια μόνιμη πλέον σύγκρουση της σκέψης του Μεσαίωνα με την Αναγέννηση. Η Αναγέννηση αναμφίβολα συνέχιζε την διατήρηση της, μεσαιωνικών

τάσεων, επιρροής του Αριστοτέλη¹⁴ δίνοντάς της, παρά ταύτα, μια νέα κατεύθυνση λόγω της επίδρασης του κλασικού ανθρωπισμού και των άλλων ιδεών (Kristeller, *Renaissance* 180).

Τα ανθρώπινα δικαιώματα και η νομική αιτιολόγηση της παραβίασης αυτών από εκείνους που ασκούν κυρίαρχη εξουσία αποτέλεσε ακρογωνιαίο λίθο της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης του Francisco de Vitoria (F. Alonso, *Humanismo* 106–08). Πράγματι ο δομινικανός θεολόγος, αφού σταδιακά επηρεάστηκε από στοχαστές όπως ο Κικέρων, ο Ιερός Αυγουστίνος, ο Θωμάς ο Ακινάτης, επανεξετάζει και αντανakλά πρωταρχικώς στο έργο του το πολιτικό υπόβαθρο του Αριστοτέλη. Ο Vitoria αντανakλά κλασικές ιδέες κυρίως από τα *Πολιτικά* (D'Oca 6–7) αλλά τα *Ηθικά Νικομάχεια*, σύμφωνα με τις οποίες ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικό ον, δηλαδή ζει μέσα σε μια κοινωνία με ηγεμόνες, ιεραρχία, συλλογικές και ατομικές υποχρεώσεις κ.λπ.. Χωρίς αμφιβολία όμως ο Vitoria τηρεί προφανώς και μία απόσταση από αυτή την αριστοτελική προοπτική (D'Oca 15).

Ο σκοπός αυτής της αναφοράς για την επαναπρόσληψη του Αριστοτέλη στη σκέψη του Vitoria αφενός τονίζει τη σχέση σε ζητήματα όπως η φύσει κοινωνικότητα

¹⁴Πρέπει να σημειωθεί ότι ο αναγεννησιακός αριστοτελισμός στην Ισπανία έχει παραμεληθεί από τους περισσότερους ιστορικούς και δεν έχει ερευνηθεί όπως ο πλατωνισμός με την αντίστοιχη πληρότητα. Τόσο ο αριστοτελισμός όσο και ο πλατωνισμός θεωρούνται για αρκετό διάστημα λησμονημένοι την περίοδο της Αναγέννησης, ενώ το μεσαιωνικό τους υπόβαθρο τους σταδιακά αρχίζει να λαμβάνει κάποια επιπλέον προσοχή την περίοδο εκείνη πιο ακαδημαϊκή. Αναλυτικότερα βλ. το μνημειώδες Cassirer, Ernst, et al. *The Renaissance philosophy of man* /Εκδ. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, και John Herman Randall, Jr, University of Chicago Press, 1948.

των αυτοχθόνων πληθυσμών και των δικαιωμάτων τους (Tierney, *The idea* 257; Tierney, *Permissive Natural Law and Property* 382). Από την άλλη πλευρά δείχνει ότι το πολιτικό και φιλοσοφικό φάσμα θεώρησης της πραγματικότητας αντιτίθεται στον αριστοτελισμό. Η εφαρμογή της στην εποχή του στοχαστή επισημαίνει πως και οι ιθαγενείς του Νέου Κόσμου γεννιούνται σκλάβοι και επομένως κατώτεροι από τον δυτικό άνθρωπο (J. B. Scott 120).

Απεναντίας ο Vitoria είχε να αντιμετωπίσει προβλήματα στον τρόπο κατανόησης της ουσίας της κοινωνικής δομής των ιθαγενών και των κοινωνιών τους (Mäkinen, *The evolution* 116). Κατά συνεπεία το πρόβλημα της φύσης και της θέσης της κοινωνίας τους στον ευρωπαϊκό χώρο, μεταφέρεται στο πεδίο της κοινωνιολογίας και της οντολογίας.

Στον 16ο αιώνα υπήρξε μια σημαντική αλλαγή στον τρόπο κατανόησης των ανθρώπινων κοινωνιών. Αυτή σχετίζεται με την προσέγγιση της αριστοτελικής ψυχολογίας τονίζοντας τις κοινωνικές και πολιτισμικές συνιστώσες. Πολύ εύστοχα παρατηρεί και ο M. Foucault στο ίδιο ζήτημα πως “με την μετακίνηση των ομοίων προκύπτει το διαφορετικό” (qtd. in Llinares Chover 458).

Η κοινωνική ζωή των ιθαγενών της Αμερικής συναντά τις αντιφάσεις οι οποίες είναι εγγενείς στην αριστοτελική φιλοσοφία και εκ των πραγμάτων μεταστρέφονται στο χώρο του πολιτικού. Η απαίτηση ή η παρομοίωση της εφαρμογής της θεωρίας του Αριστοτέλη από κύκλους θεωρητικών του νεοσχολαστικισμού στους ιθαγενείς του Νέου Κόσμου δεν προέκυψε εντελώς αυθαίρετα, δεδομένου ότι βασίζεται σε κάποιο βαθμό στη δράση των Ισπανών κατακτητών και τον Χριστόφορο Κολόμβο (Keen και Haynes 57). Ωστόσο περίπλοκη καθίσταται η προσπάθεια προσηλυτισμού των ανθρώπων σε έναν πολιτισμό του οποίου τα έθιμα και τα τελετουργικά περιλαμβάνουν μέχρι και ανθρωποθυσίες

(Pagden, *The fall* 23–26). Για να υπερασπιστούν τα φυσικά δικαιώματα των αυτοχθόνων πληθυσμών οι Ισπανοί αποφάσισαν ότι έπρεπε να τους εκπαιδεύσουν μέσω της διάδοσης ιδεών μέσω των κοινοτήτων τους, παρά το γεγονός ότι οι ίδιοι οι ιθαγενείς αντιτάσσονταν σε αυτό (Desantes-Guanter 208). Ωστόσο ο Francisco de Vitoria για να ομιλήσει υπέρ ή να αντιταχθεί περί του φύσει δικαίου ή τους ζητήματος της φύσει δουλείας έπρεπε να ενσωματώσει πρώτα στα γραπτά του τη φιλοσοφική θεώρηση του Αριστοτέλη γύρω από το εν λόγω ζήτημα.

Πράγματι, στη θωμιστική παράδοση του 16ου αιώνα, ο φυσικός νόμος ήταν η γέφυρα για να εξηγηθούν τόσο το θεϊκό (*divine*) όσο και το θετό (*positivum*) δίκαιο. Χάρη στον Αριστοτέλη και διαμέσου της μεσαιωνικής παράδοσης της θεολογίας και κυρίως στο πρόσωπο του Θωμά του Ακινάτη μπορούσε τώρα να αναπτυχθεί η ιδέα του φυσικού δικαίου. Η επιρροή αυτή του Σταγειρίτη φιλοσόφου στη σκέψη του Vitoria εξηγεί από μόνη της γιατί από τη ματιά της Αναγέννησης στο πεδίο των πολιτικών θεωριών τον 16ο αιώνα, τόσο ο Francisco de Vitoria όσο και εκπρόσωποι της αριστοτελικής υποδοχής, όπως ο Vasco de Quiroga y Zumáragga στην Αμερική υπερασπίστηκαν μια σχετική ποικιλομορφία μεταξύ των γηγενών ιθαγενών παρά το κριτήριο της συλλογικής ομοιομορφίας των κοινωνιών τους. Μάλιστα για τους ιθαγενείς χρησιμοποιούνται διάφορα χαρακτηρισμοί αντλημένοι από την αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα όπως *τέρατα*, *βάρβαροι*, *δούλοι*, *ειδωλολάτρες*, *παράλογοι* (*τρελοί*), *αγροίκοι*, *άπιστοι*, *κτηνώδεις* (Armella 155). Καθένα από αυτά τα επίθετα κατέχει ένα ξεχωριστό νόημα για να αιτιολογήσει τον προτιθέμενο ευαγγελισμό που επεδίωκαν οι Ισπανοί προς τους ιθαγενείς (Llinares Chover 109–10).

3.4.1.2. Ο Vitoria και η αριστοτελική θεώρηση της φύσει δουλείας.

Στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών* του ο Αριστοτέλης αναμφισβήτητα ισχυρίζεται ότι “οι άνθρωποι είναι άλλοι από τη φύση τους σκλάβοι και άλλοι από τη φύση τους ελεύθεροι και καταυτόν τον τρόπο επωφελούνται άπαντες”¹⁵ (Aristoteles 1253b, 3-4). Η σχέση άρχοντα κι αρχομένου κατά τον Αριστοτέλη συντίθεται ως μια θέση αρμονική ως προς τη φύση και αυτό κατ’ αναλογία προς ό,τι συμβαίνει στη φύση. Η φυσική ανάγκη αποτελεί τον θεμέλιο λίθο για τον στοχαστή, διότι εμπειρικά τα πάντα συνδυάζονται κατ’ αυτόν τον τρόπο¹⁶ (Aristoteles 1252a, 4). Όπως αναφέρει άλλοι διατάζουν και άλλοι υπακούουν αφού στην βασιλεία, όπως είναι φυσικό, κάποιος πρέπει να διοικεί και κάποιος να υπακούει.

Διαμέσου της φύσει δουλείας ο Σταγειρίτης φιλόσοφος αναφέρεται σαν μια ξεχωριστή κατηγορία ανθρώπων με ειδικά ψυχικά και φυσικά χαρακτηριστικά· ψυχικά το μυαλό τους δεν μπορεί εξαλείψει τα πάθη επειδή έχει σημαντικά κενά: “[...] ο δούλος δεν διαθέτει στο απόλυτο συμβουλευτική ισχύ”¹⁷ (Aristoteles 1260a). Αλλού η αναφορά του Αριστοτέλη στη λογική γίνεται ακόμη πιο σαφής όταν τονίζει πως “ο δούλος συμμετέχει στη λογική κατά το ήμισυ χωρίς όμως να την κατέχει”¹⁸ (Aristoteles 1260a). Από την άλλη πλευρά προσθέτει πως “καθώς έχουν τη σωματική

¹⁵Την ίδια άποψη εκφράζει στο ιστορικό παρελθόν και ο Πτολεμαίος στην *Τετράβιβλον*, στο οποίο μάλιστα υποστηρίζει ότι “και στις δυο πλευρές του Ισημερινού και κάτω από του πόλους ζουν άνθρωποι άγριοι, αυτό ακριβώς μας το επιβεβαιώνει η εμπειρία”.

¹⁶“ψυχόρμητα πρίν τό πνεύμα”..

¹⁷ “[...]ό μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν”.

¹⁸ “[...]ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν, καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν”.

αυτή διάπλαση κατά τούτον τον τρόπο για να εξυπηρετήσουν αυτό το οποίο η χρήση του σώματος των είναι καταλληλότερα φτιαγμένη” (Aristoteles 1254a, 14-35)¹⁹.

Ωστόσο ο Vitoria στην αναζήτηση της αιτιώδους σχέσης της εκ φύσεως δουλείας, αν και προκαταβολικά ασπάζεται την αριστοτελική αυτή προσέγγιση του ζητήματος, προβάλλει ορισμένες αντιρρήσεις. Σε ένα από τα πιο χαρακτηριστικά κομμάτια των διαλέξεων του, στο *De Indis*, αντιλαμβάνεται ότι για τους ιθαγενείς ισχύει εν μέρει η κοινωνική οργάνωση και επομένως αυτό σημαίνει την φύσει προϋπόθεση κυριαρχίας των ιδίων (*dominium rerum*) επί της δημόσιας και ιδιωτικής τους περιουσίας:

[...] ερώτημα 1, άρθρο 1: Περί της κυριαρχίας των βαρβάρων

Κατά πόσον αυτοί οι βάρβαροι, πριν από την άφιξη των Ισπανών είχαν αληθινή κυριαρχία, δημόσια ή ιδιωτική; Δηλαδή για να πούμε είτε αυτοί ήταν κύριοι των ιδιωτικών τους υπάρχοντων και περιουσιών και είτε υπήρχαν μεταξύ τους άνδρες οι οποίοι ήταν αληθινοί άρχοντες και κύριοι των υπολοίπων. Σαφώς φαίνεται στην πρώτη περίπτωση δεν έχουν κανένα δικαίωμα ιδιοκτησίας (*dominium rerum*). Ο σκλάβος δεν έχει δικαίωμα κατοχής από μόνος του (Institutiones II.9.3 Item vobis· Πανδέκτης XXIX 2.79). Ως εκ τούτου οτιδήποτε αποκτά ανήκει στον κύριο του (Institutiones I.8.1) Όμως αυτοί οι βάρβαροι είναι φύσει σκλάβοι. Αυτό το τελευταίο αποδεικνύεται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος αναφέρει με κομψή ακρίβεια ότι ‘το κατώτερο αυτό είδος είναι εκ φύσεως σκλάβοι και είναι προτιμότερο για εκείνους ως κατώτεροι να τίθενται υπό την εξουσία των κυρίων τους’ [Πολιτικά 1254b 20]. Με τον όρο

¹⁹ “[...]διάκειται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ’ ἐστ’ ἀπ’ αὐτῶν βέλτιστον”.

κατώτερο είδος (ο Αριστοτέλης) εννοούσε ‘ανθρώπους ορθολογικώς ανεπαρκείς να κυβερνούν, αλλά αρκετά λογικοί στο να δέχονται διαταγές: η δύναμη τους εδράζεται περισσότερο στα σώματα τους παρά στο μυαλό τους’ (1254b. 20). Και αν είναι πράγματι αλήθεια ότι υπάρχουν τέτοιοι άνδρες, τότε κανένα δεν ταιριάζει καλύτερα σ’ αυτό το πρότυπο απ’ ότι εκείνοι οι βάρβαροι, που στην ουσία παρουσιάζονται με ολίγες διαφορές σε σχέση με τα άγρια ζώα και εντελώς ανίκανοι στο να κυβερνήσουν. Είναι αναμφίβολα καλύτερο για εκείνους να κυβερνώνται από άλλους απ’ ότι να κυβερνούν τους εαυτούς τους. Δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι είναι νόμος εκ φύσεως τέτοιοι άνθρωποι να είναι σκλάβοι, δεν μπορούν κατά συνέπεια να είναι αληθινοί κυρίαρχοι στους ίδιους [...] ²⁰ (Getino 2: 292–93).

²⁰ [...] Redeundo ergo ad quaestionem, et exordine procedamus, quaeritur primo, utrum barbari isti essent veri domini ante adventum Hispannorum et privatim, et publicae; id est utrum essent veri domini privatim verum et possessionum, et utrum essent inter eos aliqui veri Principes et domini aliorum.

Et posset videri quod non. Quia servi non habent dominium rerum; servus nihil suum habere potest (Institut, per quas person. Nob ACQUIRERE LICEAT. § Item vobis, et ff, De ADQUIREND HEARED., 1 , Placet). Unde quicquid acquirit domino acquirit (Institut, DE HIS QUI SUNT, VEL ALIEN., JUR § NAM apud omnes). Sed barbari isti sunt servi; ergo. Probatur minor. Nam ut Arist. (I. Politica).elegantem et accurate tradit, aliqui sunt natura servi quibus, scilicet, melius est servire quam imperare. Ii autem sunt, quibus ratio non sufficit ad regendum etiam se ispos, sed solum ad jussa capesendum, et quorum vis magis in corpore est quam in animo. Sed profecto si aliqui tales sunt, maxime isti barbari, qui verera parum distare videntur a brutis animantibus, et omnino sunt inhabiles ad regendum. Et sine dubio

Συνεχίζοντας ο Vitoria αντιπροτείνει στην παραπάνω θέση:

[...] Αλλά από την άλλη πλευρά μπορεί να υποστηριχτεί ότι ήταν αδιαμφισβήτητοι κάτοχοι της περιουσίας των, της δημόσιας και της ιδιωτικής. Κατά συνέπεια οι αποτυχημένες προσπάθειες περί αποδείξεως του αντιθέτου έγκεινται στο ότι θεωρούνται κυρίαρχοι και μπορεί να μην αποβάλλονται [εννοείται από αυτή την κρίση] χωρίς εύλογη αιτία.

Επαναλαμβάνω ότι αν οι βάρβαροι δεν ήταν αληθινοί κύριοι προτού την άφιξη των Ισπανών αυτό θα μπορούσε να ισχύει για τέσσερις λόγους [...] επειδή ήταν αμαρτωλοί (peccatores), άπιστοι (infideles), τρελοί (amentes) ή άφρονες (insensati)²¹ (Getino 2: 293–94).

melius est illis ut regantur ab aliis, quam ut se ipsos regant. Et Arist. Dicit justum naturale esse, ut tales serviant; ergo tales non possunt esse domini.

Nec obstat, quod ante adventum Hispanorum non haberent alios dominos: non enim repugnat, servum esse sine domino, ut notat Gloss in I. Si isum factum ff., DE LIBERA CAUSA. Imo, habetur expresse in ipsa lege, et est casus expressus in 1. Quos servus. DE SERV STIPULAT. De servo, qui a domino relictus est et a nullo occupatus, quod potest a quocumque occupari: Siergo servi, potuerunt ab Hispanis occupari. De Indis 4-5.

²¹ [...] In contrarium est: Quia illierant in pasifica possessione verum et publice et privatom; ergo omnino (nisi contrarium constet) habendi sunt pro dominis, neque in dicta possessione deturbardi. Pro solutione nolo revocare in propositum multa quae a Doctoribus traduntur in deffinitione et distinctione dominiq; quae a me etiam late adducta sunt in materia de restitutione, 4 dist et 2,2 q. 62. Ila, inquam praeterea ne occasione illorum omitam magis necessaria. Et ideo , his praetermissis, notandum

Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Vitoria, είναι το κέντρο της δημιουργίας και υπεύθυνος για την ύπαρξη νόμων λόγω της ρασιοναλιστικής του φύσης. Συνάμα αποτελεί κάτοχο των δικαιωμάτων του ως ορθολογικής ύπαρξης, ανεξάρτητα από πίστη και κουλτούρα, συμφωνώντας έτσι ο Vitoria με την ίδια έννοια που υποστήριζε και ο Ακινάτης (Pagden και Lawrence 171). Έτσι, απομακρύνεται εν μέρει από τις ηθικές και θρησκευτικές θέσεις μιας που εδράζονται στη λογική, αφού ο άνθρωπος ακολουθεί την εικόνα του Θεού, παρόλο που τον αγνοεί ή τον παρανοεί (Mora Hernández 39).

Στο *De Potestate Civile*, σε αντιστοιχία με τον Αριστοτέλη, ο Vitoria δηλώνει πως “ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικό ζώο”²² (Getino 2: 179) ενώ στο *De Indis* πάλι, σαν να αντιτίθεται αναχρονιστικά στον Thomas Hobbes, παραφράζει το κλασσικό απόφθεγμα του Οβιδίου με τη ρήση πως “ο άνθρωπος δεν είναι λύκος για τον άνθρωπο αλλά η ίδια του η φύση είναι συγγενής με όλους του ανθρώπους”²³ (Getino 2: 363).

Χαρακτηριστικά όπως η φιλία, ο λόγος, η γλώσσα, η κοινωνικότητα η ελεύθερη βούληση κάνουν όλους του ανθρώπους, συμπεριλαμβανομένους και τους ιθαγενείς, καθ’ εικόνα του Θεού και με αξιοπρέπεια στα δικαιώματα όπως αυτά υποστηρίζονται στον Vitoria. Κατά μια έννοια, δηλαδή, ο δομινικανός θεολόγος εφήρμοσε συστηματικά τις αρχές του φυσικού θωμιστικού νόμου εκλελογισμένες

quod si barbari non haberent dominium, non videtur quod possit praetendi alia causa, nisi, vel quia sunt peccatores vel a quia infideles vel quia amentes, vel insensati.] De Indis 4-5

²² “[...] Quapropter, et in I. POLITICA ARIST. ostendit hominem naturaliter esse civilem sociabilemque”, De Potestate Civile 30.

²³ “[...]Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo”. De Indis 4-5.

αριστοτελικά για να υπερασπιστεί τα δικαιώματα των ιθαγενών στο ζήτημα της σωματικής δουλείας (Pagden, *The diffusion* 310–12). Η θωμιστική αρχή ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν το θεϊκό δώρο, τη λογική, σημαίνει κατά τον θεολόγο ότι όλα τα άτομα, χριστιανοί και ειδωλολάτρες, έχουν την υποχρέωση του φυσικού δικαίου να οργανώσουν τη κοινωνική ζωή και την πολιτική τους σκέψη με ορθολογικό τρόπο. Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με τον Vitoria, οι Ισπανοί κατακτητές υποδούλωσαν τους ιθαγενείς του Νέου Κόσμου, παραβιάζοντας το φυσικό νόμο και η αιτία έγκειται στο ότι αρνούνταν την αυτορρύθμιση τους και την αυτονομία τους (Hernández Mora, *Los derechos humanos* 41).

Εν ολίγοις, *stricto sensu*, μόνο μια μελέτη όπως αυτή των *Relectiones Theologicae* του Vitoria άρχισε να ασχολείται συστηματικά με το ηθικό-δικαιικό ζήτημα της Ισπανικής κατάκτησης του Νέου Κόσμου. Ο Vitoria λοιπόν, προσεγγίζει τους ιθαγενείς ως πολιτισμένους, με κοινωνική αντίληψη και πρόοδο στα πλαίσια του ήδη διαμορφούμενου *humanismus* (Davis 482–84). Ως εκ τούτου τους καθιστούσε μέρος της υπόλοιπης ευρωπαϊκής ιστορίας.

Στην πραγματικότητα η θέση του έναντι στο δόγμα της φύσει δουλείας είναι μια σαφής απόκλιση από τον Αριστοτέλη. Είδε με καχυποψία μερικές από τις βασικές ιδέες του Σταγειρίτη φιλοσόφου έως την εφαρμογή της ταξινόμησης των ανθρώπων σε φύσει ελευθέρους και σκλάβους. Ωστόσο η απόκλιση αυτή δεν μεταστρέφεται σε αντιπαράθεση ή κριτική ρητή. Ο Vitoria πάντοτε βλέπει τον Αριστοτέλη ως μια αρχή η οποία μπορεί να αναθεωρηθεί (Pagden, *The fall* 99–101). Αυτός εγείρει άμεσα το θεμελιώδες ζήτημα των αντίστοιχων νομικών τίτλων της κατάκτησης και το λύνει σύμφωνα με τους κανόνες της αυστηρότερης σχολαστικής λογικής μεθόδου. Η πρώτη εντύπωση που λαμβάνει ο σημερινός αναγνώστης από αυτές τις αποδείξεις για τη σωματική δουλειά είναι η αντικειμενικότητα της παρατήρησης, η ουδετερότητα και η

ασυνήθιστη έλλειψη προκατάληψης (Hernández-Martín 15–16). Από τον 16ο αιώνα έως σήμερα, η δομή του ευρωπαϊκού δικαίου καθορίστηκε σε μεγάλο βαθμό από τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο Vitoria την εποχή που δρα.

3.4.2. Κικέρων:

3.4.2.1. Η διαμόρφωση της θεωρίας του *totus orbis* στον Vitoria

Η σχολή της αρχαίας φιλοσοφίας η οποία προσέδωσε τα περισσότερα στοιχεία ενός πειθαρχημένου και κοσμοπολίτικου τύπου της θεώρησης του κόσμου υπήρξε αναμφισβήτητα ο στωικισμός με ιδρυτή τον Ζήνωνα τον Κιτιέα (W. Windelband 1: 205). Ωστόσο, αν και η στωική ιδέα του κράτους ξεκίνησε από την Ελλάδα, στο ανώτερο επίπεδο σκέψης κατέληξε τελικά από τους Ρωμαίους και ειδικότερα από τον μεγάλο ρήτορα Κικέρωνα.

Ο Κικέρων, έχοντας πεποίθηση ότι η δημοκρατική διακυβέρνηση ήταν η υψηλότερη μορφή πολιτισμού, πίστευε ότι η δικαιοσύνη και ο νόμος ξεπερνούσαν τα στενά γεωγραφικά όρια και πλαίσια της εθνικότητας. Τούτη η άποψη επισφραγίζει τη θεωρία του *totus orbis*, δηλαδή της οικουμενικότητας του νόμου, η οποία αποτελεί τη βάση της θεωρία του *ius gentium* στον Vitoria. Μάλιστα η προσέγγιση του Vitoria στο εν λόγω θέμα θεμελιώνεται στη ρασιοναλιστική σκοπιά του Κικέρωνα για τη φύση και το δίκαιο (Cicero, *De re publica*, III, 33 107–08), όπως ο ίδιος κάνει σαφές στο *De re publica*:

“Υπάρχει ένας αληθινός νόμος, μια ορθή λογική, σύμφωνη με τη φύση, καθολικός, αμετάβλητος, αιώνιος του οποίου οι προσταγές μας ωθούν στο καθήκον και του οποίου οι απαγορεύσεις μας συγκρατούν από το κακό. Είτε διατάζει, είτε απαγορεύει, οι καλοί σέβονται τις εντολές του, και ομοίως οι κακοί τις μεταχειρίζονται χωρίς διαφορά. Ο νόμος αυτός δεν μπορεί να

αντικρουσθεί από κανένα άλλο νόμο και δεν υπόκειται ούτε σε παρέκκλιση ούτε σε κατάργηση. Ούτε η σύγκλητος, ούτε ο λαός μπορούν να εκδώσουν οποιαδήποτε απαλλαγή από την υποταγή σε αυτόν τον παγκόσμιο νόμο της δικαιοσύνης. Δεν χρειάζεται άλλος νομοθέτης και άλλος διερμηνέας παρά η συνείδηση μας. Δεν είναι ένα πράγμα στη Ρώμη και ένα άλλο στην Αθήνα, ένα πράγμα σήμερα κι ένα άλλο αύριο· αλλά σε όλους τους καιρούς και τα έθνη αυτός ο καθολικός νόμος πρέπει να βασιλεύει για πάντα, αιώνιος και αμετάβλητος. Ο ίδιος ο Θεός είναι ο συντάκτης του, αυτός που τον εκδίδει, ο εκτελεστής του. Εκείνος που τον υπακούει δεν πάει ενάντια στον εαυτό του και δεν βιάζει την ίδια τη φύση του ανθρώπου. Για το έγκλημα του πρέπει να υπομείνει τις αυστηρότερες ποινές που θα ακολουθήσουν ακόμη και αν αποφύγει τις συνήθεις δυστυχίες της ζωής” (Cicero, *De re publica*, III, 33 107–08)^{24,25}

²⁴ “ Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, retando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut retando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus neque est quaerendus explanator aut interpretes Sextus Aelius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus; ille legis huius inventor, disceptator lator, cui qui non parebit ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipse fuit maximas poenas, etiamsi cetera quae putantur effugerit”. Cicero, *De re publica*, III, 33.

Η ορολογία, η οποία θα επηρεάσει τον Vitoria, σχετικά με μια οικουμενική διάσταση του δικαίου, προέρχεται σύμφωνα με το προαναφερθέν από τη σύλληψη αυτού του είδους στον Κικέρωνα (Freedman 227–32). Η παράδοση την οποία επικαλείται ο Vitoria σχετίζεται με την περίοδο όπου η Ισπανία και η Πορτογαλία εμφανίστηκαν ως παγκόσμιες αυτοκρατορίες τον 16ο αιώνα (McAlister 56–69). Ο Vitoria αναβιώνει φιλοσοφικά την ιδέα του Κικέρωνα για ένα *totus orbis* της *res publica christiana*, ώστε να υποστηρίξει επί της ουσίας πως οι άρτι ανακαλυφθέντες αυτόχθονες λαοί στο δυτικό ημισφαίριο διατηρούσαν κάποια νομική υπόσταση, η οποία δεν μπορούσε να απορριφθεί στο όνομα της κατάκτησης.

Δεν θα ήταν υπερβολή να τονιστεί πως το εν λόγω ζήτημα αποτελεί μια πιστή αποτύπωση του κοσμοπολίτικου οράματος που διετύπωσε αντίστοιχα ο Κικέρων στους ρωμαϊκούς χρόνους. Η *Pax Romana* απαιτούσε μια αίσθηση παγκόσμιου δικαίου, ενός ισχυρού έθνους προσωπικής αρετής του πολίτη (C. Mackay, *Ancient* 147–53) και μιας ανάλογης κατανομής εξουσιών μεταξύ των υπάτων για τον έλεγχο των φιλοδοξιών και τη διατήρηση του κράτους δικαίου (Wood 139–40). Ωστόσο, ενώ αυτές οι αξίες αποκλείστηκαν από τη μεταβολή της Ρώμης από δημοκρατία σε αυτοκρατορία έως και την τελική της παρακμή, άφησαν κληρονομιά, η οποία θα αποδεικνύονταν σημαντική στην πρώιμη νεώτερη ευρωπαϊκή σκέψη.

Επιπρόσθετα ο Vitoria αντανakλώντας το υπερ-κοινωνικό όραμα του μεγάλου Ρωμαίου συγκλητικού, θα υποστηρίξει με απίστευτη ομοιότητα στις *Relectiones Theologicae* και ειδικότερα στο *De potestate civile* ότι

“[...] Όλος ο κόσμος, ο οποίος κατά τρόπον τινά συνιστά μια κοινοπολιτεία, έχει τη δύναμη να θεσπίζει νόμους οι οποίοι είναι δίκαιοι και καθολικοί σε όλους του

²⁵Η μετάφραση από το λατινικό κείμενο δική μου.

ανθρώπους· και αυτοί (οι νόμοι) αποτελούν το δίκαιο των εθνών (*ius gentium*). Από αυτό συνεπάγεται πως αυτοί που παραβιάζουν το δίκαιο των εθνών, είτε σε περίοδο ειρήνης είτε σε περίοδο πολέμου, διαπράττουν ειδική εγκλήματα, πάντως σε κάθε περίπτωση σημαντικών παραβιάσεων όπως η παραβίαση της ασυλίας των πρεσβευτών. Κανένα βασίλειο δεν μπορεί να επιλέξει να αγνοήσει αυτό το δίκαιο των εθνών επειδή ενέχει τις κυρώσεις όλου του κόσμου” (Getino 2: 207)²⁶.

Μάλιστα η επιρροή αυτή θα αντικατοπτριστεί εμφαντικά μέσα από τη συζήτηση και το διάλογο για τους ιθαγενείς της Αμερικής. Στο *De Indis* ο Vitoria το 1539 διατείνεται πως η άποψη για αυτούς τους ανθρώπους δεν συμφωνεί με τα όσα υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στη θεωρία του για τους φύσει σκλάβους. Αντιθέτως ο δομινικανός θεολόγος δράττει την επιχειρηματολογία του από τις στωικές ιδέες του Κικέρωνα. Συμφωνεί πως η ικανότητα για κοινωνική οργάνωση αποδεικνύει αυτό καθαυτό πως “πρόκειται για πολίτες όλου του κόσμου μιας συγκεκριμένης πολιτείας (Pagden και Lawrence 40)”. Η ιδέα αυτή του κόσμου ως κοινοπολιτείας εκφράζει την στωική θέση (Cicero και Powell 160), την οποία αργότερα ασπάζεται και ο Las Casas στην υπεράσπιση των ιθαγενών (Schuster 134).

²⁶“Ex omnibus dictis in fertur corollarium, quod jus gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, quiali quo modo est una res publica, potestate ferendi leges aequa set con veientes omnibus, quales sunt in jure gentium. Ex quo patet, quod mortaliter pecant violantes jura gentium, sine in pace, sine in bello, in rebus tamen graviaribus, ut est de in columitate legatorum. Neque licet uni regno nolle tamen jure gentium; est enim iatum totius orbis autoritatae”, Getino, 207.

3.4.2.2. Η αξιοποίηση της έννοιας του καθήκοντος και της ηθικής στον Vitoria

Η αξία της ηθικής, των αρχών βάσει των οποίων ο άνθρωπος οφείλει να πορεύεται είτε στον ιδιωτικό είτε και στο δημόσιο βίο, γίνεται χαρακτηριστική πρόταση του Κικέρωνα ως βασικής και σημαντικής αρχής από τις πρώτες κιόλας γραμμές του *De officiis*. Βασική προϋπόθεση κατ' αυτόν για τους φιλοσόφους είναι η έννοια του καθήκοντος (Cicero, *De officiis* 6)²⁷. Δεν μπορεί κάποιος να αυτοαποκαλείται υπέρμαχος θεωριών χωρίς να εκλαμβάνει ως βασική αρχή την υποχρέωση/καθήκον. Άλλωστε, όπως ο ίδιος επισημαίνει, τα θέματα που σχετίζονται με την ηθική έχουν μεγαλύτερο πρακτικό ενδιαφέρον²⁸.

Αυτή η αξία του Κικέρωνα ως φιλοσοφικού καθοδηγητή (Navarro Rábade 198) για την πρακτική ηθική, δοθείσα μέσα από την νομική έννοια της υποχρέωσης, αποτελεί τη βάση ή καλύτερα τη δικαιοϊκή θεμελίωση στην αντιμετώπιση των ποικίλων νομικών ζητημάτων που προκύπτουν στον Francisco de Vitoria. Άλλωστε βασική επιρροή στον Vitoria αποτελεί η θέση του Κικέρωνα ότι “η φύση κάτω από την επίδραση της *ratio* είναι αυτή που οδηγεί τους ανθρώπους σε όλες της πτυχές τη διαβίωσης τους, στη σύσταση κοινωνιών, στη σύναψη διαπροσωπικών σχέσεων και στα κοινά”.²⁹ Αυτό στον Αριστοτέλη εξηγεί την ύπαρξη της οικογένειας και στον Κικέρωνα κατά τον ίδιο τρόπο αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο για την ύπαρξη του

²⁷Cicero, *De officiis*, I, II, v: “[...] quis est enim, quis nullis officii praeceptis tradendis philosophum se audeat dicere?”.

²⁸Cicero, *De officiis*, I, II, iv: “Quae de officiis tradita ab illis et praeceptasunt”.

²⁹Cicero, *De officiis*, I, II “Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad rationis et ad vitae societatem ingenerateque in primis praecipum quendam amorem in eos, qui procreati sunt, impellitque ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob eosque causas studeat parare ea[...].”

καθήκοντος. Ως εκ τούτου ο Κικέρων χρησιμοποιεί τον όρο *jus gentium* για να περιγράψει τις νομικές σχέσεις που ανέπτυσαν οι Ρωμαίοι με τους ξένους λαούς (F. Alonso, *Cicero* 163).

Το *De officiis* αλλά και το *De re Publica* αποτελούν δύο σημαντικά έργα του Κικέρωνα, στοιχεία των οποίων αξιοποιούνται γόνιμα από τον Vitoria στις *Relectiones Theologicae* (F. Alonso, *Cicero* 164). Σύμφωνα με τον Κικέρωνα οι κανόνες του καθήκοντος διαφοροποιούνται από το δίκαιο διότι η έννοια του καθήκοντος μεταβάλλεται κάτω από περιστάσεις διαφορετικές (Cicero και Powell 30). Ο Κικέρων έχει ως αρχή δυο απαράβατους κανόνες που θεμελιώνουν τη σχέση ηθικής-δικαίου: α) Δεν πρέπει να διαπράττεται κανένα κακό σε κανέναν και β) Κοινά ενδιαφέροντα πρέπει να υπηρετούνται³⁰ (Cicero, *De officiis* 31).

Η σχέση αυτή εκφράζεται και στο πεδίο της περιουσίας-κυριαρχίας (Matthew Craven 865–66) (*dominium rerum*), ζήτημα που ο Vitoria αντλεί τη νομιμοποίησή του για το δικαίωμα κατοχής και κυριαρχίας των ιθαγενών της Αμερικής.

Ο Κικέρων ξεκάθαρα αναφέρει πως “η έννοια του δικαίου συνίσταται είτε στο να προστατεύει κάποιον από το να βλάπτεται από κάποιον άλλον ακόμη κι αν γίνεται κατά λάθος, είτε στο να ωθεί τους ανθρώπους στο να χρησιμοποιούν την δικαιοσύνη για το κοινό συμφέρον και την προστασία της ιδιωτικής περιουσίας” (Cicero, *De officiis* 20–21)³¹. Στο ζήτημα της κατοχής ο Κικέρων ισχυρίζεται πως “δεν υπάρχει ιδιωτική περιουσία φύσει, αλλά αυτή γίνεται λόγω μακράς ασχολίας, λόγω κατάκτησης, κατά το γράμμα του νόμου ή λόγω αγοροπωλησίας (Cicero, *De*

³⁰Cicero, *De officiis*, I, vii, 20: “primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur”.

³¹Cicero, *De officiis*, I, vii, 20: “[...] se iustitiae primum nuncus est, ut ne cui quis niceat nisi lacessitus inuiriā, deinde ut communibus pro communibus, privatis ut suis”

officiis 22)³². Ουδέποτε όμως αυτή η σχέση καθήκοντος-ηθικής, που συμπλέει αρμονικά με τη δικαιοσύνη, δεν οδηγεί σε αμφισβήτηση της υπακοής των νόμων σε δημόσια και ιδιωτική ζωή.

Παράλληλα ο Vitoria, του οποίου πρώτη επιστήμη είναι η θεολογία, όπως και οι υπόλοιποι δομινικανοί και ιησουίτες θεολόγοι της Σαλαμάνκα, είχε κατασκευάσει ένα σύστημα πολιτικής θεωρίας βασισμένο στην μελέτη των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη, του *De officiis* και *De re publica* του Κικέρωνα αλλά και της *Summa Theologiae* του Θωμά Ακινάτη (Aguilar 204–05). Επομένως δεν έδειχνε την παραμικρή ασυνέπεια στην αποδοχή αυτών των θεωριών. Πίστευε ότι η αστική και κοινωνική ζωή είναι πιθανές χάρη στην ενωτική φύση της θέλησης και αυτό, στο πλαίσιο της ηθικής, ο Vitoria το αποκαλεί δικαιοσύνη και φιλία (*iustitia et amicitia*). Μία θέληση απελευθερωμένη από *iustitia et amicitia* είναι επιζήμια για την επικοινωνία των ατόμων τόσο σε ιδιωτικό όσο και σε δημόσιο γίνεσθαι (Los Rios 494), διότι βρίσκεται έξω από κάθε ανθρώπινη κοινότητα, επειδή η δικαιοσύνη μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με συλλογικότητα και επειδή η *amicitia* είναι εκ των ων ουκ άνευ για την ανθρωπινή κοινωνία. Έτσι ο Vitoria στο *De potestate civili*, ορμώμενος από τον Κικέρωνα, χαρακτηρίζει αυτή τη σχέση δικαίου ηθικής υπογραμμίζοντας πως “εάν κάποιος μπορούσε να φθάσει στον ουρανό για να σκεφτεί τον κόσμο της φύσης και την ομορφιά των αστεριών δεν θα μπορούσε να απολαύσει

³²Cicero, *De officiis*, I, vii, 21: “Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condicione, sorte;”

μια τέτοια σκέψη χωρίς φίλο”, νοώντας την ηθική που απορρέει στις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων στην κοινωνία.³³

3.4.2.3. Jus Bellum Iustum: Η νομική αιτιολόγηση του πολέμου

Ο Vitoria, σε σχέση με την νομιμοποίηση του δικαίου πολέμου, αντλεί βασικές προτάσεις από τη ρωμαϊκή παράδοση (Grewe και Byers 24–25). Η έννοια του καθήκοντος (Justenhoven και Barbieri 11–12) εναρμονίζεται για το συλλογικό καλό με το δικαίωμα στην τιμωρία αλλά και της πρόθεσης για αιτιολογημένο πόλεμο (*bellum iustum*). Άλλωστε στη θεωρία του *ius gentium*, σημαντικό κεφάλαιο της οποίας αποτελεί ο δίκαιος πόλεμος (*bellum iustum*), ο Vitoria θα μιλήσει πολλάκις για τη νομιμοποίηση ή μη της ισπανικής κατάκτησης μέσω της βίας (*jus ad bellum* και *ius in bello*) (Gaffney 62).

Ο Κικέρων πιστεύει πως οι ανθρώπινοι νόμοι στον πόλεμο θεσπίζονται μέσα από το θετό κώδικα του ρωμαϊκού λαού και κάτω από την εγγύηση της θρησκείας (Delahunty και Yoo 7–8). Επομένως, κανένας πόλεμος δεν είναι δίκαιος αρκεί να έχει διακηρυχτεί μέσω μιας επίσημης απαίτησης για ικανοποίηση ή επισήμως να έχει δοθεί ως προειδοποίηση (Cicero, *De officiis* 38)³⁴. Υπάρχουν δυο τρόποι για να οξυνθεί μια διαμάχη: α) μέσω της συζήτησης και β) μέσω της φυσικής ισχύος. Ωστόσο, για τον Κικέρωνα, ο άνθρωπος οδηγείται στη φυσική βία στην περίπτωση

³³ Vitoria, *De potestate civili* I, 4 : “Si quis (inquit Cicero) in coelum ascendisset, naturamque mundi, atque syderum inspexisset pulchritudinem, insuans illi sine amico administratio foret”.

³⁴ Cicero, *De officiis*, I, xi,36: “[...] ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus respetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictam”.

που δεν υπάρχουν άλλα περιθώρια συζήτησης (Cicero, *De officiis* 36)³⁵. Η επιδίωξη της ειρήνης φυσικά είναι πρωταρχικός στόχος όλων (Cicero, *De officiis* 36)³⁶ και η καλύτερη διακυβέρνηση είναι η συνταγματική (Cicero, *De officiis* 36–37)³⁷. Η επιδίωξη καλής θέλησης αλλά και φροντίδας για του κατακτημένους αποτελεί για τον Κικέρωνα προτεραιότητα (Cicero, *De officiis* 36–37)³⁸. Γι’ αυτό και η δικαιοσύνη είναι μια αξία που είναι σύμφυτη με τη γενναιοδωρία. Τέλος, διαπιστώνει πως η διπλωματία σε διενέξεις είναι ο μόνος τρόπος, πιο επιθυμητός από τη μάχη στο πεδίο του πολέμου. Ωστόσο ο πόλεμος είναι προφανές, και αυτό το δέχεται ακράδαντα, δεν έχει κανένα άλλο αντικείμενο παρά μόνο την εδραίωση της ειρήνης (Cicero, *De officiis* 80–81)³⁹.

Ωστόσο η στάση του Vitoria είναι αρκετά διαφορετική σε σχέση με τον Κικέρωνα. Δέχεται την ύπαρξη δίκαιης αιτίας (*justa causa*), αλλά όπως υποστηρίζει ο μόνος βασικός λόγος για τον πόλεμο είναι η *iniuria* (τραυματισμός) από

³⁵Cicero, *De officiis*, I, xi, 34: “Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cimque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore”.

³⁶Cicero, *De officiis*, I, xi, 35: “Mea quidem sententia paci, quae nihil habitura est indidiarum, semper est consulendum”.

³⁷Cicero, *De officiis*, I, xi, 35: “In quo si mihi... rem publicam [...]”.

³⁸Cicero, *De officiis*, I, xi, 36: “[...] civitates aut nationes devictas bello in fidem recepissent, earum patroni essent mare maiorum.”

³⁹Cicero, *De officiis*, I, xxii-xxiii, 80: “Quare expetenda quidem magis est decernendi ratio quam decertandi fortitudo, sed carendum, ne id bellandi magis fuga quam utilitatis ratione faciamus. Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur”.

επιθετικότητα ή όταν κάποιος στερεί σε μια χώρα την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων (Los Rios 500–01). Ο Vitoria ισχυρίζεται ότι ακόμη και ο δίκαιος πόλεμος πρέπει να υποβληθεί σε μία διαδικασία που θα πιστοποιήσει την τελική απόφαση για διεξαγωγή του πολέμου χωρίς ίχνος αδικίας (Los Rios 501–02). Ως εκ τούτου επιβεβαιώνει την έννοια της ηθικής, την οποία δανείζεται από την κικερώνεια παράδοση περί καθήκοντος και ηθικής. Οι Ισπανοί κατακτητές πρέπει να αποδείξουν ότι δεν έρχονται για να προκαλέσουν οιαδήποτε βλάβη και δη στο όνομα του Ευαγγελίου⁴⁰. Στην περίπτωση εξάντλησης, παρόλα αυτά, όλων των επιχειρημάτων (Campa 31) και της συνακόλουθης άσκησης βίας των ιθαγενών προς αντίσταση είναι σε δικαιολογημένη θέση να ασκήσουν τη δική τους άμυνα και τον δίκαιο πόλεμο (*bellum iustum*) (Gaffney 61–62).

3.4.2.4. Το "κράτος" ως νομιμοποιητική αρχή στον Vitoria

Η ιδέα του κράτους, ως υπόσταση νόμων σύμφωνα με τον Κικέρωνα, είναι θεμελιώδους σημασίας στη διαμόρφωση των πολιτικών απόψεων του Vitoria. Ο Κικέρων είναι ο πρώτος κοινωνικός και πολιτικός στοχαστής που δίνει ένα ορισμό της έννοιας του κράτους, στα πλαίσια της στωϊκής προβολής του φυσικού νόμου (Asmis 4–9), και μάλιστα με μη ηθικούς όρους για την προστασία και την ασφάλεια της δημοσίας περιουσίας. Είναι ο πρώτος που διακρίνει εννοιολογικά το κράτος από

⁴⁰ “[...] Nam primum, cum videamus totum illud negotium administrari per vivos et doctos et bobos credible est recte et juste omnia trahi. Deinde, cum audiamus tot hominum caedes, tot spolia hominum aliqui innoxiaurum deturbatos tot dominos possessionibus et dictionibus suis privatos, dubitari merito potest jure an **iniuria** haec facta sint; et sic haec disputatio non videtur omnino superacarea. Et per hoc patet responsio ad objectionem”. De Indis Recenter Inventis, 3.

τη διακυβέρνηση και, ενδεχομένως, διατυπώνει και το αρχικό βήμα στη διαφοροποίηση κράτους και κοινωνίας (Wood 120). Η συμβολή του αυτή επέδρασε σε στοιχεία των θεωριών του Machiavelli, Bodin, Ayala, Suárez, Vattel, Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke και επιδρά καταλυτικά στον Vitoria (Asbach και Schröder 72).

Η όλη θεώρηση του κράτους σημαίνει την εισαγωγή μιας πολύ αντικειμενικής κοινωνικής αξίας κατά την αποφασιστική στιγμή της θέσπισης της ιεραρχίας του νόμου - ένα από τα πιο δύσκολα προβλήματα το οποίο ξεκίνησε από την εποχή του Σωκράτη και δεν έχει ακόμη λυθεί (Los Rios 495). Αυτή η ιδέα αποκαλύπτει πως ορισμένα χαρακτηριστικά της θεώρησης του κράτους, ως αρχής, επηρεάζουν την αντίληψη αυτή στη χριστιανική Αναγέννηση. Η φύση του κράτους στον Vitoria ως υπόθεση, πράγμα ή ιδιοκτησία του λαού ισοδυναμεί με την κοινοπολιτεία, επιδικάζοντας τρόπον τινά στην έννοια του νόμου μια παγκόσμια *auctoritas* (Wagner 568–69). Επομένως, το κράτος ως κοινοπολιτεία έχει σκοπό τη συλλογική ηθική πραγμάτωση. Σε περίπτωση που απομακρύνεται από αυτό, δεν κατορθώνει να επιτύχει το σκοπό του (Wood 126). Βασίζεται, όπως αναφέρει ο Κικέρων, στη συμφωνία να μοιράζεται κανείς το κοινό αγαθό (*bonum commune*). Ως εκ τούτου οι άνθρωποι δεν καθοδηγούνται από την αδυναμία τους, αλλά από την κοινωνική τους φύση.

Γίνεται σαφές, λοιπόν, πως η επιθυμία να μοιραστεί κανείς το κοινό καλό είναι τόσο ένθερμη ώστε όλα τα μέλη μιας κοινότητας να ξεπερνούν το δέλεαρ προσωπικής ικανοποίησης και ανέσεων. Εδώ έγκειται η σημασία της κρατικής ισχύος, η οποία προσιδιάζει για λόγους δικαίου και κυριαρχίας ως εγγύηση σταθερότητας στην κοινωνία για την αποφυγή διαφθοράς και αναρχικών τάσεων (Bourke και Skinner 74–75). Οι Ρωμαίοι αντιμετώπισαν το πρόβλημα αυτό με το

ρητό *princeps legibus solutus est* (ο ηγεμών δεν δεσμεύεται από το νόμο) (Pennington 85–86). Σε αντίθεση με αυτή την άποψη, η οποία καθιστούσε τον ηγεμόνα απαλλαγμένο από κάθε υποχρέωση, δημιουργήθηκε μια κίνηση η οποία εξάλειψε την ιδέα του *princeps legibus solutus* και το αντικαθιστούσε με το *princeps legibus tenetur* (ο ηγεμών πρέπει να τηρεί τους νόμους) (Wyduckel 183).

Η θέση του Vitoria πάνω σε αυτό είναι ιδιαίτερη γιατί ανοίγει το δρόμο για την αντίληψη του νόμου των εθνών (*ius gentium*). Όταν αναρωτιέται αν οι νόμοι δεσμεύουν τους νομοθέτες, ιδιαίτερα τους ηγεμόνες και τους βασιλείς, χωρίς τον παραμικρό δισταγμό απαντά καταφατικά λέγοντας ότι ένας νομοθέτης που δεν δέχεται τον νομό προκαλεί ζημιά στη δημοκρατία και σε όλους του πολίτες (Los Rios 495). Επειδή λοιπόν οι νόμοι διακηρύσσονται από το βασιλιά έχουν την ίδια δεσμευτική αρχή με εκείνους της δημοκρατίας που δεσμεύουν τη δημοκρατία. Συνεπώς, αν τεθούν σε ισχύ από το βασιλιά ισχύουν και γι' αυτόν, όπως σε μια δημοκρατία, η σύγκλητος δεσμεύει και τους συγκλητικούς όπως τους πολίτες. Η ψήφιση των νόμων εξαρτάται μεν από τη βούληση του βασιλιά, αλλά, αφής στιγμής εκδοθούν, ισχύουν συνάμα και για αυτόν είτε το θέλει είτε όχι (Pagden και Lawrence 41–42).

Η εισαγωγή αυτής της άποψης και εξήγησης στη φιλοσοφία του δομινικανού φιλοσόφου είναι απολύτως σαφής, αν αναλογιστεί κανείς το νομιμοποιητικό πλαίσιο το οποίο εισηγείται ο Κικέρων. Αυτό με τη σειρά του ωθεί τον Vitoria στο να προκρίνει το ακόλουθο συμπέρασμα: το *ius gentium* δεν διαθέτει μόνο τη δύναμη ενός συμφώνου μεταξύ των ανθρώπων, αλλά τη δύναμη ενός νόμου εν είδει κράτους, δηλαδή μιας ανώτερης νομιμοποιητικής αρχής (Sherman 60–62). Ολόκληρος ο κόσμος, που κατά μια έννοια συνιστά μια οικουμενική δημοκρατία, έχει τη δυνατότητα να θεσπίζει ορθούς και δίκαιους νόμους που συνθέτουν ως όλον το *ius*

gentium. Κατά συνέπεια όσοι παραβιάζουν τα δικαιώματα των εθνών (ενν. λαών) σε οιαδήποτε σοβαρή κατάσταση ειρήνης ή πολέμου διαπράττουν “θανάσιμο αμάρτημα ή σφάλμα” όπως αναφέρει χαρακτηριστικά (Pagden και Lawrence 40).

Επομένως, κανένα έθνος δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι απαλλαγμένο ή λιγότερο δεσμευμένο από τα άλλα, λόγω του *ius gentium* επειδή ο νόμος αυτός υποστηρίζεται από την οικουμενική εξουσία όλου του κόσμου (Pagden και Lawrence 40).

Η ιδέα αυτή ενός κράτους-νόμου, και ο ισχυρισμός ότι οι ηγεμόνες παραμένουν *legis justitiae subjectus*, όπως το θέτει και ο Ιωάννης του Salisbury (Policraticus IV, C, 1,2,4) (Coleman, *Ιστορία* 41–43), ή *servus equitas* (υπηρέτης ισότητας) και εν είδει *iustitia* (δικαιοσύνη) επανεμφανίζονται στον Vitoria (Rommen, *The state* 662–63). Από την κρατική ισχύ του Machiavelli (Hörnqvist 92), στο απόλυτο και κυρίαρχο *solutus legibus* όπως εμφανίζεται στον Bodin (Franklin 52,108), η τρίτη εκδοχή θα μπορούσε να ειπωθεί προκρίνεται στον Vitoria: κράτος με την έννοια της νομιμοποιητικής αρχής (Valenzuela-Vermehren, *The Origins* 83–85,89).

Στον Μεσαίωνα πρέπει να σημειωθεί ότι εκφάνσεις αυτού του είδους διατυπώνονται από εκπροσώπους όπως ο Ockham και ο Gerson (Figgis 38, 54) ενώ στα μισά του 16ου αιώνα επηρεάζει την Ισπανική Σχολή του Σχολαστικισμού και ιδιαίτερα τους Domingo de Soto, Diego Covarrubias, Molia, Mariana, Suárez και Fernando Vázquez de Menchaca (Fernández-Santamaría 1: 167,257,403,)⁴¹. Φυσικά

⁴¹Σύμφωνα με τον Vasquez, ο λαός διατηρεί για τον εαυτό του τη νομοθετική εξουσία η οποία περιορίζεται και δεσμεύεται από τους νόμους. Ο De Soto, ο οποίος είναι πιο ευέλικτος στη μετάβαση/επέκταση της εξουσίας στον ηγεμόνα δηλώνει, ωστόσο, ότι ο βασιλιάς δεν μπορεί να επιβάλλει την ισότητα με τη βία έκτος και αν γίνει

στον Vitoria το σημείο εκκίνησης για τη νομική και πολιτική αιτιολόγηση είναι κατά βάση θρησκευτικού χαρακτήρα, διότι ο Vitoria, όπως και άλλοι στοχαστές της περιόδου θεώρησε τη θεολογία ως πρώτη επιστήμη, ένας ρόλος που αποτέθηκε στη μεταφυσική από πολλούς στοχαστές τόσο της παλιότερης όσο και της σύγχρονης εποχής (J. B. Scott 187–90).

Ο Vitoria προτού τελειώσει την *Relectio De Potestate Civili* δήλωσε ότι το πρότυπο σχήμα του *ius gentium* είναι παγκοσμίως δικαιολογημένο, διότι είναι παγκοσμίως χρήσιμο. Ωστόσο δεν είχε αρκεστεί μόνο σε αυτό. Ήθελε να διατυπώσει με σαφήνεια ότι η παραβίαση ενός τέτοιου συνόλου κανόνων δεν συνιστούσε μόνο εγκληματικό σφάλμα, αλλά αμάρτημα (Los Rios 457). Δηλαδή ο Vitoria θέλησε να αναπτύξει στο υψηλότερο σημείο τη θρησκευτική συνείδηση του ατόμου και των ομάδων⁴².

τυραννική και διεφθαρμένη. Ο Molina δηλώνει ότι ο νομοθέτης δεν είναι μόνο διαχειριστής που δεσμεύεται από το νόμο, αλλά μπορεί επίσης να εκπέσει σε τύραννο και να δολοφονηθεί. Τέλος ο Suárez θεωρεί ότι ο λαός παραμένει πάντοτε η πηγή της κάθε κυριαρχίας και δεσμεύεται από τους νόμους που καθορίζουν “*pro tota communitate cuius est pars*”. Αξιοσημείωτη καθίσταται η ερμηνεία του Otto Waltz στο έργο “*Fr. Bartolomé de Las Casas, eine historische Skizze*” όπου θεωρεί τον Las Casas και όχι τον Rousseau τον πατέρα της θεωρίας του αναφαίρετου της ελευθερίας και της ελεύθερης θέλησης των ατόμων ως πηγή ισχύος-δηλαδή διαβλέπει τον Las Casas ως δημιουργό της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου. Φυσικά για τον Las Casas η εξουσία του μονάρχη απορρέει από την υποταγή του στο νόμο.

⁴²Για συναφείς ισπανικές απόψεις στο ζήτημα βλ. ειδικά Ferdinandus Vasquez Menchaza “*Contro-versiarium juris illustrium*” C42,43,45,47· DomingodeSoto “*De iustitia et jure*, iv, q. 491· Juan de Mariana “*De rege et regis institutione*”· Ludovicus

Τελικά, η κοινωνία των πολιτών είναι το μόνο μέσο συνάντησης των συλλογικών αναγκών του ανθρώπου. Η προέλευση της δεν είναι τεχνητή, αλλά βασίζεται στις αυθόρμητες πηγές της ανθρώπινης φύσης που προκαλούν αυτή την ώθηση για την υπεράσπιση και συντήρηση του πολίτη (Covell 36). Έτσι τόσο οι πολιτείες όσο και οι πολιτειακοί θεσμοί και οι δημοκρατίες κατά προέκταση είναι αποτελέσματα των πρωταρχικών αναγκών και κατά τον Vitoria δεν υπάρχουν κοινωνίες χωρίς κάποιο είδος δύναμης ή εξουσίας, κάτι το οποίο αποκαλεί “*potestas gubernans et providens*” (Pagden και Lawrence 42). Οι ίδιοι λόγοι οι οποίοι υπάρχουν ως αιτιολόγηση της κοινότητας και της κοινωνίας, δηλαδή ως συνήθειας και χρησιμότητας, υφίστανται και για την αιτιολόγηση της πολιτικής εξουσίας· το βασικότερο είναι η χρησιμότητα με άλλα λόγια, η αναγκαιότητα έναντι της οποίας μόνο το θεϊκό στοιχείο μπορεί να αντιπαρέλθει. Άλλα η χρησιμότητα είναι το *publicum bonum* και εκτός αυτής ο Vitoria εννοεί την ίδια την ιδέα του δημοσίου συμφέροντος, το οποίο κατοχυρώνει την ευημερία του καθενός (Los Rios 493). Σε κάθε περίπτωση ο *lex humana* ή *lex civilis* καθιστά υποχρεωτικές τις προϋποθέσεις διότι η θέληση δεν είναι αρκετή.

Γενικότερα στην ισπανική σχολή τον 16ο αιώνα η διάταξη του νομοθέτη ή της αρχής που αντιπροσωπεύει μόνο εξωτερικά την ισχύ του δικαίου δεν αρκεί. Και αυτό διότι σύμφωνα με την ισπανική παράδοση απαιτείται όχι μόνο ένας νόμος βάσει του οποίου τα πάντα να κατευθύνονται⁴³, να υποστηρίζεται συνάμα από την εξουσία,

Luis de Molina, “De iustitia et iure, II d 23, 8-10, III, 25 d6, vd3,2· Francisco Suárez “De legibus”, III, n 28, C34.

⁴³[...] Queritur tandem: an leges civiles obligent legeslatores et maxime Reges. Videtur enim aliquibus quod non, cum sit supra totam Rempublicam et nullus possit obligari, nisi a superiore; sed certius, et probabilius est, quod obligantur. Quod probatur primo:

αλλά επίσης το περιεχόμενο να είναι δίκαιο, ορθό ή, όπως τονίζει ο Vitoria, χρήσιμο και επιπροσθέτως μετριοπαθές (Pagden και Lawrence 40). Στο *DeIndisRelectiorPosterior, sivedeiurebellio* Vitoria προσφέρει ένα πρωτότυπο πλαίσιο κατανόησης της διαδικαστικής δικαιοσύνης του Κικέρωνα εντός της παράδοσης του δικαίου πολέμου.

Συνεπώς βασικό κριτήριο, όπως πρωειπώθηκε, είναι η νομιμοποιητική αρχή πάνω στην οποία στηρίζεται και πάνω σε αυτό θα διαμορφωθεί η *raison d'état*, ενθυμούμενος βέβαια ο Vitoria ότι η πολεμική παράδοση αναγνώριζε μια ποικιλία μορφών διακυβέρνησης όπως μοναρχία, αριστοκρατία, δημοκρατία. Παρόλο που ο Vitoria ευνόησε τη μοναρχία ως την καλύτερη μορφή εξουσίας (Lagerlund 368), κατά κανόνα δεν σκέφτηκε ότι η ίδια νομιμοποιητική αρχή του ιδίου του ηγεμόνα στέκεται ως επαρκής αιτία για πόλεμο. Έτσι, όμως, ενώ ο ηγεμόνας έχει το νόμιμο δικαίωμα να κηρύξει τον πόλεμο, αυτό δεν τον καθιστά και το ελάχιστο απαραίτητο νομιμοποιητικό στοιχείο για την κήρυξη του πολέμου. Με αυτόν τον τρόπο ο Vitoria εισήγαγε την ανάγκη ύπαρξης ενός συστήματος ελέγχου, το οποίο θα εξισορροπούσε τη λογική της δίκαιης διεξαγωγής πολέμου και θα οδηγούσε σε ένα πιο συνταγματικό

Quia hujusmodi legilatori facit injuriam Reipublicae, et reliquis civibus, si cum ipse sit pars Reipublicae, non habeat partem oneris, justa personam tamen suam et qualitatem, et dignitatem[...] Nam eandem vim habent latae a Republica obligunt omnes; ergo etiam si ferantur a rege, obligant ipsum regem; Et confirmatur: Quia in Aristocratico Principatu senatusconsulta obligunt ipsos Senatores, authores illorum, et in populari regimine plebisque oblicant ipsam populum; ergo similiter leges regiae obligant ipsum Regem; et licet sit voluntarium regi condere legem, tamen non est in voluntate sua non obligari =, aut obligari sicut in pactis. Libere enim quisquis pascitur, pactis tamen tenetur. Vitoria, *De Potestate Civili*, 21.

και συναινετικό πλαίσιο λήψης αποφάσεων (Chatterjee 1132–34) και τελικά σε πιο δημοκρατικές μορφές διαδικαστικής δικαιοσύνης, όπως αυτή θα απαιτηθεί αργότερα μέσω της *raison d'état*.

3.4.3. Ιερός Αυγουστίνος

3.4.3.1. Η επαναπρόσληψη του Αυγουστίνειου *Jus Bellum Iustum* από τον Francisco de Vitoria: Η αρετή ως δίκαιο

Για τον Ιερό Αυγουστίνο, πρωταρχικό στοιχείο της θεωρίας τού περί δικαίου πολέμου αποτελεί η αρετή της δικαιοσύνης (Raeder 98). Αυτή η έννοια διαμορφώνεται στον Francisco de Vitoria όχι ως κάποια αρετή του ατόμου, η οποία ξεχωρίζει απέναντι σε άλλες έμφυτες κλίσεις ή άλλες αρετές, αλλά ως μια χριστιανική αρετή εμπεριέχουσα ως πρόθεση το συλλογικό δίκαιο. Ειδικότερα, αυτή η αρετή αντικατοπτρίζει την αντίληψη περί εξωτερίκευσης της έννοιας του δικαίου στο άτομο (Van Neste 15–16).

Αν ανατρέξει κανείς στην προηγούμενη παράδοση του Κικέρωνα, η δικαιοσύνη μεταφράζεται ως πράξη όπου κάποιος υπηρετεί τους άλλους εντός ενός συλλογικού καθήκοντος.⁴⁴ Αυτή η βάση για τη σταθερότητα και προς εξυπηρέτηση της ισχύος της ανθρώπινης κοινωνίας νοείται, λοιπόν, ως κοινωνική λειτουργία όπως θα φανεί και μεταγενέστερα στον Gabriel Vásquez και Francisco Suárez (Kingsbury και Straumann 46–47). Ο Ιερός Αυγουστίνος, εν είδει συγκλίσεως των δύο θεωριών, θα σημειώσει πως η δικαιοσύνη συνιστά αρετή, με την αίσθηση του καθήκοντος που

⁴⁴Cicero, *De officiis*, I, vii: "Sed iustitiae primum munus est, ut necui quis noceat nisi lacesitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis".

διακατέχει τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά (Augustine και Walsh 71–72).⁴⁵ Έτσι η ερμηνεία του αυτή ενέχει την έννοια της συνεισφοράς των ατόμων στο κοινωνικό χώρο (Van Neste 17). Ο όρος *iustitia* (Berger 502), επομένως απεικονίζει μία μορφή δίκαιου εξ αρετής, που στον Ιερό Αυγουστίνο διαθέτει μια διαφορετική διάσταση, τη διάσταση της χριστιανικής ιδέας περί ηθικής (προερχόμενη κυρίως από τον κικερώνειο στωικισμό) η οποία εδρεύει στο αγαθό, το καλό, το οποίο παρέχεται από τον Θεό (Augustine, *De Civitate* 28).

Σ' αυτό το σημείο ξεκινά και η πρώτη προβληματική για το Ιερό Αυγουστίνο, η οποία θα ακολουθήσει και τη θεωρία του περί δικαίου πολέμου. Γεννάται ένα πρωταρχικό ερώτημα: πώς φθάνει κανείς στο καλό, αφού λόγω προπατορικού αμαρτήματος δεν μπορούν να φτάσουν όλοι και άρα οι άνθρωποι δεν μπορούν να δημιουργήσουν από μόνοι τους δικαιοσύνη (Weithman 235–236); Υφίσταται μια σημαντική τομή, η οποία θα δεθεί απόλυτα στη θεωρία του *jus bellum iustum*. Αυτή αναπαράγει τη χριστιανική υπεροχή δόγματος από τον Ιερό Αυγουστίνο, όπου περιέρχεται στην ιδέα πως την αληθινή αρετή την κατέχουν όσοι έχουν και αληθινή πίστη (East 167). Κάτι ανάλογο είχε θίξει και ο ίδιος ο Κικέρων στις πραγματείες του περί ηθικής και καθηκόντων. Κατά συνέπεια αυτό δεν παρουσιάζεται ως κάτι ξένο, αλλά ούτε και ως πρωτογενές.

Η αντίθεση βέβαια στην προηγούμενη οπτική περί πίστεως του Ιερού Αυγουστίνου σε σχέση με την κικερώνεια παράδοση έγκειται στο γεγονός πως η αληθινή *iustitia* οδηγείται μέσω της στωικής *ratio* που συνοδεύει τις πράξεις των ατόμων (Unger Parra 205). Ωστόσο είναι σαφές πως ο Ιερός Αυγουστίνος δε στάθηκε

⁴⁵ Augustine. *De Civitate Dei*, XIX, xxiQ "Justitia per se ea virtus est, quae sua cuique distribuit".

εκεί, αλλά παρέμεινε στην αρετή της δικαιοσύνης⁴⁶ ως αρχής που οδηγεί στην κοινωνική αρμονία (Van Neste 18). Επομένως η θεώρηση του δικαίου από τον Αυγουστίνο ως μιας έννοιας η οποία συσχετίζεται με την αρετή εκφράζεται από τη μεταχείριση τους ενός ατόμου από το άλλο. Όταν η κοινοπολιτεία σφάλλει, δικαιολογείται με την οπτική πως το μέρος της κοινωνίας που σφάλλει πρέπει να τιμωρείται. Και αυτό εντάσσεται στο πλαίσιο της θεώρησης του σφάλματος είτε από έναν εσωτερικό εχθρό, του οποίου δύσκολα ανιχνεύονται οι προθέσεις, είτε από έναν εξωτερικό εχθρό, ο οποίος απειλεί την ίδια την ύπαρξή της (Van Neste 19).

Φυσικά για τον Ιερό Αυγουστίνο, συνεχιστή της κικερώνειας παράδοσης, η αναμφίβολη αποδοχή της υποταγής του θετού δικαίου στο φυσικό (ώστε να νοείται ως δίκαιο) παρέχει εξίσου ένα δίαυλο μεταξύ της αιτιολόγησης ή ακόμη και της ταύτισης του θείου με τη δικαιοσύνη (Unger Parra 212–13). Η προϋπόθεση αυτή δίνει απαντήσεις στην αυγουστίνηια οντολογία όπου ο πολιτικός εξαναγκασμός για επιθυμητούς σκοπούς (ή αλλιώς η κυνική, μακιαβελική πολιτική άνευ ηθικής) είναι δυνατόν να εξάρει την αρετή του ατόμου μέσω της πολιτικής διακυβέρνησης (Raeder 100–02).

3.4.3.2. Το θεολογικό κατασκεύασμα του πολέμου ή η θεϊκή αναγκαιότητα του δικαίου.

Ο Ιερός Αυγουστίνος βάσισε τη θεωρία του περί δικαίου πολέμου στην νεοπλατωνική παράδοση και κυρίως στη κικερώνεια θεωρία του *bellum iustum* (Robert J. Delahunty και John Yoo 7–10), χρησιμοποιώντας συχνά πανομοιότυπες εκφράσεις (Dyson, *St. Augustine* 181). Ωστόσο, έδωσε μια πιο πνευματική

⁴⁶ Augustine, Epistula CLV, 12 CSEL 44: 430–447 : "Si enim uirtutes, qua accepisti, a quo acceperis, sentions eique gratias eas ad ipsius cultum etiam in tuis istis saecularibus... uerae illae uirtutes erunt".

αιτιολόγηση, με σκοπό μια πιο διακριτή αντίθεση με τη λογοκρατία και την ανθρωπιστική όψη (S. Aureli Avgvstini 135).⁴⁷ Έτσι για πρώτη φορά θα ενσωματωθεί στη θεωρία του ένα μοντέλο κράτους που έχει το δικαίωμα να ασκήσει στρατιωτική δράση σε μια ομάδα ανθρώπων, οι οποίοι δεν εφαρμόζουν το δίκαιο.

Καθήκον της προστασίας μια κοινότητας είναι η *tranquillitas ordinis* (Fernández-Santamaría, *The State* 127), η οποία, αν και αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση ειρήνης, δικαιολογεί τον πόλεμο σε δυο περιπτώσεις: α) όταν αυτός που εφαρμόζει το δίκαιο πόλεμο για το θέλημα του θεού αποβλέπει στην εφαρμογή της ειρήνης και β) όταν προσπαθεί μέσω του δικαίου πολέμου να εγκαθιδρύσει ένα τυραννικό καθεστώς. Η διαφοροποίηση σε σχέση με την προηγούμενη παράδοση σχετίζεται με το ότι ο Ιερός Αυγουστίνος εστιάζει στον άνθρωπο και όχι στον πολίτη (Fernández-Santamaría, *The state* 128).

Για να κατανοηθεί η οπτική του Ιερού Αυγουστίνου πρέπει να κατανοηθεί συγχρόνως και η θεωρία της κοινοπολιτείας ως κομμάτι της θεωρίας του δικαίου πολέμου, διότι αυτή η οπτική ή σύλληψη είναι συνάρτηση κυρίως της χριστιανικής ιδεολογίας (Raeder 98-99). Επομένως, ο Ιερός Αυγουστίνος δέχεται πως χωρίς δικαιοσύνη, κοινοπολιτεία δε νοείται. Αυτό το θεωρητικό σχήμα άλλωστε ο Francisco de Vitoria κατά κόρον εντάσσει στις θεολογικο-πολιτικές τους αναφορές στις *Relectiones*. Σε αυτό το σημείο ο Ιερός Αυγουστίνος εκχριστιανίζει την έννοια του δικαίου (που βρίσκει από τον Κικέρωνα) υπό την εξής οπτική: η διακυβέρνηση πηγάζει από τη θεϊκή βούληση για την εξάλειψη των αμαρτιών του ανθρώπου με στόχο την αρετή και ταυτίζεται στην ουσία με μια βούληση για αρμονική

⁴⁷Augustine, Epistula CLXXXIX, 6: "[...] Civitas autem cumtallitur, deletur, exstinguitur; simile est quo dam modo (ut parra magnis conferamus) acsiomnis hic monduis intereat et concidat".

διακυβέρνηση, ήτοι για κράτος νοούμενο ως τέλεια πολιτεία (τέλεια διακυβέρνηση) (Van Neste 43). Υπο αυτό το πρίσμα, η έννοια της πίστης συνδέεται με την έννοια της τιμής στοιχείο που κατά βάση αποτελεί και υπεράσπιση τιμής (Langan 22).⁴⁸

Η αναγκαιότητα επομένως μιας δίκαιης αντιμετώπισης αυτού που απειλεί το συλλογικό καλό προεξοφλείται στον Ιερό Αυγουστίνο μέσω του δίκαιου πολέμου (Mattox 44–47). Όμως κανείς δεν μπορεί να είναι δίκαιος εάν ο Θεός δεν δίνει τη δυνατότητα να πράττει κανείς δίκαια. Φυσικά και ο Αυγουστίνος δεν έρχεται σε ρήξη με τα πιστεύω των πατέρων της εκκλησίας σχετικά με τον πόλεμο, όπως αυτά αποδίδονται στην Παλαιά και Καινή διαθήκη (Atkins και Dodaro 34–39). Ούτε βέβαια ισχυρίστηκε για την προηγούμενη παράδοση πως η ρωμαϊκή *respublica* ήταν μια τέλεια πολιτεία. Προσπάθησε κυρίως να εισάγει την πολιτική θεολογία στην έννοια των καθηκόντων (P. Scott και Cavanaugh 48–50). Ωστόσο, όταν η τιμωρία είναι απαραίτητη, ήτοι μια δίκαιη αιτία παρέχουσα και τη νομική εξουσιοδότηση, τότε ο δίκαιος πόλεμος είναι δικαιολογημένος (Langan 30). Κατά αυτή τη βάση οι καλοί διεξάγουν αμυντικό πόλεμο προς υπακοή του θελήματος προς το Θεό ή υπέρ μια νόμιμης (κρατικής) αρχής (Deane 156).

Αυτή, λοιπόν, η εκδοχή διαμορφώνει στο δόγμα του *ius bellum justum* το πλαίσιο της ύπαρξης μια έννομης πολιτείας και οργανωμένης κοινότητας με μηχανισμούς που αφορμώνται από τη δικαιοσύνη (Fernández-Santamaría, *The state* 127).

⁴⁸ Η κοινοπολιτεία θα διεξάγει πόλεμο α) για την προστασία της τιμής, β) την προστασία των πολιτών της από εχθρικό μέρος που θα προσπαθήσει να λάβει αυτήν στην κατοχή της, γ) για τιμωρία και δ) για την ίδια της την ύπαρξη.

3.4.3.3. Μεταξύ θεϊκής και φυσικής νομιμοποίησης του δικαίου.

Η θεωρία αυτή του *bellum iustum* και τα παραπάνω στοιχεία σαφώς στοιχειοθετούνται πολύ διαφορετικά κατά τον 16ο αιώνα. Εκεί το ενδιαφέρον εστιάζεται στο πως γεννιέται εκ νέου η προβληματική περί δικαίου πόλεμου. Οι έννοιες ‘κράτος’ (ο μηχανισμός της κοινοπολιτείας που αντιλαμβάνεται ο απλός πολίτης στην Ισπανία εκείνη την περίοδο), πόλεμος και άνθρωπος γίνονται κατανοητές υπό τη νομική ανανέωση της πολιτικής σκέψης.⁴⁹ Ο δίκαιος πόλεμος, η θεϊκή *ex divine* αναγκαιότητα συναντά τώρα το δόγμα περί δίκαιου πόλεμου ως φύσει αναγκαιότητα υπό το πρίσμα της κατασκευής του πρώιμου νεωτερικού κράτους (Fernández-Santamaría, *The state* 189-191).

Ο Vitoria, πιστός στις ρίζες του θωμισμού, δε χρειαζόταν να ανατρέξει επί μακρόν το ζήτημα της νομιμότητας ή τουλάχιστον όπως στον Ιερό Αυγουστίνο της αιτιολόγησης μιας αναγκαιότητας του πολέμου (Austin et al. 148). Και αυτό διότι η κοινωνία, υπό τον όρο μιας αρμονικής θεώρησης της ανθρωπότητας, εννοούσε το άτομο μέσα από τη φυσική *ratio*, η οποία απαιτούσε κατ’ ανάγκην το σχηματισμό πολιτειών (Fernández-Santamaría, *Natural law* 41).

⁴⁹ Το πρόσωπο του Francisco de Vitoria, μέσα από μια χορεία θεολόγων οι οποίοι θα επανεισάγουν τον Αριστοτελισμό μέσω του Θωμισμού, κυρίως στα νομικοπολιτικά ζητήματα, θα αδράξει εκ νέου τη θεωρία αυτή για να την προσαρμόσει στα νέα ζητήματα που ξεδιπλώνονται σε ένα σύνθετο πολιτικό-οικονομικό περιβάλλον, κυρίως μέσα από τις Ανακαλύψεις του Νέου Κόσμου αλλά και μιας πρόσθετης ανάγκης που δημιουργείται τώρα: την αντιμετώπιση και την συνδιαλλαγή με νέους ιθαγενείς πληθυσμούς. Βλ. αναλυτικότερα Fernández-Santamaría, J. A., *The state, war and peace, Spanish political thought in the Renaissance 1516-1559*, σ. 125 και εξής.

Είναι σαφές πως αυτό το δεδομένο διασαφηνίζει την φύσει αναγκαιότητα (Albarrán 36) μιας κατασκευής του κράτους για την προστασία των υπηκόων του. Ωστόσο προσφέρει μια πολύ σύγχρονη άποψη των δικαιωμάτων και των ευθυνών στον πόλεμο. Απορρίπτονται οι θρησκευτικές διαφορές ως δίκαιη υπόθεση ή αιτία (Sloane 59–60) (κάτι που σαν αναγκαιότητα απορρέει από τον Ιερό Αυγουστίνο στο δόγμα του περί τέλειας πολιτείας). Αντίθετα τονίζεται πως ο πόλεμος θα πρέπει πάντα να είναι τελευταία λύση μετά από πολλές διαπραγματεύσεις (Nys 21).

Ο Vitoria στην προσπάθειά του να εξηγήσει την προβληματική ύπαρξης δίκαιης αιτίας εστιάζει στο στοιχείο ότι ένας πόλεμος διεξάγεται δίκαια με τη δέουσα χριστιανική φιλανθρωπία, το έλεος και τη συγχώρεση (Hamilton 40–43). Εντός αυτού του πλαισίου, το οποίο θεωρεί απαραίτητη για τον πόλεμο, θα αρχίσουν να εμφανίζονται τα δικαιώματα των αμάχων με πιο σαφή τρόπο. Και φυσικά ούτε η προσωπική δόξα του ηγεμόνα αλλά ούτε και οποιαδήποτε άλλο προτέρημα υπέρ αυτού συνιστά δίκαιη αιτία πολέμου (Ernest Nys 10). Αντιθέτως, ο δίκαιος πόλεμος στον Αυγουστίνο δεν διακρίνεται σε αμυντικό ή επιθετικό. Από τη στιγμή που υφίσταται "δίκαιη" αιτία προς υπεράσπιση του κοινωνικού ζην (συλλογική αρχή, υπεράσπιση εδάφους, ανθρώπινη ύπαρξη, δικαιώματα, ιδιοκτησίες κ.λπ), τότε η διεξαγωγή του πολέμου νομιμοποιείται από θεϊκή διαταγή (Russell 21).

Μια επιπλέον σχέση, η οποία έχει κοινό τόπο στην επαναπρόσληψη της θεωρίας περί δικαίου πολέμου από τον Vitoria, εστιάζεται στο έξης: Κατά τον Ιερό Αυγουστίνο το κράτος δημιουργείται ώστε να περιορίζει την άναρχη φύση του ανθρώπου, στοιχείο που στην πορεία τον οδήγησε στο δόγμα του *bellum iustum* (Stump και Kretzmann, *Augustine* 270–71). Οι Σχολαστικοί στην Ισπανία, κυρίως ο Vitoria (αλλά και ο Sepulveda κ.ά.) προσχωρούν επιπλέον σε μια αποδοχή: ο πόλεμος δεν μπορεί να διαχωριστεί από την έννοια της ειρήνης και ως εκ τούτου αποτελεί τη

raison d'etat της πολιτικής αρχής (Fernández-Santamaría, *The state* 121). Κατά συνέπεια ο πόλεμος, που απορρέει από μια νομική σχέση, η οποία δέχεται όλους τους ανθρώπους φύσει ίσους, διότι κατά το Vitoria όλοι υπακούν στη φυσική αναγκαιότητα του νόμου, ανακινεί και την προσωπική ευθύνη του καθενός (Valenzuela-Vermehren, *Empire* 292). Αυτή λαμβάνει σάρκα και οστά μέσα στην κρατική υπόσταση,⁵⁰ στο κοινό όφελος μιας συντεταγμένης κοινωνίας μακριά από αποσχιστικές και αναρχικές τάσεις ή προβλήματα πολιτειακής αστάθειας (O'Donovan 610). Επιπρόσθετα, ο Vitoria διευρύνοντας τη διαπίστωση αυτή ώστε να γίνει κατανοητή αυτή η νομική σκέψη όχι μόνο με τη μοίρα του καθενός μέσα στο κράτος άλλα και διακρατικά, υπονοεί κατά μία έννοια το χριστιανικό μήνυμα μέσω των ατομικών σκοπών (Fernández-Santamaría, *The state* 121–22). Αύτη η άποψη συνιστά μια εκμοντερνισμένη σκέψη περί θεωρίας του δίκαιου πόλεμου βασισμένη στο δίκαιο της φύσης (Valenzuela-Vermehren, *The Politics* 470).

Επιπρόσθετα ο Vitoria βασίζεται στις παραδόσεις περί φυσικών δικαιωμάτων όπου η κοινωνική ζωή είναι προϋπόθεση για την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης, των ηθών και των νόμων (Tierney, *The idea* 266–67). Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τους πολέμιους που διεκδικούν μια ατομικιστική κατάσταση της φύσης στην οποία η

⁵⁰Η πολιτική θεωρία που εισηγείται ο Vitoria, ιδιαιτέρως στο *De Potestate Civili* του 1528 διαμορφώνεται υπό τη σκιά δύο επαναστατικών καταστάσεων: της εξέγερσης των Comuneros του 1521-1522 (The comuneros revolt of 1521-1522) και του Πολέμου των χωρικών του 1525 (The Peasants War of 1525). Και τα δύο γεγονότα ώθησαν τον Vitoria να κάνει λόγο για καταστάσεις πολιτικής ανυπακοής, τις οποίες και ασφαλώς απέρριπτε, έναντι της όποιας θεσπισμένης πολιτικής αρχής. Βλ. Holly Hamilton-Bleakley στο "Francisco de Vitoria", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. by Henrik Lagerlund, Springer, (2011): 367-369.

ιδιοτέλεια ωθεί τους ανθρώπους να σχηματίσουν κοινωνία και κυβέρνηση (βλ. Hobbes, Rousseau, κ.λπ) (Williams 48–51) (Windelband και Heimsoeth 2: 210–13). Για τον ίδιο, ο σκοπός της (δια)κυβέρνησης είναι να προωθεί το κοινό καλό, την ενάρετη ζωή των πολιτών, καθώς και την προστασία των δικαιωμάτων τους (Lagerlund 367–69). Ως εκ τούτου, ισχυρίζεται ότι η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης είναι η μοναρχία, επειδή αποτρέπει από τις πολιτικές διχόνοιες και τριβές οι οποίες αποτελούν εγγενή στοιχεία στη δημοκρατία (García Marín 37). Η πολεμική παράδοση που επικροτεί, λοιπόν, στην ουσία αποτελεί ένα πλαίσιο όπου ένας δίκαιος πόλεμος μπορεί να διεξαχθεί εναντίον της αδικίας και όπου η ειρήνη θα πρέπει να είναι ο σκοπός του πολέμου (Covell 33).

Ο δίκαιος πόλεμος, όπως ισχυρίζεται ο δομινικανός θεολόγος μπορεί να δηλωθεί μόνο από μια αρεστή αρχή, αλλά θα πρέπει πάντα να είναι η έσχατη λύση μετά από εντατικές διπλωματικές προσπάθειες για να αποφευχθεί η σύγκρουση (Urdanoz, *Obras* 549). Η αρχή (εξουσία), σύμφωνα με αυτόν, εδρεύει στην κυρίαρχη εξουσία ενός έθνους. Ωστόσο, τα άτομα έχουν το δικαίωμα σε αυτοάμυνα, να διεξάγουν δηλαδή δίκαιο πόλεμο απέναντι σε κάποιον που τους απειλεί, αλλά δεν έχουν δικαίωμα να απαιτήσουν δίκαιο πόλεμο προς αποκατάσταση αδικιών. Το δικαίωμα αυτό πρέπει να στηριχτεί μόνο στο κράτος (Brett et al., *Rethinking* 132–33). Όλες οι παραβιάσεις πρέπει να αναφέρονται στα θεσμικά όργανα του κράτους, τα οποία αυξάνουν έμμεσα το απαραβίαστο της κυβέρνησης (Nys 5).

Επιπλέον, η ανησυχία του Vitoria για δίκαιη αιτία σχετίζεται με την αντίθεση στις επιταγές της φύσης. Υποστηρίζει ότι οι έννοιες του καλού και του κακού προέρχονται από τις προθέσεις και όχι από τις συνέπειες μιας δράσης (Davis 476). Ο σκοπός της τελευταίας ταυτίζεται με τον σκοπό του πολέμου είτε προς αποφυγή καταστάσεων, όπως μελλοντικοί πόλεμοι, είτε ενάντια σε δυνάμεις (Cavallar 91–93).

Παρόλα αυτά τέτοια πρακτική δεν συνιστά κατά τον Vitoria ηθικά αποδεκτή ενέργεια. Τονίζει επανειλημμένα πως όταν μία βλάβη έχει λάβει χώρα, μπορεί και μόνο να προκύψει ζήτημα δίκαιης αιτίας χωρίς όμως να υπάρχει εκδικητική διάθεση (Nys 13). Αν θεωρηθεί ότι η αρχή της αναλογικότητας είναι συνεπειοκρατική στη φύση (ένα επίμαχο ζήτημα), είναι προφανές ότι ο Vitoria σφάλλει από την πλευρά των σχετικοποιημένων αρχών σκέψης υπό το πρίσμα συνεπειοκρατικών ανησυχιών (Molinero 66). Ο Vitoria πιστεύει ότι, όταν υφίσταται ένας πόλεμος, αυτό επιτρέπει την υπεράσπιση του δημόσιου συμφέροντος. Το κόστος του πολέμου μπορεί δίκαια να απαιτηθεί από έναν εχθρό, όπως και οι κυρώσεις για να εγγυηθούν μη περαιτέρω επιθετικές παραβάσεις κατά των ηττημένων (Valenzuela-Vermeiren, *Creating* 58–59). Κατά αυτή την έννοια, λοιπόν, και η υπεράσπιση του έθνους παρέχει το δικαίωμα να εισέλθει ένας λαός στο έδαφός του επιτιθέμενου, αν αυτό διασφαλίζει συνθήκες ειρήνης και ασφάλειας. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου επιτρέπει έτσι τη χρήση οποιουδήποτε μέσου για τη διασφάλιση του δικαιώματος της ελευθερίας και της ειρήνης (Covell 31–33).

Η πιο σημαντική συμβολή εντούτοις του Vitoria στη θεωρία του δικαίου πολέμου είναι το επιχείρημά του ότι και οι δύο πλευρές θα μπορούσαν, *bona fide*, να θεωρηθεί ότι αγωνίζονται για έναν δίκαιο πόλεμο. Αυτό δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως μία μορφή πολιτισμικού σχετικισμού, όπου οι έννοιες της αλήθειας και της δικαιοσύνης λογίζονται ως πλουραλιστικές ή μη καθολικές (Behr 79–80). Για τον Vitoria υπάρχει μία αλήθεια και μια σωστή αντίληψη της δικαιοσύνης, η οποία ισχύει για όλους τους ανθρώπους σε όλη τη γη (Neira 526–27). Η προσέγγιση και η εξακρίβωση, βεβαίως, σε ποια πλευρά τίθεται η δικαιοσύνη δεν είναι ένα εύκολο έργο, δεδομένου οιοσδήποτε μπορεί να σφάλλει. Μερικές φορές, σύμφωνα με τον Vitoria, είναι εύλογο να εικάζεται το πλεονέκτημα χειρισμού της αμφιβολίας, όπως

επιβεβαιώνεται από τη μακραίωνη φιλοσοφική παράδοση (Prieto López 228–31), ως πρακτική του δίκαιου πολέμου και για τα δύο μέρη.

Αυτό, ωστόσο, επιτρέπει ένα είδος ευελιξίας στη θεωρία εντός πολεμικού πεδίου δράσης, η οποία καθίσταται αντιτιθέμενη ως μια ώριμη και χρήσιμη εξέλιξη για την πολιτική θεώρηση του πολέμου τον 16ο αιώνα (Whetham 56). Ο Vitoria ισχυρίζεται ότι, αν είναι προφανές ότι ένα έθνος έχει εμπλακεί σε έναν άδικο πόλεμο, εναπόκειται στα άτομα να αρνηθούν να πολεμήσουν. Εντούτοις τονίζει πως δεν είναι όλοι οι πολίτες σε θέση να γνωρίζουν αν ένας πόλεμος είναι δίκαιος ή όχι (Amproudis, et al. 35–37). Αυτοί που κατέχουν θέσεις μεγαλύτερης ευθύνης, εκ των πραγμάτων είναι και σε θέση να γνωρίζουν καλύτερα τη δίκαιη αιτία, ενώ την ίδια στιγμή όσοι απομακρύνονται περαιτέρω από πολιτικές περιπλοκές θεωρούνται λιγότερο υπεύθυνοι και πρέπει να εμπιστεύονται τους ηγέτες τους (Fernández-Santamaría 1: 41). Τελικά εάν υπάρχει αμφιβολία ως προς τη δίκαιη αιτία του πολέμου, ο άμαχος πρέπει να ακολουθεί τις εντολές των ανωτέρων του και έτσι να απαλλάσσεται από την ηθική μομφή.

Η αδυναμία προσαρμογής σε ένα απόλυτα πανομοιότυπο τρόπο της θεωρίας του αυγουστίνειου *jus bellum iustum* ως θεϊκής αναγκαιότητας στον 16ο αιώνα δικαιολογείται αφενός στο ότι απαντά σε ζητήματα της εποχής κατά την οποία διατυπώνεται (J. H. Burns και Goldie 17–19). Αφετέρου, το ενδιαφέρον εστιάζεται στο γεγονός πως τον 16ο αιώνα γεννιέται εκ νέου μια προβληματική περί διεξαγωγής πολέμου με ηθικά πρόσημα, αιτιολογημένα σε μια φύσει αναγκαιότητα που ταυτίζει κράτος, πόλεμο και άνθρωπο υπό το κοινό πρίσμα του πολιτικού (Fernández-Santamaría, *The state* 114). Ο Ιερός Αυγουστίνος συνδύαζε στο δόγμα του *jus bellum iustum* τις πασιφιστικές αρχές της πρώιμης Χριστιανικής εκκλησίας με το Ρωμαϊκό δόγμα περί δικαίου (όπως ήταν δομημένο στα πιστεύω των Στωικών και ιδιαιτέρως

του Κικέρωνα) (Stump και Kretzmann, *The Cambridge* 234–52). Η απόληξη αυτής της οπτικής ήταν ο πόλεμος, ο οποίος συνιστά αμαρτία μεν, αλλά ταυτόχρονα αποτελεί και την ίδια τη θεραπεία θεϊκής προέλευσης του δικαίου. Ο Vitoria δεν πιστεύει ότι οι κοινωνικές ή πολιτικές επιταγές αναδύονται ταυτόχρονα ή οφείλονται σε εσωτερικούς αναγκασμούς. Η κοινωνικότητα του ατόμου προδικάζεται από το δίκαιο της φύσης (Fernández-Santamaría 1: 45). Υπήρχε ιστορικά μία εποχή όπου τα άτομα ζούσαν σε μια κοινωνία χωρίς οδηγό και η απόλαυση γινόταν από κοινού. Αυτή την εποχή διαδέχεται η εποχή που εμφανίζονται οι ηγεμόνες. Αλλά ακόμη και σε μια εποχή απόλυτης αθωότητας ο Vitoria πιστεύει ότι υπήρχε ένα είδος κυριαρχίας, ενός δεδομένου σεβασμού όπου κινούσε τον ανθρωπινό βίο. Πάνω σ' αυτή τη βάση δικαιολογεί και τη νομιμοποίηση της πολιτικής ισχύος (Díaz 92).

Εν κατακλείδι, η θεωρία του Vitoria για τον δίκαιο πόλεμο παίρνει μια διαφορετική τροπή από τους προκατόχους του, αλλά και τους μετά από αυτόν. Παρά το γεγονός ότι η ανάλυσή του *prima facie* είναι θωμιστική (Zapatero 259-260), στηριζόμενη στις παραδοχές υπέρ του φυσικού δικαίου, η συλλογιστική του τονίζει καταρχάς το δόγμα του νόμου και της δικαιοσύνης κατά αναλογικότητα ή βάσει των συνεπειών. Δεύτερον, υποστηρίζει την πιθανότητα ταυτόχρονης ύπαρξης δικαίου όπου στους μεταγενέστερους πολιτικούς στοχαστές θα καθιερωθεί υπό τον όρο 'δίκαιο των εθνών' (*ius gentium*) (Baumgold 27–44). Παρ' όλα αυτά τα στοιχεία της σκέψης του Αυγουστίνου είναι ακόμα εμφανή στον κόσμο του Vitoria, τα οποία μόλις έχουν αρχίσει να συμβιβάζονται με την Αναγέννηση.

3.2.4.Θωμάς Ακινάτης

3.2.4.1. Η αναβίωση του θωμισμού στον Vitoria

Η θεωρία του φυσικού δικαίου, η οποία επηρέασε τον 16ο αιώνα την Σχολή της Σαλαμάνκας και κυρίως τον Francisco de Vitoria με τη θεωρία του *ius gentium* στηρίχτηκε πάνω στη θωμιστική ανατίμηση της φύσης (Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός* 81–82). Κατά τον Ακινάτη ο αισθητός κόσμος ανατιμάται και αυτό αιτιολογείται ως προς το γεγονός ότι τα φυσικά όντα, όπως ο άνθρωπος, με ορισμένες βέβαια προϋποθέσεις διαθέτουν αυτενέργεια προς παραγωγή ορισμένου αποτελέσματος (Dyson, *Aquinas* 114). Ο άνθρωπος, επιδιώκοντας το ατομικό και συλλογικό καλό, προσπαθεί να ανανεώσει τα μέσα που θα τον οδηγήσουν προς αυτό τον σκοπό, με βασική προϋπόθεση την απόκτηση μιας σταθερής προδιάθεσης αποτέλεσμα έξεων εντός ευνομούμενων πολιτικών κοινοτήτων. Αυτή η ανατίμηση της φύσης, σε τελευταία ανάλυση, αποσκοπούσε στην ενίσχυση της θεολογίας διαμέσου του θεωρητικού της εκσυγχρονισμού και έτσι αντιμετώπιζε εκ νέου το επίμαχο πρόβλημα της θεοδικίας (Dyson, *Aquinas* 66–67) και τη δράση των *causae secundae*.

Η επιρροή του Ακινάτη στη φιλοσοφική σκέψη τόσο του Vitoria όσο και σε μεταγενέστερους στοχαστές της ισπανικής σκέψης όπως στις *Disputationes metaphysicae* του Francisco Suárez (Salas 9–10) ή και σε έργα διαφορετικά από τα δικά του,⁵¹ είναι δείγμα μιας αδιάκοπης συμβολής. Αυτή η τάση θα συνεχιστεί

⁵¹Η μεσαιωνική σκέψη άφησε ανεξίτηλο το σημάδι της στη φιλοσοφία του Αγίου Θωμά Ακινάτη από άραβες φιλοσόφους όπως ο Αβικέννας (11ος αιώνας) στη διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης και τον τρίτο δρόμο του πιθανού από τον Αβερρόη 12ος αιώνας, από τον Μαιμονίδη όπου εκτιμήθηκε πολύ από τον Ακινάτη μεταξύ άλλων για την υπεράσπιση της δημιουργίας του κόσμου εκ του μηδενός και της κατανόησης της σχέσης πίστης-λογικής. Είναι σημαντικό να διακριθεί η φιγούρα

αναμφισβήτητα μέχρι τον Descartes. Ο τελευταίος, μάλιστα, θα χρησιμοποιήσει τις θωμιστικές δοκιμές λόγω της αποτελεσματικής αιτιότητας ή της έκτακτης ανάγκης για την απόδειξη της ύπαρξης ή μη του θεού, όπως επίσης και ο Leibniz χρησιμοποιεί για τον ίδιο σκοπό την έκτακτη ανάγκη (Castaño, *Interpretación* 32). Ο Ακινάτης μάλιστα, εν είδει παραλληλισμού, δείχνει να διαπερνά τον M. Weber από το παρελθόν, αφού εν αντιθέσει με το πολιτισμικό κριτήριο διαμόρφωσης των αξιών που θα εισηγηθεί ο τελευταίος, δίνει λιγότερη έμφαση στο πολιτισμικό πλαίσιο (Kreeft 91) ως αίτιο ηθικής μεταστροφής, τονίζοντας την ατομική υπευθυνότητα στην απόρριψη των ανορθολογικών κανόνων. Η πολιτική εξουσία είναι κατ' αυτόν ένα αναγκαίο κακό, στο πλαίσιο όπου η ύπαρξη της συμβαδίζει με τη νομική ύπαρξη της κοινωνίας ως το πηλίκο της φυσικής νομοτέλειας (Coleman, *Ιστορία* 243).

Η πολιτική συσχέτιση στη θεωρία μεταξύ Αριστοτέλη και Θωμά Ακινάτη για την νομιμοποίηση τους κρατών (με την έννοια της *res pública*) (Agesta, *Los orígenes* 90–91) διαθέτει κοινούς τόπους. Οι αρχές της πολιτικής νομιμοποίησης, όπως αυτές ενυπάρχουν στο έργο του Θωμά Ακινάτη, είναι φορείς μιας κοινής αξιακής νόρμας

του Αβερρόη από τον Θωμά Ακινάτη όπου ο τελευταίος είχε να αντιμετωπίσει τους οπαδούς του (αβερροισμός) ώστε να δείξει ότι οι ερμηνείες οι οποίες προσφέρονται από τον Αριστοτέλη σχετικά με την προέλευση του κόσμου και την αθανασία της ψυχής ήταν λανθασμένη. Επίσης η πολεμική ενάντια στη θεωρία της διπλής αλήθειας του Αβερρόη του επέτρεψε να κάνει μια υπεράσπιση της αρμονίας μεταξύ των δύο τάξεων της γνώσης, ένα πρόβλημα που αφορούσε τη μεσαιωνική σκέψη: η αρχή της ρασιοναλιστικής γνώσης των πραγμάτων (φιλοσοφία) και η αρχή της μεταφυσικής γνώσης των πραγμάτων (θρησκεία). Για μια πιο αναλυτική οπτική βλ. κυρίως Adamson, Peter; Taylor, Richard C. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge University Press, 2005, σσ., 52-77, 92-97, 183-84.

όπου το περιεχόμενό τους κατ' ουσίαν ταυτίζεται με αυτό του σταγειρίτη φιλοσόφου (Castaño 37–38). Ωστόσο αυτή η τυποποίηση και η προοπτική των δύο συγγραφέων στο στοχασμό του Vitoria δεν είναι πανομοιότυπη.

Ο Ακινάτης, αν και δεν αποτελεί έκπληξη, αναφέρει τις αρχές της νομιμότητας σε σχέση με το καθήκον και την υπακοή στη εξουσία του ελέω θεού ηγεμόνα, θέση που οδηγεί στην υποστήριξη της μοναρχίας ως του καλύτερου τύπου διακυβέρνησης (Kretzmann και Stump, *The Cambridge, Aquinas* 219–20), την οποία δέχεται επίσης και ο Vitoria (Valenzuela-Vermehren, *Empire* 86–87). Ο Ακινάτης χρησιμοποιεί μέρος αυτής της παράδοσης, την οποία θα υιοθετήσει και η μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση συμπεριλαμβανομένου του Vitoria. Μάλιστα με τα ίδια τα λόγια του δομινικανού θεολόγου διαφαίνεται η προσήλωση και η εμπιστοσύνη στον Ακινάτη, εκφράζοντας την ευαρέσκειά του, λέγοντας πως “κατά την άποψη μου ένα μεγάλο μέρος (της σκέψης μου) πρέπει να γίνει αποδεκτή από το δόγμα της Summa του Αγίου Θωμά (του Ακινάτη)· τα υπόλοιπα από άλλους (Getino 2: 278)”⁵².

Ως αποδέκτης, λοιπόν, του δόγματος του Ακινάτη για τη λογική και τη μεθοδολογία στην αναζήτηση του θείου, που έλαβε μέσα από την εκπαίδευση στο Παρίσι από τον Juan Pedro και Peter Crockaert (Skinner, *Τα θεμέλια* 448–49) ο Vitoria ενσωματώνει στο έργο του στοιχεία του ανθρωπισμού και του νομιναλισμού. Καινοτόμο δε, διότι στην αντιμετώπιση ιδιαίτερων ζητημάτων που έθετε η νέα εποχή των ανακαλύψεων προέβαλε μια αυθεντική προσέγγιση στο συγκερασμό σχολαστικισμού και πολιτικού ορθολογισμού (Getino, *Vitoria y Vives* 276–308).

⁵²“Mihi certe nimium placet doctrina et ordo procedenti sancti Thomae; placeat aliis alius”. Getino , II, 278.

3.2.4.2. *Lex positiva* και *ius gentium*

Το δόγμα του Ακινάτη για το φυσικό νόμο διαπνέει όλο το έργο του Vitoria και, αν και εν μέρει θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως κατά βάση δεν είναι η κατεύθυνση εξολοκλήρου θωμιστική, οι λύσεις που προτείνει είναι εντός του πλαισίου που περιγράφουν οι σχολαστικοί και όχι μακριά από το συγκεκριμένο πνεύμα στοχασμού (Flórez et al. 43). Ο Ακινάτης αποτελεί για τον Vitoria τον πρώτο στοχαστή που διατυπώνει ένα δόγμα για το φυσικό νόμο. Ο *lex naturalis* αποτελεί για αυτόν ουσιαστικά μια νομικά απόλυτη έννοια (Pacheco 271–72). Ενάντια στο φυσικό δίκαιο των αγίων πατέρων, ο ηθικός νόμος έχει την αξία του αιώνιου νόμου. Έτσι το φυσικό δίκαιο παρέχει το πλαίσιο για τη συστηματική οργάνωση της νομικής επιστήμης (J. Martínez, *El Derecho* 382–83).

Ο Vitoria επηρεάστηκε από τον Ακινάτη λόγω της ανάλυσης του τελευταίου για το φυσικό νόμο. Ουσιαστικά ο Ακινάτης στη *Summa Theologiae* ΙΙαε τόνιζε το διαχωρισμό (Reichberg 221) στους τοπικούς νόμους των κοινωνιών, οι οποίοι καλούνται *lex positiva* (θετικός νόμος) και στους νόμους οι οποίοι είναι κοινοί σε όλους τους θνητούς, σε όλα τα έθνη, οι οποίοι καλούνται *ius gentium* (δίκαιο των εθνών) (Dyson, *Aquinas* 161–62). Η ηθική βάση όμως του φυσικού νόμου μεταλαμπαδεύεται στο θετικό δίκαιο των επιμέρους πολιτειών αλλά προς απόκτηση ισχύος ηθικής, καθολικής ως κοινός νόμος σε όλες τις κοινωνίες, υπό την ρωμαϊκή έννοια δηλαδή ενός κοινού νόμου των λαών, του *ius gentium* (Sherman 60).

Από την άλλη πλευρά το θετικό δίκαιο δεν αντλεί τη νομιμότητα του απευθείας από τον *lex divina*, όπως στον Ιερό Αυγουστίνο, αλλά μέσω του ορθολογικού χαρακτήρα του φυσικού νόμου (Sarmiento Franco 590). Αυτή δεν αποτελεί μονάχα την ικανότητα του ανθρώπου να έρθει σε επαφή με το θείο, αλλά και την προσπάθεια ορθολογικής προσέγγισης του φυσικού νόμου (J. Martínez, *El*

Derecho 382–83). Έτσι, αν και ο *lex naturalis* προκύπτει από τον αιώνιο νόμο, έχει τη δίκη του οργανωτική και ρυθμιστική ικανότητα.

Και, ενώ στον Ιερό Αυγουστίνο ο φυσικός νόμος είναι η υποκειμενική αρχή της δικαιοσύνης, δεδομένου ότι ο Θεός ενορατικά αποκαλύπτεται στο άτομο μέσα στη συνείδησή του ως *virtus*, ο Ακινάτης αντικειμενικοποιεί τον *lex naturalis* μέσα από τη σχέση του ανθρώπου με τη *ratio* (Kretzmann και Stump, *Aquinas* 91, 128). Μια τέτοια αντικειμενικοποίηση του φυσικού δικαίου λαμβάνει την πληρότητα της σχέσης εγγενούς φυσικού δικαίου και εγγενούς φυσικής λογικής. Έτσι για τον Ακινάτη ο *lex aeterna* είναι η θεϊκή *ratio* η οποία κυβερνά την κοινότητα (J. Martínez, *El Derecho* 324) και κατά προέκταση οι κυβερνήσεις των λαών ασκούνται από θεϊκή λογική, κατά την έννοια μιας θείας διανοίας η οποία ταυτίζεται με τη σοφία του Θεού.

Από την άλλη πλευρά ο Ακινάτης κατοχυρώνει τον *lex aeterna* μέσω της τελολογικής αριστοτελικής μεταφυσικής. Αυτή τονίζει πως όλα τα πράγματα στον κόσμο μπορούν να ιδωθούν σαν χίμαιρες. Δηλαδή, αν δεν εξηγηθεί αυτή η τελολογική αρχή της δράσης τους ότι όλα τα πράγματα, όταν περνούν από το δυνάμει στο ενεργεία, μετασχηματίζουν τη μορφή τους τελολογικά. Αντίθετα ο Vitoria αντιλαμβάνεται μέσα από την ανάγνωση των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη (Aristotle, *Nicomachean* 32) πως ο Σταγειρίτης φιλόσοφος σχηματίζει μια φύσει ηθική υπόσταση του ατόμου αλλά απλά δεν την συνδέει με κανέναν αιώνιο νομό (*lex aeterna*). Απλώς καταλήγει στο ότι η φύση είναι η έμφυτη τάση για την κατοχύρωση των ηθικών επιλογών: η τάση προς την πραγμάτωση της αρετής (Aristotle, *Nicomachean* 70). Η τήρηση αυτών των στοιχείων αποτελεί την τήρηση της ενάρετης ζωής με αρμονία και ισορροπία (Dyson, *Aquinas* 147–48).

Μια από τις βασικές πτυχές της σκέψης του Ακινάτη, την οποία δανείζεται ο Vitoria στην οικοδόμηση της θεωρίας του *ius Gentium*, αποτελεί το θέμα ότι ο άνθρωπος είναι η εικόνα του Θεού από τη φύση. Η διαπίστωση αυτή διατυπώνεται χαρακτηριστικά στο *De Indis* όπου εκεί ο δομινικανός θεολόγος διατείνεται πως

“[...]η κυριαρχία θεμελιώνεται στην εικόνα του θεού, όμως ο άνθρωπος αποτελεί κατ’ εικόνα παράσταση του θεού εκ φύσεως, δηλαδή από τις ορθολογικές του δυνάμεις· αργότερα όμως χάνει το προνόμιο λόγω του προπατορικού αμαρτήματος” (Getino 2: 295)⁵³.

Το ίδιο επιχείρημα επαναφέρει στο *De homicidia* λέγοντας ότι

“...δεν έρχονται σε αντίθεση τα όσα έχω καταλήξει σε άλλα επιχειρήματα τα οποία πιστεύω: η ανθρωπινή φύση έγινε κατ’ εικόνα και ομοίωση του Θεού” (Vitoria, *De homicidia*, I:3)⁵⁴.

Παρόλα αυτά ο Vitoria σε διαφορά σημεία των *Relectiones Theologicae* φάνηκε να διατηρεί και τις απόψεις άλλων, οι οποίοι ανήκαν σε προηγούμενη θεολογική και κανονική παράδοση, όπως του St. Antonino της Φλωρεντίας (*Summa theologica* III. 22.5,§8) του Agostino Trionfo (*De potestate ecclesiastica* I. 23.4) ή και στην ίδια κατεύθυνση του Silvestro Mazzolini da Priero (*Summa Sylvestrina*, s.v. papa §7) και του πάπα Ιννοκέντιου IV (*Quod super his* X.3.34.8) (O'Donovan 623).

⁵³Vitoria, *De Indis*, I. 2 “[...] Dominium fundatur in imagine Dei. Sed homo est imago Dei per naturam. scilicet, per potentias rationales. Ergo non perditur per peccatum mortales”. Getino, II, 295.

⁵⁴“[...] non adducor nec propositis, neque quibuscumque aliis argumentis ut credam humanam naturam, quam et sapientissimus Deus ad imaginem et similitudinem suam condidit...”. Francisco d. Vitoria et al. 62. 9

Ωστόσο το ζήτημα αυτό στο οποίο ταυτίστηκε με τον Ακινάτη για την απώλεια της κατάστασης χάριτος δικαιολόγησε για τον άνθρωπο την απόσταση που τον χώριζε από τους συνομηλίκους και δικαιολογούσε εν μέρει ένα είδος διάκρισης.

Ο Vitoria στη διαμάχη για την αιτιολόγηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στο ζήτημα των ιθαγενών του Νέου Κόσμου βασίστηκε στην αναγνώριση της θέσης ότι λόγω της ανθρώπινης φύσης τους ήταν λογικοί και ελεύθεροι. Ως εκ τούτου συνιστούσαν “ανθρώπινα όντα τα οποία δημιουργήθηκαν κατ’ εικόνα και ομοίωση του Θεού, με προσωπικό και μεταφυσικό υπόβαθρο” (Thomas et al. 156)⁵⁵. Το γεγονός της έμφυτης εικόνας του Θεού στη θεμελίωση των δικαιωμάτων του ανθρώπου εξηγεί γιατί δεν χάνεται λόγω της ειδωλολατρίας ή άλλων αμαρτιών (Pereña, *La idea* 106). Έτσι ο Vitoria επανατοποθετεί την ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως λογική κατάκτηση, η οποία έχει την πηγή της στον Ακινάτη, ως ανήκουσα στη φυσική τάξη πραγμάτων και όχι μόνο στη μεταφυσική και αυτό συνιστά για τον Vitoria μια εξέλιξη της θεωρίας του Θωμά του Ακινάτη.

Εν τέλει, αυτό που πράττει ο δομινικανός στοχαστής είναι να εφαρμόζει αυτή την αρχή, δηλαδή ότι η ίδια η δημιουργία του ανθρώπου από τον Θεό έκανε τον άνθρωπο κατ’ εικόνα και ομοίωση του. Έτσι στις ακαδημαϊκές του μελέτες αυτή η ορθολογική στάση παραμετροποιείται στα ειδικά δικαιώματα τα οποία διαφοροποιούν τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα έμβια όντα (Fernández-Santamaría 2: 128). Εν ολίγοις, θα μπορούσε να συνοψιστεί η προηγούμενη εξέλιξη υπογραμμίζοντας ότι η συνέπεια της ύπαρξης είναι θεϊκής προέλευσης ώστε καθιστά έμμεσα τον άνθρωπο φορέα δικαιωμάτων. Και αυτό σύμφωνα με τον Vitoria ορίζεται από το φυσικό νόμο (Pereña *La idea* 125–27).

⁵⁵“Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum”. Thomas et al. 156

3.4.4.3. *Ius politicum est*

Φαίνεται εδώ σκόπιμο να ανοιχτεί μια παρένθεση για να φανεί πως το φύσει δίκαιο στον Vitoria σχετίζεται με τη διδασκαλία του Ακινάτη, τείνοντας να προσεγγίζει μια μορφή πολιτικής πια θεώρησης των πραγμάτων, μια στροφή από την μεταφυσική στη *ratio* (Wilhelmsen 22–24). Θα φαινόταν λογικό μια που ο Vitoria ήταν σχολιαστής του Θωμά Ακινάτη πως το δόγμα του θα αποτελούσε απλή αναφορά σε αυτόν. Ωστόσο, ο Vitoria υιοθετεί την θέση την οποία και ο Ακινάτης στηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι ‘κοινωνικό ζώον’ και πολιτικό. Συνεπώς, η πολιτική διατάραξη της πολιτείας είναι συνυφασμένη με την φύση του άτομου. (Castaño 28–33).

Ως συνέπεια της κοινωνικότητας υπάρχει ένα δικαίωμα *-jus-* το οποίο συνεπάγεται *ad alterum*, δηλαδή συνεπάγεται κανόνες για την κοινωνία και την οργάνωσή της. Όμως η δυνατότητα αυτή δεν ταυτίζει εξίσου το γεγονός της προηγούμενης ύπαρξης ενός κράτους ως προϋπόθεση ύπαρξης ενός θεσμοθετημένου φορέα δικαίου. Εν ολίγοις, δεν σημαίνει με κανέναν τρόπο πως το δίκαιο μπορεί να δοθεί σε μια τέλεια κοινωνία και πως δεν ενυπάρχει άλλο φύσει δίκαιο παρά μόνο αυτό που δημιουργεί το κράτος με τους κανόνες τους (Stump και Kretzmann, *The Cambridge Augustine* 135). Ούτε φυσικά και το ότι τα ανθρωπινά δικαιώματα προϋποθέτουν τη γνώση της κοινωνίας ως κρατικής υπόστασης.

Όπως το αντιλαμβάνονται και οι δυο στοχαστές το φύσει δίκαιο εκφράζει έμμεσα ή άμεσα μια οριοθέτηση του *bonum commune*, του κοινού αγαθού, όπως αυτό σχετίζεται με την αριστοτελική κοινωνία. Γι’ αυτόν το λόγο και ο Θωμάς Ακινάτης συνέθεσε κατ’ αυτό τον τρόπο τις ιδέες του για τη νομιμοποίηση του φύσει δικαίου: *ius politicum est ius simpliciter* (Brett, *Liberty* 92)· και σ’ αυτό το σημείο δεν συνίσταται να γίνει λόγος για δικαϊκούς κανόνες παρά μόνο στο βαθμό τον οποίο υπάρχει ομοιότητα *quondam politici iuris*. Υπό αυτή την αντίληψη του δικαίου

απαντάται το φυσικό δίκαιο το οποίο εκ τούτου είναι ένα φύσει δικαίωμα των ανθρώπων (*id quod iustum est ex ipsa natura est*). Επομένως, και η καταγωγή του θα πρέπει να αναζητηθεί στα ίδια τα πράγματα της φύσης: ο απώτερος σκοπός του είναι ο Θεός (Evans και Cruz Herce 42–47).

Η αντίληψη περί φυσικού δικαίου, την οποία δανείζεται ο Vitoria από τη θωμιστική προσέγγιση του δικαίου, αποτελεί μια απολύτως ρασιοναλιστική αξία. Αυτή ενέχει ωστόσο μια μεταφυσική θεώρηση. Αν και χρησιμοποιεί την αφαιρετικότητα και το όλον, δεν χάνει ποτέ την οπτική του ατόμου και της δημιουργίας αυτού. Απεναντίας, αν δεν γίνει δεκτή μια τέτοια ερμηνεία του φύσει δικαίου ως ‘εκλογίκευση’ του Θεού, τότε αυτό σημαίνει πως οποιαδήποτε κρατική υπόσταση μπορεί να πράξει με βάση τη λογική ό,τι της επιβάλλει ο ηγεμόνας (Post 269). Αυτό απαντάται στην μακιαβελική προοπτική της πολιτικής θεώρησης των πραγμάτων μακριά από το προηγούμενο δικαϊκό σχήμα του *ius naturalis*.

Η θεωρία, λοιπόν, του φύσει δικαίου στον Vitoria, η οποία διαφοροποιείται από το θωμιστικό *lex naturalis*, διότι σύμφωνα με τον Θωμά τον Ακινάτη διαθέτει ένα εύρος μεγαλύτερο από αυτό, καλύπτει όλες τις αρετές και όχι μόνο της δικαιοσύνης. Αυτό συνιστά μια καθαρά διάκριση στο μέτρο που ο φυσικός νόμος συσχετίζεται με τη λειτουργία του κράτους τόσο ποσοτικά όσο ποιοτικά (J. L. O'Donovan και O. O'Donovan 125–26). Για τον Ακινάτη, στην πραγματικότητα το κοινό αγαθό διαφέρει πολλάκις από το ιδιωτικό, αν και φαίνεται πως και ο Ακινάτης και ο Vitoria συμφωνούν για ένα κοινό ηθικό χαρακτήρα (Kenny et al. 85–87). Ως εκ τούτου το φυσικό δίκαιο κατευθύνεται προς το κοινό καλό *ex ipsa natura re*, ήτοι ως θετικό δίκαιο. Χαρακτηριστική περίπτωση το ότι ο Vitoria, στην περίφημη *Relectio De Indis* το 1537, καθιέρωσε μια συζήτηση για τους τίτλους κυριαρχίας για τη νομιμοποίηση των ιθαγενών.

Συνεπώς εξάγεται το συμπέρασμα πως ο Vitoria εφαρμόζει συνεχώς τη φιλοσοφία του Ακινάτη ενώ ταυτίζεται με αυτόν σε θέματα φυσικού δικαίου. Ωστόσο αρνείται και περιπτώσεις που δεν δικαιολογούν την κατοχή τίτλων ιδιοκτησίας και εδαφών από τους ιθαγενείς. Πιστεύει ότι οι ιθαγενείς πρέπει να θεωρούνται νόμιμοι ιδιοκτήτες των περιουσιών τους. Από την άλλη πλευρά οι ηγεμόνες της Ισπανίας είναι πολιτικά κυρίαρχοι στην περίπτωση που οι ιθαγενείς έχουν απολέσει την κυριαρχία τους για διάφορους λόγους όπως ο κανιβαλισμός, η επιθετικότητα στους ξένους κ.ά, που ακυρώνουν αυτόματα τα όποια πολιτικά δικαιώματά τους σε μια οργανωμένη κοινωνία (Capizzi 45). Αποτελεί δηλαδή μια παράξενη ή αμφίσημη ως προς τη σύλληψη αντίληψη, που βασίζεται κυρίως στον συγκερασμό των προαναφερθέντων θεωριών.

IV. ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ FRANCISCO DE VITORIA

4.1. Φυσικό δίκαιο στον Vitoria

Οι νεοσχολαστικοί επαναπραγματεύονται τη θεωρία του φυσικού δικαίου στο νεώτερο κόσμο (Skinner, *Τα θεμέλια* 460). Απομακρύνουν οποιοδήποτε στοιχείο ορθόδοξου σχολαστικισμού είχε αναπτυχθεί με τον Ockham και καθιστούσε υπερβολικά στενή την ανάλυση της λογικής, ιδίως σε ζητήματα θεωρίας της πολιτικής κοινωνίας. Έτσι αναπτύσσεται η θεωρία της Αντιμεταρρύθμισης για την πολιτική κοινωνία μέσω της επαναφοράς της *via antiqua* και της απόρριψης της *via moderna* (Skinner, *Τα θεμέλια* 448–49).

Οι Σχολαστικοί και η σχολή της Σαλαμάνκα επαναφέρουν ή επαναπροσεγγίζουν τη θεωρία του Ακινάτη για να ερμηνεύσουν νομικά την υπόσταση της ανθρώπινης κοινωνίας. Αυτό επιτυγχάνεται μέσα από ένα τετράπτυχο (Vermehren, *Creating* 43–44), το οποίο ο Vitoria συνειδητοποιεί ως *de facto* βάση κάθε ερμηνείας προτού καταλήξει στο *ius gentium*:

-πρώτα στην ιεραρχία τίθεται ο *lex aeterna* (αιώνιος νόμος) που πορεύεται από την ίδια τη θέληση του Θεού·

-δεύτερον τίθεται ο *lex divina* -θεϊκός νόμος- τον οποίο αποκαλύπτει ο θεός στους ανθρώπους μέσα από τις Γραφές και σε αυτή τη βάση θεμελιώνεται η εκκλησία·

-τρίτον τίθεται ο *lex naturalis* -φυσικός νόμος- στη βάση του οποίου θεμελιώνεται όλος ο βίος των ανθρώπων·

-τέταρτον τάσσεται ο *lex humana* ή *lex civilis* ή *ius positivum* τον οποίο οι άνθρωποι ορίζουν και εφαρμόζουν προκειμένου να κυβερνήσουν τις πολιτείες τις οποίες ιδρύουν (Anghie, *The Evolution* 745).

Αυτό το οποίο όμως ο Vitoria και οι θωμιστές δέχονται προκειμένου να θεμελιώσουν την ιδέα συγκρότησης μιας υγιούς κοινοπολιτείας εστιάζεται σε δυο άξονες. Πρώτον, τα θεωρήματα περί φυσικής δικαιοσύνης, τα οποία προκύπτουν, κατ' ανάγκην, από τον φυσικό νόμο ή νόμο της φύσης, πρέπει να είναι συμβατά και εναρμονισμένα με τους θετούς ανθρώπινους νόμους (Skinner, *Τα θεμέλια* 461). Έτσι καθορίζεται ένα ορθό ηθικό πλαίσιο λειτουργίας των τελευταίων. Ο Domingo de Soto αναφέρει πως “κάθε ανθρώπινος νόμος πρέπει να προέρχεται από το δίκαιο της φύσης ώστε να μην απωλέσει τον νομικό του χαρακτήρα” (Skinner, *Τα θεμέλια* 461). Ο δε Francisco Suárez χαρακτηριστικά τονίζει ότι “ένας νόμος που δεν χαρακτηρίζεται από τούτη τη δικαιοσύνη ή την ορθοφροσύνη δεν είναι νόμος, δεν έχει δεσμευτική ισχύ και δεν πρέπει να υπακούεται ποτέ” (Skinner, *Τα θεμέλια* 461). Δεύτερον, η διαφορά ρεαλισμού-νομιναλισμού με την ύστερη θωμιστική προσέγγιση στοιχειοθετεί μια σύνδεση του *lex naturalis* με τον θεϊκό ή αιώνιο νόμο. Διότι το φυσικό δίκαιο έχει εγγενή την *intellectus*, δηλαδή δίκαιο και λογική αλλά και *voluntas* (θέληση) σύμφωνα με τη θέληση του θεού.

Αυτή η προσέγγιση διαφοροποιεί τον ύστερο Σχολαστικισμό από τους απολογητές του νομιναλισμού (Heider 8–9), οι οποίοι υποστηρίζουν τις προτεραιότητες των λέξεων έναντι των πραγμάτων. Φυσικά διακρίνεται εδώ μια αντίθεση με τους νομιναλιστές, αφού για αυτούς ο νόμος της φύσης ήταν νόμιμος επειδή απλώς ήταν δίκαιος, ενώ στους μεταγενέστερους νομιναλιστές απλώς γιατί εξέφραζε τη θέληση του Θεού (Skinner, *Τα θεμέλια* 462).

Οι θωμιστές του 16ου αιώνα είχαν αποδεχτεί τη διάκριση του Ακινάτη σε *lex naturalis*, *ius gentium* και *lex positiva*. Σε αυτή την τάση αποδοχής του συγκερασμού αυτών των εννοιών υπήρχαν σύμφωνα με τον Vitoria δυσκολίες περί πρωτευόντων και δευτερευόντων νόμων (Gierke et al., *Natural* 38–39). Ο Vitoria επηρεάστηκε από

τον Ακινάτη, λόγω της ανάλυσης του τελευταίου για το φυσικό νόμο. Ουσιαστικά ο Ακινάτης στην *Summa Theologiae IIaIIae* τόνιζε τον διαχωρισμό στους τοπικούς νόμους των επιμέρους κοινωνιών, οι οποίοι καλούνται *leges positivae* (θετικοί νόμοι) και στους νόμους οι οποίοι είναι κοινοί σε όλους τους θνητούς σε όλα τα έθνη *ius gentium* (δίκαιο των λαών) (Vitoria et al., *Summa* 128–29). Η ηθική βάση όμως του φυσικού νόμου εδράζεται στο θετικό δίκαιο των επιμέρους πολιτειών με σκοπό να αποκτήσει ισχύ ηθική και καθολική ως κοινός νόμος σε όλες τις κοινωνίες, υπό την έννοια δηλαδή ενός κοινού νόμου των λαών, του *ius gentium*. Σε κάθε περίπτωση ο Ακινάτης υπονοούσε πως το *ius gentium* πρέπει να είναι τόσο ανάλογο με το *ius naturale* αλλά ταυτόχρονα να διακρίνεται από αυτό και φυσικά από τους θετικούς νόμους (Chroust 24–25). Επομένως, σύμφωνα με τον Vitoria, όπως επανατοποθετεί στην πολιτική του σκέψη το *ius gentium*, εξηγεί πως η αγοροπωλησία, η κατοχή ιδιωτικής περιουσίας και άλλα ζητήματα ρυθμίζονται με βάση αυτή την αρχή η οποία συνιστά κανόνα του φυσικού δικαίου (Desantes-Guanter 194–95).

Η προβληματική τόσο στον Vitoria όσο και σε μεταγενέστερους, όπως ο Covarrubias (Fernández-Santamaría, *The State* 87–89), εστιαζόταν στην έμφαση που δινόταν για το αν το *ius gentium* θεωρούνταν μια διαφορετική πλευρά του θετικού δικαίου. Ο Vitoria ο οποίος υπαινισσόταν κάτι τέτοιο, χωρίς ιδιαίτερη συνέπεια σε διάφορα σημεία των πολιτικών του έργων έδωσε την λαβή για την έναρξη μιας τέτοιας συζήτησης. Άλλα τόσο ο De Soto όσο και ο Luis de Molina και ο Francisco Suárez ακολούθησαν την ίδια συλλογιστική (Hamilton 98–101), η οποία θα διατυπώνονταν με ιδιαίτερη σιγουριά στο *De jure belli ac pacis* του Grotius. Λίγο πριν ο Suárez θα αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο Ακινάτης ήθελε να πει πως το δίκαιο των εθνών διέφερε από το φυσικό δίκαιο και ότι θα αποτελούσε ένα είδος ανθρώπινου θετικού δικαίου (Castaño, *La interpretación* 58).

Είναι γεγονός πως αυτές οι σκέψεις δημιούργησαν δυσκολίες, αν και οι διάφορες τάσεις ερμηνείας του *ius gentium* επιζητούσαν μια απλοποίηση όσον αφορά την κατανόηση του ζητήματος της φύσης (Ruiz-Galvez 25–26).

4.1.1 Μεταξύ κυριαρχίας και φυσικών δικαιωμάτων

Από τα κείμενα του Vitoria φαίνεται ότι εντάσσει τα ζητήματα δικαιωμάτων στην ιδιοκτησία, στην ουσία των φυσικών δικαιωμάτων των ιθαγενών της Αμερικής (Garcia y Garcia 25–28), καθώς θεωρούσε την θωμιστική θεωρία της πολιτικής κοινωνίας ως μέρος του δικαίου της φύσης. Τέτοιου είδους προσεγγίσεις με τη σειρά τους αναδύουν προβληματικές οι οποίες σχετίζονται με το ζήτημα της κυριαρχίας, ειδικότερα της εξουσίας και την ανάδυση του κυρίαρχου κράτους (Prieto López, *La soberanía* 233–34). Και αυτό διότι, αν η παραδοχή ότι το δίκαιο των λαών αντιπροσώπευε μια πλευρά του θετικού ανθρώπινου δικαίου ισχύει, τότε και η ατομική ιδιοκτησία ως θεσμός θα έπρεπε να είχε εγκαθιδρυθεί από μια εξουσία υποκείμενη στους νόμους τους οποίους οι άνθρωποι επιβάλλουν ύστερα από τη δημιουργία επιμέρους πολιτειών (Skinner, *Τα θεμέλια* 466).

Και στην παραπάνω περίπτωση, όπως αναφέρθηκε, αναδύονταν προβληματικές σε σχέση με τη δικαιοσύνη εκ φύσεως. Αυτές οι προβληματικές δημιουργούσαν ένα είδος ριζοσπαστικού “άγχους”⁵⁶ το οποίο οι Αναβαπτιστές ή οι Ισοπεδωτές (revellers) αργότερα στη Αγγλική επανάσταση (Μανχάιμ 254) άρχισαν να κάνουν χρήση προς επίρρωση του πολιτικού τους ριζοσπαστισμού (Skinner, *Τα θεμέλια* 466). Για το λόγο αυτό οι πιο ορθόδοξοι θωμιστές, ιδίως της Σχολής της Σαλαμάνκα, απέφευγαν να δημιουργήσουν δίλημμα περί καταγωγής του *ius gentium* (το οποίο ο John Locke θα παρουσίαζε ως *φύσει* δικαιοσύνη για άλλους λόγους στην

⁵⁶Ο όρος είναι δικός μου.

οριστική του μορφή στην “Δεύτερη Πραγματεία Περί διακυβέρνησης”) (Mobleby 8). Η ύπαρξη ενός τέτοιου διλήμματος θα τους ανάγκαζε να ερμηνεύουν ζητήματα κυριαρχίας, πολέμου, ατομικής ιδιοκτησίας κ.λπ. με βάση το θετικό δίκαιο και όχι το φυσικό, και με βάση τους νομικούς και όχι του θεολόγους (González, *La Escuela* 90–93).

Σ’ αυτό το σημείο ο Vitoria επαναφέρει τη διάκριση ανάμεσα στις θετικές ή αρνητικές επιταγές του νόμου της φύσης, ανοίγοντας το κουτί της Πανδώρας στην περίπτωση θετικοποίησης του *ius gentium*, όσον αφορά τη νομιμότητα υπακοής των ανθρώπων καθολικά έναντι αυτού (Fernández-Santamaría, *The State* 99).

Το ζήτημα της ιδιοκτησίας θα μετατρεπόταν σε ένα πολύπλοκο θέμα αν γινόταν αποδεκτή η εφαρμογή του φυσικού δικαίου για μια κοινόκτητη ιδιοκτησία (Méndez Alonzo, *Dominium* 168–69). Διότι έτσι το σύνολο της ιδιοκτησίας όπως αναφέρει ο Suárez “θα ανήκε σύμφωνα με το νόμο αυτό σε όλους τους ανθρώπους, αν δεν συνέβαινε οι άνθρωποι να έχουν καθιερώσει ένα διαφορετικό σύστημα” (Suárez, *De Legibus* 129). Επομένως, το ζήτημα της ιδιοκτησίας ορατό μέσα από το πρίσμα του *ius gentium* άφηνε χώρο τόσο στο θετικό δίκαιο όσο και στη φυσική προέλευση όπου καθιστούσε απαραίτητες συνθήκες κοινοκτημοσύνης, ανάλογα με την κρίση των πολιτών ενός “κράτους” (Skinner, *Τα θεμέλια* 466–67).

Η αποδοχή ότι το δίκαιο των λαών έχει τις ρίζες τόσο στο θετικό ανθρώπινο δίκαιο όσο και στο φυσικό δημιουργούσε την εντύπωση ότι αυτή η μορφή δικαίου, η οποία γινόταν γνωστή στο εσωτερικό κάθε πολιτικής κοινωνίας (*intra se*), θα μπορούσε να βρει εφαρμογή, μετασχηματισμένη και σε ζητήματα ηθικής νομιμότητας, στη σχέση ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνίες (*inter se*). Στο *De Potestate Civili* ο Vitoria περιγράφει το *ius gentium* ως ένα σύνολο επιταγών “βάσει της αυθεντίας ολοκλήρου του κόσμου” (Getino 2: 207), οι οποίες εξασφαλίζουν ότι

υπάρχουν “δίκαιοι και κατάλληλοι κανόνες για τον καθένα” και οι οποίες έχουν ισχύ “όχι απλώς συμβολαίων ή συνθηκών μεταξύ των ανθρώπων, αλλά γνησίων νόμων”⁵⁷.

Με βάση αυτή την αναφορά ο Vitoria επικυρώνεται ως ο εισηγητής της νεότερης έννοιας του *ius gentium*, αν και η ανάλυση του δεν φτάνει σε ένα απόλυτα συνεκτικό βαθμό (Mariano Iturbe 85–87). Και αυτό διότι το διεθνές δίκαιο το οποίο θα διαμορφωνόταν στον αιώνα που θα ακολουθούσε τουλάχιστον συγκροτεί και δεσμεύει όλα εκείνα τα στοιχεία τα οποία σταδιακά θεμελιώνουν την έννοια του *ius gentium*. Η σταδιακή εκλέπτυνση της ιδέας αυτής ως μέρος του θετικού ανθρώπινου τομέα του δικαίου θα μεταλαμπαδευόταν και θα μετασχηματιζόταν από τους Ιησουίτες (Höpfel 301–03) και μεταγενέστερα με τον Grotius, θεμελιωμένο πια στέρεα στις αρχές της φυσικής δικαιοσύνης (Skinner, *Τα θεμέλια* 466–67).

Ο Vitoria στο *De Potestate Civili* αναφέρεται άλλωστε ξεκάθαρα ότι τόσο ο ηγεμόνας όσο και ο λαός δεσμεύονται από τους νόμους που θεσπίζει ο νομοθέτης, καθώς μόνο έτσι έχει νόημα η συνύπαρξη αρμονικότητας μέσα σε μια κοινοπολιτεία⁵⁸. Και αυτό δεν είναι απλώς μια υποχρέωση του θετικιστικού πλαισίου του νόμου, αλλά πρώιμο δείγμα ενός συμβολαίου μέσω του οποίου βασιλιάς και λαός οφείλουν να υπερασπίζονται τη νομιμότητα (Pagden και Lawrence 40).

Έτσι ο Vitoria σαφέστατα ορίζει το *ius gentium* αναφέροντας πως

Από όσα ειπώθηκαν, μπορούμε να συμπεράνουμε το παρακάτω πόρισμα: ότι το δίκαιο των λαών (*ius gentium*) δεν έχει ισχύ μόνο μεταξύ συμφώνων ή

⁵⁷ [...] quod jus gentium non solum...totius orbis auctoritatae. Getino II, 20.

⁵⁸“Ideo aliter probatur. Nam eandem vim habent latae leges a Rege, ac si ferrentur a tota Republica, ut supra declaratum est. Sed leges latae a Republica obligant omnes; ergo etiam si ferantur a Rege, obligant ipsum Regem”. Getino τ.ΙΙ, σελ 207.

συμφωνιών μεταξύ των ανθρώπων αλλά και την ισχύ του θετού νομοθετήματος (από το θετικό ανθρώπινο νόμο). Ολόκληρος ο κόσμος, ο οποίος συνιστά μια κοινοπολιτεία, έχει την ισχύ να θεσπίσει νόμους οι οποίοι είναι δίκαιοι και βολικοί (εξυπηρετικοί) για όλους του ανθρώπους και αυτοί όλοι συγκροτούν το δίκαιο των λαών. Από αυτό συνάγεται ότι εκείνοι που παραβιάζουν το δίκαιο των λαών, είτε στην ειρήνη είτε στον πόλεμο, διαπράττουν θανάσιμα εγκλήματα, εν πάση περιπτώσει, και στις βαρύτερες παραβιάσεις όπως η παραβίαση της ασυλίας των πρεσβευτών. Κανένα βασίλειο δεν δύναται να αγνοεί το δίκαιο των λαών, διότι έχει την κύρωση ολόκληρου του κόσμου (Getino 2: 207)⁵⁹

4.1.2. Η αναγκαιότητα του *ius naturalis*: ανθρωπολογικά τεκμήρια και η αξιοπιστία της γνώσης και των κανόνων.

Σε πρώτη φάση τίθεται ένα σημαντικό ερώτημα από τον Vitoria: αν υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα ή βαθμοί του *ius naturalis* και της αναγκαιότητας “για όσο το δυνατόν πληρέστερο εύρος αυθαίρετων ενεργειών ακόμη και εκ του Θεού” (Stüben 27)· και κατ’ επέκταση, σύμφωνα με τους νεοθωμιστές, ποιά είναι η επίπτωση αυτής της έννοιας τη τάξης στο πεπερασμένο, στο αγνό ή παθητικό ον δηλαδή εν τέλει στους ανθρώπους.

⁵⁹“Ex omnibus dictis infertur corollarium, quod jus gentium non solum habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestate ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in jure gentium. Ex quo patet, quod mortaliter peccant violabte jura gentium, sive in pace, sive in bello, in rebus tamen gravioribus, ut est de incolumitate legatorum. Neque ni regno nolle teneri jure gentium; Est enim iatum totius orbis auctoritatae” Getino, τομ.ΙΙ, 20.

Για τον Vitoria σύμφωνα με το προπατορικό αμάρτημα η ανθρώπινη ισχύς της συνείδησης είναι περιορισμένη αλλά εξακολουθεί να έχει ένα ιδιαίτερο μέρος της θεϊκής δοσμένης βούλησης για τάξη (Kadelbach et al. 43). Ομοίως σύμφωνα με την αρχή των διαφόρων βαθμών αναγκαιότητας, οι άνθρωποι είναι σε θέση να γνωρίζουν τις νόρμες και τα πρότυπα του φυσικού δικαίου, αλλά μόνο σε έναν ορισμένο βαθμό⁶⁰ (Stüben 26).

Ο πρώτος, λοιπόν, αυστηρός βαθμός αναγκαιότητας περιλαμβάνει ό,τι είναι *per se* γνωστό ως δίκαιο υπό το πρίσμα του φυσικού νόμου και το οποίο είναι σύμφωνο με τη δίκαιη λογική και αντίθετο του μη δικαίου. Έτσι η αρχή, σύμφωνα με τον Vitoria, “να μη κάνεις στον πλησίον σου ό,τι δεν θα ήθελες να υποφέρεις εσύ” ανήκει στην πιο ισχυρή βαθμίδα αυτού του επονομαζόμενου *lex naturalis*. Οι κανόνες του δευτέρου βαθμού είναι για παράδειγμα οι δέκα εντολές όπως το “ου φονεύσεις” (Stüben 43). Ο Vitoria αναφέρεται σε αυτούς του δύο βαθμούς αναγκαιότητας στο *De iustitia* (Vitoria και Heredia 15–20). Αυτοί, λοιπόν οι βαθμοί αναγκαιότητας οι οποίοι πηγάζουν από τις αρχές της φύσης ποικίλουν με γνώμονα την *intellectus* (νόηση) των ανθρώπινων όντων. Διαθέτουν κοινό στοιχείο ότι τίποτε δεν πηγάζει από τον φυσικό νόμο, εκτός ό,τι ο άνθρωπος γνωρίζει εκ φύσεως. Αυτό σύμφωνα με τον Vitoria σημαίνει από το ότι “όλοι είναι σύμφωνοι με αυτό”⁶¹ (Stüben 26). Ωστόσο, αν καθίσταται αληθές ότι “καθετί πηγάζει από τον φυσικό νόμο”, σύμφωνα με τον Vitoria, και μπορεί να εξομοιωθεί με ό,τι είναι αναγνωρίσιμο από όλους, τότε πως θα μπορούσε να ερμηνευθεί αυτή η διαφορά της συναίνεσης με τη λογική;

⁶⁰“Sed quilibet nostrum potest decipi, postquam primus parens peccavit”, βλ. στο Vitoria, *De Iustitia*, q57, art2, 4.

⁶¹ “Quod omnes assentiantur”. *De iustitia*, q. 57, 2, 4.3.

Η συλλογική συμφωνία και η ατομική συγκατάθεση μπορούν να αποκλίνουν “λόγω κακής συνήθειας, κακών οδηγιών ή φιλοδοξιών”⁶² (Stüben 30). Συνεπώς, η διαφωνία για την γενική συναίνεση μπορεί να εξηγηθεί ως αποτέλεσμα ελλειπών θεσμικών οργάνων, δομών αλλά σε καμία περίπτωση ως έλλειψη ορθολογισμού. Ο Vitoria αντιλαμβάνεται συγκριτικά με την *consensus* ότι “το έθιμο και η μόρφωση βρίσκονται σε αρμονική σύμπραξη όταν μεταδίδουν ένα ορισμένο σύνολο γνωστικών μεθόδων, όπως η αφηρημένη συλλογιστική, το συμπέρασμα και η διαλεκτική”⁶³ (Stüben 28–31). Διαφορετικά η διαφωνία μπορεί να καταστεί και αποτέλεσμα. Σύμφωνα με τον Vitoria, η διαφωνία ή η αποτυχία ενός ατόμου δεν θα αποτελούσε έκφραση ατομικής πράξης βούλησης, αλλά θα υποδήλωνε ένα πρόβλημα κοινωνικής δομής. “Επειδή λοιπόν το *ius naturale* είναι ένας απαραίτητος νόμος”⁶⁴ (Stüben 28) όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο Vitoria, ανεξάρτητος και αποστασιοποιημένος από οποιαδήποτε πράξη βούλησης, είναι αδύνατο να υποτεθεί ότι μπορεί να αποκλεισθεί από αυτό (ή ότι δεν έχει καμία σχέση με αυτό) οποιαδήποτε ατομική ή συλλογική πολιτική οντότητα.

⁶² “ex mala consuetudine ve ex prora affectione vel mala doctrina vel studio”. De iustitia, q.57, art 2, 5.

⁶³ (...) quia consequentia est instrumentum dialecticae et inventa est ad hoc, ut ducat nos de noticia ignoti (...) Si tamen possit sciri ab aliis, licet non ab omnibus, **esset bona consequentia**, et illi, qui sciunt possunt allis ostentare. Secundo dico, quod , quia versamur in moralibus, **illa consequentia nihil valet propterea, quia si non potest sciri consequentia, nullus tenetur ad consequens**, quia illa in morabilis non valet nec probat aliquid, nisi causet in nobis aliquam cognitionem. Cum ergo illa non causet cognitionem, ergo non est bona consequentia. De iustitia, q.57, 2.5

⁶⁴ “(...) jus naturalae est idem quod jus necessarium”. De iustitia, q. 57, 2, 5.

Αυτά λοιπόν τα ανθρωπολογικά και επιστημικά τεκμήρια εντάσσονται και στη θεώρηση του Vitoria περί δίκαιου πολέμου και στη νόμιμη παρέμβαση στις πολιτικές κοινότητες.

4.1.3. Κοινοτικός νόμος/κοινότητα καθολικής οικουμένης και διεθνικός νόμος.

Σύμφωνα με τον Vitoria, η καθολική οικουμένη θεωρείται ο φυσικός και παγκόσμιος χώρος στον οποίο οι άνθρωποι μπορούν να ενεργούν στο ατομικό επίπεδο (ταξιδιώτες ή έμποροι), στο κοινωνικό πεδίο (θρησκευτική τάξη) ή στην πολιτική κοινότητα (*respublica*) (Catta 68–70). Στο κανονιστικό πλαίσιο του φυσικού δικαίου το *totus orbis* διαιρείται βάσει του *ius positivum* σε ποίκιλες μονάδες π.χ. οικογένεια, εμπορικές σχέσεις, πολιτικές οντότητες (*civitas*), σε διεθνείς συμφωνίες ή εν τέλει στη ρεαλιστική πραγματικότητα της *res publica* του *totus orbis* (Kadelbach et al. 40–44).

Επιπρόσθετα, στην ίδια αντίληψη ο Vitoria κάνει σαφές, αναφορικά με την αντίληψη του *ius naturale*, πως μόνο το *ius positivum* εξαρτάται από την βούληση και τις αποφάσεις των ανθρώπων⁶⁵ (Stüben 18). Αντίθετα το *ius naturale* αντιπροσωπεύει τις θεμελιώδεις ηθικές γνώσεις. Υπάρχουν φυσικά ακόμη δεσμευτικοί κανόνες μεταξύ κρατών, λαών της ανθρωπότητας στους οποίους προστίθεται το θετικό δίκαιο όπως το *ius gentium*. Έτσι σε αντίθεση με το *ius naturale*, το *ius gentium* είναι καταρχήν συμφωνία (*consensus*) είτε μεταξύ όλων των εμπλεκομένων μερών είτε εντός της πλειοψηφίας. Η μη μεταβλητότητα του *ius naturale* πηγάζει από στοιχεία όπως ότι “από μόνη της μια ορισμένη ισότητα και

⁶⁵“[...] idem est jus naturale sicut jus necessarium, id est jus naturae est illud, quod est necessarium, aut quod non dependet voluntate aliqua. Et illud, quod dependet ex voluntate ex **beneficio hominum dicitur positivum**. De iustitia, q57, 2, 5.

δικαιοσύνη, όπως η επιστροφή αγαθών ή του μην κάνεις στον πλησίον σου ό,τι δεν θες να σου κάνουν”⁶⁶ (Stüben 32). Αντίθετα το *ius gentium* γίνεται δεσμευτικό μόνον στο μέτρο όπου οι περιορισμοί βρίσκονται σε συνάρτηση με το *ius naturale*: νομικά δεσμευτικά στο βαθμό που αυτό συμμορφώνεται με το θετικό δίκαιο και επομένως με την πλειοψηφία των ανθρώπων (Kadelbach et al. 44).

Από το *ius naturale* και την ομόφωνη αποδοχή του *pacta sunt servanda*, ο Vitoria μεταβαίνει σταδιακά στην έννοια του *ius gentium*. Σύμφωνα με τον Vitoria η *consensus maioris partis totius orbis* αντικατοπτρίζεται μέσα στο *ius gentium*. Το *ius gentium* ενσωματώνει την ιδέα μιας κοινότητας *bonum commune omnium*, η οποία λαμβάνει υπόψη μια καθολική αποδοχή τάξης και σειράς σε παγκόσμιο επίπεδο⁶⁷ (Stüben 32). Παρόλο που το *ius gentium* αντιστοιχεί στη φύση του *ius naturale*, μόνο το *ius gentium* πρέπει να καθιερωθεί από το θετικό δίκαιο καθώς αφεαυτού δεν μπορεί να υποδηλώσει την *aequitas*⁶⁸ (Stüben 34). Προερχόμενο, λοιπόν, από τον φυσικό νόμο το *ius gentium* διαθέτει *aequitas* δηλαδή, συμμετρία, ισότητα, επιείκεια και σωφροσύνη όταν επικυρωθεί όπως αναφέρει ο Vitoria στο *De Indis* ώστε “να μετατραπεί σε θετικό συνηθισμένο ή συμβατικό δίκαιο, προϊόν δηλαδή σύμβασης” (Pagden και Lawrence 278–80). Το *ius gentium*, σύμφωνα με την άποψη του Vitoria, προσανατολίζεται πάντα προς ένα *bonum commune omnium* (Kadelbach et al. 45). Φαίνεται ότι η οιονεί δημοκρατία του *totius orbis* συνθέτει τις προϋποθέσεις των

⁶⁶“(…) de se dicit aequalitatem quamdam et iustitiam, ut redder depositum, quod tibi nos vis fieri alteri non facere [...]”De iustitia, q.57, 3.1.

⁶⁷“alteri adaequatum in ordine ad aliud”. De iustitia q. 57, 3, 1.

⁶⁸“Ius vero gentium de se non est bonum, id est jus gentium dicitur, quod non habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex conticto hominum sncitum est”. De Iustitia, q57, 3.2.

νομίμων διαδικασιών της συνεχούς αλληλεπίδρασης των λαών αλλά και της διαμεσολάβησης σε περίπτωση συγκρούσεων. Το *ius gentium* ενοποιεί διάφορα πρότυπα και κανόνες τα οποία επικροτούνται από τη φύση. Αυτά τα πρότυπα και οι κανόνες δεν συνιστούν καθαυτά φυσικό νόμο, αλλά υποδεικνύουν ότι υπάρχουν πολλές αποδείξεις στις καθημερινές διεργασίες των πολιτών των χωρών πως τελικά το *ius gentium* υφίσταται *inter omnes gentes*⁶⁹ μεταξύ δηλαδή των κρατών (Pagden και Lawrence 278–80).

Κατά συνέπεια, αποδεικνύεται μέσα από την οπτική αυτή του Vitoria πως το *ius gentium* προεργάζεται έναν καθολικό νόμο «μεταξύ των λαών» και όχι τόσο ένα δίκαιο με τη σύγχρονη διάσταση μέσα σε κάθε λαό. Η αρχαία, άλλωστε, ρωμαϊκή κυρίως αντίληψη περί ενός νόμου των λαών ή των ανθρώπων γίνεται μάλλον κατά συγκύρια έγκυρη (Craven et al. 38–39). Αυτό διότι η σύγχρονη έννοια του νόμου μεταξύ των λαών βασίζεται σε μια προαιρετική συμφωνία ή αυθαίρετη συνθήκη (Kadelbach et al. 45). Για τον Vitoria το *ius gentium* ενσωματώνεται σε ένα οικουμενικό σύνολο, αλλά και στο γενικό φυσικό νόμο, ο οποίος φαίνεται ότι αποτελεί μια μεσότητα μεταξύ των δυο παραπάνω οπτικών.

Αυτό που διαθέτει την μεγαλύτερη σημασία στην ερευνά μας είναι ότι τελικά ο υποχρεωτικός χαρακτήρας του *ius gentium* απορρέει από την συναίνεση όλων των φορέων (*consensus totius orbis*)⁷⁰ (Stüben 36) και από την ποιότητα της διατήρησης του φυσικού δίκαιου. Έτσι υπό αυτή την έννοια το *jus gentium* δεν μπορεί να καταργηθεί (Kadelbach et al. 50).

⁶⁹ “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vicatur jus gentium”. De Indis, 3.1.1.

⁷⁰ “communis consensus omnium gentium et nationum” De Iustitia, q57,3,3.

4.2. Θεμελιώδεις έννοιες: *Ius Gentium* και *Dominium*

4.2.1. Η ιδέα του *totus orbis*

Η ιδέα ενός παγκόσμιου νόμου της φύσης, ο οποίος προκύπτει από μια φυσική (η αργότερα στον Χριστιανισμό θεϊκή) πρόνοια, όσο και από τη λειτουργία της ορθής λογικής στην ανθρωπινή ψυχή, αναδείχθηκε πρωταρχικό στοιχείο μεταξύ των φιλοσόφων της ελληνικής πόλης-κράτους όπως είναι ευρύτερα αποδεκτό (Böckenförde 107; Seligman 17; Fernández-Santamaría 2: *Natural law* 15–17). Η καταστροφή της αρχαίας πόλης και μαζί του στενού δεσμού μεταξύ του ατόμου και της κοινότητας οδήγησε σε μια αρχέτυπη σύλληψη της ατομικής ύπαρξης, της οποίας η επίδραση έπρεπε να σχεδιαστεί με όρους κάποιου παγκόσμιου έγκυρου κανόνα δικαιοσύνης (Brooke 7–8). Επομένως, σταδιακά στην αντίληψη της ιστορικής πραγματικότητας σχεδιάζεται ένα νέο κανονιστικό πλαίσιο για την ύπαρξη της κοινωνικής τάξης. Η στωική φιλοσοφία και ιδιαίτερα εκείνη της μεταγενέστερης Στοάς -της ενότητας με την ηθική τελειότητα της φύσης- αναδύθηκε ως ένα από τα σημαντικότερα οράματα για την μεταγενέστερη ανάπτυξη των ευρωπαϊκών πολιτικών θεωριών (Seligman 107–08). Αυτές οι παρατηρήσεις είναι σημαντικές για να γίνει αντιληπτό το πλαίσιο της θεωρίας του φυσικού δικαίου πάνω στο οποίο ο Vitoria χτίζει την γενική αντίληψη του *iusgentium*.

Προτού λοιπόν γίνει μια πλήρης ανάλυση της πολιτικής θεωρίας και της φιλοσοφικής υπόστασης του Vitoria είναι αναγκαίο να παρουσιαστούν εκείνες οι θεμελιώδεις έννοιες και αρχές που καθορίζουν το έργο του στοχαστή, διέπουν και συνθέτουν τη διαμόρφωση της πραγματικής εικόνας της ιστορίας του έργου του.

Η γενική εικόνα των αρχών της φιλοσοφίας του Francisco de Vitoria βασίζεται στην ιδέα της οργάνωσης μιας παγκόσμιας κοινότητας. Δύο κεντρικά πλαίσια συνθέτουν το ολιστικό πλαίσιο της φιλοσοφικοπολιτικής του θεώρησης: η

ιδέα μιας οικουμενικής κοινότητας όλων των ανθρώπων και των λαών ενωμένη υπό το δεσμό της κοινής ανθρώπινης φύσης (*res publica est pars totus orbis*) (Esquivel 165)· δευτερευόντως το *ius gentium* ως καθολικό ανθρώπινο δικαίωμα (Añaños Meza 123), το οποίο διέπει όλη την ανθρωπότητα σε παγκόσμιο επίπεδο, και η κυριαρχία (*dominium*) ως έννοια απότοκη της πολιτικής ισχύος δυνάμει μιας δικαϊκής αντίληψης της εξουσίας (Brett, *Liberty* 10–48).

Χωρίς αμφιβολία ο Vitoria επηρεασμένος, όπως έχει αναλυθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο, από τις διδασκαλίες των μεγάλων κλασικών της αρχαιότητας και του μεσαίωνα μεταλαμπάδευσε την θεώρηση του φυσικού δικαίου, συγχωνεύοντας το ρωμαϊκό και μεσαιωνικό *ius gentium* με τις αξίες της Αναγέννησης και τους Ανθρωπισμού (Skinner, *Τα θεμέλια* 448–49) με τα οποία ήρθε σε επαφή κατά τη διάρκεια των σπουδών τους στο Παρίσι (1508–1523) (Getino, *Vitoria y Vives* 156). Έτσι κατά τρόπον τινά ο Francisco de Vitoria δύναται να λεχθεί ότι συγκέρασε ένα δόγμα νεοθωμιστικής προέλευσης και αναγεννησιακού ανθρωπισμού, παρά το γεγονός ότι οι δυο αυτές τάσεις διαφαίνονται ασυμβίβαστες καταρχήν επιστημολογικά (A. López και Elorza 96–108).

Οι ρίζες και τα θεμέλια της διεθνούς κοινότητας εντοπίζονταν σύμφωνα με τον Vitoria στη φυσική ανθρώπινη κοινωνικότητα (Truyol y Serra 86), η οποία ξεπερνώντας τα στενά όρια της πολιτικής κοινότητας (*res publica perfecta*) δύναται να συμπεριλάβει την οικουμενικότητα του ανθρώπινου γένους (Truyol y Serra 75). Η προέλευσή της επομένως δεν είναι προϊόν σύμβασης, καθώς δεν προέρχεται από την πολιτική κοινωνία. Η κοινωνική φύση επιτρέπει στον άνθρωπο να ενώσει τις ομάδες εκείνες ώστε να συνθέσει μια *communitas communitatis*, ένα *totus orbis* σύμφωνα με τον Vitoria· μια κοινωνία διεθνή η οποία είναι νομικά οργανωμένη, διέπεται από το

νόμο και όχι μόνο από το φυσικό δίκαιο, αλλά επίσης από το *ius gentium* το οποίο κανείς δεν μπορεί να αποφύγει (Trujillo Pérez 56).

Η ιδεολογική θεμελίωση του *ius gentium* κατέχει την πρόσληψη του σύμφωνα με τον Vitoria σε ένα νομικό σύστημα όπως αποκαλεί ο Vitoria *totus orbis*, ενός τρόπου τινά καθολικού νόμου (Pagden και Lawrence 40). Η σημασία της συμβολής του Vitoria στο διεθνές δίκαιο βασίζεται, κατ'αρχήν, σε ένα λεκτικό θεμέλιο, σε μια νύξη την οποία παρατηρεί ο στοχαστής στον Ιουστινιάνειο Κώδικα, στο “Corpus Juris Civilis” (Justinianus 70). Στο σχετικό χωρίο του “Corpus Juris Civilis” όπου αναφέρεται πως “ο νόμος που η λογική εκ φύσεως θεσπίζει για όλη την ανθρωπότητα καλείται ‘νόμος των εθνών’ διότι όλα τα έθνη το χρησιμοποιούν”⁷¹, ο Vitoria αντικαθιστά τον όρο “*inter homines*” στο αυθεντικό κείμενο με τον *terminus technicus* όρο “*inter gentes*” (Grewe και Byers 125). Αυτό αποτελεί την πρώτη ένδειξη καθολικότητας ενός νόμου μεταξύ κρατών, δηλαδή δίκαιο, όπως το αντιλαμβάνεται ο Vitoria, σε διεθνή βάση. Έθνος, παρά ταύτα δεν σημαίνει κράτος, αλλά έως τότε είναι ένας ασαφής όρος που ισοδυναμεί με τον λαό (*populus*), όπως αυτό εφαρμόζεται και στον Ιουστινιάνειο Κώδικα προς δήλωση των ανθρωπίνων σχέσεων (Ullmann, *Law* 53). Κάθε φορά που ο Vitoria αντικειμενικοποιεί την έννοια κράτος αναφέρεται στη ρωμαϊκή *res publica*. Έτσι στη συζήτηση στο πλαίσιο των ακαδημαϊκών του παραδόσεων (*Relectiones Theologicae*) για το *terminus technicus ius gentium* δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη ότι χρησιμοποιεί τον όρο αυτό με μια

⁷¹: “[...] Quod vero naturalis ratio **inter omnes homines** constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur”, *Institutiones*, lib. tit. II, 1 *Corpus Iuris Civilis*, ed. Paul Krueger, I σελ.1. Βλ. στο Justinian, *The Institutes of Junstinian*, trans. Thomas Collett Sandars (Chicago: Cahhaghan&Company), σελ. 70.

νέα ερμηνεία και κατεύθυνση. Η απομάκρυνση από το κείμενο του Ιουστινιανού είναι κυρίως γλωσσική, ίσως πιο πολύ αστοχία μνημονική (Robledo, *Fundadores* 15–16). Άλλωστε το γεγονός ότι ο όρος *gens* δεν σημαίνει κράτος ο Vitoria το γνωρίζει σαφώς γι' αυτό και χρησιμοποιεί τον όρο *res publica*. Ωστόσο αυτό αποτελεί ένα ενδιάμεσο παράγοντα μεταξύ ατόμου και κράτους και οπωσδήποτε μια σημασιολογική συνάρτηση συνδέεται με το όρο *gens*, από την ρωμαϊκή αρχαιότητα έως και την Αναγέννηση, κυρίως την στιγμή που γράφονται οι *Relectiones Theologicae* του Vitoria (Gendín 134).

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη μια ιστορική στοιχειοθέτηση του ορού *gens* και πως αυτό αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία. Ο όρος *gens* υφίσταται στη Ρώμη ως μια έννοια η οποία υποδηλώνει την ομάδα μεταξύ των μελών της οποίας υπάρχουν δεσμοί συγγενείας ή τουλάχιστον φυλής (όπως κατά τον ίδιο τρόπο υφίσταται Ιούλιο γένος, ρωμαϊκό κ.λπ) (Kingsbury και Straumann 63–64). Η έννοια του έθνους συμβαδίζει με μια έννοια, η οποία προσιδιάζει μάλλον στον όρο *ius gentium* από ότι το *ius civile*. Φυσικά το ρωμαϊκό *ius gentium* το διακρίνουν οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων (*inter gentes homines*) αλλά και μεταξύ ανθρώπων που είναι ξένοι στη Ρώμη (Ullmann, *Law* 55–57). Αυτή η διαφορά κάνει κατανοητά εν τέλει τα έθνη και όχι μόνο τους ξένους πολίτες *prout singuli* (ως ενεργοί πολίτες). Επιπλέον, η σημασιολογική εξέλιξη μεταξύ ρωμαϊκού και μεσαιωνικού *ius gentium* ή του αναγεννησιακού είχε ως αποτέλεσμα η ρύθμιση αυτή να ισχύσει και για τις επίσημες σχέσεις *inter gentes*⁷². Κατά την περίοδο του Μεσαίωνα ο όρος *ius gentium*

⁷²Στην πραγματικότητα από την ίδια την εποχή της Ρωμαϊκής Δημοκρατίας μπορεί κανείς να διακρίνει αυτή την εξέλιξη την οποία συναντά κανείς και στον Τίτο Λίβιο με πολύ συχνές αναφορές στο *ius foedereum et tractatum* (συνθήκες και δικαιώματα) στις σχέσεις της Ρώμης με άλλους λαούς και κυρίως την Καρχηδόνα.

συναρτάται με την εντιμότητα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα στον Ισίδωρο της Σεβίλλης όπου ως όρος στέκεται και θεμελιώνεται δίπλα σε έννοιες όπως πόλεμος, αιχμαλωσία, ανακωχή, συνθήκες αποκατάστασης δικαιωμάτων σε αιχμάλωτους πολέμου (Gozzi 22–23). Ο όρος *ius gentium* τον οποίο κληρονομεί ο Vitoria μέσω της πλούσιας παράδοσης, στο περιθώριο του οποίου κινείται πλέον ελεύθερα, είναι ένα διεθνές δίκαιο που διέπει τις σχέσεις των ανθρώπων και των εθνών και μέσω αυτής τη αμφιθυμίας φέρνει σε κοινή χρήση σταδιακά ένα παραδοσιακό όρο (Manuel Aguilar 216–17). Αποτελεί σαφώς ένα δικαίωμα που ισχύει για όλα τα έθνη. Βέβαια δεν ομαλοποιεί οριζόντια αυτή τη διάκριση στο βαθμό που θα την χρησιμοποιήσει ο Francisco Suarez όπου εκεί το *ius gentium* χωρίζεται μεταξύ του *ius intra gentes* και *ius inter gentes*. Παρόλα αυτά υπάρχουν μέχρι σήμερα συγγραφείς που προτιμούν την συμβίωση των δυο αυτών όρων πριν από τον απόλυτο διαχωρισμό τους (Gómez Robledo, *Fundadores* 15). Μια άλλη απόδειξη ότι ο Vitoria χρησιμοποιεί τον όρο *gentes* στη θέση του *naciones* είναι ότι το πράττει ώστε να δικαιολογήσει ευρύτερα το δικαίωμα της ελεύθερης εμπορίας αγαθών (*ius communicandi*). Στη διάλεξη του “*Relectio De Indis*”, όπου ο Vitoria παραθέτει τα σχόλια του για την *Secunda Secundae* της *Summa Theologiae* του Ακινάτη, με ώριμη αντίληψη του *ius gentium* (όπως μεταγενέστερα συμβαίνει και στον Suarez) αναφέρει ότι αυτό εφαρμόζεται πια ως θετικό δίκαιο με κοινή συναίνεση όλων των εθνών (*excommuni consensu omnium gentium et nationum*) (Pagden και Lawrence 280–81).

Για μια εκτεταμένη αναζήτηση βλ. κυρίως Christopher S. Mackay, *Ancient Rome: A Military and Political History*. Cambridge Univ. Press, 2007, σ. 170 και εξής.

4.2.2. Η νομική οργάνωση του *totus orbis*

Στο “*De Potestate Civilis*” ο Vitoria καταθέτει τη δημιουργική του σφραγίδα αφού σταδιακά παρουσιάζει μια θεωρία περί κράτους με εσωτερική και εξωτερική υπόσταση, στο εσωτερικό δηλ. με συνταγματικά θεμέλια, ενώ στο εξωτερικό με βασική επιδίωξη την τήρηση του διεθνούς δικαίου (Chatterjee 1133). Και οι δυο αυτές πτυχές της πολιτικής φιλοσοφίας του Vitoria περί κρατικής υπόστασης συνιστούν ένα εντυπωσιακό νεωτερισμό μέσα από το πλαίσιο του νεοσχολαστικισμού.

Ο Vitoria αποδέχεται την έννοια του κράτους ως στενή νομική τάξη και αρχή και κατά συνέπεια ως ένα νομικό σύστημα το οποίο δεν αφήνει κανένα περιθώριο αυθαιρεσίας (Pagden, *Lords* 46–48). Κράτος και δίκαιο είναι δύο όροι οι οποίοι συναπαρτίζουν το κράτος δικαίου. Ο Vitoria διατυπώνοντας με ακρίβεια το θεωρητικό του σχήμα στο “*De Potestae Civili*” αναφέρει πως “η αστική νομοθεσία υποχρεώνει σε καθήκοντα και τους νομοθέτες και τους βασιλείς” (Pagden και Lawrence 40). Υπό αυτό το πρίσμα ο Vitoria δεν ερμηνεύει ότι ο *rex maior populo* συγκρατεί εσωτερικά τον *rex maior lege*. Και φυσικά δεν παραβλέπει ότι η αξιοπρέπεια των ηγεμόνων είναι ζητούμενο (Pagden και Lawrence 40). Ως εκ τούτου δεν αποτελεί για τον Vitoria ο ηγεμόνας έναν *princeps legibus solutus* (απόλυτος άρχων) (Albarrán 17–18) όπως συνέβαινε με τον *imperator Romanorum*. Ο Vitoria δεν θα συνηγορήσει ποτέ με αυτή την άποψη, σε αντίθεση με την έννοια της κυριαρχίας του Jean Bodin⁷³ που αποδέχεται την υπέρτατη ισχύ του ηγεμόνα (Bodin

⁷³“[...] maiestas est summa in cives ac subditos legisque soluta potestas”. Bodin, Jean, and Kenneth Douglas McRae. *The Six Bookes of a Commonweale: A Facsimile Reprint of the English Translation of 1606*. Corrected and Supplemented in the Light

και McRae 37) στα διαφορά πολιτειακά ζητήματα άνευ περιορισμού από οιονδήποτε νομικό σύστημα (Franklin 1–2). Έτσι, τελικά, αν και οι νόμοι δίνονται από το ηγεμόνα υποχρεώνουν στο βαθμό του καθήκοντος και τον ίδιο τον ηγεμόνα⁷⁴. Τίθεται υπό τη δικαιοδοσία του η τήρηση των νόμων για όλους του πολίτες⁷⁵. Η απαράβιαστη δεσμευτική τους αρχή ικανοποιεί την ατομική βούληση αλλά και τον καθολικό βαθμό τήρησης των συμφωνιών (*pacta sunt servanda*).

Ειδικότερα, ο Francisco de Vitoria διακρίνει το *ius dispositivus* (θετικό δίκαιο) και το *ius cogens* (αντιπροσωπευτικό δίκαιο της διεθνούς κοινότητας) αναφέροντας τα έξης:

“Από όλα αυτά, λοιπόν, συνάγεται δηλαδή ένα συμπέρασμα, ότι ο νόμος των εθνών δεν αντλεί ισχύ μόνο από τη συμφωνία και τη σύνεση των ανδρών, αλλά έχει πραγματική ισχύ καθ’αυτό νόμου. Και όλος ο κόσμος, ο οποίος κατά τρόπον τινά συνιστά μια κοινοπολιτεία, έχει τη δύναμη να θεσπίσει δίκαιους και βολικούς νόμους, όπως αυτοί του δικαίου των εθνών. Ως εκ τούτου, προκύπτει ότι αποβαίνει ως κύρωση ο θάνατος σε όσους παραβιάζουν τα δικαιώματα των ανθρώπων, δηλαδή (το δικαίωμα) της ειρήνης, δηλαδή (το δικαίωμα) του πολέμου και ειδικότερα σε τόσο σοβαρά ζητήματα όπως το απαράβιαστο των πρεσβευτών. Κανένα έθνος στην ουσία δεν μπορεί να

of a New Comparison with the French and Latin Texts, Harvard University Press, σελ. 37 .

⁷⁴ “Ergo etiam si ferantur a rege, obligant ipsum regem”. Getino,II, σελ. 206

⁷⁵ [...] si aut in pactis; libere enim quisquis paciscitur, pactis tamen tenentur”.Getino,II, σελ. 206.

απαλλαγεί από το δίκαιο των εθνών, διότι (αυτό το δίκαιο) εκπορεύεται από την εξουσία ολόκληρου του κόσμου”⁷⁶

Η ιδέα του *totus orbis* όπου η ανθρωπότητα νοείται ως μια νομική οντότητα η οποία περικλείει όλα τα έθνη βάσει του φυσικού δικαίου είναι αναμφίβολα η μεγαλύτερη καινοτόμος αντίληψη του Vitoria. Χωρίς να καταστείλει πλήρως την ιδέα της οικουμενικότητας του Χριστιανισμού, ιδέα τόσο αγαπητή στον Μεσαίωνα (J. Aloysius Coleman, *Christian* 158–59) με θρησκευτική θεμελίωση, ωστόσο αυτή ως ιδέα τελικά θα αποτελέσει κεντρικό άξονα του συστήματος των διεθνών σχέσεων μεταγενέστερα (Truyol y Serra 179). Ήταν αυτή η πάροδος του χρόνου που επέτρεψε τη διαδοχική ενσωμάτωση των μη χριστιανικών κρατών στη διεθνή κοινότητα (Hamilton, *Political thought* 98). Η *civitas maxima* των Στωικών, για παράδειγμα, πάρα την φαινομενική ομοιότητά της με τον συνταγματισμό του μοντέρνου κράτους όπως του είδους που επεσήμαναν οι Vitoria, Covarrubias, Búde και Calvin (Oestreich 135–36) αποτελεί τον αντίθετο πόλο της άρνησης της πόλης να εφαρμόσει μια ιδανική δημοκρατία, κοινή για ανθρώπους και θεούς που κυβερνώνται από την *ratio*. Δεν μπορεί λοιπόν να ιδωθεί αυτός ο άμορφος κοσμοπολιτισμός του δομινικανού θεολόγου ως μια κοινότητα ανεξάρτητη λαών (Catta 66–67). Η μεγάλη συνεισφορά στην ιστορία του διεθνούς δικαίου έγκειται στην αρχή ότι ορισμένα νομικά και διεθνή

⁷⁶ “Ex omnibus dictis infertur corollarium, quod jus gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una res publica, potestate ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in jure gentium. Ex quo patet, quod mortaliter peccant violantes jura gentium, sive in pac, sive in bello, in rebus tamen gravioribus ut est de incolumitate legatorum. Neque licet uni regno nolle teneri jure gentium; est enim latum totius orbis autoritate”. Getino, Τόμος II, σελ. 207.

πρότυπα αναγκάζουν το σύνολο της κοινότητας των τότε κρατών στη διεθνή σταδιακά αναγνώριση ενός τέτοιου οικουμενικά δυνητικού νόμου. Αυτό είκοσι χρόνια μετά το θάνατο του Vitoria θα ονοματιστεί από τον Suárez ως *ius praeceptivum*⁷⁷ (κανονιστικό δικαιο) (Vauthier 94).

Επομένως, λοιπόν, η *communitas orbis* εμφανίζεται ως ένας πραγματικά κοινοτικός σύνδεσμος, ως μια φύσει νομική-πολιτική κοινότητα στην οποία η σχέση των ανθρώπων δεν είναι ιεραρχική, κυριαρχίας και υποταγής αλλά σχέση ενσωμάτωσης, σύνδεσης και αλληλεγγύης. (Ruiz-Galvez 28). Αυτό είναι εμφανές στις εκτιμήσεις του Vitoria για το *ius communicationis* (δίκαιο εμπορικό). Μέσα από αυτό ο Vitoria θα αναπτύξει στο έργο του τη σημασία της φιλίας μεταξύ των ανθρώπων ως φυσικό δικαίωμα (L.F.Delgado 131). Μάλιστα στο “*De Indis*” κάνει αναφορά στα ίδια τα λόγια του Ιερού Αυγουστίνου αναφέροντας ότι “όταν θα αγαπήσετε τον πλησίον σας είναι προφανές ότι κάθε άνθρωπος είναι γείτονας”⁷⁸ (Augustine και R. P. H. Green 36, 132). Συμπληρώνει επίσης με αναφορές σε χωρία του Πανδέκτη ότι “η φύση έχει δημιουργήσει μια ορισμένη συγγένεια, ως δύναμη μεταξύ των ανθρώπων”⁷⁹ (Pagden και Lawrence 278). Επιπλέον διακηρύσσει κατηγορηματικά ότι “ο άνθρωπος δεν είναι λύκος για τον άνθρωπο [...] αλλά άνθρωπος”⁸⁰ (Pagden και Lawrence 280). Αντιπροσωπεύει εν τέλει μέσα από αυτή

⁷⁷ “[...] triplici ratione potest dici *lex praeceptum commune*: Primo, quia communi consensu seu auctoritate lata est. Secundo, quia debet esse communis omnibus. Tertio, quia pro bono communi” (De Legibus. I, 6, 5).

⁷⁸ “[...] Diliges, inquit, dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua, et diliges proximum tuum tamquam te ipsum.

⁷⁹ “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit[...].” Getino, II, σελ.358.

⁸⁰ “Non enim homini homo lupus est,[...], sed homo. Getino, II, σελ.362.

του τη δήλωση το αποκορύφωμα της ουμανιστικής σκέψης των στωικών και χριστιανικών ριζών για τις οποίες δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ πολιτικού δεσμού κοινοτήτων-κοσμοπολιτισμού.

4.2.3. Κυριαρχία και νόμος ως αναπόσπαστα στοιχεία της παγκόσμιας τάξης

Ο Vitoria τοποθετείται στην παράδοση του φυσικού δικαίου, η οποία ήταν συστηματοποιημένη από τον Ακινάτη και στην οποία όλα τα μέρη του κόσμου, τα είδη των όντων και οι ενέργειες τους βρίσκονταν σε μια τάξη από το Θεό (Ramos-Lissón 216–17).

Με βάση τη χριστιανική ανθρωπολογία ο Victoria προσπάθησε να ενσωματώσει θεολογικά τους ξένους πολιτισμούς και τις κοινότητες που οι Ισπανοί είχαν συναντήσει στην Αμερική στο πλαίσιο της εν Χριστώ σωτηρίας και υπό το πρίσμα της νομικής-φιλοσοφικής αντίληψης για τις διεθνείς σχέσεις συμπεριλαμβανόμενων και αυτών του εμπορίου, της ελεύθερης διακίνησης ιδεών και της ιδιοκτησίας (Kadelbach et al. 53). Η στενή αλληλεξάρτηση μεταξύ των υποθέσεων σχετικά με την ανθρώπινη φύση και τον κόσμο, όχι απλώς όπως θα έπρεπε να είναι αλλά όπως πράγματι είναι, αποδεικνύεται από την συνεχή χρήση από τον στοχαστή των όρων *dominium* σε σχέση με το *ius gentium*, στην ίδια προκαθορισμένη, ήδη νομικά, κατεύθυνση με τους Juan de Gerson και Conrad Summenhart (Rodríguez Puerto 170–71). Γίνεται σαφές εδώ πως η ορολογία που χρησιμοποιείται, δηλαδή η πρότερη έννοια “τάξη” (*ordo*) αντικαθιστά τον όρο “σύστημα” σε μεγάλο βαθμό λόγω της εννοιολογικής αλλά και ανθρωπολογικής πρακτικής (Stüben 82).

Σύμφωνα με τη θεολογική κοσμοθεωρία του Vitoria, η “τάξη” δεν υφίσταται πάντα πρακτικά στην ενεργή πραγματικότητα, αλλά αποτελεί μια υποτιθέμενη ιδέα η οποία εμπεριέχει στοιχεία επανόρθωσης της καλής, σταθερής κατάστασης η οποία

δόθηκε αρχικά από τον Θεό (Gendín 120–22). Αν και το *ius gentium* εξαρτάται από το νόμο της φύσης, αλλά και από το δίκαιο μιας πολιτικής σύμβασης ή ενός ιδιότυπου πολιτικού συμβολαίου *inter gentes omnes* (Ortiz Treviño 32–33) όπως και το εθιμικό δίκαιο, υπάρχουν, ωστόσο αυθαίρετες παραλλαγές της τάξης οι οποίες ποικίλουν χρονικά (όπως κατά τρόπον τινά ζητήματα που σχετίζονται με μια *devisio rerum* των πολιτικών πραγμάτων) προκειμένου να διατηρηθεί η ειρήνη ή για παράδειγμα η θαλάσσια εμπορική (*mare liberum*) ή πολιτική κυριαρχία (Gómez Rivas 142).

Ως δίκαιο μεταξύ των λαών, το *ius gentium* συμβάλλει στη δημιουργία και στη διατήρηση της πολιτικής κυριαρχίας και της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Σύμφωνα με τον Vitoria το *dominium* (κυριαρχία) αντικατοπτρίζει τις υποχρεωτικές απαραίτητες συνθήκες κάτω από τις οποίες επιτρέπεται στο άτομο και στην πολιτική κοινότητα να διαφυλάξουν εαυτούς και να δρουν κατά βούληση (Feenstra 60–61). Έτσι στον ορισμό ή στην αποσαφήνιση του όρου *ius gentium* ο οποίος ισχύει “μόνο ως αποτέλεσμα ανθρώπινης συμφωνίας (*ex condicto hominum*)” (F. de Vitoria και Heredia 34) τα στοιχεία των θεωριών περί ιδιοκτησίας και πολιτικής κυριαρχίας είναι διασυνδεδεμένα. Σύμφωνα, άλλωστε, με την ανθρωπολογία του Vitoria, αυτό αντικατοπτρίζεται στον όρο *dominium* στον οποίο συμπλέκονται τρεις έννοιες: η ύπαρξη δικαίου, η κατοχή και κυριαρχία πραγμάτων και το να είσαι κυρίαρχος ή ηγεμόνας πραγμάτων και ανθρώπων (Pich, *Dominium* 387). Η διασύνδεση που μεταφέρεται στην ιδέα της κυριαρχίας (*dominium*) φαίνεται να προτείνει τη συνοχή μεταξύ της εννοίας της αυτοδιάθεσης ενός ατόμου, βασισμένου στην σχετική νομική κατανομή απαιτήσεων ιδιωτικής ιδιοκτησίας, και το *dominium* ως κυριαρχικό δίκαιο μιας πολιτικά οργανωμένης κοινότητας (Kadelbach et al. 52–54). Διατυπώνει λοιπόν ο Vitoria μια αντίληψη για μια πρωτογενή κοινή ιδιοκτησία γης με την ύπαρξη ενός

κοινού πολιτικού γίνεσθαι συγκερασμένου με την ιδιωτική κυριαρχία. Μετά από ένα *divisio rerum*, όπου τα αγαθά μοιραστήκαν και η γη κατανεμήθηκε με σύμβαση (*pactum*) ή με συμφωνία (*consensus*), ιδιωτικά δικαιώματα κατοχής και πολιτική κυριαρχία στοχεύουν στην διατήρηση της ειρήνης (Koskenniemi, *Expanding* 110). Ωστόσο, αυτή η έννοια δεν διαλύει την ενότητα του *totus orbis*. Υπάρχουν ακόμη δεσμευτικές ρυθμίσεις οι οποίες υπερβαίνουν τα κράτη και τους λαούς διότι αντιπροσωπεύουν μια εικονική συγκατάθεση μεταξύ των ανθρώπων. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Vitoria, παρόλο που αυτοί οι παγκόσμιοι κανόνες και αρχές είναι πιο ηθικοί από την φύση, το δόγμα του δίκαιου πολέμου (*bellum iustum*) θα μπορούσε να προσφέρει σε πολιτικό πλαίσιο την απαραίτητη νομική ισχύ (Castelblanco 3).

4.2.4 Dominium και Πολιτική ισχύς

4.2.4.1. Περί προέλευσης της πολιτικής ισχύος

Η έννοια *dominium* (κυριαρχία) είναι καίριας σημασίας για το οιοδήποτε (νομικό ή πολιτικό) “συμβόλαιο” (Gordley 68–71) διότι καθορίζει τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία μπορεί κάποιος να θεωρηθεί ότι είναι ο νόμιμος ιδιοκτήτης κάθε πράγματος. Η πολιτική ισχύς πρέπει να θεωρηθεί ως ένα είδος κυριαρχίας: είναι *dominium iurisdictionis* (κυριαρχία ως διοίκηση δικαιοσύνης)⁸¹. Δεδομένου ότι αυτό το τελευταίο προέρχεται από την έννοια του *dominium* με την ευρύτερη έννοια της κατοχής και της ιδιοκτησίας, μπορεί να ειπωθεί πως το *dominium iurisdictionis* συσχετίζεται με την ίδια αρχή (Tellkamp, *A companion* 232).

Από τις αρχές του 16ου αιώνα ήταν συνηθισμένη η συζήτηση για την προέλευση της πολιτικής ισχύος-εξουσίας (*potestas civilis*) η οποία συχνά συνδεόταν

⁸¹ Όπως αναφέρεται και η μετάφραση του όρου στο Glare, P.G.D. bl. Oxford Latin Dictionary, Oxford Clarendon Press, 1968, σελ. 1006

αφενός με την ευρύτερη έννοια της ιδιοκτησίας (*dominium*) η οποία προήρθε από το Ρωμαϊκό δίκαιο (Rommen, *The Natural* 5–20), και αφετέρου με την κοινωνική φύση των ατόμων (Culleton και Pich 231). Σ' αυτήν την περίοδο ξεχωρίζουν οι θεωρήσεις περί πολιτικής ισχύος τόσο του Francisco de Vitoria όσο και του Luis de Molina (1535-1600) και το συνακόλουθο ρεύμα του μολινισμού που δημιουργείται σχετικά με τη σχέση φύσης-κράτους και ελεύθερης βούλησης του ατόμου (Culleton και Pich 232). Μάλιστα, σε αντίθεση με τον Vitoria και την έως τότε πολλή διάσημη πραγματεία του για τα πολιτικά *De potestate civili*, ο Luis de Molina δεν ανέπτυξε στον ίδιο βαθμό μια κατάλληλη πολιτική θεωρία στο μνημειώδες έργο του *De iustitia et iure*, του οποίου ο πρώτος τόμος εκδόθηκε στο 1593. Ωστόσο οι παρατηρήσεις του σχετικά με την πολιτική εξουσία (*dominium iurisdictionis*) δύσκολα μπορεί να παραβλεφθούν στη συμβολή του στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του δικαίου (Maceiras Fafián et al. 174).

Έχει αναδεχθεί επανειλημμένα στην ιστορία των ιδεών ότι το *dominium* (κυριαρχία) αποτελεί μια σημαντική έννοια στον Ισπανικό Σχολαστικισμό. Η βασική λειτουργία της είναι να συνδέσει τις νομικές έννοιες περί ιδιοκτησίας με έννοιες οι οποίες εμπίπτουν στην σφαίρα της πολιτικής θεωρίας, όπως αυτής του *ius gentium* και *dominium iurisdictionis* (Tellkamp, *A companion* 235–40). Προτού όμως γίνει μια εξέταση του μοντέλου σκέψης περί πολιτικής ισχύος που προτείνει ο Vitoria και ο Molina για την πολιτική κοινότητα και την πολιτική εξουσία είναι καίριας σημασίας μια εξέταση του ιστορικού νοήματος του όρου *dominium*.

Στο ρωμαϊκό δίκαιο φαίνεται ότι ο όρος *dominium* αναγνωρίζεται με την έννοια της ιδιοκτησίας επειδή υποδηλώνει την πλήρη νομική εξουσία πάνω σε ένα σωματικό πράγμα, το δικαίωμα του ιδιοκτήτη να το χρησιμοποιήσει, να εξάγει από αυτό στοιχεία (Berger 441).

Τον 14ο αιώνα ο Bartolus de Saxoferrato φτάνει σε έναν ευρύτερο ορισμό του *dominium* ο οποίος περιλαμβάνει την ιδιοκτησία, αλλά τον διευρύνει έτσι ώστε να γίνεται κατανοητό το δικαίωμα που έχει κάποιος σχετικά με κάτι (Lange 106–10). Μάλιστα δίνει ως γενικό ορισμό του *dominium* “αποτελεί το δικαίωμα να έχει κάποιος απόλυτη δικαιοδοσία πάνω σε ένα πράγμα έκτος αν ο νόμος το απαγορεύει”⁸². Η πτυχή που πρέπει να επισημανθεί εδώ είναι τι ο Bartolus de Saxoferrato όχι μόνο εντόπιζε το *dominium* και το *ius*, αλλά προσθέτει ένα ενεργό νόημα στο μέρος που υποδηλώνει την εντολή κατοχής (*disponere*) πάνω σε κάτι (Bartolus De Saxoferrato 92).

Μια άλλη αξιοσημείωτη εναλλακτική ερμηνεία του όρου πριν από τον Vitoria είναι αυτή του Jean Gerson(1323-1429) ο οποίος διακρίνει τρία είδη των *dominia*: α) το ευαγγελικό, β) το φυσικό και γ) το ανθρώπινο (Gerson 144). Αυτό που συνδέεται με την παρούσα έρευνα είναι το ανθρώπινο, το οποίο και ο Gerson το ορίζει ως εξής: “Η ανθρώπινη κυριαρχία είναι η άμεση ισχύς προς απόκτηση άλλων πραγμάτων, για την άσκηση ή την χρήση κάποιου σύμφωνα με τους πολιτικούς κανόνες ή τα ανθρώπινα δικαιώματα του πολίτη”⁸³(Gerson 144). Βέβαια αυτός ο ορισμός δεν φαίνεται να διαφέρει από αυτόν του Bartolus, αλλά θέτει μια σημαντική έμφαση στα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία οι κανόνες ή τα δικαιώματα είναι δεσμευτικά. Ως εκ τούτου η έννοια του *ius* ως “το δίκαιο είναι το άμεσο μέσο ή η ισχύς που είναι κατάλληλα για κάποιον σύμφωνα με τη λογική” (Gerson 141).

⁸²“[...] Quid ergo est dominium? Responde; est ius de re corporali perfecte disponendi, nisi lege prohibeatur”. De vita spirituali animae.

⁸³ “Dominium humanum est potestas propinqua assumendi res alias aut tamquam alias in sui facultatem aut usum secundum regulas politicas et civiles juris humani”. De vita spirituali animae.

Ωστόσο ο Conrad Summenhart (1458-1502) καθηγητής δικαίου στο Tübingen, έδωσε μια πιο βαθιά αναφορά στην έννοια της κυριαρχίας. Στην αρχή του *Opus septi per titum de contractibus* υπογραμμίζει μεν την πεποίθηση ότι η αποσαφήνιση του όρου *dominium* από τον Gerson είναι σωστή, με την προϋπόθεση της αποδοχής του ορισμού του δικαίου (*ius*) ως ισχύος της ικανότητας (Varkemaa 112–13) κάποιου να το ασκεί σύμφωνα με την ορθή λογική (Mäkinen και Korkman, *Transformations* 139–43). Έτσι το *dominium* πρέπει να γίνει κατανοητό ως “η άμεση δύναμη ή ικανότητα στο να κατακτήσει κάποιος κάτι (ως προς την ικανότητα του) και η νόμιμη χρήση σύμφωνα με τα δικαιώματα ή τους νόμους οι οποίοι δικαιολογούνται λογικά” (Summenhart, *Tractatus*, 89)⁸⁴. Ο Summenhart όχι μόνο δέχεται ότι ο ορθολογισμός είναι ο κύριος λόγος και κριτήριο για τον προσδιορισμό οποιουδήποτε είδος δικαιώματος, αλλά επίσης καθιερώνει μια κλειστή στενή σχέση μεταξύ δικαίου και κυριαρχίας (Varkemaa 65). Η λογική και όχι η διαταγή, όπως οι εντολές, είναι αυτό που κάνει αυτές τις προσταγές δίκαιες (Culleton και Pich 234). Εδώ γίνεται σαφές ότι ο Luis de Molina θεωρεί τις δυο θέσεις συμβιβάσιμες, υπό την έννοια ότι το δίκαιο όχι μόνο δείχνει ότι νοείται ως δίκαιη εντολή, αλλά ότι η δικαιοσύνη πρέπει να γίνει κατανοητή μέσα στο πλαίσιο της ορθής λογικής (*recta ratio*) (Tellkamp *A companion* 234). Συνοψίζοντας:

- i. Το *dominium* αποτελεί μια μορφή δικαίου, αλλά κάθε μορφή δικαίου δεν αποτελεί κυριαρχία.
- ii. Το δίκαιο έχει ένα ενεργό νόημα, με την έννοια ότι αποτελεί ισχύ ή ικανότητα.

⁸⁴“Ius est potestas vel facultas propinqua conveniens alocui secundum dictamen recte rationis. Dominium autem est potestas vel facultas propinqua assumendi res alias in sui faciultate vel usum licitum secundum iura vel leges rationabiliter institutas”.

Summenhart, *Tractatus de contractibus licitis atque illicitois*, tr.1, q1.

- iii. Βρίσκεται μέσα σε μια κανονιστική ισχύ η οποία επιτρέπει σε κάποιον να απαντήσει το ζήτημα της νομιμότητας ή τουλάχιστον της νομιμοποίησης.

Αυτά τα στοιχεία και οι πτυχές δείχνουν ότι στην παράδοση η οποία εκπροσωπείται κυρίως από τους θεωρητικούς Bartolus, Gerson και Summenhart, οι βασικές ανθρώπινες σχέσεις πρέπει να κατανοηθούν με όρους των δεσμευτικών αρχών και υποχρεώσεων και υπό το πρίσμα εύλογων και επιτρεπτών νομικών ορίων στη βάση της σχέσης *dominium* και *ius in re* (Varkemaa 83–84).

Ο Luis de Molina από την άλλη πλευρά είχε ως σκοπό να υπερβεί στο ζήτημα της κυριαρχίας του δικαίου την έμφαση με την οποία ο Vitoria παρουσιάζει τις τέσσερις αιτίες της πολιτικής εξουσίας, στο μέτρο όπου ο πρώτος τόνιζε ότι ο λαός οικειοθελώς εγκαταλείπει την κυριαρχία του πάνω στις ιδιωτικές υποθέσεις (όπως αυτές που αφορούν τα του οίκου τους) αναθέτοντας τις στην κυριαρχία του ηγεμόνα (Rodríguez Puerto 172). Αυτή η μετάδοση (*translatio*) είναι ανάλογη με την μεταβίβαση της ιδιοκτησίας (*dominium propriati*) έτσι ώστε η ύπαρξη ενός ηγεμόνα και της εξουσίας του πρέπει να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα συμβατικών υποχρεώσεων μεταξύ του λαού και του ιδίου, δηλαδή ζητούμενο πολιτικής και κοινωνικής σύμβασης (Culleton και Pich 249).

Στο επίκεντρο της παραπάνω ιδέας στέκεται η πεποίθηση του Molina ότι στις νομικού τύπου συναλλαγές, στο εμπόριο ή στην διακυβέρνηση, είναι απαραίτητο να υποθέσουμε την αμοιβαία και ελεύθερη συμφωνία των εμπλεκομένων μερών, έτσι ώστε μια κυβέρνηση να μπορεί να καθιερωθεί μόνο εφόσον τα υποκείμενα οικειοθελώς δώσουν την συγκατάθεση τους (Tellkamp, *A companion* 256).

Η πολιτική θεωρία του Molina εξαρτάται από την ευρύτερη θεωρία του δικαίου και της ιδιοκτησίας, λαμβάνοντας υπόψη τα κριτήρια τα οποία προέρχονται από την αντιμετατιθέμενη δικαιοσύνη, η οποία καθορίζει τα δικαιώματα και την

κυριαρχία. Το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο της αντιμετατιθεμένης δικαιοσύνης είναι ότι εκδηλώνεται με τη μορφή νομικών και ηθικών δεσμευτικών συμβάσεων (Culleton και Pich 231–32). Ως εκ τούτου η περιουσία είναι προϊόν συμβολαϊκής συναίνεσης όπως και η πολιτική ισχύς. Φαίνεται, λοιπόν, εύλογο ότι ο Molina υιοθετεί μια μορφή συμβολαίου-θεωρίας της πολιτικής ισχύος ανάλογα με αυτό που επεδίωξε και ο Vitoria στο ζήτημα της νομιμότητας έναντι της ισχύος του ηγεμόνα. Όμως μια τέτοια υπόθεση στέκεται αντίθετη στην γενικώς αποδεκτή άποψη ότι οι θεωρίες περί συμβολαίου είναι επίτευγμα της πρώιμης μοντέρνας φιλοσοφίας (Baumgold 187).

Παρόλα αυτά, φαίνεται ότι ένα μοντέλο συμβάσεων υπάρχει ήδη στην σκέψη του Molina, η οποία βασίζεται ήδη στην πολύπλοκη δομή των νομικών εννοιών. Ωστόσο θα πρέπει να γίνει κατανοητό ότι ο Molina δεν διατηρεί μια σύγχρονη μορφή θεωρίας συμβάσεων με την έννοια ότι “τα άτομα είναι πρωτίστως αυτοενδιαφερόμενα με μια ορθολογική εκτίμηση της καλύτερης στρατηγικής για την επίτευξη της μεγιστοποίησης του συμφέροντος τους θα τους οδηγήσει στο να δρουν ηθικά” και ότι “ο ορθολογισμός απαιτεί να σεβόμαστε ηθικά τους ανθρώπους , κάτι το οποίο με τη σειρά τους απαιτεί την εφαρμογή ηθικών αρχών σε τέτοιο σημείο ώστε να δικαιολογούνται σε κάθε άτομο”⁸⁵.

Δεδομένου ότι το φιλοσοφικό υπόβαθρο του Molina επηρεάστηκε βαθιά από τον Αριστοτέλη, καθώς και από τη νομική παράδοση του Μεσαίωνα γίνεται σαφές ότι δεν υποστηρίζει αυτή την περιγραφή. Η φύσει κοινωνικότητα του ανθρώπου

⁸⁵ Αυτή είναι σαφώς μια αποτύπωση του όρου Contractarianism όπως άλλωστε έχει διατυπωθεί και από τον Πλάτωνα στον Κρίτωνα, από τον Επίκουρο, στην Αναγέννηση από τον Suarez και στον Grotius για να καταλήξει στον Leviathan του Hobbes. Για μια αναλυτικότερη ματιά βλ. τον όρο Contractarianism στο E.N. Zalta *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2004.

φαίνεται ότι αποτελεί *per se* την πιθανότητα κοινωνικής σύμβασης (κοινωνικού συμβολαίου) όπως συμβαίνει και στον Suárez και Vives (Fernández-Santamaría, *Natural law* 262), η περιγραφή όμως της κοινωνικής αλληλεπίδρασης από την άποψη της μεταβίβασης της κυριαρχίας απαιτεί μια έννοια του συμβολαίου όπως αυτήν που φαίνεται να εισάγει ο Vitoria (Wagner 570).

Τελικά, τόσο ο Vitoria όσο και ο Molina εισάγουν νέους τρόπους για να αναλύσουν την προέλευση της πολιτικής δύναμης. Ενώ ο Vitoria απλά τονίζει την αλληλεπίδραση με την οποία οι άνθρωποι κυβερνούνται από τον κυβερνήτη τους (Reid 37–40), ο Molina ερμηνεύει την άποψη της μετάδοσης της κυριαρχίας (*dominium*) από κάποιον σε κάποιον άλλον. Και καθώς το ζήτημα της κυριαρχίας είναι κεντρικό για ερωτήματα σχετικά με το δίκαιο της ιδιοκτησίας, η μετάδοσή της μπορεί να προκύψει όταν διατηρούνται οι κατάλληλες νόμιμες μορφές όπως οι συμβάσεις (Culleton και Pich 233).

4.3. Ανθρώπινα Δικαιώματα

4.3.1. Το κατηγορημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Το μεγαλύτερο μέρος της Ισπανικής πολιτικής σκέψης στο α' μισό του 16ου αιώνα είναι επηρεασμένο από τις διαμάχες που σχετίζονται με τους ιθαγενείς της Αμερικής (Monahan 149). Αυτό καθίσταται ίσως μια υπερεκτίμηση όταν εξετάζεται βέβαια όλο το φάσμα των πολιτικών γραφών από του συγγραφείς του Δεύτερου Σχολαστικισμού. Στην πραγματικότητα, ακόμη και όταν αυτοί οι συγγραφείς συζητούσαν τέτοια θέματα με μεσαιωνικές αναγωγές, όπως η καθολική ισχύς του αυτοκράτορα, η *plenitudo potestatis* του Πάπα ή το δικαίωμα νόμιμης αντίστασης έναντι της “νόμιμης” ηγεμονίας, η υπόθεση των ιθαγενών της Αμερικής μετά την εισβολή των Ισπανών κατακτητών βρίσκεται συνεχώς στη κύρια σκέψη όλων των

στοχαστών (Iannarone 31). Στο ίδιο ζήτημα υπάρχει επίσης ένα εκτεταμένο σώμα γραφής το οποίο σχετίζεται με αυτά τα ζητήματα, αρχής γενομένης από τις παθιασμένες εκδηλώσεις συμπαράστασης του Bartolóme de Las Casas, καθώς και της πολεμικής ρητορικής του Luis de Sepúlveda εναντίον των ιθαγενών και της υπεράσπισης του νεοαριστοτελικού δόγματος της φύσει δουλείας (Iannarone 137)· έως τις επίσημες αναφορές του Vitoria στα συγκεκριμένα ζητήματα στις πανεπιστημιακές του διαλέξεις. Αυτές εκ πρώτης όψης μπορούν να χαρακτηριστούν από σύνεση αλλά και από συνειδησιακή πολυπλοκότητα⁸⁶.

Υφίσταται συνήθως μια αντιφατικότητα για το ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων το οποίο σχετίζεται με το πως πολλοί συγγραφείς είχαν κατανοήσει την πρόσληψη αυτού του προβλήματος από τον Vitoria. Συνεπώς δεν ενυπάρχει μια συναινετική γραμμή στη μοντέρνα εποχή για τη διδασκαλία των περί φύσει δικαιωμάτων και αυτό μπορεί να εντοπιστεί πολύ ενδεικτικά σε σύγχρονους μελετητές τους όπως ο Urdanoz, ο Santamaría, ο Pereña και ειδικότερα ο Tierney και ο Pagden.

Στο παρελθόν μεγάλο μέρος του επιχειρήματος υπέρ των φύσει δικαιωμάτων υποστηρίχθηκε από Καθολικούς νεο-Θωμιστές, αν και μεταξύ τους δεν υπήρχε κάποια κοινή γραμμή. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι ο Vitoria και οι οπαδοί του, όντας πιστοί θωμιστές, δεν διδάσκουν ένα δόγμα υποκειμενικών φυσικών δικαιωμάτων αλλά τηρούν πιστά μια αντικειμενική έννοια του *ius* όπως αυτό ορίζεται από τον Θωμά Ακινάτη.

⁸⁶ Σε επιστολή του το 1534 ο Vitoria έγραφε ότι το σώμα του πάγωσε όταν έγιναν γνωστές οι πρακτικές των Ισπανών στο Περού. Βλ. κυρίως το κεφάλαιο “Genesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria” στο L. Pereña and J.M. Prendes, eds Francisco de Vitoria. *Relectio de Indis* (Madrid, 1967) σ.31 και εξής

Ο Philippe André-Vincent επί παραδείγματι επέμενε ότι ο Vitoria δεν αντιλήφθηκε το *ius* “ως ένα σύνολο ατομικής ισχύος ή υποκειμενικών δικαιωμάτων” (Andre-Vincent 55). Άλλοι υποστηρίζουν ότι ο Vitoria και οι μεταγενέστεροι συγγραφείς του Δεύτερου Σχολαστικισμού πράγματι διδάσκουν τα “υποκειμενικά” δικαιώματα και αυτό διότι επέτρεπαν στον δεδηλωμένο θωμισμό τους να αλλοιωθεί από τις σύγχρονες σκέψεις του νομιναλισμού. Ειδικότερα, ο Michel Villey αναφέρει πως ο Vitoria “πρόδωσε” κατά τρόπον τινά τη διδασκαλία του Ακινάτη όταν αποδίδει υποκειμενισμό στα ανθρώπινα δικαιώματα των ιθαγενών της Αμερικής (Villey 365–66). Συγγραφείς και των δυο αυτών ρευμάτων σκέψης θεωρούν πως το μοντέρνο δόγμα των ατομικών δικαιωμάτων αποτελεί μια θλιβερή εκτροπή από μια παλιότερη υγιέστερη παράδοση η οποία εκπροσωπείται από τον Ακινάτη. Εντός του χώρου του θωμισμού υπήρχε επίσης και άλλη μια διάσταση. Επηρεάζεται συνήθως από το ότι η Καθολική εκκλησία στη νεότερη εποχή έχει ταχθεί υπέρ του δόγματος των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Κάποιοι μελετητές, όπως ο Brian Tierney, υποστηρίζουν πως αυτό το δόγμα ήταν ήδη υπονοούμενο στο έργο του Ακινάτη και γι’ αυτό οι θωμιστές παρέμεναν πιστοί στις διδασκαλίες και την παρουσίαση των δικαιωμάτων (Tierney, *The Idea* 257). Ο Teófilo Urdanoz, ο οποίος εξέδωσε το έργο του Vitoria, αναφέρει ότι ο Vitoria εξέλαβε από τον Θωμά Ακινάτη την ιδέα των μη καταγεγραμμένων ηθικών προνομίων ή θεμελιωδών δικαιωμάτων (Fraile και Urdanoz 313). Ο T. Urdanoz αναφέρθηκε στην “πίστη” στις διδασκαλίες του Ακινάτη (L. Pereña και Pérez Prendes, *Relectio* 25) ενώ ο Villey τονίζει για προδοσία σ’ αυτές τις αρχές (Villey 377). Ακόμη και μεταξύ νεώτερων συγγραφέων, οι οποίοι γράφουν άνευ κάποιας προφανούς ιδεολογικής δέσμευσης, δεν υπάρχει ομοφωνία στο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο Richard Tuck επισημαίνει ότι οι Ισπανοί Δομινικανοί έδωσαν έμφαση στην αντικειμενική σκοπιά του *ius* (Tuck 45–46). Ο

Daniel Decker επέκρινε κατηγορηματικά αυτή τη θέση του Vitoria για το δόγμα του “υποκειμενισμού” στο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Deckers 29). Απεναντίας η Annabel Brett έχει επικρίνει τον Decker διότι υπερτονίζει τον νεωτερισμό του πάνω στο εν λόγω θέμα (Brett, *Liberty* 49–51).

Ο Vitoria αντιλαμβάνεται την έννοια του δικαίου διαφορετικά στο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σε σχέση με την αρχαία και μεσαιωνική παράδοση. Ο Vitoria επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης είχε ορίσει ως δίκαιο αυτό που επέτρεπαν οι νόμοι (Tierney, *Natural* 257–58). Όμως φτάνει στο συμπέρασμα του εξακολουθώντας να ισχυρίζεται ότι ερμηνεύει τον Ακινάτη (Stüben 36) λέγοντας ότι:

(ο Ακινάτης) λέει, λοιπόν, ότι δίκαιο είναι αυτό το οποίο είναι σύμφωνο με τους νόμους. Και έτσι χρησιμοποιούμε τη λέξη όταν ομιλούμε. Γιατί λέμε «δεν έχω δικαίωμα να κάνω αυτό» δηλαδή, πάλι, δεν είναι νόμιμο για μένα ή πάλι κάνω χρήση το δικαίωμα μου, δηλαδή είναι νόμιμο.⁸⁷

Είναι εξίσου σημαντικό να σημειωθεί ότι ο Vitoria βασιζόταν στον Αριστοτέλη και το φυσικό λόγο, ώστε να κατασκευάσει μια πρωτότυπη θεωρία φυσικού δικαίου, μια αυθεντική θεωρία περί “δικαίου και κυριαρχίας” του καθενός άτομου σε σχέση με όλα τα πράγματα του κόσμου (Tierney, *The Idea* 265). Βέβαια ο θωμισμός και ο νομιναλισμός δεν αποτελούν τις μοναδικές πηγές του 16ου αιώνα ως πηγές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Υπάρχει ένα ολόκληρο υπόβαθρο δικαϊκής παράδοσης. Ο Vitoria έλαβε ένα μεγάλο μέρος της συζήτησης σχετικά με την ιδιοκτησία απευθείας από τον Summenhart (Tellkamp, *Ius est* 40–41). Ωστόσο

⁸⁷ “[...] dicit quod jus et justum idem sunt, teste Aristotele (Ethicorum); et justum illud est quod legibus licet; ergo jus etiam idem est, id est quod legibus licet” De iustitia 2.2ae.62.1, 64.

αναγνωρίζονται στα επιχειρήματά του στρώματα σκέψης τα οποία πηγάζουν από τον Ockham και από τον Πάπα Ιωάννη XXII, τον Ακινάτη και τον Dun Scotus, τον Rufinus και τον Hugutio. Αυτή η αλυσιδωτή σκέψη οδηγεί πίσω στους κανονιστές με το γρατιανό δόγμα ως ώριμες μορφές για τον Vitoria (Tierney, *The Idea* 265).⁸⁸

4.3.2. Αιτιολόγηση της κυριαρχίας των ιθαγενών

Όταν ο Vitoria στράφηκε ειδικά στα δικαιώματα των ιθαγενών της Αμερικής στο *Relectio De Indis* συνεχίζει να αναπτύσσει τα επιχειρήματα του θωμισμού και του αριστοτελισμού για την υπεράσπιση μιας θεωρίας περί φυσικών δικαιωμάτων. Στον Vitoria αποτυπώνεται η συμβολή στην πρώιμη ανάπτυξη του διεθνούς δικαίου, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στα επιχειρήματα σχετικά με το δίκαιο πόλεμο, τις έωλες αξιώσεις των Ισπανών στην Αμερική, τις προθέσεις των παπών και ηγεμόνων σε ένα παγκόσμιο χρονικό πλαίσιο.

Το χωρίο κλειδί για τα ανθρώπινα δικαιώματα εντοπίζεται στο *De Indis* όπου εκεί ο Vitoria διερωτάται αν οι ιθαγενείς είχαν πραγματική κυριαρχία, δημόσια ή ιδιωτική πριν από την άφιξη των Ισπανών κατακτητών. Δηλαδή όπως συμπεραίνει και ο Brian Tierney αν κατείχαν νόμιμους κυβερνήτες και νόμιμη ιδιοκτησία (Tierney, *The idea* 265–66).

Το ζήτημα αυτό αφορούσε πρωτίστως τους θεολόγους όπως εξηγεί σε αυτήν την *Relectio* ο Vitoria, διότι οι ιθαγενείς δεν υπόκεινται στους Ισπανούς σύμφωνα με

⁸⁸ Δεν πρέπει να λησμονηθεί το γένος ότι ο Vitoria εξέλαβε το δόγμα του φύσει δικαίου περί ανεκτικότητας από τον Summenhart· ο Summenhart από τον Αλέξανδρο της Hales· ο Αλέξανδρος της Hales με τη σειρά του στήριξε στους Κανονιστές τη διαφοροποίηση μεταξύ κανόνων του φύσει δικαίου, τα οποία εξήγγειλε πρώτα ο Rufinus.

τον φυσικό νόμο. Έτσι το δικό τους πολιτικό status έπρεπε να θεωρηθεί σε σχέση με το *ius divine* και το *ius naturale* το οποίο έδινε την κυριαρχία στην ανθρωπότητα σύμφωνα και με την προηγούμενη θεολογική παράδοση (L. Perena και Pérez Prendes 8). Η υπόλοιπη συζήτηση του ζητήματος επικεντρώνεται στον όρο *dominium*, το οποίο δεν συνιστά τίποτε περισσότερο από ένα δικαίωμα. Από την στιγμή εκείνη το επιχείρημα αφορούσε ουσιαστικά δικαιώματα στο βαθμό που θεωρούνταν νόμιμα από την φυσική κυριαρχία, φυσικά δικαιώματα.

Πιο συγκεκριμένα ο Vitoria προσεγγίζει τη συζήτηση περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων με ένα επιχείρημα για την φύσει δουλεία. Σύμφωνα με το αστικό δίκαιο ένας δούλος δεν μπορούσε να κατέχει τίποτε και, σύμφωνα με την παράδοση του Αριστοτέλη, όπου όλοι οι βάρβαροι θεωρούνται δούλοι εκ φύσεως, δεν θα μπορούσαν να ασκήσουν οποιαδήποτε κυριαρχική απαίτηση (Getino 2: 292–93)⁸⁹. Βέβαια εναντίον αυτής της άποψης του Vitoria έχει υποστηριχτεί ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει διότι βρίσκονταν σε κατάσταση ειρηνικής κατοχής. Στο ίδιο σημείο στο *De Indis* ο Vitoria εμμένει της άποψης ότι έχει διεξέλθει όλους του πολύπλοκους ορισμούς και διακρίσεις για την έννοια της κυριαρχίας (*dominium*) την οποία εισηγούνται τόσο αυτός όσο και άλλοι θεολόγοι στο ζήτημα αυτό (Getino 2: 291).

Πράγματι οι προηγούμενες σχολαστικές διακρίσεις νομικών, όπως ο Summenhart, είχαν οδηγήσει σε ένα πολύπλοκο λαβύρινθο διακρίσεων και διαφοροποιήσεων στις διατυπώσεις των εννοιών του *ius* γύρω από την έννοια της κυριαρχίας (Tellkamp, *A Companion* 149–51). Όταν ο Vitoria αντιμετώπιζε πρακτικά στις διαλέξεις του το μεγάλο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναφορικά με

⁸⁹ “Et Aristoteles dicit iustum et naturale esse tales serviant. Ergo tales non possunt esse domini” Getino, II, 292-293.

τους ισχυρισμούς των Ισπανών για τους «βάρβαρους» της ανακαλυφθείσας γης ήταν αρκετό να θυμηθεί το βασικό δόγμα της παράδοσης: ότι το *dominium* συνιστούσε δίκαιο, δικαίωμα κατοχής και κυριαρχίας. Φυσικά περαιτέρω στη συζήτηση διέκρινε μόνο τέσσερις αίτιες οι οποίες καθιστούσαν τους ιθαγενείς ανίκανους για μια τέτοια κυριαρχία: την αμαρτία, την απιστία, την τρέλα και τον παραλογισμό⁹⁰(Getino 2: 294).

Το τεκμήριο επομένως ήταν ότι όλοι οι λαοί είχαν δικαιώματα στην ιδιοκτησία και στην θέσπιση δικών τους νόμων βάσει του ηγεμόνα τους, εκτός και αν κάποιο φύσει "ελάττωμα" εμπόδιζε τα όποια κυριαρχικά δικαιώματα. Το αποτέλεσμα εν τέλει στη συζήτηση αυτή για τον Vitoria ήταν ότι παρέλειπε την αναφορά στα ελαττώματα των ανθρώπων ή των ιθαγενών και της συνακόλουθης μη ύπαρξης και ικανότητας άσκησης κυριαρχικών δικαιωμάτων.

4.3.3. *Ius et dominium*: Η θεμελιώδης αναδιάρθρωση της νομικής σκέψης.

Ειδικότερα, στην προβληματική που εξήχθη στο *De Indis* πάνω στις ικανότητες περί κυριαρχίας και δικαιωμάτων πρέπει να γίνει μια σημαντική σημείωση. Ο Vitoria στράφηκε σε ένα ζήτημα το οποίο αναδύθηκε πρωτύτερα από την σκέψη του Γερμανού θεολόγου Conrad Summenhart, σχετικά με το εάν το *dominium* σημαίνει το ίδιο πράγμα με το *ius* (Tierney, *The Idea* 260).

Ο Vitoria σημειώνει ότι *stricto sensu* η κυριαρχία υπό την στενότερη έννοια αναφέρεται σε μια ορισμένη ανωτερότητα ή υπεροχή, π.χ. ενός ηγεμόνα προς τα υποκείμενα που εξουσιάζει. Τέτοιου είδους κυριαρχία δεν ήταν φυσικά ισοδύναμη με

⁹⁰“ [...]si barbari non haberent dominium, non videtur quod posset praetendi alia causa, nisi vel quia sunt peccatores vel quia infideles vel quia amentes vel insensati”, Getino, II, 294.

το *ius* διότι για έναν κατώτερο ισχύει το δικαίωμα του έναντι του ανωτέρου του, ακόμη και αν δεν ασκεί κυριαρχία πάνω του. Επί παραδείγματι, ο γιος προς τον πατέρα. Υπό μια έτερη έννοια *dominium* μπορεί να σημαίνει κυριαρχία ιδιοκτησίας όπου και πάλι, όπως διαπιστώνει ο Vitoria, δεν ισοδυναμεί με το *ius* διότι θα μπορούσε π.χ. να κατέχει κάποιος ένα κομμάτι γης χωρίς να είναι και ο πραγματικός ιδιοκτήτης. Εν τέλει όμως, ο Vitoria επικεντρώνεται στην οπτική του Summenhart ότι υπό μια ευρεία θεώρηση της λέξης το *dominium* δύναται να εξομοιωθεί με το *ius* όταν ένα άτομο στερεί από ένα άλλο άτομο ένα δικαίωμα (Tierney, *Permissive* 389–90). Στην περίπτωση αυτή αποκαλείται ένοχος και το αδίκημα κυριαρχίας εμπίπτει στον τομέα του δικαίου. Ωστόσο ο Vitoria διέκρινε κατά τούτο μια καταχρηστική λειτουργία της γλώσσας, παραδεχόμενος βέβαια ότι οι δυο λέξεις, *ius* και *dominium*, συχνά χρησιμοποιούνται αδιακρίτως στη θεολογία⁹¹ (Vitoria και Heredia 67). Έτσι διακρίνοντας αυτή την έννοια στο νομικό της περιεχόμενο ο Vitoria εκτιμούσε πως δεν έχει σημασία αν ένα άτομο είχε στερηθεί ιδιοκτησίας ή όποιου άλλου δικαιώματος ιδιοκτησίας. Σε κάθε περίπτωση αυτό που ενδιέφερε ήταν μια αδικία (*inuria*) που έπρεπε να δικαιωθεί.

Η εξάρτηση του Vitoria τόσο από τα διδάγματα του Ακινάτη για την δικαιοσύνη όσο και του δόγματος του Gerson για τα δικαιώματα (Gerson 73), όπως αυτό μετασχηματίζεται από τον Summenhart προσελκύει την προσοχή ορισμένων μοντέρνων μελετητών. Ορισμένοι μοντέρνοι θωμιστές τείνουν να αμφισβητούν το τρόπο που ο Ισπανός στοχαστής χειρίζεται αυτούς τους όρους και τα κείμενα. Ο D. Deckers, ο οποίος προσφέρει μια πλήρη προσέγγιση της σκέψης του Vitoria,

⁹¹ “Verum est quod est abusiva ista acceptio, non tamen ita quin ea saepe utamur in materia morali, ut dicit Conradus”. De iustitia, 2.2ae, 62.1,64.

προσβλέπει παράλληλα σε μία αντιπαράθεση αυτών των δυο πηγών δικαίου ως ένα τολμηρό και αποφασιστικό βήμα στην εξέλιξη του μοντέρνου δόγματος του *ius gentium*. Παράλληλα ο Niklas Luhmann σχετικά με τα υποκειμενικά δικαιώματα δίνει έμφαση στην κατανόηση των όρων *ius* και *facultas* στο έργο του Ισπανού σχολαστικιστή (Luhmann 11–64). Ο Vitoria αντλώντας από τον Ακινάτη την θέση ότι το δίκαιο ταυτίζεται με ό,τι είναι υποκειμενικά ορθό (λογικό), προασπίστηκε την άποψη ότι αυτή η αίσθηση του δικαίου συνδυάζεται με ένα πλαίσιο ελεύθερης επιλογής όπου ένα άτομο δεν διατάζεται ή του απαγορεύεται να δράσει με συγκεκριμένο τρόπο, αλλά μπορεί να δράσει χρησιμοποιώντας το δικαίωμα που του παρέχει η ικανότητά του⁹²(Vitoria και Heredia 64).

Μέσω αυτής της άποψης διαφαινόταν πιο εύκολη η αποσαφήνιση του όρου **ius** ως μια υποκειμενική “ικανότητα”. Έτσι ο Vitoria είχε δώσει έναν ορισμό “ονομαστικό” στο *ius*⁹³ για να εξηγήσει την πραγματικότητα πίσω από την λέξη, αντλώντας για αυτό μια καθαρή επεξήγηση του όρου αυτού από τον Conrad Summenhart : “ Λέει [ενν. ο Conrad] λοιπόν ότι το *ius* είναι η ισχύς ή ικανότητα που σχετίζεται με τον οιονδήποτε αναφορικά με τον νόμο”⁹⁴(Vitoria και Heredia 23).

Στην ουσία εδώ ο Vitoria έχει παρανοήσει τον Summenhart (Tellkamp, *Ius est idem* 41). Ο τελευταίος ακολουθώντας τον Gerson είχε αναφερθεί περί μιας ισχύος ή

⁹²“Jus ergo...est quod est licitum por leges. Patet hoc est sancto Thoma supra q.57,a.1 ad secundam, ubi dicit quod lex non est proprie jus, sed est ratio juris, id est, illud ratione cujus aliquid est licitum”. De Iustitia 2.2ae. 62.1,64.

⁹³ “Se ista est diffinitio quid nominis tantum illium vocabuli”. De Iustitia 2.2ae. 62.1,64.

⁹⁴ “Dicit ergo quod jus est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges” De iustitia, 2.2ae, 62.1,64.

ικανότητας σε συνάρτηση με τον ορθό λόγο ή σε συμφωνία με την πρωταρχική δικαιοσύνη. Ο Vitoria άλλαξε τη διατύπωση, πιθανόν για να διατηρήσει μια προφανή συνέχιση αυτής τη παράδοσης στο προηγούμενο επιχείρημα, το οποίο προερχόταν από τον Ακινάτη και τον Αριστοτέλη, ως συμπέρασμα πως το *ius* αναφέρεται σε μια συμπεριφορά “σύμφωνη με τους νόμους” (Tellkamp, *A Companion* 153–56). Έτσι ο Vitoria πρόσθεσε ότι η λέξη *potestas* (ισχύς) χρησιμοποιούνταν ενίοτε ώστε να σημαίνει δικαίωμα, συνοψίζοντας ο ίδιος τη θέση πως “όποιος έχει ικανότητα με τους νόμους έχει και δίκαιο”⁹⁵(Vitoria και Heredia 65).

Συμφώνως με τα παραπάνω, λοιπόν, η αποσαφήνιση αυτή του όρου διέθετε ένα έμφυτο δυναμισμό. Εστίαζε ο Vitoria την προσοχή στην ανθρώπινη ελευθερία και τις ατομικές ικανότητες και ευθύνες θέτοντας έτσι νέα ερωτήματα στην νομική σκέψη και θεωρία σχετικά με τα θεμέλια και τα όρια της ανθρώπινης συμπεριφοράς (Luhmann 56). Από την άλλη γίνεται φανερό πως υφίστανται δύο διαφορετικές σημασιολογικές δομές στο έργο του Vitoria: μια αριστοτελική-θωμιστική θεώρηση για το *ius* ως αντικειμενική δικαιοσύνη· παράλληλα αυτός ο υποκειμενικός ορισμός του *ius* με την έννοια της *facultas* (ικανότητας) η οποία προέρχεται από τον Summenhart (Tierney, *The idea* 261). Ως θεμελιώδης διχοτομία ο Vitoria διατηρεί τους δυο ορισμούς ξεχωριστά στην σκέψη του αφού δεν καθιερώνει ουσιαστικές συνδέσεις μεταξύ των δυο εννοιών αποδεικνύοντας ότι δεν διέρχονται καμία λανθάνουσα έμφυτη σύγκρουση. Μάλιστα ο υποκειμενικός αυτός ορισμός του *ius* ως *facultas* καθίσταται ενδεικτικό μιας θεμελιώδους αναδιάρθρωσης της σκέψης. Αυτή βασιζόταν σε μια ‘αλλαγή νομικής συνείδησης’ αποτέλεσμα των οικονομικών,

⁹⁵“Quicumque ergo habet facultatem secundum leges habet ius”. De iustitia, 2.2ae, 62.1,64.

κοινωνικών, πολιτικών και θρησκευτικών επαναστάσεων, οι όποιες είχαν ήδη ξεκινήσει την εποχή του Vitoria (Deckers 188–93).

Ωστόσο διαφαίνονται δυο κριτικές πάνω σε αυτό το ζήτημα. Πρώτον, ο ορισμός του *ius* ως *facultas* δεν ήταν νέος και φυσικά οι δυο αυτές σημασιολογικές δομές δεν ήταν πραγματικά απομονωμένες η μια από την άλλη (Tierney, *The idea* 262). Κανείς δεν μπορεί να παραβλέψει ή να αρνηθεί ότι σημαντικές αλλαγές στην πολιτική και θρησκευτική ζωή ήταν υπαρκτές στην εποχή του Vitoria. Παρόλα αυτά, το να ιδωθεί η υποκειμενική αποσαφήνιση του όρου *ius* ως αντικατοπτρισμός μιας νέας νομικής συνείδησης η οποία εισέρχεται μέσα από αυτές τις αλλαγές είναι σαν να παραβλέπεται το γεγονός πως η κατανόηση της έννοιας *ius*, ως ικανότητας ή ισχύος, υπήρχε στην νομική γραμματεία αιώνες πριν τον Vitoria. Το *ius* ήταν κατανοητό ως “τι είναι νόμιμο από τον νόμο” ή ως “ικανότητα” ή ως “πεδίο ελεύθερης επιλογής” την οποία επιτρέπει το φυσικό δίκαιο, όπως συνέβαινε στους νομικούς του 12ου αιώνα (Tellkamp, *A Companion* 62). Μάλιστα τον 13ο αιώνα οι νομικοί, ειδικά οι κανονιστές, είχαν ορίσει το *ius* ως ικανότητα ή ισχύ ανάλογα με την περιοχή ή την χρονική περίοδο που εφαρμόζονται (Στείρης, 135).

Επομένως το λεξιλόγιο αυτό περί δικαιωμάτων όπως *libertas*, *potestas*, *facultas*, *immunitas*, *dominium*, *iustitia*, *interesse*, *actio* μπορούν όλα υπό την κατάλληλη περίπτωση να σημαίνουν την έννοια δίκαιο (*ius*) (Reid 37–92).

Από την άλλη μεριά ο Vitoria είναι πιθανόν να γνώριζε μόνο μερικές σημαντικές πραγματείες των κανονιστών από πρώτο χέρι. Εντούτοις, ήταν έντονα επηρεασμένος από το υλικό αυτό των κανονιστών οι οποίοι είχαν ήδη αφομοιωθεί από τις πρότερες θεολογικές πηγές τις όποιες και χρησιμοποιούσε στις *relectiones* του (Otte 37). Σε αυτή την περίπτωση η κατανόηση του *ius* ως ισχύς ή ικανότητα είχε αφομοιωθεί από έργα θεολογίας και πολιτικής θεωρίας στην Φραγκισκανική διαμάχη

του 14ου αιώνα και ακολούθως μεταδόθηκε σε συγγραφείς πως ο Gerson, ο Almain και ο Summenhart. Κατά συνέπεια και ο Vitoria δεν χρησιμοποιούσε μια νέα γλώσσα περί δικαιωμάτων. Αντιθέτως ανέπτυξε μια πάλαια γλώσσα εντός ενός νέου πλαισίου (Tierney, *The idea* 262).

4.3.4. Νομική οντολογία στον Vitoria

Οι Ισπανός στοχαστής ακολουθούσε μια ορισμένη επιχειρηματολογία όταν έκρινε ότι οι ιθαγενείς δεν μπορούσαν να ασκήσουν εξουσία επειδή ήταν εκ φύσεως αμαρτωλοί. Η φυσική κυριαρχία (*dominium naturalis*) ανήκε στον άνθρωπο “ως πλάσμα του Θεού κατ’ εικόνα”⁹⁶(Getino 2: 295), όπως σημειώνει ο Vitoria. Όμως μέσω αυτής της ομοιότητας δόθηκε η εξουσία και η λογική στον άνθρωπο και δεν χάθηκε από την αμαρτία. Επομένως, ο Vitoria επισημαίνει πως “ένας αμαρτωλός δεν χάνει τη φυσική κυριαρχία πάνω στις ίδιες του τις πράξεις ή στο σώμα του και, επομένως, έχει το δικαίωμα να υπερασπίζεται τον εαυτό του” (Getino 2: 297)⁹⁷. Άλλωστε και μέσα από τις Γραφές ο Vitoria αναγνώριζε πολλούς ηγεμόνες οι οποίοι ήταν αμαρτωλοί. Μάλιστα χρησιμοποιώντας τα λόγια του Πάπα Ιννοκέντιου του IV επικαλείται τα λόγια του Ματθαίου ότι “ο Θεός κάνει ο ήλιος να ανατέλλει και για

⁹⁶“[...] Apparet ergo quod dominium fundetur in imagine Dei”. De Indis, I,3.18

⁹⁷“Ergo si propter offensam Dei homo perderet dominium civile, eadem ratione perderet etiam dominium naturale. Falsitas autem consequentis probatur, quia non perdit dominium super proprios actus et super propria membra; ergo habet peccator ius defendendi propriam vitam”. De Indis, I,3.18.

τους καλούς και τους κακούς και φροντίζει υπέρ των δικαίων και των αδίκων και τα προσωρινά αγαθά τα δίνει και στους καλούς και στους κακούς...”⁹⁸(Getino 2: 298).

Ο Vitoria τελικά επιστρέφοντας στο ζήτημα των δικαιωμάτων των ιθαγενών αναγνώρισε πως η θέση για τα *παράλογα* πλάσματα δεν ήταν σχετική με το επιχείρημά του σχετικά με τη φύσει κυριαρχία. Είχε διερευνήσει το ζήτημα τόσο εκτενώς, προφανώς επειδή το θεώρησε απαραίτητο για την οιαδήποτε λεπτομερή κατανόηση της φύσης των δικαιωμάτων και της κυριαρχίας. Ωστόσο, αναγνώρισε ότι οι ιθαγενείς δεν ήταν στην πραγματικότητα *άλογα πλάσματα* (*amentes*). Προς επίρρωση αυτής τη θέσης επικαλείται μια αριστοτελική αρχή πως η φύση δεν κάνει τίποτε μάταια υποστηρίζοντας πως

[...]σύμφωνα με την αλήθεια του θέματος δεν είναι παράλογα όντα, αλλά κάνουν χρήση της λογικής με τον δικό τους τρόπο. Αυτό είναι σαφές διότι κατέχουν συγκεκριμένη τάξη στις σχέσεις τους, διατεταγμένες πόλεις, ιδιαίτερους γάμους, ηγεμόνες, κυβερνήτες, νόμους. Επίσης δεν σφάλλουν σε πράγματα τα οποία είναι προφανή σε άλλους, πράγμα που είναι απόδειξη της χρήσης του λόγου (λογικής). Και πάλι ο Θεός και η φύση δεν αποτυγχάνουν για ένα μεγάλο μέρος των ειδών που είναι απαραίτητο. Αλλά η ιδιαίτερη ποιότητα στον άνθρωπο είναι η λογική και η ισχύς που δεν υλοποιείται μάταια⁹⁹(Getino 2: 309).

⁹⁸“[...] et sicut Deus solem oriri facit bonos et malos, et pluit super justos et injustos, ita bona temporalia dedit bonis et malis”. De Indis I, 3, 19.

⁹⁹“Probatur, quia secundum rei veritatem non sunt amentes, se habet pro suo modo usum rationis. Patet quia habent ordinem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges,

Αξίζει να σημειωθεί ότι μελετητές όπως ο Anthony Pagden είχαν δημιουργήσει μια σύγχυση υποστηρίζοντας πως η λογική των ιθαγενών βρίσκονταν ακόμη “*in potentia*” όπως υπερτονίζει χαρακτηριστικά, δηλαδή, *δυνάμει*, όπου το μυαλό τους βρισκόταν “παγωμένο σε ένα status δυνάμει πραγμάτωσης” (Pagden, *The Fall* 94). Ωστόσο, αυτό που ήθελε να εκφράσει ο Vitoria ήταν ακριβώς το αντίθετο. Οι ιθαγενείς δεν θα μπορούσαν να είναι λαός που η λογική τους θα ήταν μερικώς δυνατή απ’ ότι ενεργεία. Διότι έτσι η ύπαρξη τέτοιων λαών θα σημαίνει και αποτυχία του Θεού και της φύσης, κάτι που είναι άτοπο για τον θεολόγο (Williams, *Pre-Hobbesian* 55–56). Ο Vitoria επιστρέφει εν τέλει στην αντίρρηση την οποία είχε προτάξει στην αρχή του επιχειρήματός του. Σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο, ένας δούλος δεν μπορούσε να κατέχει τίποτα και σύμφωνα με τον Αριστοτέλη οι βάρβαροι ήταν σκλάβοι εκ φύσεως. Ο Vitoria προβαίνει σε ένα διαχωρισμό μεταξύ της αστικής και της νομικής υποδούλωσης, μεταξύ ρωμαϊκού νόμου και αριστοτελικού δόγματος της φύσει δουλείας. Αυτοί οι οποίοι ήταν υποδουλωμένοι σαφώς και δεν είχαν δικαίωμα να κατέχουν τίποτα αφού έτσι όριζε ο νόμος. Όσο για τη φύσει δουλεία, ο Vitoria αρχικά φαίνεται ότι αποδέχεται τη θέση του Αριστοτέλη. Ο ίδιος αναφέρει: “ο Αριστοτέλης, με κομψότητα και ακρίβεια έχει παρατηρήσει, ότι μερικοί είναι

opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis; item religionis speciem. Item non errant in rebus, quae aliis sunt evidentes, quod est indicium usus rationis. Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio, et frustra est potentia, quae non reducitur ad actum”. De Indis , I, 15, 29-30

σκλάβοι εκ φύσεως, δηλαδή εκείνοι οι οποίοι είναι καλύτερα προσαρμοσμένοι στο να υπηρετούν και όχι να κυβερνούν”¹⁰⁰.

Η ερμηνεία του Vitoria *mutatis mutandis* προκαλεί έκπληξη στην προαναφερθείσα διαπίστωσή του: “Σε αυτό απαντώ ότι ο Αριστοτέλης σίγουρα δεν κατάλαβε ότι τέτοιοι άνθρωποι ανήκουν εκ φύσεως σε άλλους και δεν έχουν κυριαρχία πάνω στους εαυτούς τους και στους άλλους”¹⁰¹ (Getino 2: 310).

Ο Vitoria, βέβαια, για εκείνους που ήταν εκ φύσεως δούλοι οραματίστηκε μια κοινωνία ριζικά διαφορετική από εκείνη της αρχαίας Ελλάδας και Ρώμης. Ο Αριστοτέλης περιέγραψε τον φύσει δούλο ως *όργανο χρηστικό*, ως “εκ φύσεως κυριαρχούμενο από άλλο άνθρωπο”¹⁰² (Aristoteles και Ross 4-5), ως ένας ο οποίος διαφέρει από άλλους “όσο το σώμα διαφέρει από την ψυχή ή ένα ζώο από έναν άνθρωπο”¹⁰³ (Aristoteles και Ross 7). Ο Vitoria μάλλον φαίνεται να αγνοεί ή

¹⁰⁰“Probatur, nam, ut Aristoteles (primo Ethicorum 5) eleganter et accurate tradit, aliqui sunt natura servi quibus scilicet melius est servire quam imperare” De Indis 1.1.13

¹⁰¹“Ad hoc respondeo certe Aristoteles non intellexit quod tales, qui parum valent ingenio, sint natura alieni iuris et non habeant dominium et sui et aliarum verum; haec enim est servitus civilis et legitima, qua nullus est servus a natura”. De Indis, 1.16,30-31.

¹⁰² [...] οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ’ ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν. Αἰσθητικὸν, Πολιτικά 1254a.

¹⁰³ τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὃν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ’ ἀρχόμενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις: διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ

τουλάχιστον να αποτυγχάνει να αφομοιώσει αυτά τα στοιχεία της αριστοτελικής σκέψης.

Στην αναφορά του στους ιθαγενείς και στην κυριαρχία πάνω σε αυτούς και σε άλλα πράγματα (*dominium sui*) στην ουσία για άλλη μια φορά επανέρχεται στην έννοια της φυσικής κυριαρχίας από τη γλώσσα του Ακινάτη, μια φυσική κυριαρχία όπου επίμονα ο Vitoria την διαχειριζόταν ως δικαίωμα (Tierney, *The Idea* 271). Ο Ισπανός στοχαστής είχε επιτύχει το αξιόλογο κατόρθωμα να συνδέσει την υπεράσπιση των φυσικών δικαιωμάτων με τη θεωρία περί φύσει δουλείας του Αριστοτέλη. Κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ακόμη κι αν οι ιθαγενείς ήταν τόσο ανόητοι ως άτομα, αυτό δεν τους εμπόδιζε να έχουν αληθινή κυριαρχία και ουδέποτε να δικαιολογείται η αντιμετώπισή τους ως φύσει σκλάβοι.

Σε άλλα σημεία στο *De Indis* ο Vitoria αποδεικνύει πως το δόγμα των φυσικών δικαιωμάτων θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί με διαφορετικό τρόπο για την υπεράσπιση του ρόλου των Ισπανών στην Αμερική (Fitzmaurice, *Humanism* 144–45). Ισχυρίστηκε για παράδειγμα ότι “ο νόμος των εθνών που είτε είναι φυσικός είτε πηγάζει εκ φύσεως” παραχωρεί ορισμένα δικαιώματα σε όλα τα πρόσωπα. Τέτοια θεωρεί το δικαίωμα της ελεύθερης μετακίνησης, το δικαίωμα του εμπορίου, το δικαίωμα της ισότιμης μεταχείρισης με άλλους ξένους, το δικαίωμα της απόκτησης ιθαγένειας. Αν οι αυτόχθονες κάτοικοι αρνούνταν όλα αυτά όπως υποστηρίζει ο Vitoria, τότε οι Ισπανοί δικαιολογημένα πρέπει να διεξάγουν έναν δίκαιο πόλεμο εναντίον τους (Pagden και Lawrence 278–80).

Επίσης ο Δομινικανός θεολόγος υποστήριξε πως υπάρχει ένα γενικότερο δικαίωμα για όσους υποφέρουν άδικα. Εφαρμόζει, δε, αυτή την αρχή στις

κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον. Αριστοτέλης, Πολιτικά, 1253b3-4

περιπτώσεις ανθρωποθυσιών και κανιβαλισμού των Αμερικανών ιθαγενών. Παράλληλα υποστήριξε πως τα θύματα έχουν ένα εγγενές δικαίωμα από το οποίο δεν δύνανται να παραιτηθούν. “Κάνεις δεν μπορεί να παραχωρήσει σε έναν άλλον άνθρωπο το δικαίωμα να τον σκοτώσει” γράφει ο Vitoria. Μάλιστα συνεχίζει στην *relectio De Temperantia* ο Vitoria και προδικάζει για τέτοιες αξιόποινες πράξεις το δικαίωμα του βασιλιά να προστατεύει τα αθώα θύματα ακόμη και αν δεν έχουν προσφύγει στη βοήθειά του (Urdanoz, *Obras* 1051).

Το διακύβευμα του Vitoria ήταν πως όλα τα ανθρώπινα όντα -αμαρτωλοί, άπιστοι, παιδιά, ακόμη και σκλάβοι όπως, ο Vitoria τους αντιλαμβάνονταν, μπορούσαν να είναι κάτοχοι ορισμένων φυσικών δικαιωμάτων (Friede και Keen 237–77). Απεναντίας, ο Vitoria υποστήριξε ότι κανένα μη ανθρώπινο πλάσμα, ζωντανό ή άψυχο δεν μπορεί να είναι κάτοχος ορισμένων δικαιωμάτων. Για τον Vitoria το φυσικό δικαίωμα είχε τις ρίζες του στην ανθρώπινη φύση του εξωτερικού κόσμου, κάτι που αποτέλεσε πρωτοποριακή σύλληψη. Εάν το δόγμα των Gerson και Summenhart είχε επικρατήσει και τα φύσει δικαιώματα είχαν αποδοθεί αόριστα σε όλα τα πλάσματα, τότε σε όλον τον κόσμο η έννοια του *ius* θα μπορούσε να είχε χάσει την ισχύ, αφού αποτελεί βασικό στοιχείο για την οικοδόμηση των πολιτικών θεωριών (Tierney, *The idea* 272).

Έτσι ο Vitoria αναπλήρωσε ένα όραμα το οποίο ήταν με τον τρόπο του βαθιά ουμανιστικό. Άλλωστε το έργο του επηρεάστηκε από τον λογοτεχνικό ανθρωπισμό της εποχής του όσο και από ένα παλαιό θεολογικό και φιλοσοφικό ανθρωπισμό, ο οποίος είδε την ανθρωπότητα ως το τέλος (ολοκλήρωση) κάθε δημιουργίας. Ήταν πάνω σε αυτό πεπεισμένος πως όλα τα πράγματα στο σύμπαν ο Θεός τα είχε δημιουργήσει ώστε να εξυπηρετούν την ανθρωπότητα. Μάλιστα στο *De*

*Iustitiao*Vitoria αναρωτιέται πολύ χαρακτηριστικά “για ποιον λόγο είναι όλα δημιουργημένα, αν όχι για κάποιον σκοπό;” (Francisco d. Vitoria et al. 72–73).

4.3.5. Φύσει δουλεία: Από το νομικό status στην ιστορική αντίληψη για τα ανθρώπινα δικαιώματα τον 16ο αιώνα

Η θέση ότι οι ιθαγενείς μπορεί να είναι σκλάβοι από τη φύση, η οποία δήλωνε την εποχή εκείνη ότι απαντά σε ερωτήματα που αφορούν τόσο την πολιτική όσο και το νομικό status (Boast 243–46), προωθήθηκε για πρώτη φορά ως λύση σε ένα πολιτικό δίλημμα: με ποιο δικαίωμα το στέμμα της Καστίλλης καταλαμβάνει και υποδουλώνει τους κάτοικους των περιοχών αυτών στις οποίες δεν μπορούσε να προβεί σε προηγούμενες αξιώσεις με βάση την ιστορία; Όλες οι προτάσεις και όσοι ασχολήθηκαν ειδικότερα με την προσέγγιση της επονομαζόμενης *La Leyenda Negra*¹⁰⁴ (Boast 242) και κλήθηκαν να επιλύσουν ένα τέτοιο περίπλοκο ζήτημα ήταν

¹⁰⁴ Με τον όρο *La Leyenda Negra* ή αλλιώς **Μαύρος Θρύλος** καλείται από την ιστοριογραφία η συζήτηση μεταξύ Vitoria, Las Casas και γενικότερα της ισπανικής σχολής σκέψης της Σαλαμάνκα για το ρόλο της ισπανικής αποικιοκρατίας ως εικόνας σκληρής και καταπιεστικής δύναμης "υπεράσπισης" των δικαιωμάτων των ιθαγενών του Νέου κόσμου. Αν και η αποδοχή του Francisco de Vitoria ως υπερασπιστή των δικαιωμάτων σταδιακά με τα χρόνια χαίρει ευρείας αποδοχής και ολοένα αυξάνεται, δεν συμβαίνει το ίδιο με την έτερη φιγούρα του Bartolomé de Las Casas. Ο τελευταίος από τη μία πλευρά υπερασπίζεται τα δικαιώματα των ιθαγενών ηθικά, ενώ από την άλλη υπεραμύνεται τον αποικιοκρατικό ρόλο της Ισπανίας ως "ευαγγελιστή" των δικαιωμάτων με πρόταγμα νομικής υφής την ισπανική κυριαρχία. Για μια διεξοδικότερη μελέτη στο ζήτημα αξιόλογες είναι οι μελέτες των Margaret R Greer,

όλη μέλη ή κατά κάποιο τρόπο προέρχονταν από τις θεολογικές σχολές των πανεπιστημίων (Koskenniemi, *Colonization* 3–4). Κύριο ερώτημα όλων, η φύση των ιθαγενών μιας που εντάσσονταν σε ένα γενικότερο πεδίο σχετικά με τη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν του Θεού.

Οποιαδήποτε, λοιπόν, κρίση και νομική αιτιολόγηση για τη φύση και την κατάκτηση των αυτοχθόνων ιθαγενών του Νέου Κόσμου από τους Ισπανούς έχει την προέλευσή της σε ένα σύστημα το οποίο προσέφερε μια εξήγηση για τη δομή ολόκληρου του κόσμου, της φύσης και της συμπεριφοράς όλων, αφύχων ή εμψύχων (Brady 113–14). Κάθε προσπάθεια εισαγωγής σε αυτό οικοδόμημα θα κατέστρεφε και θα απειλούσε το σύνολο. Αυτό που αντιμετώπιζαν ο Vitoria και οι μαθητές του δεν ήταν η ανάγκη επίλυσης ενός πολιτικού αινίγματος το οποίο θα σήμαινε την απάντηση απέναντι σε ερωτήματα γύρω από τον *lex humana* (Vermehren, *The origins* 85–86). Απεναντίας, ο Vitoria θα ανακάλυπτε ότι τελικώς ήταν ζητήματα που σχετίζονταν με τον *lex divina* (θεϊκό νόμο) με οντολογικές προεκτάσεις, όπως το ερώτημα του ποια ήταν η φύση των ιθαγενών και ποια η σχέση τους με τους λαούς της Ευρώπης. (Pagden, *The fall* 28).

Walter D Mignolo and Maureen Quilligan *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires* (University of Chicago Press, Chicago, 2007), το κλασσικό του Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Southern Methodist University Press, Dallas, 2002) και για τη σχέση της ισπανικής κυριαρχίας με τον αγγλικό-αμερικανικό εθνικισμό της Maria de Guzman *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005).

Ακόμη βέβαια και ο Vitoria σε πολλά σημεία της ακαδημαϊκής διευθέτησης του *ius gentium* μέσα από τις *relectiones*, στο εν λόγω ζήτημα φαίνεται να είναι αγανακτισμένος με την μεταχείριση των ιθαγενών από τους Ισπανούς. Ωστόσο ενδιαφέρον χαρακτηριστικό τη ρητορικής του είναι ότι δεν επισείει τίποτε μεμπτό προς το αντίστοιχο πορτογαλικό εμπόριο σκλάβων¹⁰⁵ και καταλήγει σε επιστολή του προς τον Πατέρα Bernandino de Vigue σχετικά αναφέροντας πως

αν (οι Αφρικανοί) αντιμετωπίζονται ανθρώπινα [ενν. από τους Πορτογάλους], είναι προτιμότερο από εκείνους να είναι δούλοι μεταξύ χριστιανών απ' ό,τι ελεύθεροι στα δικά τους εδάφη. Γιατί το εμπόριο είναι νόμιμο από την στιγμή που οι σκλάβοι είχαν αποκτηθεί στα πλαίσια του δίκαιου πολέμου” (F. de Vitoria 174).

Και πέρα πάντως από τον θέμα της καυτηρίασης των Πορτογάλων, σε γενικές γραμμές αυτή η ριζική διαφορά στις ισπανικές απόψεις για τη δουλεία και τους ιθαγενείς, η οποία άλλοτε σχετιζόταν στη διαφορά χρώματος ή άλλοτε στην κοινωνική του συμπεριφορά, ήταν περισσότερο ζήτημα νομικού status *vis-a-vis* στους Ευρωπαίους. Φυσικά σκλάβοι και δούλοι προέρχονταν από πολλές επαρχίες οι οποίοι πωλούνταν στην Ισπανία από μέρη που δεν είχαν πολιτικές δεσμεύσεις. (Pagden, *The fall* 32–33). Μάλιστα στο εν λόγω ζήτημα οι Καθολικοί Βασιλείς είναι πιθανόν να αποποιούνταν οιασδήποτε ευθύνης για το ανθρώπινο εμπόριο. Δεν εναπόκεινταν σε αυτούς να εξακριβώσουν αν στην πραγματικότητα αυτοί οι σκλάβοι

¹⁰⁵ Αυτή η τακτική της υποδούλωσης ιθαγενών έπεται από κατοχύρωση των νόμιμων ενεργειών ως λύση του ‘δίκαιου πόλεμου’ παύει σταδιακά μετά την *provisión* η οποία ψηφίζεται στις 2 Αυγούστου του 1530. Βλ. σχετικά στο *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, ed. Richard Konetzke, Μαδρίτη, 1953.

που αγοράζονταν ήταν όντως βάρβαροι απέναντι στην εξουσία και στο δόγμα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Εν προκειμένω κάποιοι στοχαστές όπως ο Φραγκισκανός Bartolóme de Albornoz ο οποίος, συμφωνώντας με τον Vitoria, διαμαρτυρόταν πως δεν δινόταν απαραίτητη φροντίδα για να εξακριβωθεί η κατάσταση ενός δούλου προτού εξανδραποδιστεί (Albornoz 30). Οι περισσότεροι Ισπανοί θεολόγοι θα μοιραστούν την άποψη του Vitoria στο εν λόγω ζήτημα. “Δεν βλέπω” αναφέρει χαρακτηριστικά ο Δομινικανός Berdinando de Viqué “γιατί πρέπει κάποιος να είναι τόσο σχολαστικός με το ζήτημα, αφού είναι υποχρεωτικό για τους Πορτογάλους να ανακαλύψουν το δίκαιο του πολέμου στους βαρβάρους. Είναι αρκετό ότι ένας άνθρωπος είναι σκλάβος στην πραγματικότητα ή στον νόμο ... πράγμα που δίνει σε κάποιον το δικαίωμα να τον αγοράσει χωρίς προδιάθεση” (F. de Vitoria 174). Επιπρόσθετα αξιοσημείωτη είναι η αναφορά του John Mair, του σκοτσέζου θεολόγου και ιστορικού που δίδασκε στο Κολέγιο του Montaignu στο Παρίσι όπου εξηγεί χαρακτηριστικά στην ίδια γραμμή την νομιμοποίηση της βίας για τους Χριστιανούς ηγεμόνες έναντι των παγανιστών. Σχολιάζοντας τις *Προτάσεις* του Πέτρου Λομβαρδού τονίζει χαρακτηριστικά πως:

αυτοί οι άνθρωποι, οι κάτοικοι των Αντιλλών ζουν σαν θηρία εκατέρωθεν του Ισημερινού και κάτω από τους πόλους υπάρχουν άγριοι άνδρες, όπως λέει ο Πτολεμαίος στο Τετράβιβλον. Και αυτό έχει τώρα αποδειχτεί από την εμπειρία, για τον λόγο ότι ο πρώτος άνθρωπος που τους κατακτά δικαιώνει τους κανόνες, επειδή είναι από τη φύση του σκλάβοι. Όπως επιβεβαιώνει και ο Αριστοτέλης στο τρίτο και τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου της πολιτικής είναι σαφές ότι μερικοί είναι από τη φύση τους σκλάβοι και άλλοι από τη φύση τους ελεύθεροι. Και σε μερικούς ανθρώπους διαπιστώνεται ότι υπάρχει κάτι τέτοιο και ότι θα πρέπει να επωφεληθούν από αυτήν [ενν. την δουλεία]. Και είναι

δίκαιο ένας άνθρωπος να άρχει και άλλος να άρχεται... Για αυτό ο φιλόσοφος αναφέρει πως αυτή είναι η αιτία που οι Έλληνες πρέπει να είναι κυρίαρχοι των βαρβάρων διότι εκ φύσεως βάρβαροι και σκλάβοι είναι το ίδιο (Johannis Majoris f. clxxxvij^f).

Καταληκτικά, επιχειρήματα όπως τα παραπάνω μπορεί να αναφαίνονταν αρκετά καζουιστικού τύπου στον μοντέρνο μελετητή την περίοδο εκείνη. Ειδικά σε περιπτώσεις κριτικής όπως του Las Casas, μαθητή και σύγχρονο του Vitoria, όπου με οργή επιτέθηκε ενάντια στον Palacios Rubios, Ισπανό νομικό ο οποίος περιγράφει τους ιθαγενείς όχι ως σκλάβους αλλά *liberi et ingenui*. “Μια ψευδής μαρτυρία, ένα επινοημένο επιχείρημα για τυραννία” καυτηριάζει ο Las Casas δηκτικά (Palacios Rubios, 38). Πάντως είτε λόγω μιας καζουιστικής αντίληψης, είτε ντετερμινιστικής, προδίδεται μια προφανής ανησυχία του Vitoria προ την αριστοτελική θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αυτή, αν εφαρμοζόταν αυστηρά, θα οδηγούσε με μαθηματική ακρίβεια σε μια ικανότητα (*facultas*), όπως αυτή που είχε εκθειάσει ο Vitoria από τον Summenhart, για την αυτοβελτίωση των ιθαγενών. Παρά την φιλοσοφική αυτή θεώρηση του ιστορικού παρελθόντος, οι άνθρωποι όπως καταλήγει ο Vitoria γεννιούνται ελεύθεροι και με έμφυτη ικανότητα για τελειοποίηση. Αυτό το οποίο επιδοκιμάζει ο Vitoria αποτελεί μια στωική (Á. Martínez, *La idea* 132) και χριστιανική ιδέα και όχι εν τέλει αριστοτελική. Κυρίως μία κικερώνεια αντίληψη πάνω στην άποψη του Ζήγωνα (Cicerón και Rackham, *De Natura* 129–33). Ο φύσει σκλάβος για την εποχή εκείνη έρχεται σε έναν κόσμο ως ον ατελές το οποίο δεν μπορεί να ελπίζει την τελειότητα ως προσωπικό *ius*. Άλλες απόψεις όπως αυτή του Bernardo de Mesa υπερθεματίζουν πως, αν ήταν στην πραγματικότητα φύσει σκλάβοι, θα μπορούσαν να αποτρέψουν αυτή την κατάσταση με την μεταστροφή στον χριστιανισμό (Pagden, *The fall* 50).

Το παράδοξο που μετατρέπει τους ιθαγενείς σε σκλάβους και ελευθέρους ήταν μία προσπάθεια να σωθεί το διακύβευμα του φυσικού κόσμου. Αυτό προέβαλε μέσα σε συγκεκριμένα όρια την απαίτηση πως όλοι οι άνθρωποι οφείλουν να αποκαλούνται άνθρωποι (Pagden, *Spanish Imperialism* 23–24). Και φυσικά η δύναμη του ανθρώπινου νου μπορεί να ποικίλει αλλά όχι ο τύπος. Στα χρόνια μετά την junta με τους νόμους του Burgos, όπου ο Vitoria λαμβάνει μέρος, οι σχέσεις αυτές έγιναν όλο και πιο περιπλοκές σε οποιαδήποτε συζήτηση σχετικά με την φύση των ιθαγενών (Pagden, *The fall* 58).

V. NOMINALΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΥΜΑΝΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ FRANCISCO VITORIA

5.1. *Plenitudo potestatis*: Η Ρωμαιοκαθολική ισχύς της ηθικής

Μια ορθή ανάγνωση του *ius gentium* στην πολιτική και φιλοσοφική παράδοση του 16ου αιώνα πρέπει να λάβει υπόψη της το ζήτημα της Παπικής ισχύος αναφορικά με την κυριαρχία. Η παπική *plenitudo potestatis* εξακολουθεί να διαμορφώνει από τη μια πλευρά μια συνειδησιακή αντίληψη ότι ο ηγεμόνας οφείλει να λαμβάνει ως *speculum princeps* ηθική στάση και στα κοσμικά αλλά και στα πνευματικά ζητήματα. Από την άλλη πλευρά η επιρροή της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας αποδεικνύει το εύρος των δυνάμεων ενός πολεμικού χαρακτήρα για την εδραίωση του *Unam Sanctam* (Ullmann, *A short history* 179–83). Παράλληλα στην οικουμενική αντίληψη του *ius gentium*, την οποία εισάγει ο Vitoria, δεν μπορεί παρά να γίνει αποδέκτη η άποψη ότι μια δογματική αναδιάρθρωση στα ζητήματα της ισχύος και του δόγματος της εκκλησίας θα επηρέαζε εις βάθος όλα τα ζητήματα τα οποία ανακύπτουν στον χώρο της πρώιμης νεότερης Ευρώπης, τουτέστιν από την νομική θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στον Νέο Κόσμο έως την κατάσταση αναρχίας εν μέσω των θρησκευτικών πολέμων και επαναστάσεων.

Μια από τις κύριες οπτικές που συνοψίζουν την συνισταμένη όλων αυτών των συγγραφέων της σχολής του ύστερου Σχολαστικισμού συνοψίζεται στην πολεμική που διατρέχει το πολιτικό τους έργο. Στις θεωρητικές τους επιδιώξεις τους έγκειται η αντίκρουση όσων υιοθετούν μια αιρετική στάση την εποχή εκείνη (Allen 178–79). Αυτούς που οι νεοσχολαστικιστές λογίζουν ως αιρετικούς είναι από την μια πλευρά κυρίως οι οπαδοί του Λουθηρανισμού και ένας από τους βασικότερους στόχους είναι να ανασκευάσουν όχι απλώς την λουθηρανική έννοια της εκκλησίας, αλλά και ολόκληρη τη θεώρηση της πολιτικής ζωής σύμφωνα με την Ευαγγελική

Μεταρρύθμιση (Gierke et al., *Natural* 237). Σχετικά με την λουθηρανική θεώρηση της παπικής ισχύος, οι θωμιστές αισθάνθηκαν ιδιαίτερη ανάγκη να αντιμετωπίσουν και να καταρρίψουν δυο μείζονες λουθηρανικές θέσεις: το δόγμα *sola scriptura* (μόναις ταῖς γραφαῖς), με την συνεπαγόμενη καθολική παράδοση και τον κεντρικό ισχυρισμό πως η αληθινή εκκλησία δεν είναι παρά μια *congregatio fidelium* (συνάθροιση πιστών) (Getino 2: 3–4)¹⁰⁶, με συνεπαγόμενη άρνηση κάθε εκκλησιαστικής ιεραρχίας αλλά και των νομοθετικών εξουσιών του Πάπα.

Πάνω στο τελευταίο ζήτημα η θέση την οποία επανειλημμένως είχε θίξει ο Vitoria, με σαφή πρόθεση τον υπαινιγμό περί φύσει προέλευσης της εκκλησιαστικής ισχύος, ήταν η στοχοποίηση των υποστηρικτών του Λουθηρανισμού. Οι τελευταίοι υποστήριζαν πως μια *congregatio fidelium* (Tierney, *Foundations* 205) χωρίς να αποτελεί την αληθινή εκκλησία βασίζεται σε μια υποτίμηση τη αυθεντίας της παράδοσης. Επιπλέον, δε, θεμελιώνεται και στην άγνοια των βιβλικών τεκμηρίων τα οποία αποδεικνύουν ότι η εκκλησία ως σώμα χρειάζεται την καθοδήγηση του Πάπα. Πάνω σε αυτό, στο *De potestate Ecclesiae Prior*, ο Vitoria ισχυρίζεται ότι εφόσον η εκκλησία σύμφωνα με την Αγία Γραφή έχει, εξίσου με την κοσμική πολιτεία, την ισχύ ως ένα σώμα το οποίο δικαιοδοτεί τις αποφάσεις τους, τότε η λουθηρανική έννοια μιας αόρατης κοινότητας συνιστά μια παραλογή μορφή πίστης, εκτός πραγματικότητας. Αναφέρει χαρακτηριστικά πως “αν ακούσουμε τον Λούθηρο,

¹⁰⁶ “Ecclesiae nihil est aliud quam congregatio fidelium”. *De Potestate Ecclesiae prior*, 5§.

φαίνεται πως τα πόδια μπορούν να πουν στο κεφάλι: *Δεν μας είσαι απαραίτητο*¹⁰⁷ (Getino 2: 132).

Επιπρόσθετα στην *Relectio De Potestate ecclesiae* prior ο Vitoria στρέφει τα βέλη του σε μεγάλο βαθμό ενάντια στα “εξαιρετικά ασύνετα λόγια του Λουθήρου” και των άλλων “απίστευτα αλαζονικών αιρετικών”, οι οποίοι αγνοούν τις παραδόσεις της εκκλησίας και οι οποίοι ισχυρίζονται ότι “όλοι οι χριστιανοί είναι ιερείς” και επιμένουν “πως η δύναμη της εκκλησίας είναι στον καθένα χωρίς να περιέχει καθόλου διαβαθμίσεις ή ιεροσύνη” (Pagden και Lawrence 49–50). Αυτό ο όρος συνδυάζει δυο μεσαιωνικές εκκλησιολογικές ιδέες: Από την μια πλευρά την ιδέα της εκκλησίας ως κοινότητας πιστών, μια *societas perfecta*, και από την άλλη πλευρά την ιδέα της εκκλησίας ως ένα σύστημα από κληρικές λειτουργίες οι οποίες αντλούν την αρχή τους από το υπεράνω, εντός της κοινότητας (Tierney, *The crisis* 23–24). Στο *De Potestate Ecclesiae prior* χρησιμοποιεί τον όρο με μια ιδιαίτερη έννοια ομολογίας, εννοώντας δηλαδή την Ρωμαιοκαθολική εκκλησία, η οποία εξήρε τους αιρετικούς και δη κατ’ αυτόν τους προτεστάντες (Pagden και Lawrence 231).

Οι θωμιστές έτσι θεώρησαν ως κατεπείγουσα ανάγκη να παύσουν αυτές τις δύο αιρέσεις. Ο Vitoria βέβαια ποτέ δεν την εξετάζει (ούτε καν την αναφέρει) ίσως επειδή και οι δικές τους απόψεις για την προέλευση της πολιτικής εξουσίας, αν και αντιμεταρρυθμιστής, είναι κατά ένα παράδοξο τρόπο παρόμοιες (Skinner, *Τα θεμέλια* 452).

¹⁰⁷ “Certe si Lutherum audiamus, pedes poterunt dicere capiti: Non es nobis necessarium. Si enim ipse docet, pedes hoc est plebem, non indigere capite, hoc est Sacerdote, sed omnes eos esse Sacerdotes”, *De potestate Ecclesiae* II, 2. 30.

5.2. Η τομή της Αντιμεταρρύθμισης για το Ισπανικό στέμμα

Ο Vitoria υποστηρίζει συνήθως, αν και δεν είναι εντελώς συνεπής στο σημείο αυτό, ότι οι κυβερνήτες- ηγεμόνες “μάς επιβάλλονται απευθείας από μια προνομιακή δύναμη” η οποία ταυτίζεται σύμφωνα με τον Vitoria με τη θεία βούληση (Pagden και Lawrence 50). Για αυτήν την θέση επικρίθηκε σφοδρά από πολλούς Ιησουΐτες θεωρητικούς όπως ο Roberto Bellarmino, Garbriel Vázquez αλλά και από τον Suárez (O'Malley 80).

Πάντως οι απόψεις αυτές του Vitoria συνδέονται άμεσα με την επίδραση που δέχτηκε από τον Ιερό Αυγουστίνο στο ζήτημα της ανάδυσης της θεωρία του δίκαιου πολέμου (Fernández-Santamaría, *The State* 130). Και αυτό διότι όπως προαναφέρθηκε για τον Αυγουστίνο σε προηγούμενο κεφαλαίο ήταν ιερή υποχρέωση για έναν ηγεμόνα να διεξάγει ένα ιερό πόλεμο. Αυτομάτως τούτη η κρίση συνέδεε την ύπαρξη του πολέμου ως θεϊκή, άρα χρωμάτιζε με μια ιδιαίτερη οπτική την σύνδεση κυριαρχίας και θεϊκής δικαιοσύνης και χάριτος (Skinner, *Τα θεμέλια* 453)

Ως προς το δεύτερο σκέλος αυτής της θέσης για την τομή της Αντιμεταρρύθμισης για το Ισπανικό στέμμα, όπου θα εκφραζόταν μια αντίληψη περί δικαίωσης του ηγεμόνα ως θεϊκής αρχής, συνδέεται η δεύτερη αίρεση, όχι άσχετη με την πρώτη, την οποία ένιωσαν υποχρεωμένοι να αποκρούσουν οι θωμιστές. Οι θέσεις αυτές εστίαζαν στο ότι ο λουθηρανισμός ισχυριζόταν ότι οι εντολές ενός ασεβούς ηγεμόνα δεν μπορούν να είναι δεσμευτικές για τη συνείδηση και ότι δεν πρέπει ποτέ να γίνουν σεβαστές (Demelemestre 254–55). Ο Vitoria και στη relectio *De Potestate civili* τόνιζε πως ορισμένα άτομα ισχυρίζονται ότι η “η ευαγγελική ελευθερία αποτελεί εμπόδιο για την βασιλική εξουσία” (Pagden και Lawrence 15–16).

Τελικά το ζήτημα της ορθής ανάγνωσης τη Αγίας Γραφής από τους δομινικανούς στοχαστές και Ιησουΐτες ανατρέχοντας την *via antiqua* την οποία χρησιμοποίησαν ως

βάση για να αναπτύξουν μια νέα συστηματική και συνειδητή ορθόδοξη αντίληψη για την εκκλησία και την αρμόζουσα σχέση με την πολιτεία, αποκάλυπτε ορισμένες νέες σχέσεις αναφορικά με τις κεντρικές της αλήθειες. Ο Vitoria, ο οποίος έγραφε πριν από την σκλήρυνση της στάσης του στη σύνοδο του Τριδέντο μοιάζει λιγότερο παπιστής σε σχέση με τους μεταγενέστερους Ιησουΐτες στοχαστές (Skinner, *Τα θεμέλια* 457). Στη *Relectio De potestate Papae et Consilii* διατυπώνει ουσιαστικά ότι μπορεί ενίοτε “να συγκληθεί μια σύνοδος της εκκλησίας αντίθετα από την θέση του πάπα”¹⁰⁸ καθώς και το ότι “μια τέτοια σύνοδος μπορεί να διακηρύξει οτιδήποτε ως ζήτημα πίστης” και πως η απόφαση αυτές “δεν μπορεί να αλλάξει από τον πάπα”¹⁰⁹ (Pagden και Lawrence 227,277). Ωστόσο στοχαστές όπως ο Francisco Suárez στοχοποίησαν τον Vitoria διότι ο τελευταίος δεν μπορούσε να αντιληφθεί πως μέσα από τη μακρά παράδοση των οικουμενικών συνόδων αποδεικνύεται επαρκώς ότι οι σύνοδοι πάντοτε απαιτούν την απόλυτη έγκριση του Πάπα (Suárez 320).

5.3. Έρασμος και Νεοσχολαστικιστές

Έκτος από την καταγγελία του Λουθηρανισμού ο ύστερος Σχολαστικισμός αναγνώριζε την ανάγκη διόρθωσης ή δραστηκής παρέμβασης σε μια σειρά απόψεις τις οποίες διέδιδαν οι ουμανιστές. Τόσο ο Έρασμος όσο και άλλοι ουμανιστές εισήγαγαν μια παράδοση στην σχολαστική σκέψη έχοντας στρέψει την προσοχή τους σε

¹⁰⁸ “...se dado quod ita sit, quod Papa non potest aliquid immutare in iis quae sunt Juris Divini, tamen an ad Papam vel Consilium spectet interpretari et declarare tale jus, adhuc posset dubitari”.

¹⁰⁹ “...Quod si Papa suis moribus destruit Ecclesiam, potest convocari Consilium contra ejus voluntatem, ut per illud Papa moneatur et Deus invocetur, et nesistendo, in malis reedum apponatur...”.

επικίνδυνες απόψεις για την εκκλησία (Skinner, *Τα θεμέλια* 453). Ο Vitoria και οι συνεργάτες του αποτέλεσαν εισηγητές, αν όχι συνεχιστές, της ουμανιστικής παράδοσης του Εράσμου (Gaztambide 130–31). Ο Vitoria επιτίθεται αργότερα σε μια σειρά δεκαεννέα υποτιθεμένων αιρέσεων, τις οποίες είχε ανακαλύψει στα δημοσιευμένα έργα του Εράσμου (Bataillon 184). Αξίζει να επισημανθεί πως το 1527 στο Βαλιαδολίδ, κατά τη διάρκεια ενός συνεδρίου θεολόγων, προτάχθηκε η ανάγκη να εξεταστούν κριτικά και με λεπτομέρεια τα έργα του Εράσμου (Bataillon 329). Έτσι ο Vitoria θα αποτελούσε το κατεξοχήν μέλος όπου στη σύνοδο του Τριδέντο το 1559 θα πρωτοστατούσε στη δημοσίευση του πρώτου επισήμου καταλόγου (Index) των απαγορευμένων βιβλίων, τοποθετώντας τον Έρασμο στην χορεία των πιο επικίνδυνων εχθρών της διδασκαλίας της Εκκλησίας (Homza, *Spanish* 248).

Ο Έρασμος προέκρινε την αντίθεση του ως μια ειρηνευτική τάση πασιφισμού έναντι στη βία με την συνακόλουθη περιφρόνησή του στο δόγμα του δίκαιου πολέμου και το ρόλο του ιδανικού ηγεμόνα (Epenkel 181). Μεταξύ των Νεοσχολαστικών το πρόβλημα του δίκαιου πολέμου ήταν περίπλοκο σε σχέση με την νομιμοποίηση του κυριάρχου κράτους. Αυτό φυσικά ερχόταν σε αντίθεση με τον Έρασμο, ο οποίος θεωρούσε τον πόλεμο ως την ακρότατη νόσο του ανθρώπου. Αυτή η θέση προέτρεπε τον Έρασμο να μη δεχτεί το βαρυσήμαντο βήμα το οποίο σηματοδοτούσε την εμφάνιση του σύγχρονου (μοντέρνου) κράτους: η μετάβαση αυτή από τον πόλεμο ως εχθρότητα μεταξύ δυο ατόμων γινόταν πλέον κατανοητή στο δικό του κοσμοείδωλο ως το αποκλειστικό προνόμιο του μοντέρνου κέρατος περί διεξαγωγής πολέμου (Fernández-Santamaría, *The State* 130–31). Και φυσικά ο δίκαιος πόλεμος συνέχιζε να υφίσταται στην σκέψη του συνδεδεμένος με το πράττειν του ατόμου ως ανθρώπινη οντότητα. Βέβαια σε μια πιο τυπική μορφή αυτή η διεξαγωγή πολέμου μπορούσε να διατηρηθεί με ορισμένες νομικές παραχωρήσεις. Και σε αυτό το σημείο στέκεται η

θέση του *princeps legibus solutus* και η χρησιμότητα την οποία είχε εκθειάσει ο Machiavelli στον *Ηγεμόνα* και στις *Διατριβές* (Machiavelli 37) και την οποία ο Vitoria, αλλά και ο Mariana εν συνεχεία, ανέλυε συστηματικά στηρίζοντας την *έκτακτη ανάγκη* της μοναρχικής διακυβέρνησης (Fernández-Santamaría 1: *Natural law* 343). Έτσι ο Έρασμος μετατοπίζεται από τους νεοσχολαστικούς με την υποχρέωση να λάβει υπόψη τις δύσκολες και έκτακτες περιστάσεις και ταυτόχρονα να αναγνωρίσει την αναπόφευκτη τομή: την ύπαρξη του κράτους ή ασυνείδητης *raison d'état*, την οποία οι νεοσχολαστικοί, προεξάρχοντος του Vitoria, αρνούνται εν πολλοίς, στο πλαίσιο του αντιμακιαβελισμού (Fernández-Santamaría 2: *Natural Law* 42–45), αλλά αποδέχονται ως την μόνη τελικά νομιμοποιητική αρχή και λύση των πολιτικών ζητημάτων κυριαρχίας. Μάλιστα ο Vitoria χαρακτηριστικά καταλήγει λέγοντας πως “κάθε κράτος έχει την εξουσία να διακηρύξει και να διεξάγει δίκαιο πόλεμο ... ο ηγεμόνας έχει την ίδια αρχή να γίνει αποδεκτός ως σεβαστός όπως και το κράτος. Αυτά άλωσε αναφέρει και ο Αυγουστίνος στο *ContraFaustum*” (Pagden και Lawrence 304).

Συνεπώς, τόσο ο Vitoria αλλά άλλοι θεωρητικοί όπως ο Domingo de Soto γρήγορα και αποφασιστικά σκλήρυναν την στάση τους απέναντι στον Έρασμο. Η αντίληψη ορισμένων μελετητών πως ο σχολαστικισμός συνδυαζόταν με τον χριστιανικό ουμανισμό (Hamilton 66; Dickens 171; Mesnard 455) στερείται μιας σαφούς απόδειξης: η δομινικανή πραγματικότητα του Σχολαστικισμού είχε δεχτεί προ πολλού την υπεράσπιση της μοναρχικής αντίληψης διακυβέρνησης. Τούτο συνεπαγόταν μια αντίληψη η οποία ερχόταν σε αντίθεση με κάθε νέα τάση αναρχισμού ή ριζοσπαστικής μεταρρύθμισης, όπως ο Λουθηρανισμός (Demelemestre 255–57). Επομένως αυτή ήταν και η μόνη δυνατή πολιτική αντίληψη η οποία επιβεβαιωνόταν με μαθηματική ακρίβεια στην μετά πενήντα ετών ανάπτυξη της

raison d'état, την οποία σημειωτέον υποστήριζαν πολύ πρώιμα ο Vitoria και οι υπόλοιποι Σχολαστικοί της Σαλαμάνκα.

5.4. *raison d'état*: Η νομιμοποίηση της έννοιας κυρίαρχο κράτος στον Vitoria

Το *κυρίαρχο κράτος* εισήχθη ως έννοια και αντίληψη τον 16ο αιώνα. Οι Σχολαστικοί το αποδέχτηκαν περισσότερο από ό,τι είχε πράξει ο Bodin (Bodin 257), την ίδια στιγμή που έψαχναν τα δομικά αυτά στοιχεία για να καθιερώσουν και να διατηρήσουν μια διεθνή μορφή για την εξουσιαστική αρχή του.

Ήδη στον Vitoria υπήρχε μια απόρριψη της οποιασδήποτε αυτοκρατορικής αρχής, η οποία ξεπερνούσε τα σύνορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας της Γερμανίας και οποιασδήποτε παπικής ισχύος στις προσωρινές σχέσεις (εντός των Παπικών κτήσεων) (Bireley 38). Ο Vitoria απλώς περιορίστηκε στο *status quo* το οποίο ίσχυε. Ωστόσο υπήρχαν ακόμη υποστηρικτές της αυτοκρατορικής εξουσίας και συγκεκριμένα της προσωρινής εξουσίας του Πάπα. Ο ίδιος ο Bellarmine μάλιστα υπέπεσε σε δυσμένεια από τον Πάπα Sixtus V (Bellarmine's και Richgels 53–66). Το ουσιαστικό στοιχείο της κυριαρχίας που αξίωνε την ύπαρξη της *raison d'état* ήταν το δικαίωμα για διεξαγωγή δίκαιου πολέμου (*bellum iustum*). Για τον Suárez αποτελούσε ανώτατη νομοθετική και δικαστική ισχύ εντός μιας συγκεκριμένης επικράτειας. Ο Bellarmine θα συγκέραζε και τις δυο αυτές όψεις. Σύμφωνα με αυτόν κυρίαρχο κράτος ήταν αυτό το οποίο μπορούσε να υπερασπιστεί τον εαυτό του, δηλαδή να διεξάγει πόλεμο, να νομοθετεί, να εκδίδει αποφάσεις από τις οποίες δεν υπήρχε καμία προσφυγή σε ανώτερο επίπεδο εντός της δικής του τάξης (Brodrick 11–13).

Ο Ockham είχε δεχτεί στην προηγούμενη παράδοση το κράτος ως μια νομική πλασματική οντότητα, χωρίς να μπορεί να εκτελέσει ενέργειες μεταξύ των πολιτών ή

να κατέχει νόμιμα δικαιώματα. Άρα ουσιαστικά το κράτος δεν βρισκόταν σε μια συμβολαιακή σχέση (Sánchez Agesta 89–90) με τους πολίτες ως άτομα, διότι μόνο οι ίδιοι οι πολίτες με την δίκη τους βούληση μπορούσαν να συνάπτουν συμβόλαιο με απώτερο στόχο την θέσπιση μιας νόμιμης διακυβέρνησης. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Ockham, η αμαρτωλή φύση του ανθρώπου μετά την Πτώση γέννησε και την ανάγκη του καταναγκασμού, οπότε θεσπίστηκε και εδραιώθηκε το θετό, αστικό δίκαιο, για πρακτικούς λόγους, άρα και η αρχή του *dominium* (Coleman, *Ιστορία* 375). Επομένως από αυτή την μεταφορά από το θεϊκό στο θετό δίκαιο γίνεται σαφής μια νόμιμη δικαιοδοσία την οποία κατείχε ο κοσμικός ηγεμόνας. Αυτή η οπτική, ωστόσο, διαφοροποιείται στον Vitoria αφού δέχεται μια υπέρβαση στον κανόνα αυτό όταν ιδιαίτεροι λόγοι ή έκτακτη ανάγκη επιτάσσει την κατά σύμβαση συνεργασία ηγεμόνα -πολιτών για την αποφυγή αναρχικών τάσεων (Bain 589).

Ο Machiavelli αναφέρθηκε στο τι έπρεπε να κάνει ένα μεμονωμένο κράτος προκειμένου να προστατευθεί και να ευδοκιμήσει στον έντονο ανταγωνισμό μεταξύ των κυρίαρχων κρατών (Hörnqvist 81–84). Για τον Vitoria και τους Σχολαστικούς η περαιτέρω ανησυχία ήταν αφενός η θεμελίωση μιας ενότητας στην οποία να βασιστεί η διεθνής τάξη και η δικαιοσύνη υπό το πρόσταγμα του *ius gentium* και αφετέρου η ρύθμιση των διακρατικών σχέσεων και η διατήρηση της ειρήνης (Kenney et al. 771). Δυο τέτοιες αρχές ή βάσεις για τις διεθνείς σχέσεις εντοπίζονται τόσο στη Χριστιανική προσέγγιση όσο και σε μια απότοκη αυτής της ανθρώπινης αλληλεγγύης στον *lex naturalis*, όπως έχει προηγουμένως αναλυθεί. Και οι δύο αυτές αρχές σύμφωνα με το Vitoria πηγάζουν από την θέση του Ακινάτη για την σχέσης της εκκλησίας με την προσωρινή εξουσία και την θεώρηση του φυσικού νόμου (Francisco d. Vitoria et al. 54–55, 166-67).

Γίνεται αντιληπτό πως η έννοια της ειρήνης αντιπροσωπεύει μια νοητική σύλληψη στην οποία *ius naturale* και *ius gentium* συγχωνεύονται. Σύμφωνα με αυτή την οπτική του Vitoria η ειρήνη είναι συστατικό μέρος τη δικαιοσύνης και της δίκαιης τάξης η οποία παρέχεται από τον Θεό. Για να διατηρηθεί αυτή η φυσική τάξη είναι απαραίτητο να συνδυαστεί ο φυσικός σκοπός της πολιτικής αρχής με τον συμβατικό θεωρητικό κανόνα ότι όσοι επηρεάζονται από την κυριαρχία θα πρέπει να είναι σε θέση να συμφωνήσουν σε αυτό (*ex consensum ut uo et communi*). Περιττεύει η κάθε επιπλέον αναφορά στον Βονιφάτιο VIII *quod omnes tangit, debet ab omnibus approbabi* (ό,τι ενδιαφέρει του πάντες, πρέπει να γίνει αποδεκτό από όλους) ως η πιο χαρακτηριστική επιβεβαίωση του παραπάνω. Και, ενώ σύμφωνα με τον Vitoria το *ius naturale* ισχύει καθεαυτό, το *ius gentium* γίνεται νομικά δεσμευτικό δυνάμει συμφωνίας και στο μέτρο που πολιτικά διατηρεί την ειρήνη και την ομόνοια όπως χαρακτηριστικά αναφέρει “η δύναμη της συμφωνίας και η δύναμη μεταξύ ανδρών” και “ειρήνη και ομόνοια ανθρώπων”¹¹⁰(Getino 156)(Vitoria και Heredia 32). Ο Vitoria ο όποιος ήταν πολύ επιφυλακτικός και σε συνεχή εγρήγορση σε προβλήματα τα οποία αναδυθήκαν από τις Ισπανικές κατακτήσεις έναντι μη χριστιανικών πληθυσμών, έδωσε αποφασιστική ώθηση στη φυσική ανθρώπινη αλληλεγγύη ως θεμέλιο των διεθνών σχέσεων αναγνωρίζοντας ξεκάθαρα την κυριαρχία των μη χριστιανικών λαών (Bireley 39).

¹¹⁰ “Vis leges ex pacto et conticto inte homines;” De potestate civili 3.2. και “pax et concordia hominum”. De Iustitia, q57, 3.1.

5.5. Από τον Μακιαβέλι στους αντιμακιαβελιστές: η ηθική θεώρηση του δικαίου από τον Vitoria

5.5.1 Αντιμακιαβελισμός στην Ισπανική σκέψη

Λίγοι συγγραφείς έχουν ανακινήσει συζητήσεις διαφωνιών, σχολίων, συμφωνιών ή αντιθέσεων όσο ο Machiavelli. Κάθε σοβαρός θεωρητικός-φιλόσοφος- του 16ου αιώνα έπρεπε να ασχοληθεί στην πολιτική με ζητήματα που πρόεκυψαν από τη “διχοτόμηση” της πολιτικής από την ηθική (Bireley 24). Ο όρος αντιμακιαβελικός είναι ένας αρκετά περιοριστικός όρος, κυρίως χρησιμοποιούμενος ανάμεσα σε μια χορεία βιβλίων και λιβέλλων τα όποια εκδίδονται εναντίον του Φλωρεντινού διπλωμάτη. Εντούτοις, μπορεί να απεικονισθεί και ως γνώρισμα κάθε συγγραφέα ή βιβλίου το οποίο απευθύνεται αρνητικά στην πολιτική-φιλοσοφική θεώρηση του Machiavelli. Αυτή προκρίνεται με στόχο είτε να πλήξει είτε να αρνηθεί μέρος της θεώρησης του για τα πολιτικά πράγματα. Δευτερευόντως, ένας αντιμακιαβελικός τόμος έπρεπε να εμπεριέχει τρόπους διατήρησης ενός κράτους πολιτικά χωρίς να αποσπάται από τη χριστιανική ηθική. Άλλωστε, όπως και ο ιστορικός Freidrich Meinecke εξέφρασε ως κρίση, “η μακιαβελική θεωρία στιγματίσε το πολιτικό σώμα της Δυτικής ανθρωπότητας, όχι μόνο διότι το γνήσιο ηθικό συναίσθημα τραυματίστηκε αλλά διότι απείλησε όλη τη χριστιανική παράδοση της πολιτικής θεολογίας του καιρού του” (Meinecke et al. 49–50). Χωρίς αμφιβολία λοιπόν η σχέση πολιτικής, ηθικής και θρησκείας είναι ένα πολυετές ζήτημα το οποίο ετέθη με προκλητική μορφή από τον Machiavelli.

Τελικώς στα μέσα του 16ου αιώνα σχηματίστηκε μια καθορισμένη αντιμακιαβελική παράδοση ή σχολή η όποια συνδέεται στενά με την Αντι-

Μεταρρύθμιση¹¹¹. Αυτή η παράδοση υποστήριξε ότι ο χριστιανός πολίτης έχει τα εχέγγυα να καταστεί επιτυχημένος νομοθέτης ή πολιτικός ανήρ. Στην προσπάθεια ωστόσο οι αντιμεταρρυθμιστές να καταδείξουν πώς αυτό θα γινόταν πράξη πρότειναν ένα εναλλακτικό χριστιανικό πρόγραμμα για την διατήρηση του κράτους.

¹¹¹Από τις πιο σημαντικές φιγούρες ανάμεσα στη χορεία των αντιμακιαβελλικών συγγραφέων είναι οι Giovanni Botero με το *Della Ragion di Stato* (1589) και ο Justus Lipsius με το *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex* (1589) . Ανάλογη κίνηση η οποία αποκτούσε αρκετούς υποστηρικτές εμφανίστηκε και στην Ιβηρική και ειδικότερα στην Ισπανία. Το όνομα του Pedro de Ribadeneira ο οποίος συγγράφει το *Tratado de la religion* (1595) και του ισπανού διπλωμάτη Diego Saavedra Fajardo με με το *Empresas Políticas. Idea de un príncipe político cristiano* το οποίο λαμβάνει την τελική του μορφή το 1643 αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα ο γερμανός ιησουΐτης Adam Contzen απολογητής του Μαξίμου της Βαυαρίας όπου το 1620 εκδίδει το *Politicorum liber X*· ο Carlo Scribani, ο φλαμανδός Ιησουΐτης με το το *Politico-Christianus* (1624) είναι μερικά από τα πιο χαρακτηριστικά ονόματα. Για μια πιο αναλυτική ματιά βλ. κυρίως τα Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. The Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. University of North Carolina Press, 1999, σσ.27 και εξής, το Maravall, José Antonio. *La Teoría Española del Estado en el Siglo XVII*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1944 όπως επίσης του ιδίου “Maquiavelo y Maquiavelismo en España.” *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. 3rd ed. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1983. 39-72. Κλασσικό αποτελεί τέλος του Donald W. Bleznick “Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.” *Journal of the History of Ideas* 19 (1958):542-50.

Στο σημείο αυτό γεννάται ένα ερώτημα: κατά πόσο ο Vitoria εμπλέκεται στο ζήτημα του αντιμακιαβελισμού, το οποίο και αναπτύσσεται μετά τα μέσα του 16ου αιώνα κυρίως. Οι καταβολές του αντιμακιαβελισμού πηγάζουν από την σύμπτυξη της σχέσεως *ius gentium* με την έννοια της κυριαρχίας του ηγεμόνα, δηλαδή της σχέσεως ηθικής και πολιτικής η οποία δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από τα καταστατικά στοιχεία στη διακυβέρνηση κάθε ηγεμόνα (Bireley 34–37). Είναι γεγονός πως ο Vitoria εντάσσεται μέσα σε ένα έντονο ρεύμα εντός της χριστιανικής παράδοσης το οποίο αρεσκόταν σε μια κατάδειξη των ορθών τρόπων του άρχεσθαι. Δεν είναι υπερβολή άλλωστε να υπογραμμιστεί ότι τα συγγράμματα των περισσότερων θεωρητικών της Ιβηρικής ομοιάζουν με αντίστοιχα εγχειρίδια κατόπτρων ηγεμόνων (Howard, *The reception* 69–73), όπως αυτό του Machiavelli, αφού επιχειρούν με μια εναλλακτική μορφή παρουσίασης στοιχείων ‘χριστιανικού ηθικισμού’ (Howard, *The Antimachiavellian* 110–17) να προκρίνουν, δηλαδή, τα στοιχεία αυτά στην πολιτική πρακτική τα οποία θα καθίσταντο εφόδια για έναν ενάρετο ηγεμόνα. Επρόκειτο για δημοφιλείς συγγραφείς του 16ου αιώνα οι οποίοι προειδοποίησαν για τις πολιτειακές σχέσεις (Bireley 25–27). Μετά δηλαδή την έκδοση τους *Ηγεμόνα* του Machiavelli και των *Διατριβών* του το 1530 ακολούθησαν και τα πρώτα αντιμακιαβελικά πονήματα (Kelley 555–56) τα όποια εμφανίζονταν δειλά, ίσως με τη μορφή όχι τόσο ρητών νύξεων αλλά περιστασιακά και όχι νωρίτερα από το 1589.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη μια διευκρίνηση για το ποιά ήταν η γενικότερη αιτία πολιτικής θεώρησης η οποία αποτελούσε την προμετωπίδα αυτής της σύγκρουσης. Για τον Machiavelli ο πρωταρχικός σκοπός διακυβέρνησης ηγεμονικής ή ρεπουμπλικανικής (δημοκρατικής) είναι η ίδρυση και η θεμελίωση ενός ισχυρού

κράτους¹¹². Σχετικά λοιπόν με τους παράγοντες οι οποίοι είναι πρωταρχικοί στην ιστορική διαδικασία της πολιτικής προόδου ενός ηγεμόνα αναφέρονται η τύχη και η *virtu*. Μάλιστα ο δόλος κατά τον Machiavelli είναι συχνά πιο αποτελεσματικός από την ισχύ, ειδικά όταν ένα κράτος δεν έχει αναπτύξει αποτελεσματικά μέσα για την επίταξη της ισχύος (Bireley 8–10).

5.2.2. *Dominium* και πολιτική ισχύς.

Το ζήτημα που ο Vitoria θέτει και το οποίο δημιουργεί ως οϊωνό του ρεύματος τους αντιμακιαβελισμού που θα ακολουθήσει με ορμή από την Ισπανική σχολή σκέψης, σχετίζεται με την πολιτική εξουσία και ειδικότερα με το *dominium iurisdictionis* (Culleton και Pich 232). Στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του δικαίου αυτό δίνει τη βάση για τη συζήτηση περί προέλευσης της πολιτικής ισχύος που είναι και το πρόβλημα μεταξύ ηθικής και πολιτικής στην μακιαβελική προοπτική της θεωρίας περί άσκησης ορθής και χρήσιμης διακυβέρνησης. Ο Vitoria αντιπροτείνει, όπως

¹¹² Για την κατανόηση άλλωστε του όρου ‘κράτος’ στην εποχή όπου η έννοια μεταβάλλεται βάσει της τρέχουσας πραγματικότητας αποτελεί αντικείμενο διαμάχης. Τόσο για τον όρο *lo stato* στον “Ηγεμόνα” όπου προπάντων εννοείται ως “πολιτική διοίκηση πάνω στους ανθρώπους” όσο και όρων όπως το “*il vivere civile*” για το “πολιτικό σώμα” στις “Διατριβές” και την πραγματικότητα την οποία πλαισιώνουν. Για μια αναλυτικότερη περιγραφή των όρων βλ. J.H. Hexter, *The Predatory Vision: Niccolo Machiavelli και “Il principe and lo stato”* στο *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seysell*, New York 1973 σσ. 167,170. Για μια πιο ενδελεχή μελέτη στις ρίζες του μεσαιωνικού όρου “κράτος” βλ. Joseph Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, 1970.

φαίνεται στο *De Potestate Civili*, μια σχέση πολιτικού συμβολαίου, το οποίο συνδεόταν αφενός με την ευρύτερη έννοια της ιδιοκτησίας (*dominium rerum*) προερχόμενη από το Ρωμαϊκό δίκαιο (Berger 233) αφετέρου με την κοινωνική φύση των ατόμων.

Η έννοια του *dominium* (κυριαρχία) είναι για τον Vitoria καίριας σημασίας για οποιαδήποτε αντικατοπτρισμό σχετικά με τα “συμβόλαια” διότι καθορίζει τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία μπορεί να θεωρηθεί κάποιος ιδιοκτήτης ενός “νόμιμου πράγματος” (Culleton και Pich 232–35). Κατά δεύτερον η πολιτική ισχύς πρέπει επίσης να θεωρηθεί ως ένα είδος κυριαρχίας: *dominium iurisdictionis* (κυριαρχία ως διοίκηση δικαιοσύνης) (Glare 1006). Έτσι, και δεδομένου ότι ο όρος αυτός προέρχεται όπως προαναφέρθηκε από την έννοια του *dominium* με την ευρύτερη έννοια της κατοχής και ιδιοκτησίας, μπορεί να ειπωθεί πως το *dominium iurisdictionis* συμπεριφέρεται με έναν ανάλογο τρόπο έτσι ώστε οι αρχές της ισότιμης δικαιοσύνης να εφαρμόζονται στη βάση ενός πολιτικού συμβολαίου, μεταξύ του λαού και του ηγεμόνα (Brett, *Liberty* 10–48).

Έξοχο, λοιπόν, παράδειγμα της έμμεσης επίδρασης του Vitoria στέκεται και ο θεολογικοπολιτικός συμπορευτής του Juan de Mariana με το έργο του *De rege et regis institutione* του 1598 (Braun 1–13) το οποίο διαθέτει εμφανείς επιρροές από το *De Potestate Civili* του Vitoria. Η αντιμακιαβελική αυτή παράδοση προτάσσει ως επιθυμία να πλήξουν τον Machiavelli στους ίδιους τους όρους του (Howard, *The Antimachiavellians* 106–10), χωρίς ωστόσο να καταστραφεί σε καμία περίπτωση η έννοια ή υπεροχή του κράτους. Στόχος είναι η κατασκευή, όπως προαναφέρθηκε, ενός λεπτομερούς προγράμματος το οποίο θα υποδεικνύει σε έναν ηγεμόνα ή πολιτικό άνδρα πως να διαπραγματευτεί με στερεές χριστιανικές αρχές και να προωθήσει την κατασκευή ενός πανίσχυρου κράτους επιτυχημένου πολιτικά. Βέβαια

η εκ του ιστορικού αποτελέσματος κατηγορία αυτή σχετίζεται με ουτοπιστές ή ιδεαλιστές σκεπτομένων μακριά από την ρεαλιστική εικόνα ενός δύσκολα ανατασσόμενου κόσμου. Ως φυσικό επακόλουθο, η αντιμακιαβελική τάση αντιπροσωπεύει μια σιωπηρή εκδοχή της 'μεταφυσικής' κυρίως αντιμεταρρύθμισης. Ο ολοκληρωμένος χριστιανικός βίος μπορεί να διάγεται εντός μιας κοσμικής δραστηριότητας.

Υπογραμμίζοντας την ανάγκη για ισχυρό κράτος ο Machiavelli επικέντρωσε την προσοχή των πολιτικών στοχαστών στην εξουσία και τα μέτρα για την απόκτηση της (Skinner και Gainza 65–66). Αντιθέτως οι αντιμακιαβελιστές με τη σειρά τους συνέβαλαν στην ολοένα αυξανόμενη συγκέντρωση της πολιτικής εξουσίας. Ζώντας όπως και στις περιόδους των θρησκευτικών πολέμων, αντελήφθησαν ότι η ανάγκη για ένα κράτος το οποίο θα μπορούσε να τους εξασφαλίσει τάξη, εσωτερική και εξωτερική, ήταν αναγκαιότητα στην περίοδο του Μπαρόκ (Bireley 230–32).

Το ίδιο υποστηρίζει και ο Vitoria: ευταξία, εσωτερική και εξωτερική για την ευρυθμία μιας κοινωνίας (Chatterjee 1133). Δηλαδή απέναντι σε μια χαώδη κατάσταση, την οποία διατείνονταν ο Machiavelli υπέρ του κράτους ή αλλιώς ηγεμόνα ή χάος, το ίδιο προσέτειναν και οι αντιμακιαβελιστές. Όμως πως θα μπορούσε να επιτευχθεί αυτό; Οι αντιμακιαβελιστές επεδίωξαν να επεξεργαστούν μια ρεαλιστική ηθική της εξουσίας (Bireley 32). Πράγματι, οι αντιμακιαβελιστές και ειδικά ο Vitoria το διατυπώνει ξεκάθαρα πριν από αυτούς: στην προσπάθεια τους να δείξουν ότι δεν χρειάζεται να προσφύγουν σε έναν άρχοντα με ανήθικες μεθόδους επεσήμανε ένα νόμιμο μέσο εξουσίας, το οποίο παρέβλεπε εν μέρει ο Machiavelli. Αυτό ήταν η οικονομική ανάπτυξη και γενικότερα η δράση της διακυβέρνησης, δηλαδή η οικοδόμηση και διατήρηση του κράτους εν είδει ενός πολιτικού συμβολαίου (Pagden και Lawrence 30–32).

Συμπερασματικά, μπορεί να ειπωθεί ότι σκοπός των αντιμακιαβελλικών αντιμεταρρυθμιστών μέσα στο πλαίσιο της αντιμεταρρύθμισης υπήρξε η επιδίωξη της ηθικής ισχύος. Αυτή ήταν μέρος μιας πιο μεγάλης κίνησης, προσπάθεια καθολικής αναβάθμισης της εκκλησίας για να συναντήσει τις αλλαγές στην πρώιμη νεότερη Ευρώπη.

VI. RELECTIONES THEOLOGICAE: ΒΑΣΙΚΑ ΣΗΜΕΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ VITORIA ΠΕΡΙ ΗΘΙΚΗΣ, ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΚΑΙ ΔΙΑΚΡΑΤΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

6.1. Το ιδιότυπο «Πολιτικό Συμβόλαιο» του Francisco de Vitoria

-De potestate civili

-De potestate ecclesiae prior

-De lege (lectiones in Summa Theologicae Thomas Aquinas)

-De Indis

-De Indis sive de iure belli

Το διεθνές δίκαιο (*ius gentium*) που ο Vitoria προτείνει ως μια σχέση κυριαρχίας αλλά και εξουσίας, και που ισχύει απόλυτα και σε αρμονία με τη θεια βούληση, οφείλει να καθορίζεται και από τον τύπο του πολιτεύματος που υποστηρίζει αυτή την διαδικασία, συνισταμένη του νόμου και της *summa potestas* (Valenzuela-Vermehren, *The origins* 83). Ο Vitoria πολλάκις επανέρχεται στο πεδίο αυτό ως κύριο ζήτημα των *Relectiones Theologicae* σε όλα τα θέματα τα οποία προσεγγίζει. Ωστόσο αυτή η οπτική δημιουργεί ένα πλαίσιο συγκερασμού της αποδοχής ότι η ισχύς (εξουσία) άλλοτε εκπορεύεται από τον ηγεμόνα και άλλοτε πως η παπική βούληση υπηρετεί αυτόν τον ανώτατο στόχο, δηλαδή, την αρμονία στην κοινοπολιτεία ως *modus vivendi* (Valenzuela-Vermehren, *The origins* 90–91). Φυσικά και οι δύο αυτοί παράμετροι προωθούν ένα κοινό στοιχείο: την πολιτική κοινωνία και το δεδομένο πως μεταξύ πολιτών και εξουσίας μπορεί να υπάρχει ένα είδος ‘συναίνεσης’, μια *consensus communis* (Añãños Meza 114) στην ομαλή άσκηση εξουσίας και αρμονική συμφωνία στα πολιτικά ζητήματα.

Η συζήτηση αυτή συνεχίστηκε στην ιστορία των ιδεών με προεξάρχοντα τον Vitoria αλλά και άλλους Ιησουίτες (Županov 193–96), όπως τον Suárez, περί της ιδέας ενός “πολιτικού συμβολαίου” όταν ερευνούσαν την προέλευση της πολιτικής κοινωνίας. Ο Otto van Gierke και ο Wilhelm Windelband δέχονται αυτή την εκδοχή (Gierke et al. 62–79; Windelband και Heimsoeth 2: 205–17). Άλλοι όπως οι K. Howard, ο R. Bireley και ο H. Rommen ήταν πιο κοντά στην περίπτωση της “συναίνεσης” (consensus) ή της “πολιτικής συμφωνίας” (Howard, *The reception* 41–53; Bireley, *Counter* 25–27; Botero και Bireley, *The reason* 4–10; Rommen, *The state* 283–95). Ο Pierre Mesnard πίστευε πως τόσο ο Vitoria όσο και ο Suárez στην πραγματικότητα πρότειναν μια νομική μορφή για ένα είδος “θεσμού” (Mesnard 627–628, 635–636, 659) μέσω του οποίου θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί ο πολιτικός σκοπός εν είδει ενός ‘ηθικού’ μηχανισμού. Άλλοι, όπως ο Harro Höpfl και ο R. Tuck είναι ακόμη λιγότερο πεπεισμένοι σ’ αυτό το σημείο, καθώς μια μέση, τρόπον τινά, “εξουσιοδότηση” ενός ηγεμόνα μεταξύ αυτού και του λαού δεν συνεπαγόταν καμία συμβολαιακή κατάσταση περί φύσει κρατικής υπόστασης (Höpfl 20–24; Tuck, *Natural* 32–34, 45–50). Άλλωστε, αν όχι καθολικά, τουλάχιστον εν μέρει δεν ήταν διάχυτες και αποκρυσταλλωμένες σε μεγάλο βαθμό τέτοιου είδους φύσει καταστάσεις.

Ο Francisco de Vitoria, όπως και ο Juan de Mariana στο ίδιο πλαίσιο πράγματι έκαναν λόγο για μια προ-αστική πραγματικότητα/κατάσταση, αλλά δεν χρησιμοποίησαν κανένα λεξιλόγιο με όρους “συμβολαίου” (Braun 22–23). Ακόμη και ο Suárez, ο οποίος αργότερα κατέστησε τον όρο ‘σύμβαση’ κεντρική στο λεξιλόγιο του για τη νόμιμη εξουσία ακόμη και για την πολιτική κοινωνία, ανέπτυξε-όπως και ο Grotius και ο Pufendorf- διάφορες πολυεπίπεδες περί φύσει κράτους έννοιες

(Kadelbach et al. 375). Ωστόσο το φύσει κράτος ήταν νοούμενο ως απόλυτα συνδυασμένο με την έννοια του συμβολαίου.

Ο Quentin Skinner από την άλλη πλευρά υποστηρίζει πως αυτοί οι θεολόγοι δεν χρησιμοποιούν τον όρο “κοινωνικό συμβόλαιο” για να αναλύσουν το σχηματισμό του κράτους, αλλά δίνουν έμφαση σε μια συνέχιση μιας ιδέας “συγκατάθεσης” (Skinner, *Ta θεμέλια* 443). Αλλά και πριν τον Vitoria και τους Ιησουίτες υπήρχαν αναφορές σε τέτοιου είδους ζητήματα, όπως η περίπτωση του Bartolomé de las Casas(1484-1566) όπου στο έργο του *De Regia potestate* υιοθετεί μια τέτοια ριζοσπαστική θέση (Pennington 151–52).

Το *De potestate Civili* συνιστά ουσιαστικά μια υπεράσπιση της καστιλιανικής μοναρχίας αλλά και γενικά των μοναρχιών ως της μόνης και πιο τέλειας πολιτικής διακυβέρνησης και πολιτείας (πολιτεύματος) (Valenzuela-Vermehren, *The origins* 89). Ο Vitoria δηλώνει ευθαρσώς πως ο αυτονόητος σκοπός όλων των κοινοτήτων αποτελεί η εξασφάλιση της τάξης και της ασφάλειας και σιγουριάς των πολιτών-μελών. Για αυτόν, όπως και για κάθε συνεπή θωμιστή φιλόσοφο, οι κοινωνίες υπήρξαν και υπάρχουν ως ζωντανοί οργανισμοί. Υπήρχαν ως προστατευτικά σώματα για την ανθρωπιστική ύπαρξη την οποία η φύση είχε δημιουργήσει “γυμνή και άοπλη σαν ένα ναυαγό στο ναυάγιο του”¹¹³ (Pagden και Lawrence 7). Και ως έκφραση της φυσικής κοινωνικότητας του ανθρώπου, του παρείχετο το περιβάλλον στο οποία τα μοναδικά αγαθά, η αρετή και η λογική, έπρεπε να τους εξασφαλίσουν τον υπέρτατο στόχο του -το τέλος του- μέσω του οποίου όλα είναι πιθανά.

Ωστόσο, αν οι άνθρωποι έχουν μια φυσική επιθυμία να ζήσουν στην κοινωνία, οι τύποι των πολιτικών κοινωνιών στις οποίες ζουν φαίνονται ότι είναι δικής τους

¹¹³ “[...] inopem, et infirmum, omnisque auxilio destitutum undique indigentem, et nudum incrinemque contra se ex naufragio producit”. Getino, II, 176.

επινόησης. Όλη η πολιτική ισχύς (εξουσία) σύμφωνα με τον Vitoria ανήκει στην κοινοπολιτεία (*respublica*) δεδομένου ότι, “αν όλες οι κοινωνίες συνιστούν φυσικούς οργανισμούς, τότε κανένα άτομο δεν θα μπορούσε να αποκτήσει ισχύ πριν τον σχηματισμό της”¹¹⁴ (Pagden και Lawrence 11). Ακολούθως ο Vitoria ισχυρίζεται πως

“αν η νομοθετική ισχύς υπάρχει στην κοινοπολιτεία μέσω του θεϊκού και φυσικού δικαίου, τότε η κοινοπολιτεία μπορεί, μάλιστα, αν πρόκειται να αποτελέσει κοινωνία των πολιτών, όπου ένας κυβερνήτης μπορεί να παράσχει, να μεταβιβάσει την εξουσία και τις ενέργειες της”¹¹⁵ (Pagden και Lawrence 14).

Συνεπώς, κατά αυτή την άποψη του Vitoria το πρόσωπο ή τα πρόσωπα στα οποία μεταβιβάζεται η ισχύς μπορεί να είναι ένα ή περισσότερα.

Σύμφωνα με την παραδοσιακή αριστοτελική διαίρεση, την οποία ο Vitoria γνώριζε άρτια, υπήρχαν τρεις τύποι πολιτικής τάξης: η μοναρχία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία (Pagden και Lawrence 19). Από αυτές ο Vitoria θεωρεί ύψιστη και καλύτερη από όλες τις μορφές πολιτικής τάξης και έλεγχου τη μοναρχία (Pagden και Lawrence 12), παρόλη την ελκυστική αλλά υποτυπώδη δήλωση του πως “η Ισπανία συνιστά ένα μεικτό σύνταγμα” (Pagden και Lawrence 21). Στην μία περίπτωση προβάλλεται η αδυναμία της άμεσης διακυβέρνησης: “το πλήθος μεταβιβάσει την εξουσία σε ορισμένους ανθρώπους οι οποίοι αναλαμβάνουν τις ευθύνες της κοινοπολιτείας και φροντίζουν για το κοινό καλό”. Σε αυτό το στάδιο όπως διαπιστώνει ο Vitoria “δεν έχει σημασία αν πρόκειται για ένα αριθμό ανδρών, όπως στην ολιγαρχία ή για ένα άτομο, όπως στην μοναρχία” (Pagden και Lawrence 14).

¹¹⁴ “Si enim priusquam in Civitatem homines convenirent, nemo erat aliis superior”.

Getino. II, 182.

¹¹⁵ “[...] sed reges etiam a jure divino et naturali habere potestatem, et non ab ipsa Respublica, aut prorsus ab hominibus[...]. Getino, II, 186.

Και στις δυο περιπτώσεις υπηρετείται ο σκοπός της προστασίας. Όμως γίνεται σαφές συνεχίζει ο Vitoria “στη μοναρχία, έκτος του ότι αποτελεί τον πιο κοινό τύπο πολιτικής τάξης-πράγμα που το επιβεβαιώνει και η ιστορία- και κατά συνέπεια η πιο φυσική, είναι επίσης και η πιο διαφορετική από τους άλλους (τύπους πολιτεύματος)”. Ο Vitoria έτσι δεσμεύεται μέσω αυτού του ισχυρισμού ότι αντίθετα με την τιμοκρατική ή αριστοκρατική εξουσία “η μοναρχική εξουσία(ισχύς) δεν εκπηγάει από την κοινοπολιτεία, αλλά από τον ίδιο τον Θεό”¹¹⁶(Pagden και Lawrence 16). Ο βασιλιάς, φυσικά, είναι εστεμμένος από την κοινοπολιτεία, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως η ενέργεια της στέψης αποδίδει εξουσία στον ηγεμόνα περισσότερο από ότι η πράξη εκλογής προσφέρει ισχύ στον Πάπα όπως πιστεύει ο Vitoria. Σε αυτό το σημείο ο Vitoria προβαίνει στην νεοθωμιστική διάκριση μεταξύ βασιλικής και ανθρώπινης εξουσίας την οποία οι Thomas Hobbes και Samuel Pufendorf πρόκειται να θίξουν αργότερα, αναφορικά με την διάκριση των αρχών, στην ανάδυση της θεωρίας περί κρατικής κυριαρχίας (Covell 82–84). “Η κοινοπολιτεία” όπως ισχυρίζεται “δεν μεταβιβάζει στον κυρίαρχο την εξουσία πάρα μόνο την δική του αρχή (auctoritas)”¹¹⁷(Pagden και Lawrence 16–17).

6.1.1. De potestate ecclesiae prior / De Lege

Αυτή η αποφασιστική διαφοροποίηση μεταξύ ισχύος (εξουσίας) και αρχής (auctoritas) ενώ σε μεγάλο βαθμό μένει ανεξέταστη στο *De potestate civili*, εντούτοις διαφαίνεται πιο ξεκάθαρα στα σχόλια για την *Summa Theologiae* ΙΙαε του Ακινάτη

¹¹⁶“Videtur ergo quod regia potestas sit non a Republica, sed ab ipso Deo[...]”, Getino, II, 187.

¹¹⁷“Quamvis enim a Republica constitutor creat nonque Respublica regem, non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert”. Getino, II, 187.

και κυρίως στο *De Potestate Ecclesiae prior* (Περί εκκλησιαστικής ισχύος πρώτον) (Pagden και Lawrence 50). Ο λατινικός όρος *potestas*, όπως αναφέρει ο Vitoria μπορεί να χρησιμοποιηθεί με δυο έννοιες: είτε σημαίνει «ικανότητες», όπως σε εκφράσεις του τύπου “οι εξουσίες των αισθήσεων, της διανόησης και της θέλησης” ως έμφυτες ικανότητες. Εδώ διαφαίνεται η άρρηκτη σύνδεση του Vitoria με την αριστοτελική ψυχολογία. Υπό διαφορετική έννοια παραπέμπει στην έννοια της «αρχής», δηλαδή εξουσίας, όπως στις εκφράσεις του τύπου ‘οι αρχές των δικαστικών, ιερέων, αυτοκρατοριών’. Σε αυτή την δεύτερη έννοια η *potestas* αναφέρεται μόνο στις αρχές ή την ‘δικαιοδοσία’ που παρέχονται στους δικαστικούς, στους ιερείς και στον ηγεμόνα από την κοινότητα (Getino 3: 16).

Η βασιλική ισχύς (εξουσία), λοιπόν, αποτελεί μια ‘ικανότητα’ που πηγάζει από τον Θεό. Αλλά από την στιγμή που τέτοια ισχύς σαφώς δεν μπορεί να ασκηθεί εν κενώ, οι ηγεμόνες πρέπει να λαμβάνουν την αρχή τους ή την εκτελεστική τους εξουσία από την κοινότητα. “Ισχύς” αναφέρει ο Vitoria ως αρχή, “εκπορεύεται από τον λαό” (Pagden και Lawrence 218). Είναι εξίσου φανερό πως η κοινότητα μπορεί να αρνηθεί αυτή την εξουσία, αφού όπως ισχυρίζεται αργότερα ο Vitoria η κοινότητα μπορεί νόμιμα να τιμωρηθεί για τα σφάλματα του μονάρχη όπως “ο καθένας μπορεί να καταδικαστεί για τις παραβάσεις του εξουσιοδοτημένου αντιπρόσωπου του”¹¹⁸(Pagden και Lawrence 21). Αλλά από την άλλη πλευρά ο Vitoria συγκλίνει στην άποψη πως η εξουσία που κάποιος ασκεί εκ μέρους της κοινότητας- αυτό που σήμερα αποκαλείται υψηλό εκτελεστικό προνόμιο-μπορεί να εκτελεστεί μόνο από τον Θεό, διότι αυτό συνιστά “την αρχή ή το δικαίωμα της διακυβέρνησης πάνω στην πολιτική κοινότητα [...]”. Και παρόλο που η κοινότητα έχει επιλέξει αυτόν τον βασιλιά σε αντίθεση με κάποιους άλλους, μπορεί αργότερα, όπως επισημαίνει ο

¹¹⁸“Quod tota Respublica potest puniri licite pro peccato Regis”. Getino, II, 191.

Vitoria, να μην ασκηθεί έφεση εναντίον του βασιλιά στην κοινοπολιτεία (Pagden και Lawrence 31). Καθώς η εξουσία εκπορεύεται από τον Θεό και όχι από μεμονωμένο κάποιο ανθρώπινο συμβόλαιο “δεν μπορεί να καταργηθεί ακόμη και με τη συναίνεση των πολλών” (Pagden και Lawrence 18). Και συνεχίζει ο Vitoria πως “από την στιγμή της μεταβίβασης της εξουσίας η κοινοπολιτεία δεν διατηρεί την εξουσία για τον εαυτό της, ειδικά δεν θα υπήρχε μεταβίβαση” (Pagden και Lawrence 199–200).

Για να ειπωθεί πως η εξουσία εκπορεύεται από τον Θεό, ωστόσο δεν χρειάζεται να επιβεβαιωθεί από το θεϊκό δίκαιο στο δικαίωμα του άρχειν, όπως επισημαίνει ο Vitoria, πολύ λιγότερο να προταθεί η απόλυτη εξουσία στην πλευρά της μοναρχίας. Και παρόλο που ο βασιλιάς μπορεί να είναι ο απόλυτος εκπρόσωπος του νόμου επί της γης, η νομοδοτική ισχύς η ίδια εντάσσεται στην κοινοπολιτεία (Pagden και Lawrence 11–12). Ο βασιλιάς μπορεί να αντιπροσωπεύει την απόλυτη πηγή του νόμου ως *princeps legibus solutus*, αλλά υπόκειται επίσης στους νόμους που νομοθετεί, και αυτοί πρέπει να είναι σύμφωνοι με τις συνήθειες στα πολιτικά ζητήματα τα οποία η κοινοπολιτεία ακολουθεί. Ο βασιλιάς μπορεί “να τίθεται υπεράνω όλης της κοινοπολιτείας [αλλά] αποτελεί αναπόσπαστο μέρος αυτής” και υπόκειται στο *ius directiva* ή άλλως στην ‘καθοδηγητική αρχή’ (Pagden και Lawrence 181–82). Υπάρχει βέβαιη κάποια αμφιβολία εκ μέρους του Vitoria για το αν ο βασιλιάς μπορεί να εξαναγκαστεί με οιονδήποτε τρόπο όταν αποτυγχάνει να συμπεριφέρεται ως υποκείμενο. Ο Vitoria όπως και οι προκάτοχοι του ήταν πρόθυμοι να αποδεχτούν την δυνατότητα τυραννίας με το σκεπτικό ότι “ακόμη και αν η κοινοπολιτεία έχει εκχωρήσει την εξουσία της διατηρεί το νόμιμο δικαίωμα φύσει να υπερασπίζεται τον εαυτό της” (Pagden και Lawrence 181–88). Ωστόσο κοινός τόπος στους πρώιμους σύγχρονους πολιτικούς και θεωρητικούς αποτελεί η διαπίστωση πως αρνούνται να αποδώσουν μια συγκεκριμένη θέση στο ζήτημα αυτό.

Για τον Vitoria αντίθετα από τον Suárez (ή ακόμη και τον Locke) δεν υπήρχε διέξοδος από αυτό το νομο-εξουσιαστικό αδιέξοδο. Όμως ήταν σίγουρος ότι ο νομοθέτης ο οποίος αποτυγχάνει να τηρήσει τον νομό καθίσταται ένοχος όπως κάθε άτομο. Πράγματι ο Vitoria υπογραμμίζει πως

“η αμαρτία του μπορεί να είναι πιο σοβαρή, διότι διαπράττει ένα αδίκημα εναντίον των υποκειμένων του επιβαρύνοντας τους με τους νόμους τους όποιους δεν επιθυμεί να σηκώσει το δάχτυλο για να υπακούσει τον εαυτό του” (Pagden και Lawrence 182).

Συνακόλουθα, όπως εκτιμά, ούτε ο ηγεμόνας μπορεί να απεμπολήσει οποιονδήποτε νόμο, ο οποίος “είναι χρήσιμος για το κοινό καλό”. Ωστόσο ο Vitoria προσθέτει σε συνάρτηση με την κοινοπολιτεία “μπορεί να καταργήσει οποιονδήποτε νόμο” (Pagden και Lawrence 184–85).

Αυτό καθίσταται αποφασιστικής σημασίας για τον Vitoria όταν μελετά τα δικαιώματα των ιθαγενών της Αμερικής, πράγμα που δεν είναι μόνο σαφές για τις χριστιανικές κοινότητες. Και πιο συγκεκριμένα ο ισχυρισμός πως η βασιλική εξουσία περιοριζόμενη στους χριστιανούς θα μπορούσε φυσικά να υποθέσει κανείς πως “ο αληθινός τίτλος και θεμέλιο κάθε εξουσίας (ισχύος) αποτελεί η χάρις”. (Pagden και Lawrence 21).

Ο Vitoria δεν αναφέρει ξεκάθαρα πως ή κάτω από ποιες προϋποθέσεις οι βασιλείς κατέχουν την εξουσία τους. Αλλά κάνει ξεκάθαρο πως συγκεκριμένες κοινότητες μπορούν να εκλέξουν ένα βασιλιά και “αφής στιγμής εκλεγεί γίνεται κοινωνός της θεϊκής εξουσίας των βασιλέων” (Pagden και Lawrence 30–31).

6.1.2. De Indis prior / De Indis sive de iure belli.

Επιπρόσθετα, η περίπτωση αυτής της δικαιοδοτικής αρχής που εφαρμόζουν οι ηγεμόνες και σχετίζεται με την καθιέρωση του *ius gentium* επηρεάζει τον τρόπο σκέψης και εφαρμογής του *ius gentium* στα ζητήματα νομιμοποίησης της κατάκτησης των Ισπανών. Οι δυο πιο διάσημες *Relectiones* του Vitoria πάνω στο ζήτημα της νομιμοποίησης της κατάκτησης της Αμερικής είναι το *De Indis prior* και το *De Indis sive de iure belli* (Bain 592). Η διαμάχη πάνω στη νομιμοποίηση της αποικιοκρατίας στην Αμερική, την οποία ο Vitoria, επεξεργάζεται και επεξεργάζεται στην εισαγωγή του *De Indis* ξεκινά στην ουσία το 1513 όταν ο βασιλιάς Φερδινάνδος συγκαλεί την λεγόμενη junta (θεολόγων), πολιτικών, κανονιστών και νομικών για να διευθετήσουν το ζήτημα. Αυτό καταλήγει με το πρώτο δείγμα πολιτικής νομοθεσίας περί αποικισμού, τους νόμους τους Burgos το 1513. Όμως αυτή η αμφισβήτηση παρέμεινε ως μια διαμάχη μιας παρατεταμένης και διεθνούς διαμαρτυρίας, η οποία θα παραμείνει και θα συνεχιστεί μέχρι τον 18ο αιώνα λόγω των γεγονότων κατάκτησης και κυριαρχίας στο Μεξικό (1520-1522) και το Περού (1531-1532) (Williams 92–93).

Στο σχολιασμό της *Summa Theologiae* ΙΙαε του Ακινάτη ο Vitoria πρώτος κάνει νύξη για αυτό που καλείται Σχέσεις των Ινδιάνων (1534-1535) (Περί του Ευαγγελισμού των απίστων *Lectio reportata in Summa Theologiae Secunda Secundae* 10.8) (Pagden και Lawrence 339). Εκεί αναρωτιέται “αν οι Χριστιανοί ηγεμόνες μπορούν να μεταστρέψουν θρησκευτικά (τους αμερικανούς ιθαγενείς) με τη βία και το σπαθί”. Οι απαντήσεις του σχετίζονται με τον υποτιθέμενο κανιβαλισμό των ιθαγενών, ζήτημα που τελικά πιστεύει εναπόκειται στο δίκαιο του πολέμου του ηγεμόνα και μόνο διότι “τέτοια εγκλήματα ενάντια στη φύση είναι επικίνδυνα για τους γείτονες και ως προς την ασφάλεια των γειτόνων είναι νόμιμη οδός για τον καθένα μας”. (Pagden και Lawrence 341).

Η επιστολή του το 1534 στον Miguel de Arcos, τον Δομινικανό έπαρχο της Ανδαλουσίας, εμφανίζει με σαφή απέχθεια και αποτροπιασμό την στάση του απέναντι στα νέα που συνοδεύουν το μακελειό που προκάλεσε ο Francisco Pizarro στον στρατό των Ίνκας στη Cajamarca (Kamen, *Spain's road* 92). Μάλιστα ο Vitoria στη *relectio Deus u Ciborum, sive temperantia* το 1537 επανέρχεται στο ζήτημα του κανιβαλισμού και της πρακτικής των ανθρωποθυσιών (Francisco d. Vitoria et al. 114–35) προκειμένου να επικυρώσει ως μέρος του *ius gentium* την αιτιολόγηση του *bellum iustum*. Στην ουσία όμως η *Relectio De Indis* δύο χρόνια αργότερα αποτελεί την προσπάθεια του Vitoria να απαντήσει στο ερώτημα “με ποιο νόμο (*ius*) οι βάρβαροι υπόκεινται στην Ισπανική κυριαρχία;” (Pagden και Lawrence 233). Το τελευταίο μάλιστα αυτό ερώτημα οδήγησε συνακόλουθα και στον προβληματισμό του κατά πόσον οι ιθαγενείς έχουν την κυριαρχία (*dominium*) πάνω στις δικές τους υποθέσεις και πάνω στα μέρη που διεύθυναν, πριν από την είσοδο των Ισπανών. Πριν από το 1539, το στέμμα της Καστίλλης δικαιολογούσε την κυριαρχία στην Αμερική μέσω της Παπικής βούλας του πάπα Αλεξάνδρου XI το 1493 (Pagden, *Peoples* 73–87). Είχε κληροδοτηθεί έτσι στους Καθολικούς Βασιλείς η κατοχή και η νομή των εδαφών την οποία προσαρτούσαν πέρα από τον Ατλαντικό. Η ισχύς για τη δημιουργία τέτοιων κτήσεων ωστόσο βασιζόταν σε αυτά τα παπικά διατάγματα, με δεδομένη την *potestas ordinis* στην κοσμική αρχή, τα οποία ο Vitoria είχε ήδη απορρίψει (Pagden και Lawrence 82–90) και τα οποία απέρριπτε και στο *De Indis prior*. (Pagden και Lawrence 28–64). Οι οποιοιδήποτε ισχυρισμοί του στέμματος της Καστίλλης συνεπώς ήταν ισχυρισμοί που προσέκρουαν στο φυσικό δίκαιο το οποίο υπερασπίστηκαν μετέπειτα θεωρητικοί του 17ου αιώνα όπως ο Grotius και ο Pufendorf (Pagden, *Human* 175).

6.2. Περί τεσσάρων δικαίων αιτιών του Vitoria.

Ο Vitoria, από όσα είχε ακούσει, κατέτεινε πως όχι μόνο ήταν νόμιμη αλλά και προφανής από τους ισπανούς η κατοχή των ιθαγενών “αδιαμφισβήτητων κατόχων της ιδιοκτησίας τους (*dominium rerum*) τόσο ιδιωτικής όσο και δημόσιας”. Προέκρινε, πάρα ταύτα, τέσσερις πιθανές αιτίες αμαρτίας (σφάλματος): α) ότι ήταν αμαρτωλοί, β) ότι ήταν μη Χριστιανοί, γ) τρελοί (*amentes*) και δ) αδυσώπητοι (Pagden και Lawrence 240). Η πρώτη από αυτές τις αιτίες για άλλη μια φορά επικαλείται την Λουθηρανική στάση και υπόνοια ότι τα δικαιώματα δεν εξαρτώνται από τους νόμους του Θεού αλλά μέσω της χάρης του. “Ο άνθρωπος” επανέλαβε ο Vitoria “είναι ένα έλλογο και δεν χάνει τα χαρακτηριστικά του μέσω της αμαρτίας, πολύ περισσότερο μπορεί να παραιτηθεί πρόθυμα από τα φυσικά του δικαιώματα”. Η κυριαρχία (*dominium*) είναι αναφαίρετη. Το ίδιο ο Vitoria εφαρμόζει στους μη Χριστιανούς αφής στιγμής που και αυτοί υπόκεινται στον φυσικό νόμο (*De Indis* 1.3). Επομένως, εξάγεται ως συμπέρασμα ότι οι Χριστιανοί “δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν κανένα από αυτά τα επιχειρήματα για να υποστηρίξουν τον τίτλο κυριαρχίας τους και να εκτοπίσουν τους βάρβαρους από τα αγαθά και τα εδάφη τους (Pagden και Lawrence 246).”

Αυτό αφήνει τον Vitoria με τους δυο τελευταίους ισχυρισμούς του. Κατεξοχήν μη λογικά όντα (*insensati*) δεν κατέχουν *dominium* διότι δεν είναι αληθινοί άνθρωποι. Ωστόσο σημειώνει πως δεν μπορούν να υποφέρουν από έλλειψη δικαιοσύνης. Ως όντα όμως που δεν τυγχάνουν ικανότητας να απολαμβάνουν δικαιοσύνης ξεκάθαρα δεν υπόκεινται σε νόμους και κατά συνέπεια δεν κατέχουν δικαιώματα. Μάλιστα ο Vitoria ξεκαθάριζε ότι για εκείνους που δεν μπορούν να λάβουν *iniuria* δεν μπορούν να κατέχουν *iura*. Βέβαια στην οπτική του Vitoria δεν υπήρχε εμπειρική απόδειξη να ειπωθεί πως οι Ινδιάνοι ήταν είτε τρελοί είτε *insensati*.

Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι παρόλο που χαρακτηρίζονται βάρβαροι “κατείχαν δικαιώματα κυριαρχίας τόσο στα δημόσια όσο και στα ιδιωτικά πράγματα, όπως κάθε χριστιανός (Pagden και Lawrence 250)”. Αυτό ισοπέδωνε κάθε ισχυρισμό για δίκαιο κατάκτησης ή για τον ισχυρισμό για *terranulius* (μια προηγουμένως μη κατοικήσιμη χώρα) που έδινε αυτομάτως το δικαίωμα κατάκτησης της.

Το 1510 ο Δομινικανός φιλόσοφος John Mair είχε εκφράσει την άποψη ότι οι Αμερικανοί ιθαγενείς μπορεί να λογίζονται ως «δούλοι εκ φύσεως» αίροντας την θέση αυτή κάπως συγκεχυμένα από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη (Aristotle 127). Υποστήριζε ότι υπήρχαν ομάδες ανθρώπων, πιθανόν και ολόκληρες φυλές, που υπό μια έννοια τους αποκαλεί βαρβάρους, οι οποίοι κατέχουν μονάχα ένα μερίδιο της λογικής ‘ικανό’ να συλλαμβάνει, όχι, όμως, και να επεξεργάζεται τον ορθό λόγο (*Πολιτικά* 1254b 20-2). Τέτοια πλάσματα μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι ικανά στο να κατανοούν, άλλα ανίκανα ως προς αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί “πρακτική λογική” (φρόνησις) για διαχείριση πρακτικών ζητημάτων. Ωστόσο μόνο κατανοούν λύσεις (*Ηθικά Νικομάχεια* 1143a8-9) Συμβατικά για τους κυρίαρχους ένας φύσει δούλος θα μπορούσε να λογίζεται ικανός να εκτελέσει μια εντολή αλλά ανίκανος να αρχίσει μια νέα. Σε ορισμένους απολογητές σχετικά με τις κατακτήσεις συχνά γινόταν φανερό ότι από την συμπεριφορά τους οι Ινδιάνοι λογίζονταν πλάσματα της φύσης (ζώα) και ως εκ τούτου δεν κατείχαν δικαιώματα.

Ο Vitoria απέρριψε επίσης τον ισχυρισμό αυτό στην εμπειρική βάση καθώς “οι ιθαγενείς ξεκάθαρα κατείχαν κάποια τάξη-ιεραρχία (*ordo*) στις υποθέσεις τους. Ζούσαν σε κοινότητες, είχαν μια αναγνωρίσιμη τελετή γάμου, δικαστές, νομοθέτες, νόμους, εμπόριο, όλα όσα απαιτεί η χρήση της λογικής” (Pagden και Lawrence 250). Οποσδήποτε ο Vitoria στέκεται σε μια πολλή λογική και εύστοχη κοινωνιολογικού τύπου παρατήρηση: ισχυρίζεται πως “ακόμη και στην περίπτωση” όπως τονίζει στο

τέλος της *relectio De Indis* “στα προηγούμενα [εννοεί ζητήματα] να μην είναι ό,τι πάντοτε φαίνονταν να είναι και ότι οι κοινωνίες τους φαίνονταν ότι στερούνταν πολλά αγαθά χρήσιμα ή απαραίτητα για την ανθρώπινη χρήση ” (Pagden και Lawrence 290) αυτό ήταν ολοφάνερο “όχι γιατί ανήκαν σε ένα κράτος ημι-λογικής αλλά λόγω κακής και βάρβαρης εκπαίδευσης” η οποία τους είχε μετατρέψει σε όντα ανίκανα για λογική συμπεριφορά (Pagden και Lawrence 250). Βρίσκονταν ως εκ τούτου σε κατάσταση πλήρους κατοχής των δικαιωμάτων τους, αλλά χωρίς την ικανότητα να τα εξασκήσουν. Το καθεστώς τους, υποστηρίζει ο Vitoria, ήταν παρόμοιο με αυτό των παιδιών σύμφωνα με τον ορισμό του Αριστοτέλη, τα οποία αποτελούσαν όχι δυνητικά πραγματικά λογικά όντα. Τα παιδιά μπορούν να έχουν *dominium* επειδή υφίστανται τραυματισμούς και επειδή έναντι του νόμου τα αγαθά εξαρτώνται από τους παιδαγωγούς. Έτσι ο Vitoria παραδέχεται ότι η Ισπανική αυτοκρατορία μπορούσε (και μόνο δυνητικά) να ισχυριστεί ένα δίκαιο για να κατέχει τους ιθαγενείς και τα εδάφη τους μέχρι να φτάσουν στην ηλικία του λόγου. “Ένα τέτοιο επιχείρημα” καταλήγει ο Vitoria “θα μπορούσε να υποστηρίζεται από απαιτήσεις της φιλανθρωπίας, από την στιγμή που οι βάρβαροι είναι γείτονες να είμαστε υποχρεωμένοι να φροντίζουμε με το δικό τους κάλο” (Pagden και Lawrence 291).

6.3. Περί επτά μη δίκαιων τίτλων κατάκτησης

Ο Vitoria επιπλέον εξετάζει επτά *μη δίκαιους τίτλους* περί κατάκτησης, επτά στην ουσία λόγους απόρριψης της κατάκτησης. Αυτές εξαρτώνται είτε σε ψευδείς ισχυρισμούς περί κυριαρχίας του Πάπα σε ολόκληρο τον κόσμο και του αυτοκράτορα ή της υπόθεσης πως η χριστιανική πίστη μπορεί να επιβάλλεται μέσω της βίας. Ο αυτοκράτορας, υποστηρίζει, δεν θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι ασκεί

είτε κυριαρχία (*imperium*) είτε κυριαρχία πάνω σε ανθρώπους οι οποίοι βρίσκονται εντός της δικαιοδοσίας του θεμελιωτή της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας (De Indis 2.1) (Pagden και Lawrence 252). Ο παπισμός, όπως έχει αναλυθεί, έχει πολιτική δικαιοδοσία σε περιπτώσεις όπου τα πνευματικά αγαθά των χριστιανών κινδυνεύουν και απειλούνται και συνεπώς δεν μπορεί να προσφέρει δικαιώματα στους ειδωλολάτρες πάνω σε χριστιανικά ζητήματα (De Indis 2.2.) (Pagden και Lawrence 258) Η πίστη δεν μπορεί να επιβληθεί με τη βία. Οι χριστιανοί δεν έχουν δικαίωμα να τιμωρήσουν μη-χριστιανούς (De Indis 2, 4-5) (Pagden και Lawrence 272) για τις αμαρτίες τους ούτε μπορούν να στερήσουν έναν άνθρωπο από τα φυσικά του δικαιώματα. Από τους τελευταίους δυο τίτλους -ότι οι ιθαγενείς ινδιάνοι είχαν εκουσίως αποδεχτεί την Ισπανική εξουσία, και δεύτερο ότι η Αμερική είχε δοθεί ως ειδικό δώρο από τον θεό στους Ισπανούς -η πρώτη κατά τον Vitoria είναι ξεκάθαρα ψευδής, από την στιγμή που οι ιθαγενείς φαίνονταν ότι αποδέχονταν την ισπανική κυριαρχία κάτω από καθεστώς βίας (De Indis 2.6) (Pagden και Lawrence 275). Το δεύτερο βασίζεται σε μια προφητεία “αντίθετη στο κοινό αίσθημα δικαίου” και δεν θα μπορούσε, σε κάθε περίπτωση να αγιοποιηθεί η ισπανική εισβολή (DeIndis 2.7.) (Pagden και Lawrence 276)

6.3.1. Η εξήγηση του *ius gentium*

Κανένα από αυτά τα επιχειρήματα δεν θα μπορούσε να παρέχει στο ισπανικό στέμμα το *dominium* στην Αμερική. Ο Vitoria προσέγγισε ένα σύνολο διαφωνιών τις οποίες χαρακτήριζε “δίκαιους τίτλους” (Nys 27), αντλημένα από το *ius gentium*. Κάτω από αυτό τον νομό οι Ισπανοί κατείχαν το δικαίωμα αυτού που ο Vitoria αποκαλεί “φυσική εταιρική σχέση επικοινωνίας” (Pagden και Lawrence 278). Δηλαδή κατ' αυτόν θάλασσες, ακτές και λιμάνια, είναι απαραίτητα στην ανθρώπινη επιβίωση ως

πολιτικού όντος και συνεπώς κοινή συμφωνία και επιδίωξη όλων των ανθρώπων είναι η απαλλαγή από την αρχική ιδιοκτησία. Το επονομαζόμενο και *ius peregrinandi*, έδινε στους Ισπανούς το δικαίωμα να έχουν πρόσβαση στις Ινδίες. Επιπλέον όλο αυτό, όπως το παρουσιάζει ο Vitoria, τίθεται κάτω από το μανδύα του νομικού ορού “επικοινωνία”, ενός δικαιώματος εμπορίου. Εφόσον ισχύει η παράμετρος πως οι Ισπανοί είχαν αρχικώς έρθει ως πρεσβευτές στην Αμερική, ταξιδιώτες ή έμποροι, τότε θα έπρεπε να τους συμπεριφέρονταν με σεβασμό και να τους παραχωρούσαν το δικαίωμα με όσους ήθελαν να συναναστρέφονται εμπορικά. Όπως συγκριτικά αναφέρει ο Vitoria εύστοχα θα γινόταν το ίδιο νομίμως με τις εμπορικές σχέσεις των Φράγκων με την Ισπανία (Pagden και Lawrence 279–80). Μέσω αυτής τη θέσης γίνεται μια παράλληλη αναφορά στον Melchior Cano, μαθητή του Vitoria ο οποίος αναρωτιέται: “ποιος θα μπορούσε να αποκαλέσει τον Αλέξανδρο τον Μέγα ως «ταξιδιώτη»;”. Έτσι ο Vitoria συνομολογούσε στην ιδέα ότι “το δίκαιο των λαών-εθνών πιστοποιούσε στους Ισπανούς το *iuspraedicandi*, το δίκαιο να κηρύττουν την θρησκεία τους χωρίς παρεμβολές (De Indis3.2.) (Pagden και Lawrence 284) ενώ επίσης ότι τους επιτρέπεται να διεξάγουν δίκαιο πόλεμο “ως προς την άμυνα των αθώων έναντι της τυραννίας (DeIndis 3.5) (Pagden και Lawrence 285)”.

Στις δύο, πρώτες περιπτώσεις, οι Ισπανοί θα μπορούσαν να επιβάλλουν τα δικαιώματα τους αν αντιτίθενται σε αυτούς, διότι κάθε προσπάθεια να στερηθεί κάθε άνθρωπος των δικαιωμάτων του αποτελεί αίτια σύμφωνα με τον Vitoria δικαίου πολέμου. Σε επιστολή του προς τον Miguel de Arcos το 1534 αναφέρει πως “αυτοί [ενν. οι κατακτητές] δεν επικαλούνται κανέναν τίτλο πάρεξ αυτού του δικαίου πολέμου” (AppendixA 332). Επίσης ο Vitoria στο *De Indis sive de iure belli* θεωρεί πως δύναται να διεξαχθεί τέτοιας φύσης πόλεμος ενάντια στους Ιθαγενείς. Σύμφωνα με τους όρους του δικαίου πολέμου ο νικητής αποκτά την ιδιότητα του κριτή και

μπορεί, ως εκ τούτου, να οικειοποιηθεί την περιουσία των κατακτηθέντων (*dominium rerum*) και τα προσωπικά αγαθά(*bona*). Παρομοίως οι φυλακισμένοι ενός δικαίου πολέμου μπορούν νομίμως να εξανδραποδιστούν (Pagden και Lawrence 318–19 και Appendix A, 334-335). Ήταν ξεκάθαρο λοιπόν όπως είχε ήδη θίξει στο *Περί Ευαγγελισμού των απίστων-Lectio reportata in Summa Theologicae* 10.8. ότι η μόνη ένδειξη αμαρτίας έναντι στη φύση, πράγμα που συνιστούσε πληγή στην ανθρωπότητα καθαυτή, θα μπορούσε να αιτιολογεί τον *bellum iustum*. Και παρόλο που ο Vitoria ουδέποτε απεμπολεί μια τέτοια πιθανότητα, εντούτοις αποτυγχάνει να αποδεχτεί αυτό ως νομιμοποίηση του είδους της αποικιοκρατίας που το Ισπανικό στέμμα ανέλαβε.

6.3.2.Dominium iurisdictionis: η αξίωση της ισπανικής μοναρχίας

Ο Vitoria είχε αφήσει στον ηγεμόνα μια λεπτή αξίωση κυριαρχικής δικαιοδοσίας (*dominium iurisdictionis*) στην Αμερική, αλλά όχι ως δικαίωμα κατοχής περιουσίας. Και φυσικά τα δικαιώματα του στέμματος θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς κάτω από την ύπαρξη του *ius gentium* ότι θα συνιστούσαν μια νόμιμη κατάκτηση επί μιας *terra continent* αν οι ιθαγενείς είχαν βλάψει τους Ισπανούς. Πάρα ταύτα, ο Vitoria παρέμεινε με τον ισχυρισμό αυτόν δεδομένου ότι οι Ισπανοί ήταν ήδη εκεί και κάθε προσπάθεια να εγκαταλείψουν τις Ινδίες θα είχε ως αποτέλεσμα “μια βαθιά και τεραστία απώλεια στο βασιλικό ταμείο, γεγονός αβάσταχτο” (Pagden και Lawrence 291). Όπως υπενθύμιζε στο ακροατήριο του δεν υπήρχαν αποδείξεις ότι οι Πορτογάλοι στην Αφρική είχαν αποκτήσει λιγότερο νόμιμο εμπόριο από ότι οι Ισπανοί Καστιλιάνοι στην Αμερική.

Τέλικά ο Vitoria δεν είχε υποστηρίξει αρκετά τον ηγεμόνα εν πολλοίς, αλλά είχε επικίνδυνα πλησιάσει προς αυτόν. Οι φήμες που κυκλοφορούσαν στο Μεξικό (Cortés et al. 47–48) στα τέλη της δεκαετίας του 1530 ότι ο Κάρολος V και αργότερα

ο Φίλιππος ΙΙ ετοιμάζονταν να «εγκαταλείνουν» τις Ινδίες αποδεικνύονταν εν μέρει φήμες, έως και βασίζονταν σε μια ασαφή, αν και εκτεταμένη κατανόηση όλων των επιπτώσεων των γραπτών του Vitoria και των μαθητών του για την επισφαλή νομιμοποίηση της ισπανικής μοναρχίας στον Νέο κόσμο.

Τα γραπτά του Vitoria σχετικά με την ισχύ (εξουσία) και τα δικαιώματα της κατάκτησης καθόρισαν αποτελεσματικά την ατζέντα για τις μεταγενέστερες συζητήσεις σε αυτά τα θέματα στην Καθολική Ευρώπη τον 17ο αιώνα. Στην Ισπανία οι αποφάσεις για την νομιμοποίηση του αποικισμού στράφησαν σε κάτι το ανορθόδοξο. Και παρόλο που ξεκάθαρα θα αποτελούσε την μοντέρνα εκδοχή του διεθνούς δικαίου, αποτελεί την ιδιάζουσα περίπτωση τα γραπτά του να αποτελούν αναπόσπαστο μέρος των προσπαθειών να εισαχθεί κάποια κανονιστική αρχή στις διεθνείς σχέσεις.

6.4. Κύκλοι Υποδοχής

Η αμφισημία στον τρόπο που ο Vitoria προσπάθησε να ενσωματώσει την διατλαντική πολιτική στις παραδοσιακές θεωρίες του φυσικού δικαίου και του δικαίου αντικατοπτρίζεται επίσης στους κύκλους υποδοχής αυτής της θεωρητικής σκέψης.

Μετά τον θάνατο του Vitoria το 1546 οι διαλέξεις του διατηρηθήκαν σε πολυάριθμους μαθητές του οι οποίοι αργότερα έμελλαν να επηρεάσουν την νομοθεσία και την πολιτική στην Ισπανία και στην Αμερική ως σύμβουλοι, εξομολογητές ή κληρικοί (Fisch 223–65). Η αμφισημία ωστόσο η οποία χαρακτήρισε το έργο του ίσως οφείλεται στο ότι έως τότε δεν είχε ληφθεί υπόψη στο σύνολο του. Ωστόσο ο αντιφατικός αυτός χαρακτήρας του έργου του επέτρεψε στους μετέπειτα μελετητές να υιοθετήσουν ορισμένες ιδέες και θεωρητικά σχήματα από την σκέψη

του Vitoria και να τα συγκεράσουν. Δυο διάσημοι θεωρητικοί του Βαγιαδολίδ και συνομήλικοι του Vitoria αντικατοπτρίζουν την εικόνα της νομικής αξιολόγησης αντίκτυπου του φυσικού δικαίου πάνω σε πολιτικά ζητήματα: ο Bartolomé de las Casas (1484/5-1560) και ο Juan Gines de Sepúlveda (1490-1573). Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα των κατεκτημένων περιοχών στην Αμερική η junta του Βαγιαδολίδ (1550-1551) και η junta του Burgos (1512) συζήτησαν τα δικαιώματα και τις νομικές παραμέτρους στην μεταχείριση των αποικισμένων (Pagden, *The idea* 27–28). Για πρώτη φορά στην Ευρωπαϊκή ιστορία μια ηθική, και σε μεγάλο βαθμό θεωρητική συζήτηση για την αποικιοκρατία, έγινε ο θεμέλιος λίθος για την ανάπτυξη του διεθνούς δικαίου. Ο Las Casas στηρίχτηκε στον Vitoria για την κριτική του έναντι του αποικιοκρατισμού. Επέκρινε το σύστημα της *encomienda*, προσπάθησε να μεταρρυθμίσει την πολιτική του αποικισμού και να εισάγει έναν ειρηνικό τρόπο διάδοσης του Ευαγγελίου στην Γουατεμάλα. Με ενδιαφέρον βέβαια ο αντίπαλος του, Ισπανός ανθρωπιστής Sepúlveda, αν και στηριζόταν κυρίως στη σχετική θεωρία της φύσει δουλείας του Αριστοτέλη, αναφερόταν και αυτός στα γραπτά του Vitoria πάνω στο ζήτημα αυτό μιας και υποστήριζε την εκ φύσεως προδιάθεση των ανθρώπων αυτών στην δουλειά. Ο πόλεμος εναντίον τους ήταν δικαιολογημένος από τις *βάρβαρες* πρακτικές του παγανισμού και του κανιβαλισμού (Pagden, *The fall* 112). Άλλωστε ο Sepúlveda δεχόταν έως τότε τις αναμφισβήτητες θέσεις στο ζήτημα αυτό του John Mair και Palacios Rubios μιας που οι πρακτικές αυτές παραβίαζαν το φυσικό δίκαιο. Αν και το ζήτημα παρέμεινε ανεπίλυτο η ισπανική μεταχείριση των Αμερικανών ιθαγενών δεν άλλαξε σημαντικά.

Ο Alberico Gentili (1552-1608) μοιράζεται εξίσου με τον Vitoria το υπόβαθρο της αναγέννησης του φυσικού δικαίου στα νομικά ζητήματα, αν και σε ένα πιο κοσμικό πλαίσιο, διατηρώντας όχι μόνο τον τίτλο του ιδρυτή του διεθνούς δικαίου

αλλά και τη σύλληψη της διεθνούς τάξης η οποία βασίζεται στον φυσικό νόμο (Pagden, *The languages* 51).

Τον 19ο αιώνα το ενδιαφέρον για τον Vitoria αναβιώνει με τον νομικό ιστορικό Ernest Nys (1851-1920) και το έργο της επαναπροσέγγισης των *Relectiones Theologicae*. Παράλληλα ο Αμερικανός James Scott Brown (1866-1943) επίσης προώθησε τη σκέψη του Vitoria με την αξιοποίηση του έργου του στην ίδρυση του Μονίμου Δικαστηρίου της Χάγης.

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι κι οι δυο τελευταίοι πρότειναν ότι ο Hugo Grotius δεν αποτελεί τον ιδρυτή του διεθνούς δικαίου, αλλά πιο κοντά πλησιάζει προς αυτή την θέση το πρόσωπο του Francisco de Vitoria. Σύμφωνα με τον Καρδινάλιο Joseph Höffner ο Vitoria δημιουργεί τους σύγχρονους κανόνες του διεθνούς δικαίου (Höffner 314) επειδή είχε αναδιατυπώσει στον σύγχρονο ορισμό του *jus gentium* την μεγάλη τομή από “*inter omnes homines*” σε “*inter omnes gentes*”¹¹⁹ (Getino 2: 460). Αξιοσημείωτη είναι ωστόσο η άρνηση ότι δεν υφίσταται διαχωρισμός του πραγματικού διεθνούς δικαίου από το νομικό σκέλος του παραδοσιακού *ius gentium*. Σύμφωνα με τον Höffner αυτό αναφέρθηκε για πρώτη φορά στον Ernest Nys και το ακολούθησε και ο James Brown Scott. Ωστόσο ο Carl Schmitt υπερτονίζει την εξαιρετική αμεροληψία, αντικειμενικότητα και ουδετερότητα που χαρακτηρίζει το *De Indis*. Μάλιστα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι “αυτή η διαπίστωση δεν αποτελεί πια μέρος μιας μεσαιωνικής παράδοσης περί δικαίου αλλά ενός μοντέρνου νομικού πλαισίου (Schmitt, *The Nomos* 101)”.

¹¹⁹ “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium”.

VII. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

7.1. Κριτική του Βιτοριανού συστήματος

Αν πραγματικά είναι κατάλληλη μια κριτική στο θεωρητικό σύστημα του Vitoria, τότε αυτή συμπίπτει με κάποια καίρια θεμελιακά ερωτήματα τα οποία εισάγουν μια περαιτέρω προβληματική σκοπιά για μελλοντική διερεύνηση, σύμφωνα με τα όσα παρουσιάστηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια. Βασικά ερωτήματα τα οποία μπορούμε να θέσουμε είναι ως εξής:

α. Το ζήτημα της δικαιοσύνης στον Vitoria στην πραγματικότητα οδηγεί αναγκαστικά σε μια αντίληψη για το κράτος προσαρμοσμένο σύμφωνα τελικά με τις γραμμές μιας αυγουστίνειας αμοραλιστικής (κοινο)πολιτείας ή την μακιαβελική *raison d' Etat*; Με άλλα λόγια, η κοινοπολιτεία στην οποία έχει αναφερθεί ο Vitoria συμπλέει με μια γενικότερη κανονιστική ηθική αξιών;

β. Μήπως το πρόταγμα του δίκαιου πολέμου (*bellum iustum*), το οποίο γίνεται κατανοητό ως το μέσο αποκατάστασης των ατομικών ή συλλογικών διενέξεων, χωλαίνει υπό τις προϋποθέσεις ενός καθολικού κανονιστικού χαρακτήρα στο να μετατραπεί απλώς σε μια καταναγκαστική προσθήκη προς ένα *ius gentium* το οποίο θεωρείται ταυτόσημο με μια απλώς στενή σύλληψη της έννοιας της δικαιοσύνης;

γ. Τι συμβαίνει σε ένα *totus orbis* (παν-οικουμενικότητα) το οποίο θεμελιώθηκε στη βάση διεθνικού δικαίου (*ius gentium*) όταν το τελευταίο οφείλει την ύπαρξή του σε μια δευτερεύουσα απόχρωση της έννοιας 'δικαίωμα';

δ. Πώς πρέπει να γίνουν αντιληπτές οι συχνές αναφορές του Vitoria στον *δίκαιο ηγεμόνα* ο οποίος διεξάγει έναν δίκαιο πόλεμο με σκοπό να αποκαταστήσει την διαταραγμένη αρμονία της διεθνούς τάξης μέσω μιας επιβεβλημένης και νομικά κατοχυρωμένης κυριαρχίας;

ε. Εν τέλει, πώς πρέπει να αντιληφθούμε, ωθούμενοι από το πλεονεκτικό σημείο μιας πεπερασμένης ή και αναχρονιστικά κατανοηθείσας έννοιας της δικαιοσύνης, ώστε να βεβαιωθούμε πως ο πόλεμος αυτός μέσω των πραγματικών διαστάσεων του, αν και μεσούντων νομικά αμφιβολιών, δεν θα σημαίνει αναγκαστικά την παρέμβαση προς επίτευξη του απώτερου σκοπού της ομαλότητας της κοινωνίας;

Ξεκινώντας την κριτική απέναντι σε όλα αυτά τα ζητήματα που προκύπτουν στον στοχασμό του Vitoria μεταξύ δικαίου και κυριαρχίας επιστρέφουμε στο παράδειγμα του ενάρετου και μη ανθρώπου. Και εδώ πρέπει να γίνει μια προκαταρκτική διάκριση κανονιστικού χαρακτήρα ώστε να γίνει κατανοητή η κριτική στα παραπάνω ερωτήματα.

Μια αυστηρή ερμηνεία της δικαιοσύνης σύμφωνα με τον Vitoria υπό την στενή έννοια του δικαίου υποδηλώνει πως ένας ενάρετος και ηθικός πολίτης, ένας δίκαιος άνθρωπος, κατανοητός με τα πρότυπα της δικαιοσύνης υπό τη γενική έννοια, ο οποίος παραβιάζει τις νομικές συμβάσεις του ανθρώπου και έτσι τείνει να είναι άδικος υπόκειται στην τιμωρία από το κράτος (Fernández-Santamaría, *The state* 108–09). Τουναντίον, για τον Vitoria ο μη ενάρετος άνδρας-ο παραβαίνων τους νόμους εάν κριθεί από το γενικό δίκαιο-έχει δυο επιλογές, είτε να συμπεριφέρεται σύμφωνα με τη δικαιοσύνη (ειδικότερα) και μπορεί να επικριθεί η συμπεριφορά του ή να υποστεί κυρώσεις από το κράτος (Naslazyi 186). Επομένως κάτι το οποίο μπορεί να σημειωθεί ως αληθής εικόνα που δικαιολογεί τις νομικές καταβολές του κράτους για τον Vitoria είναι πως ο σκοπός είναι απαραίτητος στον βαθμό που ενσωματώνει την αιτία για την ύπαρξη όλων των μέσων (Fernández-Santamaría, *The State* 109)· όχι μόνο βεβαία στην περίπτωση του κράτους σχετικά με όλες τις διαδικασίες που σχετίζονται με αυτό (νομοί, διατάγματα, πόλεμος, προστασία δικαιωμάτων πολιτών κ.ά), αλλά σε κάθε ανθρώπινη ή φυσική διεργασία, οι οποίες επιτελούνται αναφορικά

προς μια πραγματικότητα. Επιπλέον πάνω σ' αυτό δικαιολογείται πως για χάρη του απόλυτου επιτεύγματος του συστήματος μιας κοινωνίας, του κράτους, έχει δημιουργηθεί το κατά Vitoriatotusorbis, δηλαδή μια οικουμενική τρόπον τινά πολιτική σύμβαση. Κατά μια έννοια, αυτή η οπτική δεν υφίσταται χωρίς μια υπόθεση εκτροπής της, αντιλαμβανόμενος ο Vitoria ότι οι σκοποί εναντιώνονται προς τα μέσα. Στην πραγματικότητα, παρόλο που καθήκον του κράτους δεν είναι απολύτως να δημιουργήσει έναν ενάρετο άνθρωπο, ωστόσο το πράττει μεσολαβητικά (εν ειδει νομικών υποχρεώσεων) (Fernández-Santamaría, *The State* 108) Η δεινή αυταρχικότητα στα μέσα και στους σκοπούς σύμφωνα με τους οποίους το κράτος είναι ρυθμισμένο δεν είναι τίποτε περισσότερο από έναν ακόμη κρίκο στην αλυσίδα των μέσων και εν τέλει βρίσκουν την αιτιολόγηση του στην αγωγή του ενάρετου ανθρώπου επ' αξία του σκοπού της ζωής.

Από όλα αυτά συμπεραίνεται το γεγονός πως Vitoria δεν έχει άλλη επιλογή παρά να αρνηθεί ότι ο ενάρετος άνθρωπος, ο οποίος λόγω της αρετής του ενσαρκώνει όλες τι πιθανές εκδοχές της δικαιοσύνης μπορεί να παραβιάζει δυνητικά τις συμφωνίες της κοσμικής τάξης (των ανθρώπινων νόμων)· ή ότι ένας αμαρτωλός άνθρωπος, παραβαίνων εσκεμμένα τη σχέση του με τον Θεό θα μπορούσε να καταστεί ενάρετος πολίτης (Fernández-Santamaría, *The State* 109–10).

Συμπερασματικά όσον αφορά το α' ζητούμενο αυτή η μορφή δικαίου που βρίσκει το ήθος της εντός των ορίων του κοσμικών συστημάτων δικαίου πρέπει να ενταχτεί υπό την αιγίδα ενός μεγαλύτερου όλου-δικαίου στη γενικότερη μορφή του-κατά τον ίδιο τρόπο όπως στις κοσμικές και διεθνικές αρχές. Μόνο στη βάση αυτής της ερμηνείας είναι δυνατή μια πλήρης αποδοχή του πιθανού επιτεύγματος του Vitoria στο δικαϊκό χώρο. Πρώτα απ' όλα διότι παρέχει μια ισχυρή αιτιολόγηση για την ύπαρξη του κράτους ως θεσμού ανεμπόδιστου από θεωρήσεις άσχετες προς

την λειτουργία του, χωρίς να υποπέσει σε εκείνη την μακιαβελική πλάνη η οποία προασπίζει την πολιτική δύναμη τόσο καλά από όλες τις εξωτερικές παρεμβολές ώστε να την μετατρέψει παραδόξως σε έναν σφετεριστή λειτουργιών-όπως μπορεί να κρίνει κανείς από το ηθικό περιεχόμενο των μέσων και των σκοπών. Ο απόηχος της θεωρίας του αναγνωρίζει ότι βρίσκεται πέρα από την οπτική της υπόστασης κράτος (Fernández-Santamaría, *The State* 109–10). Πάνω σ' αυτό μπορεί να λεχθεί πως ούτε ο Vitoria αλλά ούτε και η σχολή της οποίας ήταν θεμελιωτής είναι μοναδική στο είδος της ή ανεξαιρέτως πρωτότυπη. Εν πολλοίς βαρυσήμαντη θα είναι η δεύτερη συμβολή του στοχαστή: η δημιουργία ενός ορθολογικού *totusorbis* ευρύτερο από τον Χριστιανισμό και σταθερά αγκυροβολημένο σε έναν κοσμικό προσανατολισμό της δικαιοσύνης της οποίας το μακιαβελικό σχήμα των πολιτικών πραγμάτων δεν θα μπορούσε να αποδεχτεί ή να 'φιλοξενήσει' τη σκέψη και επομένως αμέσως το απορρίπτει (Fernández-Santamaría, *The State* 110–15). Εν μέρει, ο Vitoria κατάφερε να αφομοιώσει μερικά από τα πλεονεκτήματα του Machiavelli, παρακάμπτοντας παράλληλα τις πιο σοβαρές ελλείψεις του πολιτικού δόγματος της φλωρεντιανής γραμματείας. Εν μέρει όμως, ως 'ανταμοιβή', εξάγει ένα βαρυσήμαντο απολογισμό από όλη αυτή την παράδοση: το τίμημα είναι πως όλοι οι δρόμοι που ο Vitoria προετοιμάζει οδηγούν σε μια αμετάκλητα απόλυτη σύλληψη της έννοιας του δικαίου η οποία συνιστά ταυτοχρόνως αιτία και αφορμή της Χριστιανικής ηθικής.

Ως προ το δεύτερο ερώτημα, οι ανωμαλίες και οι αντιφάσεις οι οποίες είναι σύμφυτες με την παράδοση την οποία εισηγείται ο Vitoria γίνονται προφανείς όταν αναλογιστεί κανείς ότι το κεντρικό θέμα του τελευταίου δεν είναι το ίδιο το κράτος καθεαυτό, αλλά η ασταθής διαλεκτική ανάπτυξη της μορφής δυο κοσμικών αρχών: του κράτους και της παγκόσμιας κοινότητας των κοινοπολιτειών, εμπεριεχουσών όμως αντιφατικές δικαιοδοσίες (Fernández-Santamaría, *The State* 108). Εν αντιθέσει

με τον Machiavelli, ο Vitoria δεν προσπαθεί να φθάσει στις απαραίτητες αρχές οι οποίες θα επιτρέψουν στο κράτος να επιβιώσει σε ένα εχθρικά διακείμενο κόσμο. Ούτε βέβαια από την άλλη νοσταλγεί την επιστροφή σε μια αντιμιλιταριστική και ουτοπική χρυσή εποχή των χριστιανών ουμανιστών. Απεναντίας, μέσω της χρήσης της αριστοτελικής-θωμιστικής ratio και της εφαρμογής του χριστιανικού δόγματος ο Vitoria προσπαθεί να μεταστρέψει τον πόλεμο, την μόνιμη κατάσταση διαμάχης η οποία προκύπτει από την ατέρμονη διαλεκτική μεταξύ των δυο κοσμικών τάξεων, σε ένα όργανο δικαιοσύνης. Εφαρμόζει τη λογική (ratio) όταν καθορίζει και προσδιορίζει τα στοιχεία του κράτους. Στις αρχές του χριστιανικού δόγματος ο Vitoria βρίσκει ότι έχουν ήδη εμψύσει στοιχεία της θεωρίας του *bellum iustum*. Ο δίκαιος πόλεμος, η πιο αληθής ερμηνεία στην ρεαλιστικότητα του Χριστιανικού δικαίου είναι το ένα εκείνο ικανό στοιχείο να διαφυλάξει την διεθνή τάξη την εναγκαλισμό όλων των αυτονόμων κυττάρων τα οποία οφείλουν την καταγωγή τους στη λογική και την αναγκαιότητα παρά στην αναρχία. Υπό μια έννοια δηλαδή εδώ Vitoria πολύ αληθινά τοποθετεί στο κέντρο της φιλοσοφίας του τον πυρήνα της προσπάθειας του να εναρμονίσει τις κοσμικές επιταγές της δικής του εποχής με την υπερβατική αξίωση της πνευματικής κληρονομιάς που εκπροσωπεί. Μόνον που τώρα όπως και στο παρελθόν αυτό το στοιχείο δεν τον οδηγεί σε μια σύμβαση *inter pares*. Η τελειότητα του υλικού κόσμου παραμένει με τον Vitoria, αλλά ως αντικατοπτρισμός της αληθινής τελειότητας στην σφαίρα του μεταφυσικού. Κοινωνία, κράτος, ηθική, πόλεμος, δικαιοσύνη, όλα στέκονται μέρη ενός αδιαίρετου συνόλου έχοντας τις βαθύτερες ρίζες τους στις τεχνικές επιταγές μιας αποκαλυφθείσας αλήθειας. Σε ένα αληθινά κοσμικό κράτος διεξάγεται πόλεμος ώστε να διασφαλιστεί η κοσμική δικαιοσύνη. Όμως σε ένα χριστιανικό κράτος υπάρχει μια διαφορετική επιπλέον ερμηνεία: υφίστανται το κράτος, η δικαιοσύνη και ο πόλεμος

αναπόσπαστα συνδεδεμένα μεταξύ τους με έναν υψηλότερο δεσμό, τη χριστιανική ηθική. Εν ολίγοις, με τον Vitoria δεν θα βρεθεί καμία δυνατότητα να χωριστούν οι δυο αυτές σφαίρες, κράτος και ηθική, αλλά απεναντίας μπορεί να διαφανεί μια εξαιρετικά εκλεπτυσμένη προσπάθεια για μια ευδιάκριτη ενοποίηση και αυτό συνιστά δίπλα στο *ius gentium* μια ξεκάθαρη οπτική της κυριαρχίας (Fernández-Santamaría, *The State* 111).

Τρίτον, οι αντιφάσεις που διαπλέκονται σε μια τέτοια προσπάθεια είναι σε γενικές γραμμές αυτές που ταλανίζουν τη δυτική σκέψη από τον 13ο αιώνα έως τον 18ο αιώνα. Στην περίπτωση του Vitoria πάνω στις θεματικές του αναζητήσεις οι οποίες περιέχουν τέτοιου είδους αντιφάσεις δεν παρουσιάζονται πουθενά πιο έντονες από ότι στη δική του προσπάθεια να εισάγει το πρότυπο των ιθαγενών κοινωνιών του Νέου Κόσμου εντός ενός σύμπαντος χώρου του οποίου παρά την επιφανειακότητα στα χαρακτηριστικά του στοιχεία εξακολουθούν να θεωρούνται κατά βάση χριστιανικά (Fernández-Santamaría, *The State* 110–11). Τώρα το ερώτημα παραμένει πως η ιδέα μιας διεθνούς κοινότητας αυτονόμων κρατών μπορούν να διατηρηθούν μαζί σε μια αρμονική σχέση μέσω ενός καταναγκαστικού ‘εργαλείου’ το οποίο βασίζεται σε μια αποκαλυφθείσα αλήθεια η όποια με την σειρά της πρέπει να συμφιλιωθεί με την προϋπόθεση ότι μια αλλόθρησκη ή παγανιστική κοινοπολιτεία γνωρίζοντας όχι τον αληθινό Θεό κατά τους ρωμαιοκαθολικούς να μπορεί ταυτόχρονα να συνιστά *bonafide* κράτος και να αποκτήσει πρόσβαση σε αυτού τους είδους της δομή της κοινωνίας. Και επιπλέον αν είναι πραγματικά εφικτή μια τέτοια περίπτωση δεδομένων των παρατηρήσεων του Vitoria σχετικά με τη φύση, την προέλευση και τις λειτουργίες του δίκαιου πολέμου, που υποστηρίζει ότι οι κοινότητες των ιθαγενών μπορούν να σταθούν στον ίδιο βαθμό δίπλα στα Χριστιανικά κράτη. Οι απαντήσεις στα παραπάνω είναι προφανώς όχι και τα

συμπεράσματα αναπόφευκτα: οι κοινότητες τους Νέου Κόσμου δεν μπορούν να ενσωματωθούν σε ένα σχήμα βασισμένο πάνω σε παραδοσιακές αξίες. Αλλά ακόμη και αν το κυριότερο εμπόδιο, τα ινδιάνικα κράτη εξοβελίζονταν εν ειδει μιας συστατικής αλλαγής στη βάση ενός πολιτικού σχηματισμού αμιγώς Χριστιανικού, με Χριστιανικά κράτη, μπορεί το πρότυπο του Vitoria να εξασφαλίσει την διατήρηση της ομοιότητας σε αυτό το σχήμα; Πάλι η απάντηση είναι αρνητική και διττή. Πρώτον, ο Vitoria υποστηρίζει, όπως πρέπει ότι η προσωρινή εξουσία είναι κατά κάποιον τρόπο με την πνευματική εξουσία *in ordinem*. Άλλη μια φορά το θέμα που καταδικάζει σε σφάλμα όλη την οικουμενικιστική διάσταση της βιτοριανής συλλογιστικής απειλεί να καταστρέψει τα κατάλοιπά της. Είναι πραγματικά δύσκολο να καταστείλει κανείς την αίσθηση η οποία υπήρχε πίσω στον παλιό ‘εφιάλτη’ της θεωρίας των δυο ξιφών (Kantorowicz, *The King’s* 336–37). Είναι αλήθεια ότι ο Vitoria με έμφαση αρνείται την εξουσία του Πάπα στις κοσμικές υποθέσεις και απελευθερώνει την πολιτική αρχή από την εποπτεία της εκκλησιαστικής εξουσίας. Αλλά καθώς η παρατεταμένη διαμάχη μεταξύ Εκκλησίας και Κράτους είχε γίνει εμφανής μέχρι τις ημέρες του Μαρσιλίου της Πάδοβας δεν είναι δυνατόν να υπαρπάξει κανείς με το αριστερό χέρι ότι έχει δώσει το δεξί. Δηλαδή, το τελικό αποτέλεσμα είναι να δημιουργηθεί μια ατμόσφαιρα αβεβαιότητας από την οποία μπορεί να αναδυθεί μια ευκαιρία (και ο Νέος Κόσμος είχε τις κατάλληλες συνθήκες) πειστικών επιχειρημάτων υπέρ της δημιουργίας ενός δόγματος το οποίο θα υποστήριζε τις κοσμικές φιλοδοξίες μιας πολεμικής Παποσύνης. Είναι αδιανόητο ένα τέτοιο ενδεχόμενο ότι θα μπορούσε ποτέ να υποστηριχτεί, ανεξάρτητα από το βαθμό ασάφειας και δογματισμού από έναν κυρίαρχο ηγεμόνα της Αναγέννησης.

Δευτερευόντως η ιδιοσυγκρασία της εποχής απαιτούσε κάτι περισσότερο από μι απλή δογματική διάρθρωση για να αποκρούσει τις διεθνείς καταστάσεις αναρχίας

από τις οποίες ο Vitoria προέβλεπε νοσηρές πολιτικές καταστάσεις. Και ακριβώς στην ουσία αυτή η θεωρία του Vitoria για μια δικαϊκή αντίληψη του *ius gentium* υστερεί. Όταν ειδωθεί *intoto* η κοσμική πλευρά του θεωρητικού σχήματος προτείνει μια ιεραρχία από δικαιοδοσίες όμοιες με ένα πυραμιδωτό σχήμα: το άτομο ακολουθούμενο από την οικογένεια, το κράτος και τη απεριόριστη αρχή (εξουσία) όλης της κοινωνίας των ανθρώπων. Ο Vitoria προσπάθησε έντονα να καθορίσει τη φύση αυτής της αρχής και πόθεν αυτή ενσωματώνεται. Ο λόγος είναι φυσικός: η σταθερότητα και η συνοχή του συνόλου της θεωρητικής του σύλληψης εξαρτάται από την έκταση της επιτυχίας του. Έχοντας απορρίψει την ενοποιημένη κυρίαρχη εξουσία του Πάπα και του Αυτοκράτορα ενώ ταυτόχρονα διατηρώντας την οικουμενική ιδέα την οποία ζητά να αναπαραστήσει δεν έχει κάποια εναλλακτική λύση ει μόνον δυο πολιτικές κατευθύνσεις. Πρώτον, κάποιου είδους μορφή *potestas* με σχεδόν απεριόριστη δικαιοδοσία πάνω στα κράτη (στην πραγματικότητα με τον ίδιο τύπο δικαιοδοσίας πάνω στα μέλη της διεθνούς κοινότητας των οποίων οι τελευταίοι έχουν πάνω στους δικούς τους πολίτες)· δεύτερον, έναν μηχανισμό εξαναγκασμού που να εκπληρώνει τα ίδια καθήκοντα όπως οι νόμοι εκτελούν εντός των συνόρων των αυτόνομων δημοκρατιών με σκοπό να είναι σε θέση να επιβάλλουν τη βούληση της εξουσίας. Πάνω σ' αυτό το σημαντικότερο είναι αρχή του *ius gentium*, το τελευταίο ο δίκαιος πόλεμος. Το πιο προφανές και άμεση συνέπεια των δυο εξαναγκασμών είναι ο περιορισμός της αυτονομίας του κράτους (Fernández-Santamaría, *The State* 112–13).

Αναφορικά με το τέταρτο ζήτημα της κριτικής μας απέναντι στην ανάλυση του Vitoria, αναπόφευκτα αναδύονται οι ισχυρισμοί περί κυριαρχίας οι οποίοι παρουσιάστηκαν από τον ίδιο τον Vitoria για λογαριασμό των μερών (κρατών) παρόλο που είναι σαφές πως η εξουσία του συνόλου της διεθνούς κοινότητας πρέπει

να τίθεται σε ανώτερη βάση. Αυτοί οι ισχυρισμοί βρίσκονται μεταξύ του ορισμού της κυριαρχίας του Vitoria και των αρμοδιοτήτων που αποδίδονται στο *ius gentium* (πρώτα απ' όλα διότι ο Vitoria δεν έχει σαφή ιδέα για το τι πραγματικά συνιστά το *ius gentium* στην πράξη). Άλλωστε, οι πιο σαφείς θέσεις στην κατανόηση της έννοιας θα αρχίσουν να αποκρυσταλλώνονται στον Francisco Suárez και τον Diego de Covarrubias. Από τη μια πλευρά φαίνεται ότι η θεωρία αυτή είχε σχεδιαστεί για να δώσει έμφαση στο ότι η αναγνώριση της ανεξαρτησίας ενός κράτους δεν παραχωρεί στο τελευταίο την ισχύ να αγνοεί το ενδιαφέρον του *totius orbis* για χάρη της ίδιας της εξυπηρέτησης του, αυτό δηλαδή που γίνεται αντιληπτό ως το συλλογικό συμφέρον πάνω από το ατομικό. Με άλλα λόγια συνιστά μια κατά τρόπον τινά 'πρωτόγονη' απόπειρα για την αρχική σύλληψη της έννοιας του *raison d'état*. Από την άλλη πλευρά, το *ius gentium* εκλαμβάνεται ως μια παγκόσμια διακήρυξη δικαιωμάτων με σκοπό την υπενθύμιση στους ανθρώπους της ένταξής τους σε μια παγκόσμια 'αδελφότητα'· δευτερευόντως και λίγο αόριστα διατυπωμένα από τον Vitoria της προστασίας του ατόμου από το κράτος. Αυτό το τελευταίο γίνεται φανερό όταν ο Vitoria και πάλι στα πλαίσια του Αμερικανικού ζητήματος του Νέου Κόσμου, μελετά το ισπανικό 'δικαίωμα' παρέμβασης στις εσωτερικές υποθέσεις άλλων κρατών για την προστασία των αθώων υπηκόων αυτών. Στην απουσία μια πραγματικής σαφούς στάσης της φύσεως και του εύρους του *ius gentium* πρέπει να προστεθεί το γεγονός ότι πρακτικά η διαλεκτική φύση μεταξύ κράτους και διεθνούς τάξης επιλύεται μόνο με τον πόλεμο. Αλλά ο δίκαιος πόλεμος, όπως διέτεινε ο Vitoria μπορεί να διεξαχθεί μόνο από έναν κυρίαρχο ηγεμόνα (Fernández-Santamaría, *The State* 130–31). Το ανησυχητικό όμως στοιχείο-αποτέλεσμα είναι ότι όταν η εμμένουσα εξουσία του διεθνούς νόμου υλοποιείται, συνδυάζεται με την κυρίαρχη εξουσία ενός ηγεμόνα ο οποίος ξαφνικά αναλαμβάνει το ρολό του διεθνούς δικαστή. Ως φυσικό επακόλουθο

υπάρχουν δυο μορφές κυριαρχίας ως συχνά διακριτής αξίας: η συντριπτική αξία του ηγεμόνα ο οποίος διεξάγει δίκαιο πόλεμο και της αμφισβητήσιμης κυριαρχίας του θύματος του. Ενώ οι αρχές του είναι σταθερές στη βάση και στην ανάπτυξη μια θεολογικής-φιλοσοφικής προσέγγισης της πολιτικής, η δομή αυτών των μορφών ταυτόχρονα με την πραγματική τους διάσταση χωλαίνουν και ολικά ξεχνιούνται. Ο Vitoria ενέδωσε το αιώνιο μοτίβο του πολέμου με δικαίκες παγίδες μιας εντυπωσιακά ηθικής ποιότητας . Όμως η λειτουργικότητα αυτού του σχήματος αποδυναμώνεται ζωηρά λόγω της εξάρτησης του σε σχέση με την καλή θέληση των συμμετεχόντων και του θριάμβου του δικαίου όντος ντετερμινιστικών μέσων. Καμία από αυτές τις δυο προηγούμενες συνθήκες προσπαθώντας να αποδώσει την αναγκαιότητα της δεν προεξοφλεί κάποια λειτουργία και σαφώς αποτυγχάνει. Και στις δυο περιπτώσεις η ευθύνη της αποτυχίας του Vitoria στέκεται στην ανικανότητα της κοσμοθεωρίας στην όποια θεμελιώνονται ορισμένες πτυχές και ιδιαιτερότητες της πραγματικότητας αναφορικά με την δεδομένη εποχή.

7.2. Επίλογος

Εν αντιθέσει προς τα προηγούμενα υπάρχει μια προβληματική με την πρωτοτυπία και την αξιοπιστία της πολιτικής ιδεολογίας του Francisco de Vitoria, η οποία συγκροτεί έναν από τους πιο διακεκριμένους εκθέτες της Ισπανικής πολιτικής σκέψης στην εποχή του Εράσμου. Η αλήθεια ωστόσο αυτής της άποψης δεν αποδυναμώνει το γεγονός τη συνολικής προσφοράς της Σχολής της Σαλαμάνκας και δη του Vitoria στην ιστορία της πολιτικής σκέψης στην Αναγέννηση. Τούτη παραμένει αξιοσημείωτη σε τρία πεδία: στο φυσικό δίκαιο, στο διεθνικό δίκαιο και στα ατομικά δικαιώματα του ανθρώπου αλλά και των προοπτικών που παρέμειναν στους επερχόμενους αιώνες σε αντίθεση με την ανάπτυξη και ραγδαία εξάπλωση του

εδαφικού (οικονομικού;) αποικισμού, ιστορικό στοιχείο το οποίο κυριαρχεί στα θεωρητικά σχήματα της Δυτικής σκέψης: τόσο στον τρόπο που θα έβλεπε την κοινωνία του ανθρώπου ως τόσο περιορισμένη από τα τεχνητά και μόνιμα εθνικά σύνορα όσο και ως αδιαίρετο σύνολο (*totus orbis*).

Πρέπει να μνημονευθεί ότι -και αυτό συνιστά το πιο σημαντικό στοιχείο στην παρούσα ερευνα- ότι η αποδομητική αυτή κριτική όπως φάνηκε από τα προαναφερθέντα είναι ένα προϊόν μας φυσικής ιστορικής διόρασης των πραγμάτων αλλά σαφώς ως μη διαθέσιμη σε μια εκλεκτική και μεταβατική εποχή η οποία χαρακτηρίζεται από μια διαπεραστική αλλά συχνά μη ανιχνεύσιμη διαλεκτική μεταξύ του παλιού και του μοντέρνου. Η αποτυχία εν μέρει του Vitoria να συνθέσει πλήρως τους θεωρητικούς στόχους σε καμιά περίπτωση δεν νοείται ως απόδειξη της επιδεξιότητας εκείνων των στοχαστών οι οποίοι φαινομενικά έχουν αναγνωρίσει το αμετάκλητο πέραςμα όλων των μορφών πολιτικής καθολικότητας. Και δη που να επιλέγουν στα δικά τους γραπτά για να ενισχύσουν την ισχύ του κράτους την εξασφάλιση της επιβίωσης σε ένα πολιτικό περιβάλλον στο οποίο επέλεξαν να δεχθούν ως αναπόφευκτα αναρχικό. Αυτή η πρόβλεψη γίνεται αναγνωρίσιμη μόνο *a posteriori* και δεν είναι καθόλου αυτονόητη σε Ισπανούς ή άλλους συγγραφείς.

Το μάθημα το οποίο αρμόζει να αντληθεί από το θεωρητικό στοχασμό του Vitoria είναι αναμφισβήτητα διττό. Από τη μία πλευρά, αν σταθεί κάνεις στο περιεχόμενο της εποχής του είναι αναγκασμένος να αποδεχτεί κάνεις ότι ο πολιτικός ουνιβερσαλισμός δεν συνιστά ένα απομεινάρι του παρελθόντος το οποίο επιβιώνει στην Ισπανία, αλλά μια έντονη τάση της πολιτικής φιλοσοφίας η οποία ταιριάζει σε συγκεκριμένες σύγχρονες πραγματικότητες και τέλεια αλληλοσυμπληρούμενες σχολές της πρώιμης Ευρωπαϊκής φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης. Από την άλλη πλευρά, αν επιλέξουμε να επωφεληθούμε εδώ από τους τέσσερις και πλέον μετά την

Αναγέννηση αιώνες πολιτικής επίγνωσης των πραγμάτων πρέπει να καταλήξουμε ότι όχι μόνο η σκέψη του Vitoria και της Ισπανικής σχολής της Σαλαμάνκας αλλά ολόκληρης της συνεισφοράς της πολιτικής φιλοσοφίας της εποχής του Εράσμου-Χριστιανικός ουμανιστικός-ευαγγελισμός και μακιαβελικός εμπειρισμός- δύνανται να μεμφθούν περί έλλειψης αυθεντικότητας ως ύποπτη ιδεολογικής ανεπάρκειας, αν υποτεθεί ότι κάποιος πρέπει να αντιστρέψει τα πρόσημα της πολιτικής προς την εφαρμογή τους στην πράξη, κάτι που επιμελώς εν τέλει και αποφεύγεται.

VIII. ΓΛΩΣΣΑΡΙΟ ΟΡΩΝ¹²⁰

ambitio: ο Vitoria χρησιμοποιεί αυτή τη λέξη υπό την παλαιά ρωμαϊκή έννοια της εκλογικής δωροδοκίας για παροχή ψήφου- σίγουρα όχι με τον τρόπο με τον οποίο την ταυτίζει ο Machiavelli (βλ. κυρίως στο R. Price *Ambizione in Machiavelli's Thought*, *History of political thought* 3 (1982), σ. 382-445). Εδώ ο Vitoria θέλει να περιγράψει μια μορφή διαφθοράς στην πρόσκτηση δημοσίου καθήκοντος (*De Potestate Civili*, 3.1. §16.) Μια τέτοια συζήτηση διεξάγεται στην μεσαιωνική πολιτική θεωρία σχετικά με τη διαφθορά στη σφαίρα του δημοσίου συμφέροντος παρά τις εκτενείς διατάξεις της εκκλησίας έναντι του εκκλησιαστικού αντιστοίχου: την σιμωνία. Η έννοια της διαφθοράς εισήχθη στο πολιτικό λεξιλόγιο των ουμανιστών, αλλά μονάχα με την στωική έννοια της παρακμής η οποία προκύπτει

¹²⁰ Το ακόλουθο γλωσσάριο όρων αποσκοπεί στην εξήγηση ορισμένων παλαιών λατινικών φιλοσοφικοπολιτικών εννοιών με τα οποία δεν είναι εξοικειωμένος ο αναγνώστης, εν μέρει, λόγω του αριθμού των λατινικών σχολαστικών και νομικών τεχνικών όρων, κυρίως, δε, λόγω των κλασσικών κανόνων στους οποίους ο Vitoria συχνά κάνει αναφορά μέσα στο *Corpus Iuris Canonis* («κανόνες») του έργου του. Η απλή αναφορά αυτών των τρόπων τινά επονομαζομένων «κανόνων» είναι αρκετά χρήσιμη για τον εντοπισμό ενός συγκεκριμένου επιχειρήματος μέσα στο νομικό πλαίσιο του πρώιμου 16ου αιώνα. Σ' αυτό το Γλωσσάριο δεν συμπεριλαμβάνονται οροί που έχουν αναλυθεί στην ερευνά μας όπως π.χ. θεϊκό, φυσικό, θετικό δίκαιο κ.λπ ή τυπικές έννοιες του εξοικειωμένου αναγνώστη με τον πολιτικό στοχασμό της Αναγέννησης όπως *princeps*, *ius*, *bellum iustum* κ.ά., αν και οι όροι αυτοί ενίοτε ή συστηματικά μεταστρέφουν το νόημα τους είτε από στοχαστή σε στοχαστή είτε κάτω από συγκεκριμένες θεωρητικές δομές σκέψης.

από την ευχαρίστηση και την επιθυμία για πλούτο μαζί, μια ακόρεστη συνακόλουθη απώλεια περί ουσιαστικής ευθύνης των πολιτών (Skinner, *Τα θεμέλια* 319–26). Δεν είναι ωστόσο ξεκάθαρο τι έχει στο μυαλό του ο Vitoria περιγράφοντας τη διαφθορά σχετικά με το δημόσιο καθήκον ως εγκληματική πράξη έναντι τους ανθρώπινου θετικού δικαίου

Claves ecclesiae: Το περίφημο απόσπασμα σχετικά με τα “κλειδιά του βασιλείου του παραδείσου” (Ματθ. 16) αποτελεί γνώριμη θεματική στο *De Potestate Ecclesiae* του Vitoria. Τα κλειδιά ή κλείδα του παραδείσου ερμηνεύτηκαν από τους θεολόγους και τους κανονιστές πριν τον Γρατιανό ως α) τα κλειδιά της γνώσης (*clavis scientiae*) και β) τα κλειδιά της ισχύος (*claves potestatis*). Και οι δυο ερμηνείες ταυτίστηκαν με μια μυστηριακού τύπου ισχύ (*potestas ordinis*) ως «δέσμευσης και απώλειας». Ο Γρατιανός και οι διάδοχοι του, από την άλλη πλευρά, προτείνουν την ερμηνεία πως το ένα κλειδί ήταν η μυστηριακή ισχύς (εξουσία), ενώ το άλλο η δικαιοδοτική (Tierney, *Foundations* 30–36). Αυτό αποτελεί επίσης ερμηνεία του Vitoria στο *Depotestate ecclesiae* 2.2. και 4.7. ακολουθώντας τις προτάσεις το Πέτρου Λομβαρδού.

Concilium generale: η συνοδική κίνηση που προέκυψε κατά την περίοδο του παπικού σχίσματος προσπάθησε να αποδείξει ότι η εξουσία μιας νόμιμης σύγκλησης του γενικού συμβουλίου της Εκκλησίας (από το 1215 έως το 1511 συμπεριελάμβανε και κοσμικούς, πρίγκιπες, ηγουμένους μονών, κληρικούς κ.ά.) ήταν ανώτερη από εκείνη του Πάπα διότι η αυθεντική ισχύς στην εκκλησία εδραζόταν στο *congregado fidelium* που το εκπροσωπούσε το συμβούλιο. Αυτή η θέση βασίστηκε στον Μαρσίλιο της Πάδοβας για την ανθρώπινη κυριαρχία, την θέση του Zabarella και την άποψη του Bartolus de Sassoferrato για την νομική ιδιότητα των ανθρώπων επικαλούμενοι το *Quod omnes tangit* («αυτό που αφορά τους πάντες, άπαντες έχουν δικαίωμα να

κρίνουν» (Tierney, *Foundations* 149–53), (Ullmann, *Law* 156–59). Αυτές οι ιδέες ήταν αποτελεσματικές στις συνόδους της Αντιμεταρρύθμισης της Κωνσταντίας, της Βασιλείας και της Φλωρεντίας τον 15ο αιώνα που διαμόρφωσαν όλα τα διατάγματα τους με την στατική δήλωση “*Universalem ecclesiam repraesentans*”.

Congregatio fidelium: ο προσδιορισμός από την εκκλησία της έννοιας “συνάθροιση πιστών” ή του συνόλου των χριστιανών πιστών αναπτύχθηκε και διαμορφώθηκε κατά τον 15ο αιώνα. Χαρακτηριστική η δήλωση του Zabarella X.1.1.1.: “*Ecclesiae nihil est aliud quam congregatio fidelium*” (Tierney, *Foundations* 205) Αυτό ενσωματώνει δυο μεσαιωνικές εκκλησιολογικές ιδέες: από την μια πλευρά την ιδέα της εκκλησίας ως κοινότητας πιστών, μιας τέλει κοινωνίας (*societas perfecta*) τελειοποιούμενη με το Άγιο Πνεύμα και την διατήρηση ενός αδιάλειπτου προς το πλησίον βίου. Από την άλλη πλευρά η ιδέα της Εκκλησίας ως ένα σύστημα κληρικών καθηκόντων αντλώντας την αρχή (εξουσιαστική) από την κοινότητα (Tierney, *Foundations* 23–24). Στο *De Potestate Ecclesiae* ωστόσο ο Vitoria χρησιμοποιήσει τον όρο με μια συγκεκριμένη ομολογία ώστε να εννοήσει την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία εξαιρούμενων των αιρετικών προτεσταντών.

contritio: Στα γραπτά του για την μετάνοια ο Λούθηρος υποστήριξε ότι η εκκλησία αμβλύνει την μεταμέλεια προς την φθορά, δηλαδή είχε αντικαταστήσει την γνήσια μετάνοια από την απλή λύπη η οποία προκύπτει από τον φόβο. Ο Λούθηρος είχε απορρίψει μια τέτοια φθορά ως καταφύγιο και απαίτησε την αξίωση για κάθε αμαρτωλό, πότε, δηλαδή, μπορεί πραγματικά να γνωρίζει αν έχει μεταμελήσει. Αυτό είναι βασικό υπόβαθρο στο *De Potestate Ecclesiae* 2. 3-4 του Vitoria.

Corpus Iuris Canonici: Το σώμα του κανονικού δικαίου κωδικοποιήθηκε συνολικά μέχρι το τέλος του Μεσαίωνα πρώτα στη σκέψη του νομικού του 12ου αιώνα από την

Μπολόνια, Γρατιανού στο έργο του *Concordia discordantium canonum* γνωστό και ως *Decretum* και μετέπειτα στις πέντε συλλογές διαταγμάτων: τα πέντε βιβλία του πάπα Γρηγορίου ΙΧ, *Liberextra* το ποιο εκδίδεται από τον Raymond Reñaford και κυκλοφορούν το 1234 , ένα έκτο βιβλίο από τον πάπα Βονιφάτιο VIII (*Libersextus* 1298) και τα *Extravagantes* του πάπα Κλεμέντιου V (1317), του Πάπα Ιωάννη XXII (1325) και των *Communes* έως το 1471. Αυτές οι συλλογές εκτυπώθηκαν ως ενιαία συλλογή από το 1491 και μετά συνοδευόμενες από την *Glossa ordinaria*.

Corpus Iuris Civilis: Το σώμα κανόνων του ρωμαϊκού δικαίου το οποίο κωδικοποιήθηκε από τον Ιουστινιανό (533-556 μ.Χ.) το οποίο αποτελείται στην εποχή του Vitoria από τον Κώδικα χωρισμένο σε βιβλία I-IX, τα 3 βιβλία, X-XII, τις τρεις Νεαρές (*Digestum Vetus, Infortiatum, Digestum Novum*) οι *Institutiones* και οι διάφορες Νεαρές (*Authenticum*). Από το 1468 έως το 1627 αυτές οι συλλογές τυπώθηκαν με το κριτικό υπόμνημα του Accursius, το *GlossaOrdinaria* σε πέντε τόμους.

corpus mysticum: η έννοια της εκκλησίας όπως αυτή παγιώνεται στον Απόστολο Παύλο ως “σώμα μυστικό” (Ρωμ. 12, 4-5, 1 Κορ: 10, 16-17, 12:12-27) κεντρικός όρος στην σκέψη των συνοδιστών (Tierney, *Foundations Conciliar* 132–41). Χρησιμοποιείται στον Vitoria για να αποδείξει ότι η εκκλησία ως ορατό και δικαιοδοτικό σώμα, λαμβάνει την καθοδήγηση της από την κεφαλή. Αυτή η μεταφορά περιγράφεται από Skinner ως “βλάσφημη και αμαρτωλή” (Skinner, *Τα θεμέλια* 452). Το ίδιο επιχείρημα υιοθετήθηκε αργότερα από τους παπικούς στη Σύνοδο της Τρέντης και από τους Ιησουίτες θεωρητικούς όπως ο Bellarmine.

Cum ad rerum: η αξιομνημόνευτη ρήση του Huguccio στον κανόνα που αφορά το έργο του Πάπα Γελασίου. Σε αυτό διατηρεί τον διαχωρισμό της “θεωρίας των δυο

ξιφών” και στο οποίο τονίζεται η θέση ότι, ενώ η παπική ισχύς ήταν αναμφισβήτητη πνευματικά, μπορούσε, δε, να επιβάλλει μια δικαιοδοτική εξουσία στα κοσμικά μόνον όταν δεν υπάρχει μια θεμελιωμένη κοσμική αρχή ικανή να δράσει (Tierney, *Foundations* 602–04). Ο Huguccio ισχυρίστηκε περαιτέρω ότι ο αυτοκράτορας κατείχε την εξουσία όχι από τον Πάπα αλλά από την εκλογή του από τον ηγεμόνα και τον λαό.

Cum secundum leges: Το διάταγμα του Πάπα Βονιφάτιου VIII σημειώνει πως, δεδομένου ότι ορισμένα πολιτικά εγκλήματα τιμωρούνταν με δήμευση περιουσιακών στοιχείων, το πιο επονείδιστο σφάλμα των αιρετικών πρέπει *isroiure* να τιμωρείται με τις ίδιες κυρώσεις. Αυτό είναι πολύ χαρακτηριστικό στα τυπικά κανονιστικά κείμενα στα θέματα του *dominium* μαζί με τα σχόλια του Hostiensis και του Πάπα Ιννοκέντιου IV (*Quod super his*).

dominium: Το ρωμαϊκό δίκαιο έκανε μια διάκριση μεταξύ κατοχής ενός πράγματος, ανεξάρτητα εάν ο κάτοχος έχει δικαίωμα σε αυτό και στο *dominium* ως δικαίωμα σε ένα πράγμα, ανεξάρτητα αν ο ιδιοκτήτης του το ελέγχει. Η λέξη *dominium* υπό αυτή την έννοια μεταφράζεται ως «ιδιοκτησία-περιουσία» από την λέξη *dominus* (κύριος/ιδιοκτήτης). Στην γλώσσα εντούτοις της φυσικής νομολογίας που χρησιμοποιούνταν από τον Vitoria *dominium rerum* σημαίνει το φυσικό και αναφαίρετο δικαίωμα όχι μόνο πάνω στην ιδιωτική περιουσία των ανθρώπων και στα αγαθά τους (*bona*) αλλά και στις πράξεις τους, την ελευθερία αλλά και τα σώματα τους (Pagden, *The languages* 801; Tuck, *Natural* 58–81). Το κύριο μέλημα του Vitoria είναι να θεμελιώσει τον όρο *dominium* ως έννοια η οποία εναπόκειται στον φυσικό νόμο και όχι στην χάριτα.

***Dominus loquitur* (C.24.1.48):** Ένα κείμενο από τον Κυπριανό στο *Decatholicaecclesiae* αναφέρεται συχνά στην διάκριση για τον παπισμό και την κυριαρχία vis á vis με τη δύναμη των αποστόλων. Σύμφωνα με αυτό ο Απόστολος Πέτρος είναι μοναδικός ως ηγεμόνας των αποστόλων και συνίσταται στην προτεραιότητα που ο Χριστός απένειμε τις εξουσίες μετά την Ανάστασή του. Αυτό ερμηνεύθηκε ως στοιχείο του κέντρου ενότητας στην Εκκλησία. Η παραδοσιακή ερμηνεία επικαλείται την διάκριση μεταξύ των μυστηριακών και δικαιοδοτικών εξουσιών όπου είχε ανατεθεί η μυστική δύναμη της “δέσμευσης και της απώλειας”. Αυτή η θέση υποστηρίζεται για όλους τους αποστόλους εξίσου. Ωστόσο η δικαιοδοτική ισχύς της διοίκησης είχε αποδοθεί μόνο στον Απόστολο Πέτρο (*De Potestate Ecclesiae* 4.2 n. 27) (Tierney, *Foundations* 33–34).

Duo sunt: Ο Πάπας Γελάσιος σε επιστολή του στον αυτοκράτορα Αναστάσιο ανέφερε τις αμέτρητες μεσαιωνικές συζητήσεις στην σχέση μεταξύ *sacerdotium* και *regnum*. Φαίνεται να θέτει σε υψηλότερο βαθμό την εξουσία στην πνευματική ισχύς, αλλά διαχωρίζεται μεταξύ *auctoritas* πνευματικής και *potestas* κοσμικής.

novi grammatici: ο όρος του Vitoria για τους επονομαζόμενους “Ερασμιακούς” ανθρωπιστές, μελετητές της Αναγέννησης της κλασσικής αρχαιότητας στον 15ο και στις αρχές του 16ου αιώνα που υποστήριζαν ότι τα αρχαία κείμενα της Αγίας Γραφής, του Αριστοτέλη και των Πατέρων της Εκκλησίας πρέπει να υποβάλλονται σε φιλολογικούς και ιστορικούς λεπτομερείς ελέγχους. Ο Lorenzo Valla ξεκίνησε το κίνημα για να επαναμεταφράσει τις Γραφές από τις αυθεντικές πηγές. Η κίνηση αυτή ακολουθήθηκε πρωτίστως από τον Έρασμο. Στην πολιτική θεωρία οι ουμανιστές στηριχτήκαν κυρίως στον Κικέρωνα και στον Λίβιο για να εδραιώσουν αυτό που αποκαλούσαν πολιτικά ή πολιτειακά ιδεώδη της ελευθερίας και συμμετοχικότητας.

Omne quod in pacis: ο κανόνας *omne quod in pacis* αποδίδεται στον Πάπα Νικόλαο Β' αλλά στην πραγματικότητα προέρχεται από τα σχόλια στον Peter Damian στα «κλειδιά» του Ματθαίου 16:19 (Tierney 117–21). Αυτό μετεξελίχθηκε στο καθιερωμένο κανονιστικό κείμενο διάκρισης μεταξύ *auctoritas* και *administratio* της ισχύος των «κλειδιών». Το σημείο αυτό εξαρτάται από την ερμηνεία της λέξης *coeleste*. Ο Peter Damian προωθούσε το γνωστό δόγμα περί συγχώρεσης των αμαρτιών από τους αποστόλους επί της γης ότι θα λάβει χώρα στον παράδεισο. Ωστόσο οι δογματιστές τον ερμήνευσαν σαν μια διάκριση μεταξύ “επίγειας βασιλείας του λαού” και “ουράνιας βασιλείας του κλήρου”. Ο Johannes Teutonicus στην έννοια *coeleste* περαιτέρω εισάγει την επιρροή της αλληγορίας της “θεωρίας των δυο ξιφών” του Λουκά 22:38. Άλλωστε αυτό είχε διαμορφωθεί από τον Πάπα Γρηγόριο VII έως και τον Πάπα Βερνάρδο ως αναφορά στην “πνευματική” και “υλική” ισχύ του παπισμού, αλλά στον χώρο που γράφει ο Vitoria με μια διαφοροποιημένη έμφαση διαχωρισμού της πνευματικής και κοσμικής εξουσίας, μεταξύ *sacerdotium* και *regnum*. Η πιο ακραία εκδήλωση αυτού σύντομα λαμβάνει την μορφή της στον Πάπα Ιννοκέντιο III και κυρίως τον Πάπα Βονιφάτιο με την παπική βούλα του *Unam Sanctam*.

plenitudo potestatis: η παπική αξίωση “πλήρους εξουσιαστικής ισχύος” της Εκκλησίας. Μια έκφραση η οποία χρησιμοποιείται για να δηλώσει την καθολική και υπέρτατη δύναμη του παπισμού και κυρίως την χρονική του δικαιοδοσία.

potestas iurisdictionis: η “δικαιοδοτική ισχύς” της Εκκλησίας. Αποτελεί την δύναμη που κληροδοτεί στον παπισμό, τη δημόσια εξουσία του Πάπα να δεσμεύει άπαντες τις νομικές του αποφάσεις και συγκεκριμένα να αφορίζει και να διανέμει.

potestas ordinis: Η “μυστηριακή ισχύς” της Εκκλησίας. Αυτή συνοψίζεται στην δύναμη του ιερέα να χορήγει μετάνοια και άφεση. Η χειροτονία (*ordo*) σχετίζεται συγκεκριμένα με το ζήτημα της εκκλησιαστικής ισχύος στον ορισμό του Πέτρου Λομβαρδού: “*Ordo est ignaculum quoddam Ecclesiae pro quod spiritualis potestas traditur ordinato*” (Προτάσεις I.V. 24,13). Συνεπώς αυτό καθιστά ενεργή μια θεολογική παράδοση και συνέχεια στην συζήτηση περί ισχύος μυστηριακής και κεντρικό αίτημα της εκκλησιαστικής Μεταρρύθμισης λήγω της εισαγωγής διαφωνιών στην έννοια της μεταμέλειας από τον Λούθηρο.

praescriptio: Στο ρωμαϊκό δίκαιο “διαταγή” είναι το δικαίωμα μετατροπής της κατοχής σε κυριαρχία (*dominium*) η οποία διατηρείται μεταξύ ενός η δυο ετών στον κάτοχο διότι έχει αποκτήσει την ιδιοκτησία *bonafide* και όχι *vi clam precario* (Gaius Instit. 2.40)

princeps legibus solutus: “ο κυρίαρχος εξαιρείται από τον νόμο” (Digest I. 3.3). Το ρωμαϊκό δίκαιο απλώς απαλλάσσει τον αυτοκράτορα από την τήρηση ορισμένων κανόνων. Χρησιμοποιήθηκε από τους μεσαιωνικούς γραφείς, ωστόσο, για να αιτιολογήσει μια προφανή αρχή του απολυταρχισμού. Ένα πρώτο αντεπιχείρημα τέθηκε από τον Accursius στο Glossa Ordinaria (Digest 1.3.31) βάσει του Lex Digna (Codex I.14.4) και ενσωματώθηκε στο κανονικό δίκαιο.

quodcumque: ίσως από τους βασικότερους κανόνες στη συζήτηση περί παπικής *plenitudo potestatis*. Ο Αυγουστίνος προχώρησε από τον Κυπριανό τη σχέση μεταξύ του διαδόχου απόστολου Πέτρου και της Εκκλησίας ένα βήμα πιο πέρα (Tractatus 50), στο πλαίσιο του σχολιασμού στον Ιωάννη θεολόγου περί της άποψης πως ο απόστολος Πέτρος έλαβε τα κλειδιά με τα λόγια “*ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς*” (Ματθαίος 18:18), εννοώντας την Εκκλησία. Αυτό ερμηνεύτηκε ως νόημα

αντιπροσώπευσης ή πρωτείο της Εκκλησίας. Μια έννοια η οποία θα μπορούσε να ληφθεί υπόψη ότι προήρθε από όλη την Εκκλησία ή ότι η αδιαίρετη ισχύς της Εκκλησίας ήταν η επιτομή στο πρόσωπο και των διαδοχών του (Tierney 34–35).

relectio: το όνομα που δόθηκε στις ειδικές διαλέξεις οι οποίες συνιστούσαν μια “επανάγνωση” η εκ νέου ανάγνωση ενός προβλήματος που πρόεκυπτε προς διερεύνηση σε ένα ακαδημαϊκό έτος. Ο όρος αυτός πιο συχνά χρησιμοποιήθηκε ως “επανάληψη” κυρίως στον ισπανικό χώρο των Πανεπιστημίων από του λέκτορες θεολόγους. Οι relectiones στην Σαλαμάνκα διέπονταν από χρονικό όριο δυο ωρών. Οι καθηγητές κάθε τομέα υποχρεώνονταν να διατελούν μέχρι την παραμονή κάθε καλοκαιριού ενιαυτόν (Vicente 123–26).

θεωρία δυο ξιφών: θεωρία η οποία στηρίχτηκε στο απόσπασμα του Λουκά 22:35-38 όπου οι μαθητές προσέφεραν στον Ιησού δυο ξίφη, γεγονός που ορμηνεύθηκε ως το σύμβολο της πνευματικής και κοσμικής ισχύος της Εκκλησίας. Τα ξίφη παρέμειναν καθόλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα μια επιρροή αμφίσημη για τη συζήτηση μεταξύ regnum et sacerdotium.

Terra Firma (terra continens): η λέξη “continens”, ήπειρος, είχε μια ασαφή έννοια προς ο,τι σήμερα σημαίνει. Νοούνταν στην εποχή του Vitoria ως συνεχές κομμάτι γης το οποίο είναι μεγαλύτερο από ένα νησί. Επισημάνθηκε από τον Antonio de Nebrija ως *tierra firme* στο έργο του *Vocabulario españolatino* (Σαλαμάνκα 1495). Ο Vitoria το χρησιμοποιεί για να εννοήσει την ισπανική κατάκτηση και κατοχή στο κυρίως κομμάτι της Αμερικανικής ηπείρου σε αντίθεση με τις Δυτικές Ινδίες.

Respublica: έννοια δίσημη, αποδίδουσα στα λατινικά την αριστοτελική *πολιτεία*. Συνήθως αναφέρεται στην πολιτική κοινότητα και ταυτίζεται με τη *societascivilis*. Άλλες φορές εννοείται το ελεύθερο πολιτικό καθεστώς που διοικείται από το ένοπλο

πλήθος και υπακούει στους νόμους, έχοντας ως πρότυπο την (οπλιτική) πολιτεία του Αριστοτέλη. Ο ρεπουμπλικανισμός του *Quattrocento* εμμένει συνήθως στην τελευταία σημασία. Η απόδοση της *respublica* με τον όρο «δημοκρατία» πρέπει να αντιμετωπίζεται με επιφύλαξη, εφόσον η *δημοκρατία* στην αριστοτελική τυπολογία των πολιτευμάτων ταυτίζεται με την οχλοκρατία και θεωρείται παρέκβαση της πολιτείας.

Societas civilis (et politica): λατινική μετάφραση της αριστοτελικής *κοινωνίας πολιτικής*. Πάγιος τρόπος αυτοπροσδιορισμού της πολιτικής κοινότητας στη Δύση μέχρι και τον 17^ο αιώνα. Η *societas civilis* αναφέρεται στη θεόδοτη και οργανωμένη στη βάση των *ordines* κοινωνική και πολιτική τάξη πραγμάτων και η οποία αγνοεί τη νεωτερική διάκριση κράτους-κοινωνίας.

Unam Sanctam: η παπική βούλα του Πάπα Βονιφάτιου VIII το 1302 (Tierney, *The crisis* 188–89) αποδίδεται ως η πληρέστερη και ακρότατη έκφραση της θεωρίας της παντοδυναμίας του Πάπα. Περιέχει ένα σημαντικό απόσπασμα της “θεωρίας των δυο ξιφών” περί πνευματικής και κοσμικής ισχύος, τα οποία η Εκκλησία θεωρεί ότι ανήκουν στην σφαίρα της *potestate Ecclesiae*. Στην ουσία νοούνταν η ιδέα πως το “κοσμικό” ξίφος το οποίο θα μετέλθει της χείρας των βασιλέων και των ιπποτών, αλλά υπό το νεύμα της ιεροσύνης και υποταγμένο στο “πνευματικό” ξίφος (Murphy 99-140).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abellán, José Luis. *Historia del pensamiento español: De Séneca a nuestros días*. Espasa, 1996.
- Adamson, Peter, και Richard C. Taylor. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge University Press, 2005, www.loc.gov/catdir/description/cam041/2004049660.html.
- Agesta Sánchez, Luis, “Los orígenes de la teoría del Estado en el pensamiento español del siglo xvi.” *Revista de estudios políticos*, no. 98, 1958, pp. 85–110.
- Agostino Trionfo. *Summa de potestate ecclesiastica*. Ed. Paulus de Bergamo, ed. Pierre Hongre, Rome, Lyon, 1484.
- Aguilar Manuel, José. “The Law of Nations and the Salamanca School of Theology.” *DE Thomist : a Speculative Quarterly Review, Religion Database*, vol. 1, no. 9, 1946, pp. 186–221.
- Albarrán, Joaquín Miras. “Res Publica: el pensamiento político de Francisco de Vitoria.” *Els arbres de Fahrenheit*, Biblioteca de ciències socials d'espai Marx, 2011, pp. 1–110. www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=2134.
- Albornoz, Bartolomé Frías de. *Arte de los contractos*. Valencia. 1573
- Allen, J. W. *A History of political thought in the sixteenth century*. London, Routledge 1977.
- Alonso, Higinio Llano Fernando. “Cicero and Natural Law.” *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 98, no. 2, 2012, pp. 157–68.
- . “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria.” *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, no. 34, 2016, pp. 91–114.

- Ampoutis, Antonios, and Marios Dimitriadis, Sakis Dimitriadis, Theodora Konstantellou, Maria Mamali, Vangelis Sarafis, editor. *Violence and Politics: Ideologies, identities, representations*, Cambridge Publishing Scholars, 2018.
- Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la teología en España, 1470-1570*, Iglesia Nacional Española, 1962.
- Anghie, Antony. "Francisco De Vitoria and the Colonial Origins of International Law." *Social & Legal Studies*, vol. 5, no. 3, 2016, pp. 321–36. doi:10.1177/096466399600500303.
- . "The Evolution of International Law: Colonial and Postcolonial Realities." *Third World Quarterly*, vol. 27, no. 5, 2006, pp. 739–53.
- Aristoteles *The Nicomachean Ethics with an English translation by H Rackham*. New and revised edition, Harvard University Press, 1982
- , and H. Rackham. *Aristotle in 23 volumes. Vol 19, The Nicomachean ethics*, Harvard University Press, 1975.
- , and W. D. Ross. *Aristotelis Politica*. 13. impr. [d.Ausg.] 1957, e Typographeo Clarendoniano, ca. 1994.
- . *La teología española en el siglo XVI*, Editorial Católica, 1976-77.
- . *The Politics of Aristotle*, Oxford Univ. Press, 1982.
- Armella Aspe, Virginia. "La influencia de Aristóteles en la filosofía novohispana." *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía* vo. 27, 2010, pp. 153-164.
- Asbach, Olaf, and Peter Schröder. *War, the state, and international law in seventeenth-century Europe*, Ashgate, 2010.
- Asmis, Elizabeth. "Cicero on Natural Law and the Laws of the State." *Classical Antiquity*, vol. 27, no. 1, 2008, pp. 1–33. doi:10.1525/CA.2008.27.1.1.

- Atkins, E. M., and Robert Dodaro ed.. *Augustine: Political writings*, Cambridge University Press, 2001
- Audry, Adolfo Ayuso. *Las Aportaciones de Vitoria, Suárez, Gentili y Grocio al Derecho Internacional*. xa.yimg.com/.../AAA_ aportaciones+de+Vitoria,+Su%C3%A1res... Accessed 6 May 2018.
- Augustine, and P. G. Walsh. *De civitate Dei. Books VIII & IX*, Aris & Phillips, 2013. Aris & Phillips classical texts.
- , and R. P. H. Green. *De doctrina christiana*, Clarendon Press, 1995. Oxford early Christian texts.
- Austin, Alfredo López, et al. *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2013.
- Bain, William. "Saving the innocent, then and now: Vitoria, Dominion and World Order." *History of Political Thought*, vol. 34, no. 4, 2013, pp. 588–613. www.jstor.org/stable/26225847
- Baker, Nicholas Scott. "For Reasons of State: Political Executions, Republicanism, and the Medici in Florence, 1480–1560." *Renaissance Quarterly*, vol. 62, no. 2, 2009, pp. 444–78. doi:10.1086/599867.
- Bartelson, Jens. *A genealogy of sovereignty*, Cambridge University Press, 1995.
- Bartolus De Saxoferrato. *Super prima parte Digesti veteris*, Johannes de Colonia and Johannes Manthen, 1479.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Baumgold, Deborah. *Contract theory in historical context: Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*, Brill, 2010.

- Behr, Hartmut. *A history of international political theory: Ontologies of the international*, Palgrave Macmillan, 2009.
- Bellarmino, Robert, and Robert W. Richgels. "Scholasticism Meets Humanism in the Counter-Reformation the Clash of Cultures in Robert Bellarmine's Use of Calvin in the Controversies." *The Sixteenth Century Journal*, vol. 6, no. 1, 1975, pp. 53–66.
- Benítez, Francisco Carpintero. "Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo." *Revista española y americana*, no. 12, 2002, pp. 39–70.
- Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Lawbook Exchange, Ltd, 2014.
- Berit Van Neste. "Cicero and St. Augustine's Just War Theory: Classical Influences on a Christian Idea." *Graduate Theses and dissertations. Scholar Commons*, 2006, pp. 1–70.
- Bireley, Robert. *The Counter-Reformation prince: Anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*. University of North Carolina Press, 1990.
- Black, Antony. *Political thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, 1992.
- Bleznick, Donald W. "Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Journal of the History of Ideas* 19, 1958, pp. 542-50.
- Bloch, Marc. *Η Φεουδαλική Κοινωνία: Η Διαμόρφωση των σχέσεων εξάρτησης. Οι τάξεις και η διακυβέρνηση των ανθρώπων. Μετάφραση Μπάμπης Λυκούδης*, Κάλβος, 1987.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *State, society and liberty: Studies in political theory and constitutional law*. Transl. by J. A. Underwood, Berg, 1991.

- Bodin, Jean, and Kenneth Douglas McRae. *The Six Bookes of a Commonweale: A Facsimile Reprint of the English Translation of 1606*. Harvard University Press, 1962.
- Bogdandy, Armin von. "The Idea of European Public Law Today - Introducing the Max Planck Handbooks on Public Law in Europe." *SSRN Electronic Journal*, 2017, doi:10.2139/ssrn.2933427.
- Botero, Giovanni, and Robert Bireley. *The reason of state*, Cambridge University Press, 2017.
- Bourke, Richard, and Quentin Skinner. *Popular sovereignty in historical perspective*, Cambridge University Press, 2016.
- Brady, Bernard V. "An Analysis of the Use of Rights Language in Pre-Modern Catholic Social Thought." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 57, no. 1, 1993, pp. 97–121. doi:10.1353/tho.1993.0052.
- Braun, Harald. *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*, Ashgate, 2007.s
- Brett, Annabel S. *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought*. UK., Cambridge University Press, 1997.
- ., et al. *Rethinking the foundations of modern political thought*, Cambridge University Press, 2006
- Brodrick, James. *Robert Bellarmine: Saint and Scholar*, Newman, 1961.
- Brooke, Christopher. *Philosophic pride: Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012.
- Burke, Peter. "The meaning of historical terms and concepts: New studies on begriffsgeschichte." *History of European Ideas*, vol. 23, no. 1, 1997, pp. 55–58.

- Burns, James H . *The Cambridge history of political thought: 1450-1700*. 4. print, Cambridge Univ. Press, 2008.
- . *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*, Cambridge University Press, 1988.
- Campa, Riccardo. *Η Λατινική Αμερική και ο Δυτικός Πολιτισμός*. Μτφρ. Δημήτριος Λ. Δρόσος, Κρητικού Βικτώρια, Ediciones Clásicas, 2000.
- Capizzi, Joseph E. “The Children of God: Natural Slavery in the Thought of Aquinas and Vitoria.” *Theological Studies*, vol. 63, no. 1, 2016, pp. 31–52.
doi:10.1177/004056390206300131.
- Carpintero Benítez, Francisco. “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico.” *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no. 25, 2003, doi:10.4067/s0716-54552003002500009.
- Casey, James. *Early modern Spain: A social history* A social history of Europe. London, Routledge, 1999.
- Cassirer, Ernst et al. *The Renaissance philosophy of man*. Edited by Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr, University of Chicago Press, 1948.
- Castany Prado, Bernat. *Tierras prometidas: De la colonia a la independencia*. Edición de Bernat Castany, Laura Fernández, Bernat Hernández, Guillermo Serés, y Mercedes Serna, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012.
- Castaño, Sergio Raúl . “Interpretación del poder en Vitoria y Suárez.” *Cuadernos 2010-2019*, 2011. hdl.handle.net/10171/41774.
- . “Del Poder Político: Una respuesta aristotélica en diálogo con otras posiciones.” *Espíritu*, LX, no. 141, 2011, pp. 107–38.

- . "La interpretación del poder en Vitoria y Suárez." *Cuadernos de Pensamiento Español*, vol. 43, 2011, pp. 1–117.
- Catta, Grégoire. "Francisco de Vitoria's Moral Cosmopolitanism and Contemporary Catholic Social Teaching." *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 36, no. 2, 2016, pp. 63–78. doi:10.1353/sce.2016.0031.
- Cavallar, Georg. *The rights of strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*. Ashgate, 2002.
- Chatterjee, Deen K., editor. *Encyclopedia of global justice*, Springer, 2011.
- Chejne, Anwar G. *Historia de España musulmana*. 2. ed., 1987.
- Chillida Álvarez, Gonzalo, and Ricardo Izquierdo Benito. *El antisemitismo en España*. 1. ed., Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.
- Chroust, Anton-Hermann. "Ius Gentium in the Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas." *Notre Dame L. Rev.*, vol. 17, no. 22, 1941, pp. 21-28.
- Cicero, Marcus Tullius, and H. Rackham. *De natura deorum*. Harvard University, 1979.
- , and J. G. F. Powell. *De re publica ; De legibus ; Cato maior de senectute ; Laelius de amicitia*, Oxford University Press, 2006.
- . *De officiis*. Repr, Harvard University Press, 1965-79.
- Coleman Aloysius, John. *Christian political ethics*, Princeton University Press, 2008.
- Coleman, Janet. *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης, Τόμος Β'*. Edited by Βαλλιάνος, Περικλής, Χρηστίδης, Γεώργιος, Κριτική, 2006.
- Copenhaver, Brian P., and Charles B. Schmitt. *Renaissance philosophy*, Londn, Oxford University Press, 1992.
- Copleston, Frederick. *A history of philosophy: Vol. 3 : late medieval and renaissance philosophy*, Image/Doubleday, 1993.

- Cortés, Hernán, et al. *Letters from Mexico*, Yale University Press, 1986 .
- Courcelles, Dominique de. “Managing the World: The Development of Jus Gentium by the Theologians of Salamanca in the Sixteenth Century.” *Philosophy and Rhetoric*, vol. 38, no. 1, 2005, σσ.. 1–15. doi:10.1353/par.2005.0001.
- Covell, Charles. *The law of nations in political thought: A critical survey from Vitoria to Hegel*, Palgrave Macmillan, 2009.
- Craven, Matthew et al. *Time, history and international law*, M. Nijhoff, 2007.
- . *The Oxford Handbook of the History of International Law*, Oxford University Press, 2012
- Culleton, Alfredo Santiago, and Roberto Hofmeister Pich ed. *Right and nature in the first and second scholasticism: Acts of the XVIIth Annual Colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale.*, Brepols, 2014.
- Dandelet, Thomas James, and John A. Marino. *Spain in Italy: Politics, society, and religion 1500-1700*, Edited by Thomas James Dandelet, John A. Marino, Brill. 2007
- Daniel. *Universals in second scholasticism: A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinso O.P. (1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f.M. Conv. (1602-1673), Bonaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676)*. John Benjamins Publishing Company, 2014.
- Davis, G. Scott. “Conscience and Conquest: Francisco de Vitoria on Justice in the New World.” *Modern Theology*, vol. 13, no. 4, 1997, pp. 475–500.
- Deane, Herbert Andrew. *The political and social ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, 1963.

- Deckers, Daniel. *Gerechtigkeit und Recht: Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Universitätsverlag Freiburg, 1991.
- Delahunty, Robert J. και Yoo, John. "From Just War to False Peace." *Journal of International Law*, vol. 13, no. 1, 2012, pp. 1–47.
- Delgado Frayle, Luis editor. *Vitoria, Francisco de: Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra.*
- Demelemestre, Gaëlle. "Martin Luther et Francisco de Vitoria : De la relation entre la théologie, la loi naturelle et l'action humaine." *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, no. 2, 2013, pp. 239–59. doi:10.7202/1022494ar.
- Desantes-Guanter, M. José. "Los Mensajes Simples en el "Ius Communicationis" de Francisco de Vitoria." *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, no. 20, 1989, pp. 191–209.
- Díaz, Bárbara. "El Internacionalismo de Vitoria en la era de Globalización." *Cuadernos de Pensamiento Español*, no. 27, 2005,
- Dickens, A. G. *Reformation and society in sixteenth-century Europe*. Repr, Thames and Hudson, 1977.
- Domingo Ramos-Lissón. "El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la escuela de salamanca, Vitoria y Soto: Ética y teología ante la crisis contemporánea: *I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición preparada por la Comisión Científica del Simposio.*" *Ética*, 1980, pp. 215–22.
- Domingo, Rafael, and Javier Martínez-Torrón. *Great Christian jurists in Spanish history*. Cambridge University Press, 2018.

- Dunn, John. "The Identity of the History of Ideas." *Philosophy*, vol. 43, no. 164, 1968, pp. 85–104. doi:10.1017/S0031819100008986.
- Dyson, Robert, editor. *Aquinas: Political Writings* Cambridge University Press, 2002.
- . *St. Augustine of Hippo: The Christian transformation of political philosophy*, Continuum, 2005.
- East, John P. "The Political Relevance of St. Augustine." *Modern Age*, vol 16, no. 2, 1972.
- Elliot van Liere, Katherine. "Vitoria, Cajetan, and the Conciliarists." *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, no. 4, 1997, pp. 597–616. doi:10.1353/jhi.1997.0036.
- Elliott, John Huxtable. *Empires of the Atlantic world: Britain and Spain in America, 1492-1830*. Yale University Press, 2006, www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0623/2005034842-b.html.
- Elliott, John Huxtable. *Imperial Spain 1469-1716*, Penguin, 2002.
- Enenkel, K. A. E. *The reception of Erasmus in the early modern period*. Brill, 2013.
- Ernesto Priani Saisó, Teresa Rodríguez. "Los comentaristas de aristoteles en la nueva espana: Siglos xvi y xvii. Aspectos teoricos sobre la consideracion Del humanismo novohispano." *Historia Litterarum*, vol. 57, no. 3, 2012, pp. 83–87.
- Ertman, Thomas. *Birth of the leviathan: Building states and regimes in medieval and early modern Europe*. Cambridge University Press, 1997.
- Esquivel, Carlos Rolano José. "Del totus orbis al ordo orbis. El pensamiento internacionalista de francisco de vitoria." *Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas*, 2013, pp. 155–80.
- Evans, Charlotte, and Alfredo Cruz Herce. *Enciclopedia de la Historia 5: El Renacimiento 1461-1600*, Everest, D.L. 1994.

- Feenstra, Robert. "Grocio, vitoria y el "dominium" en el nuevo mundo." *Anuario jurídico*, 3-4, 1977, pp. 57–67.
- Fernandez Ruiz-Galvez, Encarnacion. "El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: El equilibrio entre tradición e innovación *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, vol. 0, no. 35, 2017, doi:10.7203/CEFD.35.9671.
- Fernández-Santamaria, J. A. *Natural law, constitutionalism, reason of state, and war: Counter-reformation Spanish political thought, Volume I&II*, Peter Lang, 2005-2006. Renaissance and Baroque studies and texts 32-33.
- . *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, 1986. Colección Estudios políticos 21.
- . *Reason of state and statecraft in Spanish political thought, 1595-1640*, University Press of America, 1983.
- . *The state, war and peace: Spanish political thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge University Press, 1977. Cambridge studies in early modern history.
- Fernando Rodrigues Montes D'Oca. "Francisco de vitoria e a teoria aristotélica Da escravidão natural." *Thaumazein, Santa Maria*, vol. 7, no. 14, 2014, pp. 3–31.
- Fernando Sánchez-Arjona Halcón. "La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la escuela de Salamanca." *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 1, no. 1, 1969, pp. 119–46.
- Figgis, John Neville. *Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*. Cambridge University Press, 2011.
- Fisch, Jörg. *Die europäische Expansion und das Völkerrecht: Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15*. Steiner, 1984.

- Fitzmaurice, Andrew. *Humanism and America: An intellectual history of English colonisation, 1500-1625*, Cambridge University Press, 2003.
- Flórez Miguel, Cirilo et al. *La primera escuela de Salamanca: (1406-1516)* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012
- Fraile, Guillermo, and Teofilo Urdanoz. *Historia de la filosofía*. 7a ed., Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Francisco Castilla Urbano. "El esclavo por naturaleza en la España de la primera mitad del siglo xvi: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas." *Legitimación del poder político en el pensamiento medieval*, Universidad de Alcalá. 1 Jan. 2013, www.researchgate.net/publication/322909507. Accessed 28 Jan. 2013.
- . "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria." *Revista de filosofía*, vol. 36, no. 3, 2000, pp. 7–30.
- Franco Sarmiento, Agosto. "La obligatoriedad de las leyes civiles según Francisco de Vitoria." *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 41, no. 2, 2009, pp. 585–612.
- Franklin, Julian H., editor. *Bodin, Jean On sovereignty: Four chapters from The Six books of the commonwealth*, Cambridge University Press, 1992.
- Freedman, Joseph S. "Cicero in Sixteenth- and Seventeenth-Century Rhetoric Instruction." *Rhetorica*, vol. 4, no. 3, 1986, pp. 227–54.
doi:10.1525/rh.1986.4.3.227.
- Friede, Juan, and Benjamin Keen, editors. *Bartolomé de Las Casas in history: Toward an understanding of the man and his work*. Northern Illinois Univ. Pr, 1971.

- Gaffney, James. "Just War: Catholicism's Contribution to International Law." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 14, no. 3, 2011, pp. 44–68.
doi:10.1353/log.2011.0021.
- Gamboa Castelblanco, Jorge Enrique. *Conquista, dominación y legitimidad en la Obra de Francisco de Vitoria*. Universidad del Rosario. Accessed 27 Feb. 2018.
- Garcia y Garcia, Antonio. "The Spanish School of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Precursor of the Theory of Human Rights." *Ratio Juris*, vol. 10, no. 1, 1997, pp. 25–35. doi:10.1111/1467-9337.00039.
- Gaztambide, Goñi José. "El Erasmismo en España." *Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 18, no. 1, 1986, pp. 117–55.
- Gendín-Álvarez Blanco, Sabino. "Doctrina política del Padre Vitoria." *Revista de la Universidad de Oviedo*, vol 1, 1949, pp. 115-136.
- Gendini -Álvarez Blanco, Sabino. "Doctrina política del Padre Vitoria." *Revista de la*, I, 1949, pp.115-136.
- Getino-Alonso, Luis G, O. P. "El Maestro Fr. Francisco de Vitoria." *Ciencia Tomista*, vol. 1, 1-9, 1910, pp. 1–7.
- . *Vitoria y Vives. Sus relaciones personales y doctrinales*, Artes Gráfs., 1931.
- . *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria: Edición Crítica y versión castellana preparadas por el P. Mtro. Fr. Luis O Alonso Getino*, 3 vols. , *Cronista de Salamanca y bibliotecario de la Asociación de Francisco de Vitoria*. 1933..
- Gierke, Otto Friedrich von , *Political theories of the Middle Age*, Cambridge University Press, 1987.
- , et al. *Natural law and the theory of society, 1500 to 1800*, Lawbook Exchange, 2001.

- Glare, P. G. W. *Oxford Latin dictionary*, Clarendon, 1982.
- Gómez Rivas, León “Economía y guerra. El pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio (y después): Studia historica. Historia moderna.” no. 27, 2005, pp. 135–59.
- González, Ángel Poncela, editor. *La Escuela de Salamanca: Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Editorial Verbum, 2015. Mayor. Serie Teoría/Crítica.
- Gordley, James. *The philosophical origins of modern contract doctrine*. Clarendon Press, 1991.
- Gozzi, Gustavo. *Rights and civilizations: A history and philosophy of international law*, Cambridge University Press, 2019.
- Green, L. C., and Olive Patricia Dickason. *The law of nations and the New World*. Paper ed., University of Alberta Press, 2009,
- Greer, Margaret R, Mignolo, Walter D and Quilligan, Maureen *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. University of Chicago Press, 2007.
- Grewe, Wilhelm Georg, and Michael Byers. *The epochs of international law*, Walter de Gruyter, 2000.
- Grice-Hutchinson, M. *School of Salamanca, The*, Clarendon Press, 1952.
- . “El concepto de la Escuela de Salamanca: Sus orígenes y su desarrollo.” *Revista de Historia Económica / Journal of Iberian and Latin American Economic History*, vol. 7, S1, 1989, pp. 21–26. doi:10.1017/S0212610900001798.
- Guy, Alain, and Ana Sánchez. *Historia de la filosofía española*. 1. ed., Anthropos Ed. del Hombre, 1985. Autores, textos y temas de filosofía 3.
- Guzman, Maria de. *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire*. University of Minnesota Press, 2005.

- Hamilton, Bernice. *Political thought in sixteenth-century Spain: a study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suarez, and Molina*. 1st ed., Clarendon Press, 1963.
- Hanke, Lewis. *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Southern Methodist University Press, 2002.
- Hankins, James. *Renaissance civic humanism: Reappraisals and reflections*, Cambridge University Press, 2000.
- . *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*, Cambridge University Press, 2007. Cambridge companions to philosophy.
- Hauerwas, Stanley, and Samuel Wells. *The Blackwell companion to Christian ethics*, Blackwell, 2004.
- Hernández Martín, Dr. Ramón O.P. *La cuestión indiana al vivo en Francisco de vitoria*. 1 Jan. 2010, people.safecreative.org/la-cuestion-indiana-al-vivo-en-francisco-de-vitoria/w1003215793865. Accessed 12 Apr. 2018.
- Hernández Mora, Bretón Carlos. “El Derecho a la paz justa en Francisco de Vitoria.” *Revista de Estudios marítimos y sociales*, Universidad del Mar. 1 Jan. 2011, www.scribd.com/document/76005450/El-Derecho-a-La-Paz-Justa-en-Francisco-de-Vitoria. Accessed 5 May 2018.
- . “Los derechos humanos en Francisco de Vitoria.” *En Claves del pensamiento*, VII, no. 14, 2014, pp. 35–62.
- Hernández, Ramón, and O. P. “The Internationalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto.” *Fordham International Law Journal*, vol. 15, no. 4, 1991, pp. 1031–59.
- Hexter, J.H. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssell*, New York, 1973

- Höffner, Joseph. *Kolonialismus und Evangelium: Span. Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. 3., verb. Aufl., Paulinus-Verl., 1972.
- Hollis, Martin. *Models of man: Philosophical thoughts on social action*, Cambridge University Press, 1977.
- Homza, Lu Ann. *The Spanish Inquisition, 1478-1614: An anthology of sources*, Hackett Pub Co, 2006.
- . *Religious authority in the Spanish Renaissance*, Johns Hopkins University Press, 2000.
- Höpfl, Harro. *Jesuit political thought: The Society of Jesus and the state, c. 1540-1640*, Cambridge University Press, 2004.
- Hörnqvist, Mikael. *Machiavelli and empire*, Cambridge University Press, 2004.
- Howard, Keith David. "The Anti-Machiavellians of the Spanish Baroque: A Reassessment." *LATCH*, no. 5, 2012, pp. 106–19.
- . *The reception of Machiavelli in early modern Spain*. Tamesis, 2014.
- Hurtado, Á.G. *La revolución en América*, Editorial Ahr, 1958. Libros que hacen historia.
- Iannarone Agostino, R. "Genesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria στο Francisco de Vitoria. Relectio de Indis." *CHP*, 1967, pp xxxi–xli.
- Ioannes Gerson. *Oeuvres complètes. Introduction, texte et notes par Mgr Glorieux*. De Vita Spirituali Animae, L. Oeuvre Magistrale, 1962.
- Johannis Majoris. *In secundum sententiarum*. Paris, 1519. jmair.zahnd.be/q_detail.php?tid=3.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard, and William A. Barbieri. *From just war to modern peace ethics*, De Gruyter, 2012.

- Justinianus. "Iustiniani Institutiones recognovit Paulus Krueger." *Corpus iuris civilis*, edited by Theodor Mommsen and Paul Krueger, Cambridge University Press, 2014, pp. xxi–xxiii
- Kadelbach, Stefan, et al., editors. *System, order, and international law: The early history of international legal thought from Machiavelli to Hegel*. Oxford University Press, 2017.
- Kamen, Henry. *Spain, 1469-1714: A society of conflict*, UK, Pearson Longman, 2005.
- Kamen, Henry. *Spain's road to empire: The making of a world power, 1492-1763*, UK, Penguin, 2003.
- Kantorowicz, Ernst H. "Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology." *The Harvard Theological Review*, vol. 45, no. 4, 1952, pp. 253–77.
- . "Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins." *The Harvard Theological Review*, vol. 48, no. 1, 1955, pp. 65–91.
- . *The King's two bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton University Press, 1997.
- Keen, Benjamin, and Keith Haynes. *A history of Latin America*. 8th ed., Houghton Mifflin, 2009.
- Kelley, Donald R. "Murd'rous Machiavel in France: A Post Mortem." *Political Science Quarterly*, vol. 85, no. 4, 1970, p. 545. doi:10.2307/2147595.
- Kenny, Anthony, et al. *The Cambridge history of later medieval philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg ; associate editor Eleonore Stump, Canbridge, Cambridge University Press, 1982.

- Kingsbury, Benedict, and Benjamin Straumann. *The Roman foundations of the law of nations: Alberico Gentili and the justice of empire*, Edited by Benedict Kingsbury, Benjamin Straumann, Oxford University Press, 2010.
- Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953
- Koselleck, Reinhart. *The practice of conceptual history: Timing history, spacing concepts*, Stanford University Press, 2002.
- . *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Berg, 1988.
- Koskenniemi, Martti “Colonization of the 'Indies' -The origin of international law?” *Institución Fernando el Católico*, University of Zaragoza, 2010, pp. 43-63
- et al. *International law and empire: Historical explorations*. Edited by Martti Koskenniemi, Walter Rech, Manuel Jiménez Fonseca. Oxford University Press, 2017.
- . “Empire and International Law: The Real Spanish Contribution.” *University of Toronto Law Journal*, vol. 61, no. 1, 2011, pp. 1–36. doi:10.1353/tlj.2011.0008.
- . “Expanding Histories of International Law.” *American Journal of Legal History*, vol. 56, no. 1, 2016, pp. 104–12. doi:10.1093/ajlh/njv011.
- Kreeft, Peter. *The philosophy of Thomas Aquinas*, Recorded Books, 2009.
- Kretzmann, Norman, and Eleonore Stump. *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993.
- Kristeller, Paul Oskar. “Renaissance Aristotelianism.”, *Greek, Roman and Byzantine Studies; Cambridge, Mass.*, Vol. 6, no. 2, 1965, pp. 157-174.

- Lagerlund, Henrik. *Encyclopedia of medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500* / Henrik Lagerlund, (ed.), Springer, 2011.
- Langan, John. "The Elements of St. Augustine's Just War Theory." *The Journal of Religious Ethics*, vol. 12, no. 1, 1984, pp. 19–38.
- Lange, H.. "Römisches Recht im Mittelalter, Band I: Die Glossatoren. *The Legal History Review*, vol. 66, 3-4, 1998, pp. 410–11. doi:10.1163/15718199819682915.
- Le Goff, Jacques, *Ο πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*. Μτφρ. Ρίκα Μπενβένιστε, Θεσσαλονίκη, 1993.
- Linehan, Peter. *Spain, 1157-1300: A partible inheritance*. Blackwell, 2008.
- Llinares Chover, Joan B.. "La conquista de América analizada por la Universidad hispana del XVI: El padre Francisco de Vitoria." *Studium, Geografía, Historia, Arte y Filosofía*, vol. 4, 1992, pp. 105–22.
- López Alonso, Carmen, and Antonio Elorza. *El hierro y el oro: Pensamiento político en España, siglos XVI-XVIII*, Historia 16, 1989.
- López Lomelí, Claudia. *La polémica de la justicia en la conquista de América*. Servicio de Publicaciones, 2005. Tesis doctorales.
- López Prieto, Leopoldo José. "La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: Algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria." *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, no. 40, 2017, pp.223-247
- Los Rios, de Fernando. "Francisco de Vitoria and the International Community." *Social Research*, vol. 14, no. 4, 1947, pp. 488–507.
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp, 1993.
- Maceiras Fafián, Manuel, et al. *Pensamiento filosófico español, Vol II*, Editorial Síntesis, 2002.

- MacKay, Angus. *Spain in the Middle Ages: From frontier to empire, 1000-1500*. Macmillan, 1977.
- Mackay, Christopher S. *Ancient Rome: A military and political history*. Cambridge University Press, 2007.
- Mäkinen, Virpi, and Petter Korkman. *Transformations in medieval and early-modern rights discourse*, Springer, 2006.
- . "The Evolution of Natural Rights, 1100–1500." *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, vol. 4, 2008, 105–119.
- Manuel Jesús Rodríguez Puerto. "Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)." *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, no. 5, 2011, doi:10.5209/rev_INGE.2011.n5.36223.
- Manuel Méndez Alonzo. "'Dominium', poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria." *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 18, 2011, pp. 165–78.
- Maravall "Maquiavelo y Maquiavelismo en España." *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. 3rd ed. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1983. 39-72
- Maravall *La Teoría Española del Estado en el Siglo XVII*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 194
- Mariano Iturbe. *The natural law in the times of st. Francis Xavier: Francisco de vitoria (1492-1546)*. Edited by Ignacio Arellano y Carlos Mata Induráin, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012.
- Marín, María García José. "La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)/ coord. by Ramón Punset Blanco." *Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, no. 1, 1998, pp. 21–86.

- Martín, José-Luis. *La España medieval*, Historia 16, 1993. Manual de historia de España 2.
- Martínez Sánchez, Ángel. “La idea de Humanitas en M.T.Cicero.” *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, no. 62, 2014, pp. 123-138 doi:10.6018/daimon/167921.
- Martínez, Jorge Manuel Ayala. “El Derecho Natural antiguo y medieval.” *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 10, 2003, pp. 377–86.
- Mattox, John Mark. *Saint Augustine and the theory of just war*, Continuum, 2006.
- McAlister, Lyle N. *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700*. 1984. Europe and the world in the age of expansion vol 3.
- Meinecke, Friedrich, et al. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. 4a ed., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Meinecke, Friedrich, et al. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. 4a ed., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Mesnard, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. 3e éd, J. Vrin, 1977.
- Meza Añaños, Ma. Cecilia. “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo.” *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, no. 68, 2013, pp. 103–37.
- Meza Añaños, María Cecilia “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo.” *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, no. 68, 2013, pp. 103–37.

- Miguel, Carlos de. "La Amistad y el Derecho Internacional. La influencia de San Agustín y de Cicerón en Francisco de Vitoria." *Ciencia Tomista*, vol. 136, no. 439, 2009,
- Mirandola, Della Pico Giovanni, et al. *On the dignity of man ; On being and the one ; Heptaplus*, Hackett Pub, 1998.
- Molinero, Marcelino Rodríguez. "La doctrina colonial de Francisco de Vitoria, legado permanente de la Escuela de Salamanca." *Anuario de filosofía del derecho*, no. 8, 1991, pp. 43-76.
- Monahan, Arthur P. *From personal duties towards personal rights: Late medieval and early modern political thought, 1300-1600* Queen's University Press, 1994.
- Murphy, Thomas Patrick. *The holy war*, Ohio State University Press, 1976.
- Nadler, Steven M., editor. *A companion to early modern philosophy*, Blackwell, 2008.
- Naslaziyi, Emilio. *El estado según Francisco de Vitoria*, Cultura Hispánica, 1948.
- Navarro Rábade, Miguel Angel. "Ciceronianismo moderado e imitación en la España del XVI: las figuras de Maldonado, Palmireno y Matamoros." *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, vol. 1, 1991, pp. 197–208.
- Niccoló Machiavelli. *Εργα, Κάλλβος*, 1984. 1 vol..
- Noreña, Carlos G. *Studies in Spanish Renaissance Thought*, Springer, Netherlands, 2011. International Archives of the History of Ideas 82.
- Nuccetelli, Susana, et al. *A companion to Latin American philosophy*, Wiley-Blackwell, 2009.
- Nys, Ernest editor. *Francisci de Victoria, De Indis et de Ivre Ielli Relectiones*, Oceana Publications Inc, Wildy & Sons LTD, 1964.

- Oakley, Francis. "Natural Law, the Corpus Mysticum, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius." *Speculum*, vol. 56, no. 4, 1981, pp. 786–810. doi:10.2307/2847363.
- O'Donovan, Joan Lockwood, and Oliver O'Donovan. *From Irenaeus to Grotius: A sourcebook in Christian political thought*. William B. Eerdmans Pub. Co, 1999.
- Oestreich, Gerhard. *Neostoicism and the early modern state*. Edited by Brigitta Oestreich and Helmut Georg Koenigsberger, Cambridge University Press, 2008.
- Olsen, Glenn W. "Humanism: The Struggle to Possess a Word." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 7, no. 1, 2004, pp. 97–116.
doi:10.1353/log.2004.0008.
- O'Malley, John W. *The Jesuits II: Cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, Canada, University of Toronto Press, 2006.
- Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo. "La naturaleza jurídica del ius gentium de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria. Estudio breve en honor al pensamiento de Antonio Gómez Robledo." *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, no. 17, 2005, pp. 25–52.
- Otte, Gerhard. *Das Privatrecht Bei Francisco de Vitoria*. Böhlau Verlag, 1964.
- Pacheco, Max Maureira. "La tripartición romana del derecho y su influencia en el pensamiento jurídico de la Época Moderna." *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no. 28, 2006, pp. 269–88.
- Pagden, Anthony and Jeremy Lawrence, editors. *Vitoria: Political writings*, Cambridge University Press, 1991. Cambridge texts in the history of political thought.

- Pagden, Anthony. "Human Rights, Natural Rights, And Europe's Imperial Legacy." *Political Theory*, vol. 31, no. 2, 2016, pp. 171–99.
doi:10.1177/0090591702251008.
- . "Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy." *Political Theory*, vol. 31, no. 2, 2003, pp. 171–99.
- . "The diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 — ca. 1600." *Traditio*, vol. 31, 1975, pp. 287–313.
- . *Imperialisms: Historical and literary investigations 1500-1900. From Empire to Federation*, , Palgrave Macmillan, 2016.
- . *Lords of all the world: Ideologies of empire in Spain, Britain and France c.1500 - c.1800*, [Verlag nicht ermittelbar], 2010.
- . *Lords of all the worlds: Ideologies of empire in Spain, Britain and France c.1500- c.1850* / Anthony Pagden, Yale University Press, 1995.
- . *Peoples and empires: A short history of European migration, exploration, and conquest, from Greece to the present*. Modern Library pbk. ed., Modern Library, 2003. Modern Library chronicles 6..
- . *Spanish imperialism and the political imagination: Studies in European and Spanish-American social and political theory, 1513-1830*. Pbk. ed., Yale University Press, 1998.
- . *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology* / Anthony Pagden, Cambridge University Press, 1982 (1987 [printing]). Cambridge Iberian and Latin American studies.
- . *The idea of Europe: From antiquity to the European Union* / edited by Anthony Pagden, Cambridge University Press, 2002. Woodrow Wilson Center series.

- . *The languages of political theory in early-modern Europe*. Transferred to digital printing 2002, Cambridge University Press, 2012. Ideas in Context [4].
- Palacios Rubios, Juan López de. *Libellus de insularis oceanis quas vulgus Indias apelat per Ioannem Lopez de Palacios Ruvios decretorum doctorem regiumque consiliarum editus*. BNM, MS 17641, 1513.
- Pena González, Miguel Anxo. *El maestro Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: Fuentes documentales y líneas de investigación*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.
- . *La Escuela de Salamanca: De la monarquía hispánica al orbe católico*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2009.
- Pennington, Kenneth J. "Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law." *Church History*, vol. 39, no. 2, 1970, pp. 149–61. doi:10.2307/3163383.
- . *The prince and the law, 1200-1600: Sovereignty and rights in the western legal tradition*, University of California Press, 1993.
- Pereña, L. et J.M. Pérez Prendes, editor. *Relectio de Indis*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- Pereña, Luciano, et al. *La Escuela de Salamanca: El legado de paz Francisco de Vitoria ; corpus Hispanorum de pace: inventario de fuentes y documentos, claves de interpretación histórica*, Ed. Univ. Francisco de Vitoria, 2002.
- . *La idea de la justicia en la conquista de América*, MAPFRE, 1992. Colecciones MAPFRE 1492. XI. Colección Relaciones entre España y América 6.
- Pérez Trujillo, Isabel. *Francisco de Vitoria: Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*. Giappichelli, 1997.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*, Marcial Pons Historia, 2005. Biblioteca clásica.

- Ph. I Andre-Vincent. *Droit des Indiens et developpement en Amerique latine*. Preface de P. de la Pradelle, Les Editions Inter-Nationales, 1971.
- Phillipson, Coleman. "Franciscus a Victoria (1480-1546). International Law and War." *Journal of the Society of Comparative Legislation*, vol. 15, no. 2, 1915, pp. 175–97.
- Pich, Roberto Hofmeister. "Dominium e Ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)", *Teocomunicação*, Porto Alegre, vol. 42, n.2, 2012, pp.376-401.
- Plant, Raymond. *Politics, theology, and history*. Cambridge University Press, 2001.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press, 1989.
- . *Political thought and history: Essays on theory and method / J.G.A. Pocock*, Cambridge University Press, 2009.
- . *The ancient constitution and the feudal law: A study of English historical thought in the seventeenth century / J.G.A. Pocock*. Reissue with a retrospect [i.e. 2nd ed.], Cambridge University Press, 1987.
- . *The Machisvellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*, Princeton U.P, 1975.
- Poncela González, Ángel. *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*, Celarayn, 2010.
- Post, Gaines. *Studies in medieval legal thought: Public law and the state 1100-1322*, Lawbook Exchange, 2006.
- Price, R. "Ambizione in Machiavelli's Thought", no. 3, 1982, pp.382-445
- Raeder, Linda C. "Augustine and the Case for Limited Government." *Humanitas*, XVI, no. 2, 2003,

- . "Augustine and the Case for Limited Government." *Humanitas*, vol. 16, no. 2, 2003,
- Ramos Pérez, Demetrio. La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca / por D. Ramos ... [et al.], Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. Corpus Hispanorum de pace v.25.
- Recaséns Siches, Luis. *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, UNAM, Facultad de Derecho, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2003.
- Reichberg, Gregory M. "Thomas Aquinas between just war and pacifism." *Journal of Religious Ethics*, vol. 38, no. 2, 2010, pp. 219–41. doi:10.1111/j.1467-9795.2010.00427.x.
- Reid Jr , Charles. *The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry*, 33 B.C. L. Rev. 37, 1991.
<https://lawdigitalcommons.bc.edu/bclr/vol33/iss1/2>
- Reynolds, Susan. *Kingdoms and communities in Western Europe, 900-1300*. 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Ríos, Fernando de los, and Antonio García Pérez. *Religión y estado en la España del siglo XVI*. 3a. ed. amp, Renacimiento, 2007. Biblioteca histórica / Renacimiento 8.
- Ripoll, D. Jaime Rorrubiano. *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*, 3 vols. Librería Religiosa Hernández, 1917.
- Roaro, Jorge. "La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español." *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, no. 4, 2014, pp. 189–261.
- Robledo Gómez, Antonio. *Fundadores del derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*. 1. ed., Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique, et José Luis Sánchez Lora. *Los siglos XVI-XVII: Cultura y vida cotidiana*. Madrid, Editorial Síntesis, 2000
- Roger Collins and Anthony Goodman. *Medieval Spain: Culture, conflict and coexistence*, Palgrave Macmillan, 2014.
- Rommen, Heinrich Albert. *The natural law: A study in legal and social history and philosophy*, Liberty Fund, 1998.
- . *The state in Catholic thought: A treatise in political philosophy*, Greenwood Press, 1969.
- RP. Boast. "The Spanish Origins of International Human Rights Law: A Historiographical Review." *Victoria U. Wellington L. Rev.*, vol. 41, 2010, pp. 235–71.
- Russell, Frederick H. *Just War in the middle Ages*, Cambridge University Press, 1975.
- S. Aureli Avgvstini. *Epistulae: S. Aureli Avgvstini Operum Sectio II*. Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Al. Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXII.
- Sánchez Agesta, Luis. *El concepto del estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Sánchez, Magdalena S. "A "Spanish" Reason of State in the Early Modern Period." *Mediterranean Studies, Iberia & the Mediterranean*, vol. 1, 1989, pp. 55–62.
- Schmitt, Carl, and Simona Draghici. *State, movement, people: The triadic structure of the political unity The question of legality*, Plutarch Press, 2001.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the earth in the international law of the Jus Publicum Europaeum: Trans Ulmen, G. L.*, Telos Press, 2006.

- Schmitt, Charles B. *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, Springer Netherlands, 1972. International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d'Histoire des Idees 52.
- Schuster, Edward James. "Juridical Contributions of Las Casas and Vitoria." *Revista de Historia de América*, 61/62, 1966, pp. 133–57.
- Scott, James Brown *Law, the state, and the international community*, Lawbook Exchange, 2002.
- . "Asociacion Francisco de Vitoria." *The American Journal of International Law*, vol. 22, no. 1, 1928, p. 136. doi:10.2307/2188976.
- . *The Catholic conception of international law: Francisco de Vitoria, founder of the modern law of nations, Francisco Suárez, founder of the modern philosophy of law in general and in particular of the law of nations a critical examination and a justified appreciation*, Lawbook Exchange, 2007.
- . *The Spanish origin of international law*, Lawbook Exchange, 2000.
- Scott, Peter, and William T. Cavanaugh. *The Blackwell companion to political theology*, Blackwell, 2004.
- Seligman, Adam B. *The idea of civil society*. Princeton University Press, 1995.
- Sherman, Gordon E. "Jus Gentium and International Law." *The American Journal of International Law*, vol. 12, no. 1, 1918, pp. 56–63. doi:10.2307/2187613.
- Skinner, Quentin *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης: Η Αναγέννηση, Η εποχή της Μεταρρύθμισης*. Εκδ. Σπύρος Μαρκέτος, Αλεξάνδρεια, 2005.
- , and Mariana Gainza. *El nacimiento del estado*, Editoria Gorla, 2012.
- . "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory*, vol. 8, no. 1, 1969, p. 3. doi:10.2307/2504188.

- . *Θεωρήσεις της Πολιτικής: Σχετικά με τη μέθοδο*, Μτφρ. Γιώργος Καραμπελιάς, Αλεξάνδρεια, 2008.
- Sloane, Robert D. “The Cost of Conflation: Preserving the Dualism of Jus Ad Bellum and Jus in Bello in the Contemporary Law of War.” *Yale Journal of International Law*, vol. 34, 08-14., 2008, pp. 47–112.
- Strayer, Joseph R. *On the medieval origins of the modern state*, Princeton University Press, 1970.
- Stüben, Joachim, and Thomas Duve. *Francisco de Vitoria, De iustitia: Über die Gerechtigkeit*, Frommann-Holzboog, 2013-.
- Stump, Eleonore, and Norman Kretzmann, editors. *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2006.
- Suárez, Francisco. *Tractatus De Legibus Ac Deo Legislatore: In Decem Libros Distributus, Part 1 (Latin Edition)*, Nabu Press 2010.
- Summenhart, Conrad. *Tractatus de Contractibus licitiis, atque illicitis*. 1580.
<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=ha011359641>
- Tellkamp, Jörg Alejandro, editor. *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Brill, 2020.
- . “Ius est idem quod dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América.” vol. 54, no. 3, 2009,
- Tenenti, Alberto, et al. *La edad moderna siglos XVI-XVIII*, Crítica, 2000.
Crítica/Historia del Mundo Moderno.
- Thomas D. Williams, L. C. “Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory.” *Alpha Omega*, vol. 7, no. 1, 2004, pp. 47–59.
- Tierney, Brian. “Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, no. 3, 2001, pp. 381–99. doi:10.1353/jhi.2001.0031.

- . *Foundations of the conciliar theory: The contribution of the medieval canonists from Gratian to the great schism*, Cambridge University Press, 2010.
- . *Religion, law, and the growth of constitutional thought: 1150-1650*. 1982, digitally printed version, paperback reissue, Cambridge Univ. Pr, 2008.
- . *The crisis of church and state, 1050-1300*, University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, 1988 (1992 [printing]). Medieval Academy reprints for teaching.
- . *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*, Eerdmans, 2010. Emory University studies in law and religion 1997: 1.
- Todd, Margo. *Christian humanism and the Puritan social order*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Torrent Ruiz, Armando José. “Segunda Escolástica Española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI: un capítulo de los fundamentos del derecho europeo. I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto.” *Teoría e storia del diritto privato*, no. 6, 2013, p. 7.
- Trier, Jost. “Zaun und Mannring.” *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB)*, vol. 1942, no. 66, 1942, p. 425.
doi:10.1515/bgsl.1942.1942.66.232.
- Truyol y Serra, Antonio. “Premises philosophiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria.” *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. 2, no. 7, 1946-1947, pp. 179-201.
- Tuck, Richard. *Natural rights theories: Their origin and development* / Richard Tuck, Cambridge University Press, 1981, 1979.
- Ullmann, Walter. *A short history of the Papacy in the Middle Ages*. 2nd ed., Routledge, 2003.

- . *Law and politics in the Middle Ages: An introduction to the sources of medieval political* Cambridge University Press, 1976.
- UNAM. *La Segunda Escolástica*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de investigaciones Jurídicas de la UNAM, archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/9.pdf. Accessed 27 Feb. 2018.
- Unger Parra, Biviana. "Agustín y Cicerón: La búsqueda de la verdad." *Universitas Philosophica*, vol. 33, no. 67, 2016, pp. 201–15. doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.acbv.
- Urdanoz, Teófilo, and Guillermo Fraile. *Historia de la filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975-1998.
- . "Las Casas y Francisco de Vitoria: En el V centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, 1474-1974." *Revista de estudios políticos*, no. 198, 1974,
- . *Obras de Francisco de Vitoria Relecciones Teológicas: Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por el padre Teófilo Urdanoz*. 198th ed., Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Valdeón Barúque, Julio. *Historia de España*, Espasa Calpe, 2003. Colección Austral 543.
- Valenzuela Vermehren, Luis "Vitoria, Humanism, and the School of Salamanca in Early Sixteenth-Century Spain: A Heuristic Overview." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 16, no. 2, 2013, pp. 99–125. doi:10.1353/log.2013.0013.
- . "Creating Justice in an Emerging World The Natural Law Basis of Francisco de Vitoria's Political and International Thought." *Ideas y Valores*, vol. 66, no. 163, 2017, doi:10.15446/ideasyvalores.v66n163.49770.

- . "Empire, sovereignty, and justice in Francisco de Vitoria's international thought: a re-interpretation of De Indis (1532)." *Revista chilena de derecho*, vol. 40, no. 1, 2013, pp. 261–99. doi:10.4067/S0718-34372013000100010.
- . "The Politics of Legitimacy and Force in International Relations: Vitoria and Rawls on the 'Law of Peoples' and the Recourse to War." *Revista de ciencia política (Santiago)*, vol. 32, no. 2, 2012, pp. 449–78. doi:10.4067/S0718-090X2012000200006.
- . "The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria's Moral Philosophy." *Ideas y Valores*, Ixii, no. 151, 2013, pp. 81–103.
- Van A. Mobley. "Two Liberalisms: The Contrasting Visions of Hobbes and Locke." *Humanitas*, vol. 9, no. 1, 1996,
- Varkemaa, Jussi. *Conrad Summenhart's theory of individual rights*. Brill, 2011.
- Vauthier Borges de Macedo, Paulo Emilio. *Catholic and Reformed Traditions in International Law*, Springer International Publishing, 2017.
- Vicens Vives, Jaime. *Σύντομη Ιστορία της Ισπανίας*, Αίολος-Θερβάντες, 1997.
- Vicente, Beltrán de Heredia. *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria: Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Elecciones*, Santo Domingo, Real Convento De Predicadores, 1928.
- Villey, Michel. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne, Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit*, Montchrestien, 1968.
- Viroli, Maurizio. "The Revolution in the Concept of Politics." *Political Theory*, vol. 20, no. 3, 1992, pp. 473–95.
- . *From politics to reason of state: The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600* / Maurizio Viroli, Cambridge University Press, 1992. Ideas in Context.

- Vitoria, F. de et al. *Relection on homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q. 64 (Thomas Aquinas)*, Marquette University Press, 1997.
- , and J. Stüben. *De justitia*, Asociación Francisco de Vitoria, 1935. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit: Texte.
- , and Joachim Stüben. *De lege = Über das Gesetz*, Frommann-Holzboog, 2010.
- Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Reihe I, Texte = Political philosophy and theory of law in the Middle Ages and modernity. Series I, Texts = Filosofía política y teoría del derecho en la edad media y moderna. Serie I, Textos Bd. 1.
- , and V. B. de Heredia. *Comentario al Tratado de la ley: (I-II, QQ. 90-108) fragmentos de elecciones ; dictámenes sobre cambios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1952.
- , and V. B. de Heredia. *De justitia*. 1935. Asociación Francisco de Vitoria. Publicaciones.
- , et al. *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas: & Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios*. 1. ed., Universidad de los Andes, 2007.
- Vitoria, F. de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*, Editorial San Esteban, 1932. Biblioteca de teólogos españoles.
- Wagner, Andreas. "Francisco de Vitoria and Alberico Gentili on the Legal Character of the Global Commonwealth." *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 31, no. 3, 2011, pp. 565–82. www.jstor.org/stable/23014708
- Waswo, Richard. "The Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539-1689." *New Literary History*, vol. 27, no. 4, 1996, pp. 743–59.

- Weithman, Paul. "Augustine's political philosophy." *The Cambridge companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, op. 2006, pp. 234–52.
- Whetham, David. *Just wars and moral victories: Surprise, deception and the normative framework of European war in the later Middle* Brill, 2009.
- Wilhelmsen, Frederick D. *Being and knowing: Reflections of a Thomist*, Transaction Publishers, 2016.
- Williams, Robert A. *American Indian in Western Legal Thought: Discourses of Conquest* / Robert A. Williams. New ed., 1993.
- Williams, Thomas D., et al. *Man made to God's imag*. Cambridge Univ. Press, 2006.
- Windelband, Wilhelm, and Heinz Heimsoeth. *Εγχειρίδιο Ιστορία της Φιλοσοφίας: Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων*. Τόμος Α', 6. ed., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991.
- . *Εγχειρίδιο Ιστορία της Φιλοσοφίας: Η μεσαιωνική φιλοσοφία - η φιλοσοφία της αναγέννησης - η φιλοσοφία του διαφωτισμού*. Τόμος Β', 4η Έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2001-2005.
- Wood, Neal. *Cicero's social and political thought*. California, University of California Press, 1991.
- Wyduckel, Dieter. *Princeps legibus solutus: Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Duncker & Humblot, 1979.
- Zalta, Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, 2004.
- Zapatero, Pablo. "Legal Imagination in Vitoria. The Power of Ideas." *Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international*, vol. 11, no. 2, 2009, pp. 221–71. doi:10.1163/138819909X12468857001424.

- Županov, Ines G. *The Oxford handbook of Jesuits*, Oxford University Press, 2018.
- Αθανασίου, Κόστας. *Μακιαβέλι*. By Quentin Skinner. Εκδ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, Αθήνα, Νήσος, 2002.
- Γκότσης, Γ. Ν.. “Εξουσία και Πολιτική Εκκλησιολογία.” *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, vol. 11, 2017, p. 166. doi:10.12681/hpsa.15121.
- Καρλ Σμιτ. *Η έννοια του Πολιτικού*. Μετάφραση-Εισαγωγή Αλίκη Λαβράνου, Επιμ. Γιώργος Σταμάτης, Εκδόσεις Κριτική, 2009.
- Κονδύλης, Παναγιώτης, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος: Βασικά στοιχεία της Κοινωνικής Οντολογίας*, Θεμέλιο, 2007. Ιβ.
- . *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*. Δ' Έκδοση, Εκδόσεις Θεμέλιο, 2004. Τόμος Α'. Ιστορική Βιβλιοθήκη Θεμέλιο.
- Μανχάιμ, Καρλ. *Ιδεολογία και Ουτοπία*, Γνωση, 1997. Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη 54.
- Σμιτ, Καρλ, *Πολιτική Θεολογία: Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*., 1st ed., Λεβιάθαν, 1994. Θεωρία και Πράξη 1.
- Στείρης, Γεώργιος Χρ.. *Φιλοσοφία του Κράτους και τους Δικαίους: Οι Μέσοι Χρόνοι και η Αναγέννηση*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σακκουλα, 2010.

VIII. INDEX ONOMATON

- Abellán, José Luis 38
- Agostino Trionfo 100
- Agesta Sánchez, Luis 165
- Albornoz, Bartolomé Frías de 154
- Allen, J. W, 20, 157
- Alonso, Fernando H. Llano 58, 72
- Ampoutis, Antonios 93
- Andrés Martín, Melquiades 54
- Anghie, Antony 39, 105
- Arcos, de Miguel 183,188
- Aristoteles, 61-62, 139, 148, 216
- Aristotle, 99, 185
- Armella, Aspe Virginia 60
- Atkins, E. M. 88
- Audry, Adolfo Ayuso 25
- Bañez, Domingo 34
- Bartelson, Jens 43
- Bartolus de Sassoferrato 130, 206
- Bataillon, Marcel 162
- Baumgold, Deborah 35, 94, 133
- Behr, Hartmut 92
- Bellarmino, Robert 164, 208
- Benito, Ricardo Izquierdo 31
- Benítez, Francisco Carpintero 33
- Berdinando de Viqué 154
- Berger, Adolf 84, 129, 171
- Bireley, Robert 164-69,170-72,175
- Bleznick, W.D. 169
- Bloch, Marc 24, 49, 53
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 56, 117
- Bodin, Jean 79, 122-3, 164, 251
- Botero, Giovanni 168, 175
- Bourke, Richard 77
- Brett, Anna 45, 91, 102, 118, 137, 171
- Brodrick, James 164
- Brooke, Christopher 117
- Burns, H. J. 14, 26, 93
- Byers, Michael 18, 47, 74, 119
- Grewe, Wilhelm Georg 18, 47, 74, 119
- Campa, Riccardo 76
- Cano, Melchior 34, 188
- Capizzi, Joseph E., 104
- Casey, James 24, 32
- Cassirer, Ernst 58
- Castañó, Sergio Raúl 96-97, 102, 107
- Cavallar, Georg 91
- Cavanaugh, T. 87
- Chillida Álvarez, Gonzalo 31

Chover Llinares, Joan, B. 59-60	Elorza, Antonio 31-33, 119
Coleman, Janet, 22-23, 25, 38-39, 49-56, 79, 96, 165	Evans, Charlotte 103
Coleman, John Aloysius 40, 124	Fabri, Pierre 40
Contzen, Adam, 168	Fajardo, Diego de Saavedra 168
Copleston, Frederick 16	Fitzmaurice, Andrew 149
Cortés, Hernán 189	Fisch, Jörg 190
Courcelles, de Dominique 15, 18-19, 51	Flórez, Miguel, 98
Covarrubias, Diego, de 34, 79, 107, 124, 201	Foucault, Michel 59
Covell, Charles 81, 91-92, 178	Fraile, Guillermo 136
Crockaert, Peter, 40, 97	Franco Sarmiento, Agosto 98
Culleton, Alfredo Santiago 129-134, 170-711	Franklin, Julian H. 79, 123
Damian, Peter 211	Friede, Juan 150
De Medina, Bartolóme, 35	Gaius 212
De Soto, Domingo, 26, 34, 44, 79, 106-7, 163	Gaztambide, Goñi José 162
Deckers, Daniel 137, 141, 144	Gendín-Álvarez Blanco, Sabino 120, 127
Delgado, Frayle Luis, 39, 125	Gentili, Alberico, 191
Díaz, Barbara, 25, 94	Gerson, Joannes. 79, 126, 130-32, 141-42, 145, 150
Dickason, Olive Patricia 15	Getino, Luis Alonso 41, 43-46, 63-65, 70, 97, 100, 109-111, 118-9, 123-5, 131, 139, 140, 145-148, 158-9, 166, 176-9, 192
Dickens, A. G. 163	Gierke, von Otto, 56, 106, 158, 175
Dodaro, Robert 87	Glare, P.G.D., 128, 171
Dunn, John, 22, 24	Goldie, Mark 93
Dyson, Robert 41, 51, 85, 95, 98-99	
Ertman, Thomas, 17	

Gozzi, Gustavo 121	Johannes Teutonicus 211
Green, L.C. 15, 125	Johannis Majoris, 156
Grice-Hutchinson, M. 38	Kadelbach, Stefan, 20, 112, 114-6,
Grotius, Hugo, 7, 11, 17, 78, 108, 111,	126-7, 176
176, 184, 192	Kamen, Henry 19, 28, 30-1, 47, 183
Guanter-Desantes, M. José, 61, 108	Kantorowicz, Ernst H, 48-9, 199
Lagerlund, Henrik, 42, 45, 82, 91	Keen, Benjamin, 60, 151
Hamilton, Bernice, 17, 33, 36, 43, 47,	Kenny, Anthony, 103, 165
89, 107, 124, 163	Konetzke, Richard, 154
Hamilton-Bleakley, Holly, 90	Korkman, Petter 55, 131
Haynes, Keith 59	Koskenniemi, Martti 16, 53, 128, 152
Heimsoeth, Heinz 21, 91, 175	Kretzmann, Norman 89, 94, 97, 99,
Herce, Alfredo Cruz 103	102
Heredia Beltrán de, Vicente 112, 127,	Kristeller, Paul Oscar, 58
141-3, 166	Krueger, Paul, 119
Hexter, J.A. 170	Lange, H. 130
Hobbes, Thomas 17, 65, 77, 91, 133,	Las Casas, Bartolóme, 38, 70, 135,
178	155, 176, 191
Höffner, Joseph 192	Lawrence, Jeremy 36, 41, 44-45, 65,
Homza, Lu Ann 27, 162	70, 78-81, 110, 115-119, 121-22, 125,
Höpfl, Harro, 110, 175	149, 159, 160-163, 172
Hostiensis 209	Leibniz, 96
Howard, Keith David, 169, 171, 175	Lipsius, Justus, 168
Hugutio, 138	Locke, John, 77, 108, 181, 217
Iannarone Agostino, R, 135	López Alonso, Carmen 30, 33, 93, 118
Jara Delgado, Inmaculada 39	López Lomelí, Claudia 32

López Prieto, Leopoldo José 93, 108	Neste Van, Berit 83-85, 87
Los Rios, Fernando de 74, 77-79, 81-82	Nys, Ernest, 89, 91-2, 187, 192
Luhmann, Niklas, 142-3	O'Donovan, O, J.L90, 100, 103
Machiavelli, Niccoló, 17, 71, 79, 163, 165, 167-9, 170-2, 196-7, 205	O'Malley, John W. 34
Mackay, Christopher S., 69	Ockham, William of 38, 40, 79, 105, 138, 164-5
MacKay, Angus, 27	Otte, Gerhard 144
Mcrae, Kenneth Douglas, 123	Pagden, Anthony 14, 17, 35-36, 41, 43-5, 60, 65, 70, 78-9, 81-2, 110, 116, 119, 121-5, 135, 147, 149, 152-6, 159-163, 172, 176-192, 209
Mair, John, 40, 154, 185, 191, 230, 254	Pennington, Kenneth 78, 176
Mäkinen, Virpi, 55, 59, 131	Pereña, Luciano 101, 135-6
Maravall, José Antonio 168	Pérez Prendes, J.M. 136, 139, 239
Mariana, de Juan, 79, 163, 171, 175	Pich, Roberto Hofmeister 35, 127, 129, 131-33, 170
Martínez Sánchez, Ángel 155	Post, Gaines, 16, 54, 55, 58, 105
Martínez Ayala, Manuel Jorge 98, 99	Powell J. G. F 70-72
Maigret , Aimé 40	Price, R. 205
Meinecke, Friedrich, 168	Pufendorf, Samuel, 77, 175, 178, 183
Menchaca Vázquez de, Fernando 35,81	Quiroga, de Vasco y Zumáragga, 60
Mesnard, Pierre 164, 175	Randall, Herman, John 58
Mirandola Pico de la, Giovanni 48	Recaséns Siches, Luis 55
Molina, de Luis 107, 129, 131-4	Reid, Charles J. Jr, 134, 144
Mobley, Van A. 109	Reñafold, Raymond, 208
Monahan, Arthur P. 57, 134	Reynolds, S. 56
Mora Hernández, Carlos Bretón, 65	
Naslazyi, Emilio 194	

Richgels, Robert W.166	Skinner, Quentin 14, 21-4, 34, 36, 38-
Robledo Gómez, Antonio 120-21	40, 55, 77, 97, 105-10, 118, 159, 160-
Rommen, Heinrich Albert 79, 129, 175	2, 172, 176, 206, 208
Rousseau, J.J., 91	St. Antonino 103
Rubios Palacios,Juan Lópezde155, 191	Strayer, Joseph, 170
Rufinus, 138	Stüben, Joachim 111-16, 126, 137
Russell, Frederick H.89	Stump, Eleonore 92, 99, 101, 104
Ruiz-Galvez, Fernandez 109, 127	Suárez, Francisco, 17, 34-5, 77, 79, 83,
Santamaria-Fernández, J.A. 21, 26, 35,	95, 106-7, 109, 125, 134, 160-1, 164,
37, 40, 44, 48, 79, 86-90, 93-4, 101,	175, 181, 201
107, 109, 117, 134, 160, 162-3, 194-6,	Summenhart, Conrad, 126, 131-2, 137,
198, 200-1, 220	139, 140, 141-45, 150, 155
Schmitt, Carl, 15, 18, 19, 49, 192	Tellkamp, Jörg Alejandro 128-9, 131-
Schmitt, Charles. B, 20, 54	32, 142-44
Schuster, Edward James 70	Tierney, Brian 52, 54, 57, 59, 90, 135-
Scott, James, Brown 16, 59, 80, 192	38, 140-1, 143-45, 149-50, 158-9, 206-
Scott, P. 87	214
Scotus, Duns, 138	Todd, Margo 48
Scribani, Carlo, 168	Torrón-Martínez, Javier 50
Seligman, Adam B. 117	Trier, Jost 14
Sepúlveda, Juan Gines de, 135, 191	Pérez Trujillo, Isabel, 104
Seysell, 229	Truyol y Serra, Antonio 118, 124
Silvestro Mazzolini da Pedro, 100	Tuck, Richard 136, 175, 209
Sixtus V (Πάπας) 164	Ullmann, Walter 53, 119-20, 157, 207
	Urdanoz, Theofilo, 38, 46, 91, 135,
	136, 150, 226

Valenzuela-Vermehren, Luís 36, 42,	Ερρίκος Δ΄ 28
79, 90, 92-97, 174, 176	Ζήνων 67, 155
Valla, Lorenzo 210	Αυγουστίνος, Ιερός 58, 83-87, 93, 163,
Vauthier, Borges de Macedo, Paulo	212
Emílio 125	Ιουστινιανός 53, 120
Vicens Vivens, Jaime, 28, 29, 31-32	Ισαβέλλα 29, 31-32
Villey, Michel 136	Ισίδωρος Σεβίλλης 54, 121
Vincent, André Ph. 136	Ιωάννης XXII (Πάπας), 138
Viroli, Maurizio 14, 17, 50	Κάρολος V 19, 189
Vitoria, de Francsico 19, 21, 24-6, 30,	Κικέρων 3, 58, 67, 69-78, 82-86, 94,
34, 36, 38-214	210
Waltz, Otto 80	Κλεμέντιος V (Πάπας), 209
Windelband, W. 21, 67, 91, 175	Κολόμβος, Χριστόφορος, 20
Wood, Neal 69, 77	Κονδύλης, Παναγιώτης, 16, 22-25, 95
Wyduckel, Dieter 78	Κρίτων, 133
Zabarella, 206-7	Λομβαρδός, Πέτρος 45-46, 154, 206,
Ακινάτης, Θωμάς, 3, 40, 50, 58, 65,	212
95-99, 102-3, 107, 137	Λούθηρος 207
Αλέξανδρος της Hales, 138	Μανχάιμ, Καρλ 108
Αριστοτέλης 3, 57, 61, 63, 70, 137,	Ματθαίος 145, 211
148, 154, 185	Ουλπιανός 55
Βονιφάτιος VIII (Πάπας), 209, 214	Πλάτων, 133
Γελάσιος 210	Πτολεμαίος, 154
Γκότσης, Γ.Ν. 48	Στείρης, Γεώργιος 144
Γρατιανός, 54, 206	Φερδινάνδος 29, 182
Έρασμος 161-63	Φίλιππος II 19

