

DEL *TOTUS ORBIS* AL *ORDO ORBIS*.
EL PENSAMIENTO INTERNACIONALISTA
DE FRANCISCO DE VITORIA

José Carlos ROJANO ESQUIVEL*

La mansa rebeldía de Vitoria, en tanto,
Suárez tiende la mano a Grocio.

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El ius gentium vitoriano*. III. *Comunidad de naciones posvitoriana*. IV. *Conclusiones*. V. *Relación de fuentes bibliográficas y electrónicas*.

I. INTRODUCCION

No puede hablarse de un derecho global sin referirse a la doctrina iusnaturalista de la Escuela de Salamanca, en donde el trabajo magistral de insignes intelectuales buscaba aliviar los profundos problemas del incipiente Renacimiento. Volver al pasado no implica un simple regreso histórico ni echar una simple mirada a la excelsa labor de quienes a través de sus respectivos centros de enseñanza provocarían una revolución en el pensamiento todavía medieval esbozando líneas fundamentales que se proyectaron más allá de las aulas europeas. El legado de la Edad Media frente al movimiento secular del momento unió a diversos teóricos para dar respuesta a la acción expansionista de España y Portugal en una especie de nueva cruzada, apoyada en el poder pontificio. Resulta por demás interesante que precisamente sean los documentos papales los que dieran motivo para replantear los aspectos éticos y jurídicos de la conquista ante el supuesto poder papal, aceptado como *dominus orbis* (i. e. poder universal), al que se sumaba al igual la potestad suprema del emperador. Tal reflexión obligó a dar una respuesta con las nuevas exi-

* Profesor de tiempo completo, categoría VII, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro.

gencias de justicia empataados con los verdaderos ideales de la evangelización, por lo que el derecho, junto con la teología, tendrían un profundo espíritu renovador mediante la perspectiva de un iusnaturalismo moderno. Por tales razones, surge a la par una genuina teoría del orden jurídico internacional. Los pioneros del movimiento intelectual en mención congregaron en el iusnaturalismo moderno dos grandes corrientes o escuelas, los grandes núcleos del conocimiento en ese entonces: las universidades de Salamanca como la de Coimbra.

Los preliminares a este movimiento intelectual ya se habían dado en el siglo XV en el convento dominico sito en Salamanca, en donde fray Juan Hurtado inició la restauración del tomismo con la modernidad hizo que misioneros salieran con una nueva vocación evangelizadora, al tener viva la idea de conectar la realidad social y política con la doctrina religiosa. Por consiguiente, los pensadores de la escuela hispana serían consultados de manera frecuente, dando respuestas y dictámenes audaces, muchas veces contrapuestos a los intereses económicos y políticos de quienes ejercían el poder civil y eclesial.¹ El *ius inventionis* señalado hasta entonces como fundamento de derechos territoriales por descubrimiento y a partir de este, los derechos de conquista, serán cuestionados en lo sucesivo para sostener la universalidad del *ius communicationis*, *ius legatii*, *ius tractatii*, *ius migrandi*, *ius peregrinandi* y *ius commerciandi*.

Los argumentos aristotélicos de justificar una conquista invocando una supuesta superioridad y una esclavitud natural de quienes eran más débiles tuvieron choque frontal con los salamantinos, quienes apoyados en el Aquinate alegaron en defensa de los amerindios, que estos eran pueblos con pleno *dominum*, y por ende, con derechos de interrelacionarse, comerciar, negociar, como de enviar representantes; así, todo título de conquista fue declarado obsoleto gracias a la voz del excelso dominico fray Francisco de Vitoria.²

Toca a la escuela hispana sustituir las ideas medievales de soberanía universal del emperador, como del papa, la jerarquización feudal y la segregación étnico-religioso, ya que los principios se oponían a los dogmas basados en la solidaridad de los pueblos, ante el reconocimiento de la propia comunidad internacional, que en lo sucesivo sería denominado derecho de gentes o *ius gentium* —expresión heredada a los juristas romanos— ante un decadente movimiento escolástico, en donde la figura del insigne maestro burgalés Francisco de Vitoria hace resurgir las teorías del Aquinate, en aras de una sociedad natural internacional a la que denominará *totus orbis*.

¹ Brufau Prats, Jaime, *La escuela de Salamanca*, Salamanca, San Esteban, 1988, pp. 171-176.

² *Idem*.

II. EL *IUS GENTIUM* VITORIANO

El burgalés se convertirá en el promotor y padre del iusnaturalismo internacionalista, al atreverse a depurar la entonces teología, y es por ello que se afirma: “Desde comienzos del siglo XVI las concepciones tradicionales del hombre y su relación con Dios y con el mundo se habían visto sacudidas por la aparición del humanismo, por la reforma protestante y por los nuevos descubrimientos geográficos y sus consecuencias”. Esto implica una nueva manera de visión para incluir al ser humano, en lo que puede denominarse un teoantropocentrismo.

De ahí que se sostenga:

Estos nuevos problemas fueron abordados por la Escuela de Salamanca, en donde Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado y Francisco Suárez, todos ellos bajo la luz del iusnaturalismo, se distinguen como los padres de esta escuela de teólogos y juristas, que reconcilió la doctrina tomista con el nuevo orden económico. Los temas de estudio se centraron principalmente en el hombre y sus problemas prácticos (morales, económicos, jurídicos, sociales, inter alia); pero no se trata ni mucho menos de un corpus único aceptado por todos, como lo prueba los desacuerdos o, incluso, las agrias polémicas entre ellos.³

Santo Tomás sostuvo que el derecho de gentes es intermedio entre el derecho natural y el derecho positivo. Sostuvo que el derecho natural posee evidencia inmediata de la intuición, de tal manera que el *ius gentium* tiene la evidencia derivada del razonamiento, por lo que es resultado de un proceso propio de la *sindéresis* o conciencia natural colectiva. Es en consecuencia parte del derecho natural, al contener postulados de la naturaleza humana, pero que debe ser categorizado dentro del derecho positivo; es decir, sus normas prescriptivas derivan de la razón; sus conclusiones son inmediatas e inevitables, al ser conclusiones del derecho natural, pero sujetas al voluntarismo de las naciones, quienes no deben perder de vista en la positivización de tales normas su contenido ontológico al estar limitado por la justicia.

Se trata de positivar regulaciones éticas que nacen de la conciencia moral, en virtud de un bien común universal.⁴ A partir de tales ideas, el iusnaturalismo moderno mantendrá la tesis en la cual las leyes positivas derivan

³ Termes, Rafael, “La tradición hispana de la libertad”, comunicación enviada a la Conferencia organizada por Acton Institute y celebrada los días 1 a 3 de junio de 2005 en Orlando, Florida (U.S.A), en <http://www.liberalismo.org/articulo/330/13/tradicion/hispana/libertad/>.

⁴ Simon, René, *Moral. Curso de filosofía tomista*, España, Herder, 1961, p. 394.

o se vinculan siempre de la ley moral natural, lo que hacían los tomistas, mediante conclusión y determinación natural, de tal manera que las leyes humanas contienen derivaciones del derecho natural, lo que conforma finalmente el *ius gentium*.

Si se trata de una determinación de la ley moral natural, se está ante el *ius civile*, que es el derecho propio de la ciudad, ante lo cual Vitoria lo transformaría en *inter gentes*. El resultado es que el derecho privado se vuelve público; sus sujetos no son los hombres, sino los Estados, en razón de que aquellos están agrupados en naciones; poseedores de derechos y deberes por pertenecer a estas. La idea de derecho y justicia para la doctrina jurídica de la *Escuela de Salamanca* significó el fin de ambos conceptos en su acepción medieval, con una reivindicación de la libertad no habitual en la Europa de la época, que solamente Suárez más adelante retomaría hasta la nueva visión del siglo XVIII en Emérico de Vattel, cuando la extiende de manera análoga al Estado, pero someterá al ciudadano ante este ente artificial, en donde a decir del suizo, algunas libertades individuales se sacrifican a favor de ese cuerpo político. En este demoliberalismo cristiano, los derechos naturales del hombre se convirtieron en base de un atropocentrismo, para dar paso así a los derechos y libertades relativos al cuerpo (derecho a la vida, a la propiedad) como al espíritu (derecho a la libertad de pensamiento, a la dignidad).⁵

Los teólogos españoles logran reformular el concepto de derecho natural, sosteniendo que este surge de la misma naturaleza, y todo aquello que exista según el orden natural comparte ese derecho, debido a que la conclusión resulta obvia: todos los hombres comparten la misma naturaleza; también comparten los mismos derechos, como el de igualdad o de libertad. Así, la conquista americana resultó objeto de controversia, al eliminar la teoría de incapacidad natural de los indios, al poseer estos derechos naturales —derechos humanos— en lo que destacan los relativos a su soberanía como a la propiedad de sus tierras. Al no vivir la persona humana aislada, sino en sociedad, la ley natural no se limita al individuo, por lo cual la justicia solamente se realiza dentro de la sociedad, al ser un dictado del orden natural.⁶

Precisamente, con relación al concepto de soberanía, la *Escuela de Salamanca* advirtió dos potestades: potestad natural o civil y potestad divina o sobrenatural, que en la Edad Media se entremezclaban y confundían. Al respecto, se dice:

⁵ Por ello, siguiendo a Gayo, Vitoria señaló que lo que la razón natural estableció entre todas las naciones se llama derechos de gentes: *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit vocatur ius gentium*.

⁶ <http://www.liberalismo.org/articulo/330/13/tradicion/hispana/libertad/>

Una consecuencia directa de la separación de potestades es que el rey o emperador no tiene jurisdicción sobre las almas, ni el Papa poder temporal. Incluso propusieron que el poder del gobernante tiene sus limitaciones. Así, una nación es análoga a una sociedad mercantil en la que los gobernantes serían los administradores, pero donde el poder reside en el conjunto de los administrados considerados individualmente. Sin embargo, el poder de la sociedad sobre el individuo es mayor que el de éste sobre sí mismo, ya que el poder del gobernante es una emanación del poder divino. La corona inglesa estaba extendiendo la teoría del poder real por designio divino (el único receptor legítimo de la emanación de poder de Dios es el rey), de manera los súbditos sólo podían acatar sus órdenes para no contravenir dicho designio. Frente a esto, diversos integrantes de la *Escuela* sostuvieron que el pueblo es el receptor de la soberanía, el cual la transmite al príncipe gobernante según diversas condiciones. El más destacado en este sentido posiblemente fue Francisco Suárez, cuya obra *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* fue la mejor defensa de la época de la soberanía del pueblo. Puesto que el hombre no vive aislado sino en sociedad, la ley natural no se limita al individuo. Así, por ejemplo, la justicia es un ejemplo de ley natural que se realiza dentro de la sociedad. Esto se traduce en que la justicia es un deber dictado por la ley natural. El postulado rector fue: Los hombres nacen libres por su propia naturaleza y no siervos de otro hombre, y pueden desobedecer e incluso deponer a un gobernante injusto. Al igual que De Molina, el padre Suárez afirma que el poder político no pertenece a ninguna persona en concreto, pero se diferencia de él por el matiz de que considera que el receptor es el pueblo como un todo, no como un conjunto de soberanos individuales.⁷

En consecuencia, para el doctor Eximio, el poder político civil tiene su fundamento en una base de tipo contractual, debido a que es en la comunidad en donde surge el consenso de voluntad libre de todos los ciudadanos. Por ello, a decir de Suárez, “la forma de gobierno natural es la democracia, mientras que la oligarquía o la monarquía surgen como instituciones secundarias, que son justas si las ha elegido el pueblo”.⁸ Hay en estas afirmaciones un evidente contractualismo, al reconocer un pacto o convención, lo que le acerca a Wolff como a Vattel. El libre comercio no escapa como otro de los temas que la escuela hispana relacionó con el derecho natural, ya que en 1517 Francisco de Vitoria, al ser consultado por comerciantes españoles acerca de la legitimidad moral de comerciar para incrementar la riqueza personal, siguiendo a los demás teólogos españoles, logró extraerse de posiciones obsoletas al sustituirlas por nuevos principios

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

racionalistas. La migración era ya un fenómeno regular, lo que motivó otro interés por parte del maestro salamantino.

El tema toral de esta escuela es el relativo al poder político, cuestión insoslayable para la escuela hispana, que a través del tomismo lograría una noción analógica acerca del *dominium*; más en lo jurídico-moral, apoyándose siempre en la metafísica del Aquinate. Ciertamente, es en el derecho romano en donde encontramos la oposición a la elaboración de un concepto unívoco del dominio, al confundir el derecho de propiedad con el poder político.⁹

En su elaboración doctrinal, Santo Tomás conserva términos y definiciones del Corpus Iuris Civilis, pero dándoles un nuevo contenido de acuerdo con el conjunto de su sistema, de tal manera que guarda las definiciones de *ius gentium* de Ulpiano y de Gayo, aunque su concepto de derecho de gentes difiere del dado por los romanos.¹⁰

El conflicto ideológico entre jesuitas y dominicos arrojó como resultado a finales del siglo XVI cómo se puede conciliar la libertad humana con la soberanía divina, de tal manera que en 1582 el jesuita Prudencio Montemayor y fray Luis de León disertaron, además de vivirlo profundamente, la

⁹ Santo Tomás distingue entre derecho natural y derecho de gentes, asimila e integra elementos del derecho romano en su doctrina. Por ello, señala que en la controversia entre propiedad y poder político, la *proprietas* es respecto del *dominium* lo que la especie es del género. Pero el Aquinate revela la disitinción entre el *dominun* como propiedad y *dominum* como autoridad, pero coincidente en su utilidad hacia el bien común, lo cual se confirma cuando refiere que el hombre es un animal social, pero no hay vida social si no hay un jefe que les gobierne y le provea un bien común, sin dejar atrás que es “Dios quien ordena las cosas y por esta razón el dominio natural otorga el poder de usar las mismas”. En consecuencia, esta idea de *dominum* equivale a una relación de eminencia y superioridad, y así el poder de dominio es invariablemente un atributo de una persona; esto significa que señor o *dominum* queda expresado en un sujeto, persona física o moral, titular de derechos y con capacidad de obrar. En este contexto, diría el Aquinate que en el derecho interestatal, si los Estados son soberanos *dominum*, el *ius gentium* quedaría entredicho, si la relación es de igual a igual, ya que no existe idea de dominación y de dependencia entre las naciones, aunque Dios es quien finalmente, además de creador, es el gobernante al proveer la ley eterna y la ley natural; a lo que el dominio humano —para efectos de ley positiva— debe entrar en el orden establecido por el Ser Supremo. Pues bien, por ley debe entenderse la razón práctica en aquel que gobierna una comunidad y no confundir orden con ley eterna inclusive, ya que esta es su causa. Por consiguiente, para que esta sociedad política se conserve es necesario un principio rector que unifique los esfuerzos de todos en orden al bien común, de ahí que sea la *potestas* política la expresión del dominio de Dios, lo que refleja una visión teocéntrica de Santo Tomás. Así las cosas, Vitoria y los salamantinos sintieron esa necesidad de conceptualización analógica, pero sin ahondar en la metafísica tomista, por lo cual solamente parten de las adquisiciones doctrinales del Aquinate, y es referencia para expresar su propio pensamiento, que como dijimos es mueve preferentemente en el campo moral y jurídico.

¹⁰ Brufau Prats, *op. cit.*, pp. 11-13.

cuestión de la libertad humana, lo que le valió al último todo un viacrucis. En suma, desde entonces las leyes del mercado y la política han combatido y encerrado al orden jurídico alejando a este último de sus paradigmas axiológicos, para atraparlo en una rigidez formal y voluntarista.¹¹ No cabe duda, la escuela hispana es en verdad la escuela del burgalés Vitoria.¹²

Vitoria dedicó su vida por completo a la academia; llevó a cabo una gran obra de renovación de la teología, y, precisamente, es en su cátedra donde se formaron varios discípulos que continuarían su labor en Salamanca, en las universidades europeas y en las fundadas en América y Filipinas.¹³ La obra de Vitoria nos regala dos fuentes excepcionales: las *Relecciones* y los *Comentarios a la Summa*, en donde mantendrá la concepción tomista del poder político o *dominium* en el campo público como privado.¹⁴ Nunca publicó nada en vida, pero al morir dejó un gran legado de materiales escritos, los borradores de sus *Relecciones* y notas de sus *Lecturas*. Estas últimas, verdaderas lecciones de clase, son las exposiciones o comentarios teológicos redactados por el propio Vitoria para su explicación oral o transmisión al público. Tuvo que ser el editor de Lyon, Carlos Boyer, quien gracias a copias fidedignas las publicó por primera vez en 1557. Son, por el orden en que las dispuso: *De potestate Ecclesiae prior* (1532), *De potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De potestate civili* (1528), *De indis prior* (1539), *De indis posterior seu de iure belli* (1539), *De matrimonio* (1531), *De augmento caritatis* (1535), *De temperantia* (1537), *De homicidio* (1530), *De simonia* (1536), *De magia* (1540) y *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis* en 1535.¹⁵ De las obras menores de Vitoria destacan la *Summa Sacra-*

¹¹ *Idem*.

¹² Vitoria nace en Burgos, no en Vitoria, en 1483. Francisco de Arcaya y Compludo es conocido como *Francisco de Vitoria*, por ser su padre oriundo de la capital alavesa. Ingresó en el orden de los dominicos, y pasó al convento de San Pablo, para continuar sus estudios en París en 1507 para regresar a Salamanca en 1523 para impartir Prima en Teología; en 1543 se empezó a agravar de salud, y dos años después no regresaría a sus clases; falleció en el convento estebanense en 1546. Afortunadamente, no obtuvo cargo político o jerárquico alguno, lo que le permitió no alejarse del pensamiento puro. A pesar de su precaria salud, sus alumnos lo llevaban a clase, y era costumbre cada año el disertar en público por todos los catedráticos propietarios, a lo que esas conferencias se les empezó a denominar “relecciones o repeticiones”.

¹³ Entre ellos destacan pensadores como Domingo de Soto, Melchor Cano y Mancio de Corpus Christi, Domingo de Santa Cruz, Vicente Barrón, Domingo de Cuevas y Andrés de Tudela, Diego de Chaves, Martín de Ledesma, en Coimbra; Tomás Manrique, Pedro Guerrero, Sebastián Pérez, Alonso de Veracruz —que enseñó en México—; Andrés Vega, Alfonso de Castro, Martín Pérez de Ayala, Covarrubias, *inter alia*.

¹⁴ Vitoria, *Relecciones De Indis*, Introd. II, pp. 22-26.

¹⁵ *Las Relecciones* de Francisco de Vitoria, desde su publicación póstuma en Lyon, han tenido numerosas ediciones, de entre las cuales destacan las de Salamanca (1565), Ingolstadt

mentorum Ecclesiae ex doctrina (1560), de la que se cuentan 80 ediciones hasta 1626, y *Confessionario*.

Otras aportaciones igual de importantes de Francisco de Vitoria fueron la renovación de los estudios teológicos en Salamanca, su filosofía política y la fundación del derecho internacional. Estos aspectos decisivos del pensamiento vitoriano se gestaron en todo su vigor a partir de su nuevo planteamiento e interpretación de la filosofía tomista y de la directa aplicación al tema de la conquista y el dominio político en América.

Bien dice Antonio Gómez Robledo que Vitoria estaba anclado en Santo Tomás, pero pleno de realidad del mundo moderno, *i. e.*, tan medieval como tan renacentista; un revolucionario intelectual en pro del humanismo como del pacifismo.¹⁶ Respecto a su concepción sobre la naturaleza de la teología, está contenida principalmente en el comentario de la primera cuestión de la primera parte de la *Summa*, compuesta en 1539. Cuando Vitoria atribuye a la teología el carácter de ciencia, se refiere a los dos últimos sentidos. El primero de ellos, lo que se llamará teología positiva, busca más la declaración de lo revelado, y corresponde a la teología de la patrística, como a la de San Agustín. El segundo significado está constituido por la filosofía escolástica. Para Vitoria, la teología es ciencia revelada o de autoridad, y, consecuentemente, no argumenta para demostrar sus principios, sino que arguye desde ellos para demostrar otras verdades o para discutir con aquellos que admiten los principios revelados.¹⁷

En cuanto a la filosofía política de Francisco de Vitoria, pormenoriza la tesis del aquinate, ya que de acuerdo con el pensamiento tomista, la comunidad política constituye una institución de derecho natural y es autónoma en el ámbito de los fines temporales del hombre. Vitoria parte de una interpretación precisa del sistema tomista e insiste en la distinción establecida entre el orden natural y el sobrenatural, que tantas confusiones había provocado durante la Edad Media. Aunque ya Santo Tomás había planteado la cuestión, fue Francisco de Vitoria quien la formuló de manera

(1580) y Madrid (1765). Las versiones modernas principales son la primera versión española por J. Torrubiano Ripoll (Madrid, 1917), la edición en tres volúmenes, bilingüe y en parte crítica, por L. A. Getino (Madrid, 1933-35) y la edición bilingüe crítica, con estudio doctrinal, por T. Urdanoz (Madrid, 1960).

¹⁶ Gómez Robledo, en Vitoria, *Relecciones* (Introducción por Antonio Gómez Robledo), México, Porrúa, 2000, p. XVII.

¹⁷ Para un mejor estudio de Vitoria se recomienda en general consultar Urdanoz, T., *Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960; Urdanoz, *Vitoria y el derecho natural*, Ciencia Tomista, 72, 1947; Recaséns Siches, D. L., "Las teorías políticas de Vitoria", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1931.

más ajustada. Según Vitoria, el orden natural es el propio de la naturaleza humana en cuanto tal, y es independiente del orden divino a que puede ser elevado; este último sería el orden sobrenatural, que no puede anular nunca los derechos de la persona, ya que ambos órdenes, el natural y el sobrenatural, no se contradicen, sino que se complementan. El hombre, en cuanto ser creado con cuerpo y alma, pertenece al orden de la naturaleza, y tiene por su simple condición de hombre un conjunto de derechos fundamentales, inherentes a su ser personal. La persona es un ser racional, libre, moral y responsable, compuesto de dos elementos sustanciales: un cuerpo material y un alma espiritual, que le constituyen en sujeto jurídico con una serie de derechos naturales innatos. Son derechos del cuerpo el derecho a la vida, a la integridad física, a la propiedad, etcétera.¹⁸ Vitoria estudia especialmente el derecho de propiedad sobre los seres materiales inferiores común e indistinto a todos los hombres, que solo el derecho de gentes determina; establece el autor la división de la propiedad sin anular totalmente el derecho natural común, por el cual reaparece la comunidad de todas las cosas, y cesa ese derecho de división. Son derechos del alma: el derecho a la verdad, a la fama, al honor, a la libertad de pensamiento y de expresión, a la libertad religiosa y al perfeccionamiento de la inteligencia. Entre estos, Vitoria presta especial atención al derecho de libertad de conciencia, por el cual el hombre es libre para pensar y creer; fundamenta en este derecho su postura negativa respecto a la licitud de las guerras religiosas, pues a nadie

¹⁸ En tal sentido, San Basilio decía que “la ley es doctora y maestra”, Santo Tomás de Aquino, al tratar de la utilidad de las leyes, explica que han sido necesarias para contener a unos hombres por el temor a la sanción y para que así dejen vivir tranquilamente a los demás, pero que también son necesarias para acostumbrar a los hombres a obrar correctamente, y así concluye que en la obra del legislador hay un doble cometido: “por lo tanto, para la paz y para la virtud de los hombres” fue necesaria la institución de leyes. La ley jurídica positiva, aun con todas sus limitaciones y con las imperfecciones que necesariamente la acompañan, como ocurre con toda obra humana, suele ser algo que concierne a la orientación del ser humano hacia su fin último. Véase que el Aquinate, en la estructura metódica de su obra magna, la *Suma theologicae*, emplazó el Tratado de la ley (constituido en su mayor parte por cuestiones acerca de las leyes civiles) dentro de la ética general, y como uno de los medios para que el hombre alcance el último fin de su vida. En la arquitectura de esta obra monumental, el tratado de las ley se ubica, junto con el tratado de los actos libres, el tratado de los actos involuntarios o afectividad, el tratado de los hábitos y el tratado de la gracia divina, dentro de la teoría de los medios que conducen al fin último de la vida humana, que es la materia de la parte I-II de la *Suma*. Sin embargo, la historia de la filosofía jurídica registra también una concepción diametralmente opuesta. En la antigüedad, y concretamente en la sofística griega, se expresó la idea de que la ley civil es un mero instrumento para contener exteriormente a los hombres en sus límites, y solo para ello. Así, Licofrón nos recuerda que “La ley es una convención que se ha hecho para garantizar los derechos recíprocos, pero no para hacer ciudadanos buenos, y ni siquiera justos”.

puede imponérsele la fe por la fuerza o bajo coacción. Estos derechos naturales son inherentes a la persona y, por tanto, no se pierden ni se disminuyen por ningún tipo de pecados, sean personales, *contra natura*, de infidelidad, y mucho menos por el pecado original.¹⁹

El hombre tiene también una dimensión social, que nace de su propia naturaleza, que abarca a todos los hombres, y que posibilita la sociedad natural o civil. La sociedad política es, por tanto, de derecho natural, y su organización está regulada por el principio del bien común, que es a la vez immanente y trascendente a los individuos, puesto que es tanto la suma de todos los bienes particulares como algo que está por encima de la mera suma aritmética de todos ellos. Todo grupo humano exige una autoridad que asegure el bien común, de modo que ni siquiera el consenso unánime de los miembros del grupo puede suprimir la necesidad moral de una autoridad. La consecución del bien común, por tanto, exige la existencia de una autoridad gubernativa, a la que Vitoria llama “potestad civil”, cuyo fin es orientar a la sociedad hacia ese bien. El origen remoto de la autoridad civil es de derecho divino, pero su origen inmediato es de derecho natural, en cuanto necesario para la dirección y conservación de la sociedad. El representante de la autoridad tiene obligación, por tanto, de velar por los derechos individuales, ya que estos se presentan en el plano de lo natural, y el gobernante ha de satisfacer las necesidades de dicho orden sin que el bien común pueda en ningún caso suplantarlos.²⁰

La teoría del Estado en Vitoria está estructurada bajo el esquema metafísico aristotélico-tomista de las cuatro causas: final, eficiente, material y formal. La causa final del Estado es un simple medio para remediar la miseria humana. Esta *miseria hominum* es el fundamento remoto del Estado y la razón por la que los hombres tienen que asociarse para su ayuda mutua. El fin del Estado es, por tanto, la comunidad de la prestación de servicios, *mutua officia*; el bien común, que preside objetivamente como norma y como norte a los pueblos, consiste fundamentalmente en el libre establecimiento del mejor orden jurídico que más acomodado sea a un determinado pueblo. Los pueblos deben querer la seguridad, el orden, la protección y la libre constitución de su orden jurídico, porque esas son las necesidades de la vida y constituyen el deber moral de justicia y de amor al prójimo. La salud pública —*salus publica*— se apoya en la responsabilidad de todos los parti-

¹⁹ *Idem.*

²⁰ En este rubro, consultar en general las obras de Recaséns Siches, D. L., “Las teorías políticas de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1931; Urdanoz, T., *Relecciones Teológicas*, Madrid, BAC, 1960; Urdanoz, “Vitoria y el derecho natural”, *Ciencia Tomista*, 72, 1947.

culares con respecto a la vida en común, regulada y ordenada de la mejor manera posible.²¹

De ahí que para el Estado la liberación de la miseria humana sea de apremiante necesidad para la perfección de la vida en común, al igual que la perfección moral en la vida personal. Del mismo modo que la perfección esencial del individuo en el orden biológico natural se realiza mediante el inconsciente poder de ordenación de la vida misma, *vis ordinatrix corporis*, y la perfección moral de la naturaleza humana se logra en el cumplimiento consciente y deliberado de sus fines, así también la perfección esencial de la comunidad necesita un poder de ordenación. La ordenación objetiva de la cooperación y del derecho hace del Estado nada más que una forma de vida social, precisamente la forma de la comunidad de un pueblo. De este modo, se llega a la organización parcial del orbe, de toda la humanidad: la república es parte de todo el orbe, *res publica est pars totus orbis*; su orden jurídico local queda regulado dentro del orden jurídico de la humanidad en el concepto *unum totus orbis* los Estados quedan exactamente tan obligados como los particulares con respecto al bien común del Estado.

Gracias a la dignidad jurídica que el fin del Estado confiere a este puede percibirse la causa eficiente del Estado. La última causa fundamental originadora del Estado es Dios como autor exclusivo de la república, *solus auctor rei publicae Deus*. Ello significa para Vitoria que Dios ha instituido las comunidades y las sociedades conforme al derecho natural, de modo que estas, conforme al orden que les corresponde de causas segundas, puedan y deban darse la organización más conveniente y necesaria. De ahí que si el Estado es la organización de la mutua ayuda, debe ser organizado también en libertad moral para todos sus ciudadanos, que son responsables con respecto a su debida constitución. Pero ello significa también que por encima del derecho positivo está el derecho natural, *res publica est constituta iure naturali*, y que, por tanto, la ley natural misma es la causa del Estado, a la vez que los derechos positivos de este son determinaciones desarrolladas con respecto a la norma general y estrictamente objetiva de los derechos humanos, que valen siempre y en todas partes de acuerdo con la esencia misma del hombre y de la comunidad del pueblo. Es de llamar la atención que un teólogo que sabe adentrarse a la naturaleza humana para edificar su visión filosófico-ju-

²¹ Consideremos que Hart y Raz habían retornado unos palmos hacia la concepción clásica de la filosofía griega y del pensamiento jurídico medieval, pero será J. Finnis quien hace un camino mayor, y asume la tesis de la ley como medio necesario para que las personas alcancen su bien, en una nueva visión del tomismo.

rídico-política sin abandonar la perspectiva sobrenatural, dentro de órdenes que entiende si bien diversos nunca contrapuestos.²²

Es ahora cuando aparece en Vitoria la causa material del Estado: el pueblo. La causa material del poder secular es la república, a la que compete gobernarse a sí misma, “causa materialis potestatis saecularis est res publica cui de se competit gubernare se ipsam”. Vitoria expresa en esta frase, por vez primera en la historia, el pensamiento moderno del derecho de autodeterminación de los pueblos frente a las ideas medievales del emperador o del papa como señores del orbe, *dominus orbis*. Que el poder resida materialmente en toda la comunidad del pueblo, *potestas secularis est tota re publica, est apud totam plebem*, constituye uno de los fundamentos del derecho internacional de Vitoria, y tiene un significado primordial en el derecho constitucional y en la política interior, aunque no en el sentido de que el derecho de autodeterminación signifique el moderno concepto de soberanía popular.

La idea de la soberanía popular fue rechazada por Vitoria antes de que hubiera sido formulada en la modernidad: el pueblo no constituye soberana y arbitrariamente el poder estatal como tal, *non potest ex condicto potestatem constituere*. Según Vitoria, el poder del Estado está determinado por Dios y fundado por Él en el derecho natural, de modo que el pueblo nunca podría suprimir el poder estatal. El derecho de autodeterminación se basa en el orden objetivo del derecho natural del bien común al que todos están permanentemente obligados; es decir, que la salud pública, *salus publica*, ha de realizarse conforme a las normas generales de la naturaleza humana. Son el bien común, *utilitas rei publicae*, y la paz, *status pacificus*, como fines del Estado, las normas reguladoras de la organización política, y no la voluntad del legislador. Pero, puesto que el pueblo no puede ejercer el poder colectivamente, es necesario un poder civil, *potestas civilis*, como causa formal del Estado del pueblo. Vitoria no presenta de un modo abstracto y escolástico la concepción de las formas de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia, tiranía, oligarquía o soberanía popular), sino que, por tratarse de un pueblo concreto, la forma de gobierno como autoridad por encima de la comunidad de ciudadanos y el derecho de autodeterminación, han de ser considerados conjuntamente. La primera cuestión que se plantea entonces es el problema de la transmisión del poder al gobierno. Para Vitoria, el poder proviene del pueblo, *populus auctoritatem in regem transfert*, pero no a modo de un contrato. Aunque el pueblo transmite el ejercicio de su poder, queda responsable con respecto a ese ejercicio y responde solidariamente con su destino del recto ejercicio de la autoridad.

²² Brufau Prats, *op. cit.*, pp. 50-53.

Así las cosas, Vitoria no pierde nunca de vista la idea ética del pueblo-Estado; es decir, la responsabilidad a un mismo tiempo del pueblo y del gobierno, ya que es el pueblo quien tiene que soportar las consecuencias de un gobierno acertado o equivocado. Por ello, de igual modo que con la renuncia por el pueblo al ejercicio del poder no se pierde el derecho a defenderse en caso de legítima defensa, el pueblo no pierde la responsabilidad y el control con respecto al poder estatal. Pero el derecho objetivo del poder de gobierno no se funda ni en la transmisión del poder por el pueblo ni en la libre determinación de quienes lo asumen, sino en las necesidades del bien común, que permanece como norma suprema sobre los gobernantes sobre los gobernados. Vitoria insiste en la preminencia del hombre, y rechaza el sometimiento o la esclavitud, dado el carácter societario del derecho.²³

La cuestión de las formas del gobierno se reduce para Vitoria a una cuestión de la voluntad de la mayoría: puesto que pertenece a los derechos fundamentales del pueblo darse a sí mismo la mejor constitución, *rationem optimam status instituendi*, y la unanimidad no es esperable, la mayoría tiene el derecho de determinar la forma de gobierno, y todo el pueblo tiene la obligación de aceptarla. Pero bien entendido que el gobierno no deriva su poder de los electores y de la mayoría, sino que lo tiene como representante del bien común y de toda la colectividad. La naturaleza humana, entonces, reclama el orden social y justifica el bien colectivo universal.²⁴

Digamos, finalmente, que la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural, que Vitoria asumió de Santo Tomás, se corresponde con la distinción entre dos tipos de sociedad: la natural o civil y la sobrenatural o eclesiástica, con fines, medios, súbditos y autoridades distintas: una, compuesta de bautizados, sometidos a la potestad eclesiástica, y otra, de hombres simplemente, sometida a la autoridad civil. Ambas sociedades no se interfieren en absoluto, pues el *orden de la Gracia* no altera el orden natural ni hace desaparecer las leyes y derechos de la naturaleza. De ahí que la autoridad civil no se pierda por pecado alguno, ni siquiera por el de infidelidad, de lo que resulta que ni el apa tiene poder directo sobre lo temporal ni los príncipes sobre lo espiritual.

De ahí también que, en su concepción del derecho eclesiástico, Vitoria rechace las doctrinas curialistas sobre la plenitud de la potestad pontificia, y sostenga que el papa solo tiene sobre lo temporal un poder indirecto en materias que afectan al bien espiritual.

Vitoria es, fuera de discusión, el padre del derecho de gentes, partiendo de una afirmación categórica inspirada en el tomismo, al señalar que el *ius*

²³ *Ibidem*, p. 56.

²⁴ *Ibidem*, p. 55.

gentium se origina del derecho natural o es parte del él (*i. e.* deriva de dicho orden) sin negar la existencia del derecho positivo, como se ha dicho. La derivación del orden natural es por conclusión como por determinación en la concepción del Aquinate, más que una cuestión lógica, una cuestión necesaria, en tanto el orden positivo es una libre autodeterminación por el legislador; lo único que persigue el maestro español es la primacía del derecho natural a través del llamado *ius cogens*. Para Vitoria, hay un derecho natural necesario y un *ius cogens* positivo, aceptado en conjunto por la comunidad internacional. Pareciera que derecho natural y *ius cogens* sean lo mismo, al tratarse de normas universales e inderogables y de la más alta jerarquía; pero es de advertir que las segundas, al positivarlas, corren el riesgo de ser derogadas, pese a que existe el principio de que toda convención contraria al *ius cogens* la hace nula.²⁵ Aunque la esencia naturalista del derecho de gentes del más alto nivel hará reversible tal situación, lo que le otorga una ventaja mínima sobre lo positivado, sobre todo cuando la razón y la conciencia colectiva finalmente prevalecen.

De esta manera, el argumento de Vitoria resulta factible, al manifestarnos que el derecho de gentes no es un mero pacto, sino una ley dictada por la razón natural, por lo que ningún Estado puede decirse no obligado hacia sus normas, debido a que es producto de la conciencia y autoridad de todo el orbe. En efecto, la idea central del *ius gentium* vitoriano es la del orbe, *totus orbis*, como comunidad universal de todos los pueblos fundada en el derecho natural. Los diversos pueblos, a manera de república, donde están organizados políticamente y unidos entre sí por el vínculo de una naturaleza humana común, que origina la persona moral del orbe. Esta comunidad universal a la que pertenecen todos los hombres por su naturaleza social es anterior y superior a la división en naciones y a la voluntad de los Estados. *Ius naturalis societatis et communicationis*, es el fundamento del derecho de gentes en Vitoria.²⁶

Lamentablemente, el peligro de destruir convencionalmente lo que prevalece en el derecho natural se visualizará a partir de Westfalia en 1648 con el surgimiento de la voluntad suprema del Estado, en la célebre teoría del equilibrio del poder. La concepción de Vitoria de una comunidad universal se diferencia radicalmente de la moderna idea del derecho in-

²⁵ Debemos recordar que el *ius cogens* está positivado en el artículo 53 de la Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados de 1969, lo que de acuerdo con dicho dispositivo, una norma de esta categoría puede ser derogada por una de igual naturaleza; de tal manera que si en el particularismo y en el hegemonismo se decide crear una norma de espíritu contrario, en el positivismo decimonónico resulta válido.

²⁶ Vitoria, Francisco, *op. cit.*, pp. 37-49.

ternacional propia del demoliberalismo contractual, en el que la teoría del contrato social asigna el nacimiento de cada uno de los Estados a la libre voluntad de los individuos y pone en la soberanía de los Estados la libre constitución de una sociedad de Estados. También difiere de la antigua teoría medieval de un dominio del orbe por el emperador que impone su poder sobre pueblos y Estados. La comunidad de los pueblos es para Vitoria una necesidad igual que el mismo Estado. Tanto ideal como normativamente, existe con anterioridad a la voluntad de los Estados, de igual manera que el Estado existe por naturaleza antes que la voluntad de los particulares, ya que la humanidad es un todo que existe antes y simultáneamente con sus partes, los pueblos, *una res publica pars totus orbis*, y es en la humanidad donde reside su propio poder de darse leyes, *Totus orbis habet potestatem leges ferendi*. El poder de obligar del derecho internacional deriva de la norma moral de la justa convivencia de los pueblos.²⁷

Esta sociedad universal, por tanto, debe regirse por el derecho natural —*ius naturale*—, en las cosas que este no alcanza, por el derecho de gentes —*ius gentium*—, de acuerdo con unos principios de convivencia internacional sobre los que escribió Vitoria:

No puede dudarse de que el Mundo entero, que es en cierto modo una república, tiene derecho para dictar leyes justas y convenientes a todos sus miembros, semejantes a las dispuestas en el Derecho de Gentes... De ello se sigue que pecan mortalmente quienes violan el Derecho de Gentes, sea en la paz, sea en la guerra, y que en asuntos de importancia, tales como la inviolabilidad de los embajadores, a ninguna república le es lícito negarse a cumplir con el Derecho de Gentes... Así como la mayoría en la república puede constituir sobre ella un rey, así también la mayoría de los cristianos, aun no queriéndolo la minoría, puede nombrar un soberano, a quien todos estén obligados a obedecer.²⁸

El vínculo de esa sociedad universal es, por tanto, el derecho de gentes, *ius gentium*, que Vitoria concibe como un derecho universal de la humanidad que dimana de la autoridad del orbe²⁹ y que define como lo que la razón natural establece entre todas las gentes, *quod naturalis ratio inter inter omnes gentes constituit, vocatur Ius Gentium*.³⁰ Este derecho es parte del derecho natural, y de él recibe su fuerza obligatoria, *quod vel est ius naturale, vel derivatur ex iure*

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Ibidem*, pp. 20 y 21.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*.

naturali;³¹ pero la voluntad, expresa o tácita, de la comunidad de las gentes da lugar, además, a un derecho de gentes positivo.³²

Hay pues, según Vitoria, un *bonum orbis*, un bien común de todos los pueblos, que no tiene su origen en su propia voluntad, y que no podría suprimirse por el acuerdo de todos los Estados, *nec orbis totus consensu tolli et abrogari possit*. El bien se basa en la *communitas naturalissimae communicationis*, en la comunicación naturalísima de una civilización mundialmente comprensiva, y constituye la norma natural para el bien de todos los pueblos, que ha sido establecida como invariable por la naturaleza y su eterno legislador.

Siguiendo el mismo esquema aristotélico-tomista de las causas que Vitoria usó en su teoría del Estado, Urdanoz resumió los cuatro determinantes fundamentales de la comunidad natural de los Estados. La causa final de la comunidad es el bien común del orbe, *bonum commune orbis*; es decir, el mutuo servicio de los Estados para su propio provecho y ventaja. La causa eficiente remota es Dios mismo, y la próxima la razón natural conferida por Dios mismo, así los pueblos determinan lo que es derecho, como derecho internacional. La causa material de esta sociedad denominada Estado es la humanidad, a la que corresponde en su forma de Estados-pueblos determinar en común y en armonía la organización de la sociedad de Estados. La causa formal es la forma concreta en la que los Estados-nación se autodeterminan.³³

Las consecuencias de estas premisas para tiempos de paz las completó Vitoria con sus reflexiones sobre las relaciones con los pueblos de América recientemente descubiertos por los españoles. La cuestión era si estos pueblos podían o no ser tratados como miembros capaces de derecho de la comunidad de pueblos. Por eso es suyo —de Vitoria— el ser humanista, el prodigar su comunidad natural de naciones, por lo que subraya que los indios son hombres y los contempla cual son, el que poseen derecho por su naturaleza humana misma.³⁴

Los problemas morales y políticos planteados a partir del descubrimiento y de la conquista de América ocuparon y preocuparon durante toda su vida el ánimo de Francisco de Vitoria. Hasta tal punto llegó su inquietud,

³¹ *Ibidem*, secc. 3.

³² *Ibidem*, secc. 4.

³³ Brufau Prats, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

³⁴ Por todo lo anterior, es que Vitoria, en su cita a la Instituta de Justiniano, referente al pasaje *ius gentium*, reemplazó el vocablo *inter homines* por *inter gentes*; aunque si bien *gens* no es igual a Estado, el burgalés lo hace equivalente a República, pero según Gómez Robledo, sí hay identidad entre individuo y Estado, pero lo primero, es la nación (véase Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, México, UNAM, 1989, pp. 15 y ss.).

que no dio a sus alumnos a copiar la parte de la reelección *De temperantia*, que hacía referencia a los indios americanos. No obstante, y dado su prestigio, no pudo sustraerse a la aplicación de su doctrina política en el examen de los títulos legítimos con que los españoles pretendían justificar su intervención en el Nuevo Mundo. En sus reelecciones *De Indis prior* y *De Indis posterior*, Vitoria parte del derecho irrenunciable de los indios a poseer sus tierras, de la legitimidad de sus príncipes naturales y del derecho a gobernarse por sí mismos. Su doctrina es una reelaboración de la teoría tradicional a la luz de las nuevas circunstancias históricas, especialmente de las derivadas del descubrimiento de América. El genial acierto de Vitoria fue su punto de partida, que consideraba a los indios americanos como hombres libres; es decir, ciudadanos de Estados libres y soberanos, con lo cual equiparaba su situación a la de cualquier otra nación. Así, las conclusiones válidas para los nativos de América resultaban igualmente aplicables a toda la comunidad internacional. Las restricciones propuestas por Vitoria fueron dos: que ningún príncipe se lance a la acción bélica sin tener seguridad moral de la victoria, pues en caso contrario los perjuicios ocasionados al pueblo serían mayores que los beneficios, y que, aun siendo más poderoso que la nación agresora y teniendo la razón de su parte, no se lance a una aniquilación del adversario que extralimitaría la función vindicadora, sino que modere sus ímpetus y se autolimite en el ejercicio del derecho, para no salirse del terreno estricto de la justicia.³⁵ Derecho, conquista, guerra, sociedad natural, libre comunicación, libre paso y circulación, comercio y búsqueda del beneficio, son los temas del derecho de gentes vitoriano, un orden natural que es común a toda nación. El nuevo mundo cambiará el devenir en las relaciones entre los pueblos, por lo que Francisco de Vitoria se convertirá más que en un clásico, en un maestro de las generaciones futuras.

Al analizar la escuela salamantina, el dominico ha sido reivindicado como el padre del derecho internacional, es pionero de una revolución en el pensamiento intelectual.³⁶

Con Vitoria surge el derecho internacional y la renovación teológica del catolicismo, así como el surgimiento de una nueva escuela de pensamiento económico, como preámbulo de un liberalismo moderno. Dejar la teoría de Ockam y dar vuelta a Santo Tomás fue el camino que siguió Vitoria en

³⁵ Muchos de los pueblos amerindios no solo tenían un complejo sistema político, sino que además contaban con redes comunales, organizaciones sociales y religiosas, que fueron incluso bases para la actuación de los misioneros en su acción evangelizadora. Véase Rubial, Antonio, *La evangelización de mesoamérica*, México, Tercer Milenio, 2002, p. 5.

³⁶ Se puede afirmar que Vitoria fue medieval, pero a la vez renacentista, y operó antes que nadie al Aquinate, al preferir la *Summa Theologica* ante el *Liber Sententiarum* de Lombardo.

lo sucesivo, versando con mayor profundidad. El regreso al aristotelismo como al propio tomismo son pauta de la vida laica o secular, que deja atrás la arraigada postura intelectual de explicar al mundo y sus fenómenos a la luz de las creencias religiosas, en lo que en palabras de Rolando Tamayo y Salmorán sería una oscuridad dominada por el lenguaje de lo invocativo.³⁷

Armonizar razón y fe en un sentido humanista ya se había manifestado en el islamismo en el judaísmo, al entender que la sociedad natural o civil (se adelantan a Locke) no debe subordinarse a lo sobrenatural o eclesiástico; pero es Vitoria quien logra restaurar la doctrina romana del derecho natural y del derecho de gentes, equiparándolas al pensamiento del catolicismo, aunque permitió ubicar al ser humano más allá de un simple *zoon politikon* aristotélico, para incluirlo como un ente naturalmente social que pertenece a una comunidad universal independientemente a las creencias religiosas dotado de plena libertad. Vitoria y la escuela hispana definirían como contrarios a la libertad, a la dignidad y al *dominium* propios de otros pueblos, lo que reforzará la sistematización y la universalización del derecho de gentes, sin importar el lugar y la época; de esta manera, el resultado es el surgimiento de toda una verdadera doctrina internacionalista.³⁸

Vitoria, humanista a la luz de la razón y la revelación, trata de conciliar el derecho a la defensa de los cristianos y de la extensión pacífica de su fe, así como la defensa de los príncipes indios aliados de los cristianos frente a los enemigos. La guerra justa nunca lo será por afán de poder territorial o material, ni siquiera de extender la fe, sino como respuesta a una injuria grave y sin ir en la destrucción más allá de la reparación de la injuria. Vitoria defiende a la comunidad natural de naciones —*totus orbis*—; entiende que las naciones deben sujetarse a una entidad suprema que las guíe y encauce en sus relaciones naturales —*ius communicatiois*— en lo que se traduce en la necesidad de contar con una autoridad competente a cuyo cargo está el aplicar el derecho de gentes natural como positivo (el cual jamás rechaza, salvo que sea contrario al primero).

La Sociedad de las Naciones, como la propia ONU, ya estaban entonces profetizadas de antemano por Vitoria, y posteriormente por Wolff y Vattel.³⁹

³⁷ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Razonamiento y argumentación jurídica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003, pp. 26 y 27.

³⁸ La originalidad de Vitoria no consiste en oponerse a la conquista por razones de avaricia o de poder, puesto que en España esa corriente se había manifestado en *De Dominio Regum Hispaniarum supra indos*, del dominico vallisoletano Matías de Paz (1470-1519).

³⁹ En consecuencia, la idea tomista de *dominus* refleja una entidad supranacional, en donde la razón práctica ordena que los Estados cedan soberanía por ley natural a esa autoridad;

Sin perder su investidura de teólogo, no resulta extraño que Vitoria emprenda su propuesta democristiana, en donde su humanismo le lleva a configurar una comunidad política o república natural, para que partiendo de esta fórmula la extienda a una *respublica orbis*, expresada como una realidad que inscribe la vida humana dentro del universo para integrar a todas las sociedades políticas, en un modernismo revolucionario. La comunidad universal de Vitoria es una comunidad laica cuyo origen es la naturaleza humana, sin mediar pacto alguno; para Vitoria, si bien Dios determina un derecho divino, permite que la libertad humana dé cuenta de un orden natural, en donde la recta razón de manera empírica perciba esa sociabilidad humana. Esta visión teocéntrica no riñe con una visión antropológica de la vida sociopolítica, cuando se determina que Dios es la fuente de todo poder como del derecho, pero no se niega que la potestad reside en la comunidad humana que conforma el grupo político, ya que este es el que da forma al gobierno, señala la manera de elegir al gobernante, decide los cauces y límites del ejercicio del mismo poder.

Lo más grandioso es cuando Vitoria manifiesta que es facultad del pueblo pedir cuenta de la gestión de quienes ejercen en su representación de tal *dominun*; queda claro que para el burgalés los hombres son sociales por naturaleza, y por ello la ayuda mutua resulta natural, coincidiendo con el pensamiento aristotélico. De ahí que subraya que la comunidad política no es contractualista, por no ser una mera creación humana, sino que es una exigencia de su propia naturaleza, creada por Dios, lo que le lleva libremente de manera ineludible a dar cauce al poder político. Esto se traduce en que si bien se asume una postura teocéntrica de inicio, respeta la libertad humana, ya que su vocación natural busca su desarrollo pleno y armónico, de aquí que tal perfeccionamiento se vincula con lo jurídico, ya que tal objetivo es solamente a través del derecho, y este únicamente se realiza en sociedad.

La conciencia colectiva en forma natural reclama que el hombre y la sociedad sean jurídicamente tutelados, con lo que el orbe posee entonces, personalidad, al ser una persona colectiva o moral. La *totus orbis* trazada a manera de república universal es previa a una sociedad contractual, como la verán Suárez, Hobbes, Wolff y Vattel, aunque si bien hay diferendos, todos llegan al mismo punto: un orden y una sociedad universales.

distingue a la perfección el orden sobrenatural y el natural, y subraya que ambos son niveles diversos, mas no contrapuestos, ya que afirma Vitoria que la gracia no lesiona a la naturaleza, sino más bien la perfecciona. De ahí que la amplia visión moral y jurídica vitoriana fije su atención en un humanismo, que se basa en las necesidades de la naturaleza humana, lo que se traduce en el reconocimiento de derechos fundamentales de la persona, independientemente de la religión que se profese, que no impide la creación de una *societas* y de una *respublica orbis*.

III. LA COMUNIDAD DE NACIONES POSVITORIANA

El Estado es una creación artificiosa del hombre, propia del siglo XVI, y pasado el proceso de secularización, dicha entidad política, según Maquiavelo, Bodin y primordialmente Hobbes, se liberaría de cualquier clase de límites. El debilitamiento del Estado medieval, razón de ser del Estado-nación, surge con la tesis de la soberanía estatal con rasgos absolutistas, pero es Vitoria quien parte de una *communitas orbis* compuesta por Estados independientes y libres, pero sujetos a un orden jurídico superior o derechos *inter gentes*, cuestión que lo distingue de algunos estatalistas que no aceptarán una potestad exterior que lo subordine. El dominico resulta ser original en este contexto, sobre todo por no ser contractualista, como lo sería Suárez, o más adelante el llamado teórico del Estado, Thomas Hobbes, a quien se le asigna el grado de padre del contractualismo, fundamento de la teoría política moderna, sujeto a un naturalismo, al definir al derecho natural como la ley de la razón. Vitoria reconoce la fuerza del derecho, pero no favorece el uso arbitrario de la fuerza.

La divergencia en la concepción del poder entre ambos autores, en donde si bien la referida fuente nos dice que el soberano posee los mismos atributos para Vitoria, la fuente es el comunitarismo natural, en tanto para Hobbes se trata de un convencionalismo. Aunque, finalmente, coincidirán en la idea de bien común, llegando por distintos caminos, a lo que se agrega:

Para Norberto Bobbio, el iusnaturalismo de Hobbes se inscribe en una definición que también, sostenemos, se puede aplicar a Vitoria:

El derecho natural constituye el principio de validez del ordenamiento jurídico positivo. Como hemos podido apreciar, en ambos autores el derecho positivo es un medio de hacer cumplir el derecho natural, sin embargo, este es en realidad el fundamento de aquél. Por lo que hemos podido apreciar, estamos en posición de reconocer la influencia que el filósofo Francisco de Vitoria ejerció sobre la doctrina de Thomas Hobbes y otros pensadores más; no podemos, aún así, asegurar si este último tuvo conocimiento directo de las obras de Vitoria o si la noticia de estas ideas le llegó de manera indirecta. Una cosa sí es segura, lo que recoge el filósofo de Malesbury de todas estas doctrinas, servirá para engarzar a la filosofía política dentro de los postulados clásicos de la modernidad, tal y como les sucedió a otras disciplinas en la misma época que le tocó vivir a Hobbes.⁴⁰

Así las cosas, la sociedad internacional vislumbrada en la era moderna en las tesis de Vitoria y de Grocio, la conciben como una sociedad de repú-

⁴⁰ Véase núm. 39.

blicas libres e independientes, pero sujetas a una ley natural fundamental como resultado de un estado racional de naturaleza, pero la filosofía siguiente, en especial Locke, Hobbes y Pufendorf, la verán como una sociedad salvaje, aún en estado de naturaleza, en la cual existía un ánimo belicista, lo que exigiría un pacto de supervivencia que establezca una sociedad civil como freno a la primera. Pese a ser visiones distintas, se coincide en la sujeción al derecho. Su idea fue que al limitarse en lo interno, el Estado se desarrollaba más en lo externo. El poder soberano se configura a final de cuentas en una falacia monádica, ya que el príncipe gobierna desde arriba, asumiendo una supuesta vicaría divina, por lo que la limitación a este solamente provendría de una generosa concesión dispuesta por el propio monarca. Así es como se construiría en lo sucesivo el concepto de soberanía, y ha sido la herencia de los Estados, que se convierte en lo que Maritáin define como el *Dios mortal*. Es el Estado al que tiene poder sobre su persona y sobre sus súbditos. Por cierto, Locke sigue una idea parecida a la de Hobbes, ya que su concepto de sociedad internacional la coloca al igual en un estado de naturaleza salvaje, reduciendo la naturaleza humana a la voluntad institutiva de individualización, en donde los derechos naturales del hombre los fundamenta en igual contrato social. De manera semejante, Pufendorf redujo la naturaleza humana a debilidad frente al mundo, y la *imbecilitas* que necesita para ser protegido por alguien más fuerte, que en lo sucesivo será el Estado, como al igual pensará Vattel.

Los nuevos leviatanes alejan la visión vitoriana, suareciana y grociana de sujetar la soberanía al derecho, aunque no pierde su postura naturalista al definir a las leyes de naturaleza como teoremas de ciencia política, al contener normas que la razón sugiere, al ser conclusiones obtenidas acerca de lo que debe hacerse u omitirse en sociedad, lo que manifiesta paralelismo con las leyes civiles. Más adelante Hegel magnificará al Estado y sostendrá que este y persona no son iguales, ni existe un contrato alguno ni es esencia de aquel la protección incondicionada de la vida y de la propiedad de los ciudadanos, por lo cual no tiene sentido para él hablar de soberanía popular.

No olvidemos la postura de Maquiavelo, al conceptualizar al Estado como un ente en donde el arte de conquistar y conservar el poder por cualquier medio no permite la racionalización moral; esta no es viable en la vida política. El ideal del maquiavelismo es lo inmediato, y la libertad humana es presa del totalitarismo, y no existen medios del pueblo para controlar al Estado.

El siglo XX revela un regreso al contractualismo, hacia una reconstrucción de la sociedad política democrática, por lo cual nos remite a una posible analogía con la tesis de la comunidad internacional vitoriana y sua-

reciana. Ante la debilidad argumentativa de Kelsen en su sociedad internacional, al darse el llamado tercer ausente, entendido como la falta de un poder coactivo, Bobbio ratifica una soberanía plena del Estado, capaz de autolimitarse. De ahí que Rawls aborde el tema dentro del llamado pluralismo.⁴¹ De este modo, reconstruye la trascendencia del contrato social y revincula a la teoría política con la continuidad trazada por Hobbes, Grocio y Pufendorf, *inter alia*, aceptando normas internacionales, pero de naturaleza limitada, por lo cual apela a tres principios básicos: maximización de la libertad, justicia distributiva e igualdad de oportunidades de los ciudadanos. En esta teoría del orden internacional, la regresión histórica a los naturalistas es manifiesta cuando afirma el estadounidense que la paz internacional no pasa por el modelo del imperio universal, o sea, por la hegemonía de una superpotencia dominante, sino por la fundación de una sociedad de Estados democráticos. La creación de un nuevo *ius gentium*, o de una *ley de los pueblos*, regulador de la conducta de los Estados nacionales, requiere de una comunidad previa de Estados liberales, como núcleo central de un orden mundial de paz.⁴²

Lo único que podrán hacer los contratantes, es realizar acuerdos desde la perspectiva del universalismo moral distinto al de Alasdair MacIntyre en su comunitarismo ético. MacIntyre sostiene que las comunidades son previas a los individuos, por lo que los deberes y derechos de estos están ya definidos en valores éticos y de organización política o los modelos basados en supuestos derechos naturales por el mero hecho de existir, en donde no cabe la ética individual, al ser la comunidad natural la que constituye al individuo, lo que merma a nuestro juicio su racionalidad. Los valores no son los valores individuales, sino los valores colectivos del grupo de pertenencia, lo que nos lleva a sostener, conforme a esta tesis, que el ser humano, al pertenecer a una comunidad natural de naciones, se encuentra ya subordinado *prima facie*, por conciencia colectiva o sindéresis, hacia un orden superior contenedor de valores supranacionales, en donde no cabe entonces un derecho internacional positivo. Granada concluye refiriendo que el comunitarismo ético destruye al individualismo como el liberalismo, condenando al ser humano a un reductivismo ético-jurídico, aunque la *ethos communio* no es una tesis nada rechazable, al estar presente en el pensamiento clásico moderno y

⁴¹ www.descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclit/r=1 Vitale, Ermanno, *Rawls y el derecho de gentes*. Apuntes de lectura. Asimismo, *cfr.* Rawls, *The Law of Peoples*, que en lengua española ha aparecido bajo el título de *El derecho de gentes*, Barcelona, Gedisa, 2001.

⁴² *Idem*.

posmoderno.⁴³ De esta manera, como afirma Aquilino Cayuela, pensadores como MacIntyre y Charles Taylor exponen la necesidad actual de articular la ética en torno a bienes sustantivos y horizontes de sentido, destacando el valor como la vigencia de la moral tomista, partiendo de la concepción de un ente superior que ordena de manera inteligente y significativamente el cosmos, lo que permite lograr a las personas su máximo bien. La moral es una permanente comunicación de bienes por parte de Dios al hombre y como especial cuidado que tiene Dios para el ser humano, respetando su libertad para que este alcance su sentido pleno. El comunitarismo ético tiene entonces ese núcleo central.⁴⁴

De todo ello podemos afirmar que en respuesta a este neocontractualismo, una regresión a la soberanía plena es minar la precaria autoridad de las Naciones Unidas y deformar la democracia sustancial. La reconceptualización de la soberanía implica la paridad de derechos en un sentido de igualdad como de respeto de una nación a otra, con el único propósito de reducir la supuesta superioridad antropológica y legal de un pueblo sobre el otro. En suma, reconstruir el derecho de gentes mediante un *ordo orbis* exige que los Estados cedan una parte de su soberanía hacia el diseño de un supragobierno y un orden supranacional, donde coexistan ciertas reglas universales e inderogables hasta inmutables e imprescriptibles, como las postuladas en las teorías de la escuela hispana, y en particular por el insigne maestro de Salamanca, Francisco de Vitoria; se trata de deshilar el derecho internacional hasta ahora elaborado, refigurar los trazos y cubrir los huecos y vacíos, para que el neo *ius gentium* que proponemos evite llevar a la humanidad a una especie de regresión histórica, pero ahora tecnificada, que es una sociedad de tipo tribal, donde seguirá imperando la voluntad del más fuerte, confirmando lo dicho por los clásicos: “Pobre Derecho Internacional, espada del poderoso y escudo del débil”.⁴⁵

Francisco de Vitoria se engrandece sobre autores modernos y posmodernos, al formular un derecho y una república que abarca a todos los Estados y a todos los pueblos, al definirlos en comunidad universal conforme a

⁴³ <http://road-to-freedom.blogspot.com/2005/08/critica-al-comunitarismo.html>.

⁴⁴ [http://biblioteca.universia.net/irARecurso.do?page=http%3A%2F%2F\(www.tdx.cesca.es\)](http://biblioteca.universia.net/irARecurso.do?page=http%3A%2F%2F(www.tdx.cesca.es)).

⁴⁵ Al respecto, véase Grocio en su disertación sobre el derecho de gentes natural: *De iure belli ac pacis*. El milagro holandés vislumbró una sociedad internacional basada en un espíritu de solidaridad de los sujetos integrantes de la misma, en donde sí existe un *ius voluntarium positivum*, sustentado en un orden natural común que exigir la interdependencia global y distinta a la realidad de Hobbes; afirma que la comunidad internacional es resultado de un estado de naturaleza, y la razón es quien determina que se identifique un bien común, que es la satisfacción de los intereses iguales, ya que conviene al género humano que así se haga.

la razón, conforme a la naturaleza y por el consenso mismo de las naciones. Finalmente, nuestra tesis no parte de una utopía o de un futurismo irracional; simplemente se apela a la lógica de una comunidad civilizada: el sometimiento al derecho y a la democracia conforme a la dignidad humana. En consecuencia, la democracia y los derechos humanos serán los rectores de una República *totus orbis*, ideada a partir de Vitoria. Sin embargo, existe una proliferación de escuelas que se basan en presupuestos científicos o empiristas, evitan dicha labor, al sujetar sus postulados en lo meramente jurídico formal o en concepciones jurídico-voluntaristas —como supuestos herederos de la tradición romana y pandectística—, o hasta de quienes reducen el derecho a lo sociológico o a lo histórico. La torre de Babel está formada y con síntomas de debilitamiento; la presencia de nuevos juristas que sugieren introducir el garantismo o el principialismo, y si logran la conciliación final con los iusnaturalistas, el derecho quedará fortalecido; en caso contrario, los debates y las confrontaciones teóricas seguirán siendo estériles e inútiles.

El positivismo decimonónico resultante de una hipervaloración del saber técnico-científico, en donde solamente importa la formalidad, el procedimiento, la promulgación, las consecuencias prácticas y la fortaleza de las normas jurídicas, excluyendo otros factores de suma trascendencia, no lleva solamente consecuencias académicas, sino también en las esferas de lo político y lo moral, ya que no basta la mera eficiencia técnica de la norma jurídica para sobrevivir y ser eficaz, si no que hay que pasar a la estructura ética y naturalista. El derecho natural enseñado por Vitoria nos revela que no basta un orden normativo, sino también una referencia vital, al permitir el criterio de lo justo, por anticuado que parezca, pero al igual que hace siglos, los acontecimientos actuales revelan que la realidad del ser humano está siendo atacada, por lo que cobra mayor sentido la distinción entre legalidad y legitimidad.

La primera refiere la conformidad a un acto de normativa vigente, sin tener en cuenta el carácter valorativo.⁴⁶ La valoración es propia de la legi-

⁴⁶ El naturalismo en el pensamiento de la humanidad, se trata una respuesta filosófica al problema del derecho, al sostener la existencia de normas superiores a las leyes humanas: san Agustín rescata la tríada entre ley eterna, natural y humana. San Isidoro habla más delante de leyes naturales, civiles y consuetudinarias, para llegar a las tesis tomistas arriba expuestas, pero que podemos sintetizar: la ley eterna cumple con una función gobernadora del orden universal, para llegar a la idea de ley natural, y dentro del proceso práctico-racional se da lugar a la ley humana. La aportación es que determina el orden natural como universal e inmutable. Así, la escuela salmantina concreta que el derecho natural es de origen divino, que coexisten con la ley positiva, pero el orden natural es objetivo, inmutable y universal, lo que refleja un intelectualismo. Los naturalracionalistas aluden a un principio de necesidad, al afirmar que el universo tiene una estructura necesaria y racional, y desvinculan

timidad, por devenir del orden natural, de la que se desprende si es justo o no, considerando la esfera de derechos fundamentales de la persona. Nos queda claro que este planteamiento genera una problemática mayúscula en el terreno de la praxis por razón del subjetivismo inherente, que da lugar a la obediencia o desobediencia de la ley injusta, como en definitiva expuso el Aquinate; de ahí que los derechos humanos y el derecho de gentes, sujetos al mero pactismo, carecen de una base adecuada, por no querer recurrir al principio de un orden universal. Por ello, el derecho internacional requiere de una nueva fórmula de validez y formación, mediante una fundamentación adecuada que nos eviten ser simples sofistas aplicadores de normas o acatadores virtuales, de decisiones arbitrarias derivadas del particularismo propio del derecho de gentes positivo actual. El nuevo derecho de gentes da paso a un sistema supranacional, en el cual el garantismo de los derechos fundamentales de la persona como el de las naciones, es el paradigma actual, aunque Vitoria ya se había adelantado. Mantener una noción de validez del derecho reducida a un sistema positivo es una postura hoy en día ya insuficiente, si no se da cuenta de lo axiológico dentro de un proceso de legitimación jurídica, como revela el nuevo iusnaturalismo contemporáneo.⁴⁷

IV. CONCLUSIONES

Por lo pronto, Vitoria, con su sentido común y su ortodoxia tomista, es un visionario que lo marca como la figura internacionalista de todos los tiempos, no por ser el primero en versar sobre el *ius societatis et communicationis*, sino por tener un profundo pensamiento que engloba la creación y el desarrollo de un nuevo orden internacional, más humano; sobre todo, al dar soluciones precisas en su momento. Los salamantinos jamás excluyeron el derecho de intervención humanitaria para defender a los inocentes vic-

lo teológico de lo normativo, en donde sobresalen Grocio, Puffendorf, Tomasius, Wolff, y Vattel, quienes representan la escuela internacional laiconatural, al reconocer un *status civilis* y un *status naturalis*; debido a que el derecho es una construcción racional derivado de preceptos naturales conocidos y mediante una operación lógico-deductiva. Para el siglo XIX el naturalismo decae, debido a la complejidad y heterogeneidad filosófica, aunque sobresaldrá en México fray Clemente de Jesús Munguía; otros tratadistas fueron Meyer y Krause. En el siglo XX, en oposición al Círculo de Viena, denotan Husserl y su fenomenología; Scheler y su axiologismo; Stammler como neokantiano; Radbruch y la naturaleza de las cosas, sosteniendo que el derecho debe tomar en cuenta la realidad ontológica sobre la que va a operar, y de ahí deriva la idea de justicia. Finalmente, en esta corriente surgirán Finnis y Viley, en tanto en el derecho internacional destaca Alfred Verdross; en México, César Sepúlveda, y, tal vez, Víctor Carlos García Moreno.

⁴⁷ Vigo, R. Luis, *De la ley al derecho*, México, Porrúa, 2003, p. 7.

timados en sus derechos naturales, por lo que era justificable la injerencia ante los crueles actos, como los sacrificios humanos y la antropofagia, a fin de proteger a quienes se pretendía privarles de la vida, lo que perfilará un plexo o cuerpo de derechos humanos como doctrina común a favor de las generaciones presentes y futuras.

Como dice Jaime Brufau Prats, al teólogo Francisco de Vitoria le toca vivir un mundo atormentado como el nuestro, lo que constituye un estímulo el dar un testimonio del insigne maestro burgalés en pleno siglo XXI, ya que regresar a los postulados salamantinos es dar respuesta a una tarea urgente de humanizar más la vida internacional como el orden positivo más conforme a la conciencia universal, y ¿por qué no?, más acorde a los designios de Dios, a quien también se llega por una *sindéresis* colectiva como individual. El derecho de gentes así adquiere sentido: la promoción del bien común de la humanidad. Las naciones y el hombre conforme a Vitoria deben conquistar en primer lugar en ejercicio de su libertad, su propia libertad interior.⁴⁸ La doctrina hispana siguió firme en las aulas desde entonces, y debe ser continuada y acrecida en nuestros tiempos. Mientras los Estados actúen en el particularismo particularista, no llegará el día en que puedan abandonar su poder supremo para incorporarse a un cuerpo político más amplio, entendido como sociedad mundial, el *totus orbis* y el *ordo orbis*; es decir, una sociedad y un derecho global iusnaturalista. La globalización exige una reformulación del derecho, de tipo global, de naturaleza ecuménica. Se trata de un *iuris ordorum ordo*, que se concreta en un *ordo orbis*, si todos los Estados finalmente reivindicar a los pueblos (humanidad) —*totus orbis*— como el legítimo titular de la sociedad y del orden mundial naturales, *totus orbis* y *ordo orbis* ecuménicos, que equivalen a unidad, lo que exige que positivistas y naturalistas coincidan con los Estados-gobiernos en reconocer un orden superior, y aceptar de una vez por todas un derecho supranacional que se imponga al voluntarismo estatista y globalizador.

Un derecho internacional ecuménico, es precisamente el que contiene tal vocación universal. En suma, el pensamiento de Vitoria sigue vigente.

V. RELACIÓN DE FUENTES BIBLIOGRÁFICAS Y ELECTRÓNICAS

1. *Bibliográficas*

BRUFAU PRATS, Jaime, *La Escuela de Salamanca*, San Esteban, Salamanca, 1988.

⁴⁸ Brufau, *op. cit.*, pp. 53-57.

- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, México, UNAM, 1989.
- GÓMEZ ROBLEDO, en VITORIA, *Relecciones*, Introducción por Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 2000.
- RAWLS, *The Law of Peoples, (El derecho de gentes)*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- RECASÉNS SICHES, D. L., “Las teorías políticas de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1931.
- RUBIAL, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Tercer Milenio, 2002.
- SIMON, René, *Moral. Curso de filosofía tomista*, España, Herder, 1961.
- TAMAYO y S., Rolando, *Razonamiento y argumentación jurídica*, México, UNAM, 2003.
- URDANOZ, T., *Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960.
- URDANOZ, *Vitoria y el derecho natural*, Ciencia Tomista, 72, 1947.
- VITORIA, Relectionis, *De Indis*.
- VIGO, R. Luis, *De la ley al derecho*, México, Porrúa, 2003.

2. *Electronicas*

- www.descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclit/r=1 VITALE, Ermmano, *Rawls y el Derecho de Gentes*. Apuntes de lectura.
- <http://www.liberalismo.org/articulo/330/13/tradicion/hispana/libertad/>
- <http://road-to-freedom.blogspot.com/2005/08/critica-al-comunitarismo.html>.
- [http://biblioteca.universia.net/irAREcurso.do?page=http%3A%2F%2F\(www.tdx.cesca.es\)](http://biblioteca.universia.net/irAREcurso.do?page=http%3A%2F%2F(www.tdx.cesca.es)).