

ACTUALIDAD DEL IDEARIO INTERNACIONALISTA DE FRANCISCO DE VITORIA

Creemos oportuno ofrecer en estas páginas una visión sintética de la doctrina internacionalista y humanista del célebre teólogo salmantino, en sus presupuestos y principios teóricos. Y ello por la enorme actualidad que presentan sus ideas.

Ante las hondas crisis actuales, ideólogos y gobernantes del mundo apelan a la urgencia de organizar la Sociedad universal y dar vigencia a las normas del derecho de gentes que Vitoria, el primero, proclamó, como la única medida salvadora de la paz y de la misma humanidad. Y en primer plano, es el Magisterio de la Iglesia el que con insistencia tan reiterada ha enseñado la validez obligante de la Comunidad mundial de los pueblos, con todas las relaciones de pacífica convivencia y ordenación justa entre los mismos, que Vitoria entrevió y formuló.

Nuestra era presente, atómica y planetaria, debe por eso calificarse también como la edad de Vitoria, la edad en que cobra plena conciencia y realidad normativa su visión universalista del mundo como comunidad de todos los pueblos.

Por ello la síntesis de su concepción internacionalista por fuerza entraña una *actualidad* singular para nuestra época, como solución de los problemas vivos del presente.

Intentaremos resaltar más esta valoración de actualidad, situando su pensamiento en las circunstancias de nuestro tiempo y confrontándolo con el Magisterio internacionalista de la Iglesia en sus últimos documentos, que muestran bien clara la presencia viva en el mundo moderno del ideario vitoriano.

I.—PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES

No es posible desarrollar una síntesis teórica completa con toda la riqueza de principios, doctrinas e ideas contenidas en las célebres *Relecciones internacionalistas* de Vitoria. Tendríamos que repetir la amplia exposición que ya dimos en la edición crítica de sus Relecciones completas, con todo el cúmulo de datos histórico-doctrinales, allí reunidos, y aún alargarla más (1).

A esa obra nos remitimos como base documental de nuestra síntesis. Aquí nos limitamos a glosar y valorar las doctrinas básicas que ofrecen un valor eterno y son de más actualidad en el mensaje internacionalista del maestro dominico que ha sido proclamado Padre y fundador del Derecho internacional.

Tomemos como base la principal relección *De indis*, a la que agregamos algunos aspectos de la *De temperantia*, con otros textos dispersos en sus obras.

1.—LA CONCIENCIA MORAL ANTE LOS PROBLEMAS JURIDICO-INTERNACIONALES.

La relección *De indis* se introduce con un preámbulo (P. 1, n. 1-3) en que Vitoria plantea, abiertamente y desde las primeras líneas, el problema entero. El maestro salmantino se hace eco de las *disputas* en torno al problema indiano. Sus expresiones no delatan fuertes rumores, ni menos protestas o algaradas callejeras, sino más bien se refieren a serenas disputas en torno a graves dudas sobre la justicia y consiguiente rectitud de conducta de gobernantes y administradores sobre la ocupación y administración de los vastos territorios de un mundo recién descubierto. Argumentando en forma de cues-

(1) T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Edición bilingüe, introducción general y comentarios con el estudio de su doctrina. Madrid, BAC 1960, pág. 1375. Entre las obras fundamentales para el estudio histórico de Vitoria deben citarse, P. LUIS G. A. GETINO, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, 2.ª ed. (Madrid 1930); P. V. BELTRAN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria* (Madrid-Valencia 1928); ID., *Francisco de Vitoria* (Barcelona 1930), con numerosos otros trabajos parciales y artículos del mismo benemérito historiador. Asimismo P. RUBEN C. GONZALEZ, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico* (Buenos Aires 1946). Sobre la inmensa bibliografía en torno a Vitoria damos cuenta en nuestra citada obra.

tión disputada, trata de demostrar contra supuestos o reales opositores que tal disputa no era tan ociosa y estéril, porque la justicia no aparecía tan clara en tales negocios.

La cuestión era típicamente discutible, aunque no fuera sino para obligar a gobernantes y subalternos a una revisión a fondo de sus derechos y títulos, lo cual nuestro teólogo tampoco pretendía. La disputa teológica puede tener otras finalidades; puede ser "no del género deliberativo, sino demostrativo", para indagar mejor los fundamentos teóricos de una verdad o derechos. De ella podría derivar una revisión de la conducta práctica. No serían los reyes de España quienes hubieran rechazado una revisión teológica de que sus derechos y conquistas, cuando ellos ofrecen el único caso en la historia de una nación que *revisará su obra con verdadero examen de conciencia* bajo sola presión de teólogos consejeros (2).

Planteado así el nuevo problema, con sus ingentes dudas y aporías, Vitoria insiste en reclamar a su competencia de teólogo la suprema instancia de la apreciación global, desde los principios de la ciencia divina, de aquellos nuevos acontecimientos y el dictar normas de justicia en la apreciación de los mismos. "No pertenece sólo a los jurisperitos fallar en este asunto", afirma, pues son negocios que "han de ser examinados por las leyes divinas más que por las humanas" (n. 3). Aquellos naturales, en efecto, no estaban sometidos a ninguna ley civil de los Estados cristianos, sino a los solos dictados de la ley natural y divina. En este orden de relaciones la competencia superior del filósofo y teólogo sobre la del jurista es innegable.

En tal encuadramiento de lo temporal y político en lo teológico no se llega a una confusión de campos. *Las teología de las realidades terrestres* no debe discurrir por los dominios jurídicos y políticos para suplantar estas ciencias, dictaminando en cuestiones meramente

(2) Deben destacarse entre los precedentes opuestos a las ideas de Vitoria, MAIOR, *Comment. in II Sent.*, dis. 44 q. 3; q. 9. 4. Cf. P. Leturia, *Mayor y Vitoria ante la conquista de América*. Anuario Asoc. F. de V. 3 (1930-31) p. 43-87. MATIAS DE PAZ, O. P., *De dominio regum Hispaniae super indos*, edición V. Beltrán de Heredia: Archivum FF. Praedicatorum 3 (1933) p. 133-177. Textos del DR. PALACIOS RUBIOS, *De insulis oceanis*, en ELOY BULLON, *El problema jurídico de la dominación de España en América antes de F. de Vitoria*. Anuario de la Asoc. 4 (1933) p. 99-126; pero la obra completa está aun inédita, conservándose el manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid. Asimismo I. GENESII SEPULVEDAE, *Democrates alter sive de instis belli causis apud indos*, ed. crítica bilingüe por A. LOSADA (Madrid CSIC 1951). Su inofensivo *Democrates primus*, que trata de la milicia cristiana, con otros escritos de polémica, como la *Apología* se hallan en *Sepulvedae Opera* (Madrid 1870) t. 3-4.

humanas según la propia finalidad e intereses temporales, sino, respetando la propia autonomía de estas disciplinas, para ilustrar, dirigir y confirmar desde lo alto de los principios revelados, toda indagación y verdad de las mismas.

Esa competencia o instancia superior teológica que primero vindicaba Vitoria para las doctrinas socio-políticas o del poder civil, aquí la extiende al campo de *las relaciones internacionales*, o problemas jurídicos de convivencia de los pueblos. Así su teología de las realidades terrestres se va a constituir también en este otro vasto campo de las relaciones entre los pueblos, haciendo de él no solo el teólogo-jurista del derecho público interno, sino el primer internacionista y teórico del derecho internacional.

Pero observamos aquí una particularidad. Vitoria no solo apela a dicha alta autoridad o función sapiencial de la teología para discutir los problemas de ocupación bélica y evangelización de Indias, sino que reclama de una manera especial la función de la *conciencia moral* y cristiana: Los negocios de Indias han traído una problemática especial, engendrando problemas o *dudas de conciencia*. Se trata, en último término, de "cuestiones de conciencia". Y como tales problemas o dudas afectan directamente a la conciencia cristiana de gentes creyentes, "a los sacerdotes, es decir, a la Iglesia toca dirimir y fallar" (3).

El planteamiento de Vitoria es de gran actualidad. El hombre moderno hace también apelación insistente a la *conciencia*, como único guía que dirige su conducta en todos sus problemas, humanos, religiosos o morales. La conciencia, como expresión de su propia y auténtica personalidad, sería la suprema instancia y norma de su vida, por encima de toda norma objetiva, de las leyes humanas o divinas y aún por encima de la revelación. Los derechos de la conciencia serían absolutos como los de la persona misma, por lo que no tendría que doblegarse, en sus convicciones íntimas, ante ninguna norma o presión exterior. Los "objeto-res de conciencia" son un caso típico de este subjetivismo personalista tan difuso en la mentalidad actual, que apela a la conciencia propia como suprema norma. El otro caso extremo sería el principio teórico de la *libertad religiosa* absoluta: El hombre recibiría una *vocación libre* de salvación y se ordenaría libremente a Dios y a su culto religioso según su conciencia. Cual-

(3) Es fundamental entre los precedentes del ideario de Vitoria el texto de CAYETANO, *Comment. in 2-2*, q. 8 n. 1. Vitoria cita con elogio este texto, como una de las bases de su doctrina. *De indis* P. 1 n. 16; P. 2 n. 7,11.

quiera de las formas de culto religioso que los individuos o grupos adopten según su conciencia, gozarían de los mismos derechos absolutos. Dios mismo aceptaría el riesgo de desviación de esas conciencias inviolables hacia otros cultos falsos; incluso el ateísmo sería una forma legítima y aceptada por Dios de actitud religiosa, cuando es expresión de una conciencia sincera...

Pero esta imagen tan falseada del principio de la conciencia, fruto del personalismo racionalista y del existencialismo subjetivista, ya lo rebatía aquí de antemano Vitoria. Es cierto que la conciencia personal es la norma inmediata y universal del obrar moral de cada individuo. En este sentido se erige en norma directiva y juez competente de las acciones de cada uno, y todos los problemas humanos de recta ordenación de las acciones en la esfera subjetiva, o social y jurídica, se convierten en otros tantos problemas de conciencia, como Vitoria aquí plantea.

Pero esta conciencia, que es simple conocimiento *aplicativo* de la ley moral a nuestras acciones, o presencia *psicológica* en el alma de un orden moral exterior, tiene por su naturaleza carácter de norma subjetiva dependiente de la ley objetiva, regulada o normada a su vez por las exigencias de un orden moral impuesto a la naturaleza por Dios. En la tradición cristiana la conciencia es llamada *la voz y pregonero interior* de Dios, que se hace fiel eco de todas sus prescripciones y mandamientos.

Tal es la recta concepción de la conciencia que pone tan de relieve Vitoria. De ahí su insistencia en apelar a una *recta formación* de la misma, a la solución de todas sus dudas mediante la diligente consulta a las fuentes del conocimiento moral, a los testimonios autorizados y peritos en la ley humana, natural y sobrenatural. La conciencia debe reflejar fielmente estas normas de la ley moral, y a su vez intimarlas al sujeto. La conciencia cristiana, por su parte, es lógico que se forme en el conocimiento asiduo de la verdad revelada, que el Magisterio de la Iglesia propone auténticamente y lleva a conocimiento de todos los creyentes a través de los teólogos, predicadores (4).

Vitoria contesta de antemano al subjetivismo actual y su desviada concepción de una conciencia personal independiente, proponiendo

(4) JOSEPH HÖFFNER, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Vers. esp. de F. A. Caballero (Madrid 1957) p. 457 ss. En esta obra fundamental para conocer el marco histórico de la doctrina de Vitoria, se atribuye también a su conciencia cristiana el mérito de su inventiva.

ya la solución del *probabiliorismo moral*. Es verdad que este término evoca las interminables discusiones del casuismo posterior. Pero encierra una gran verdad teórica en torno a la conciencia, además de resolver el problema práctico de las dudas de conciencia. El maestro, que revela un gran virtuosismo casuista, refleja ya el comienzo de las especulaciones sobre *los sistemas morales*, aún limitadas a los dos básicos del probabilismo y probabiliorismo.

Nuestro teólogo se propone aquí sobre todo formular la norma obligatoria de la formación de la *conciencia recta*, en la que convienen todas las escuelas de la teología católica: El hombre no tiene libertad para poner actos con dudas sobre su moralidad o licitud. Para obrar con conciencia recta se exige cierta *seguridad* o alguna *certeza* sobre la bondad, o al menos licitud, de la acción a poner. En consecuencia, la primera obligación de una conciencia recta, en todos los asuntos dudosos, es salir de la duda, indagando en las fuentes del conocimiento moral, sea por sí sea, especialmente para una conciencia cristiana, consultando el Magisterio de la Iglesia a través de los representantes del mismo. Vitoria insiste en este primero y fundamental aspecto, acentuando cómo sobre todo en negocios públicos y graves, con posible perjuicio de los demás, los cristianos no se deben guiar fácilmente del propio parecer, tantas veces basado en propias conveniencias; sino que deben someterse al dictamen de teólogos y peritos en problemas morales.

Asímismo señala claramente la solución de la conciencia errónea fundada en ignorancia invencible, a la cual puede también llegarse aún después de puestos los medios para indagar la verdad. Esta conciencia es también sincera y para el sujeto norma segura de obrar, aunque esté en oposición con la bondad y rectitud objetivas.

El problema casuístico sólo empieza cuando no es posible eliminar las dudas teóricas y es menester tener *conciencia prácticamente cierta* ante la urgencia de obrar. En la elección siguiente se extiende ampliamente nuestro teólogo en la formación de esta conciencia práctica, distinguiendo claramente las dudas teóricas de dicha certeza práctica, formada por principios reflejos, en los numerosos casos de dudas sobre la guerra justa (*De iure belli*, n. 27-31). Su posición neta es la del *tuciorismo probabiliorista* común dentro de la teología tradicionalista de Sto. Tomás y su escuela. Sostiene que en las dudas no es lícito exponerse a cometer pecado, o a inferir injuria, sino que se ha de seguir lo seguro, a no ser que se esté en pacífica

posesión del derecho o median otras presunciones legítimas. Y rechaza con energía el probabilismo en las causas de guerra justa, o en dudas de justicia sobre el derecho de otros (n. 27-29).

Se ha querido ver en Vitoria un sostenedor del probabilismo por algunos defensores de este sistema moral (5). Pero se trata de una simple apariencia, originada por el doble sentido del término. Con gran frecuencia usa las expresiones de "argumentos probables", de "persuasión probable", etc., siempre en el sentido tradicional de la certeza práctica que se puede tener en las cosas contingentes fundada en razones de verosimilitud notablemente mayor y, por lo tanto, suficientes para formar conciencia segura. En numerosos contextos aparece esta idea suya de lo probable como equivalente a certeza moral. Así, la "ignorancia probable" la entiende como ignorancia invencible o error de buena fe (6) y, sobre todo, designaba siempre como "razones probables" y "persuasión probable", los argumentos apologeticos con que se prueba la verdad de la revelación cristiana y producen el juicio de credibilidad, el cual al menos ha de tener certeza moral (7).

Cumple señalar cómo este *principio metódico* vitoriano es realizado puntualmente en el Magisterio más reciente de la Iglesia. Las Encíclicas de los Papas, exponente máximo de ese Magisterio ordinario, vienen orientando e ilustrando las conciencias cristianas sobre las nuevas "dudas" o problemas que se suscitan con las actuales realidades del mundo. Así han creado una *doctrina social*, una doctrina política y últimamente una doctrina internacional.

Como en las cuestiones tratadas por Vitoria, este Magisterio social o político se ejerce sobre problemas del orden temporal. Los Pontífices formulan las normas éticas de estas relaciones de los hombres con la realidad terrestre, o de convivencia entre los individuos y los pueblos, invocando las fuentes de la revelación, o bien los princi-

(5) Así se consideran, entre otros A. LANZA, *Theologia Moralis* t. 1 (Taurini 1949) n. 373; LUCIUS RODRIGO, *Tractatus de conscientia morali* t. 2 (Santander 1956) n. 410. Puede verse, sobre el planteamiento actual del tema y su enfoque histórico, T. URDANOZ, *La conciencia moral en Sto. Tomás y los sistemas morales*. Cienc. Tom. 79 (1952) p. 529-576. T. DEMAN, *Probabilisme DTC*, t. 13 col. 417-619.

(6) *De indis*, P. 3 n. 6; *De iure belli*, n. 32. "Posita ignorantia probabili facti aut iuris, potest esse... bellum iustum, id est, excusatum a peccato bona fide. Quia ignorantia invincibilis excusat a toto".

(7) *DE INDIS*, P. 2 n. 13, 14, 15; *Fragmentum de temperantia*, concl. 13. Cf. T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria* p. 516 ss., 540 ss., donde hemos demostrado el probabiliorismo de Vitoria.

prios de la ley natural en cuanto confirmados y de nuevo proclamados en el mensaje evangélico. Y autorizan sus enseñanzas apelando a este mensaje de Cristo, aun cuando vayan a veces dirigidas a toda la humanidad y declaren principios de moral natural, como hacen las Encíclicas "*Mater et Magistra*" y "*Pacem in terris*".

Justamente en ésta, junto con la apelación a la doctrina revelada, se proclaman los principios morales como contenidos en la *conciencia*, en una aserción programática inicial: "En lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que *la conciencia humana* descubre y manda observar estrictamente" (PT n. 5). Bien patente es en el texto la noción auténtica de una conciencia que refleja el orden impreso por el Creador, de una "conciencia recta" o ajustada a la verdad objetiva, que de nuevo se repite en el discutido texto del derecho al culto religioso (PT 14). Justamente la idea que enunciaba Vitoria.

2.—EL PERSONALISMO Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA PERSONA HUMANA.

La relección *De indis* prosigue planteando otra larga cuestión liminar que también es presentada como *fundamental*, anterior a toda discusión de los títulos legítimos e ilegítimos, y destinada a sentar unos principios generales bajo cuyo enfoque se iluminan los *problemas jurídicos* que se van a discutir sobre la estructura del nuevo orden internacional.

Vitoria la propone como cuestión *sobre el dominio de los indígenas*, es decir, si los nativos, antes de la llegada de los españoles, poseían real dominio, sea público o privado, o si eran verdaderos dueños y señores tanto en bienes materiales como en el terreno de la autoridad y dominio político (P. 1 n. 4; cf. n. 4-24).

El fundamento de la posesión y propiedad de bienes era tratado en toda la literatura teológica y jurídica bajo este título *de dominio rerum*. Bajo él se incluyeron no sólo las prolijas disquisiciones de los civilistas en torno a los modos de adquisición, transferencia y pérdida de la posesión de los bienes, sino también las primeras especulaciones sobre la filosofía del derecho de propiedad y el fundamento del derecho en general. Esto último se introduce sobre todo por obra de Vitoria el cual, ya en sus comentarios a la materia *del dominio y la propiedad* hacía preceder una elevada especulación sobre la fun-

damentación humana y teológica del derecho en general. Siguiendo la pauta marcada por Sto. Tomás, descubría que la idea de dominio era general y *analógica*, equivalente a la noción de facultad moral o exigencia de algo, es decir, al derecho en general, comprendiendo en sí todos los modos analógicos de posesión sobre las cosas, o de potestad y autoridad sobre las personas (8).

En tal plano y concepción general del dominio se sitúa Vitoria más abiertamente al proponer este problema de la reelección. Su pregunta equivale a plantear la cuestión de *la capacidad jurídica de los indígenas y de todos los hombres* en general. El profesor salmantino debe defender los derechos humanos de los indios contra las doctrinas falsas de numerosos teóricos de su tiempo. Eran ante todo las teorías nacidas de la concepción medieval del *orbis christianus* sobre el dominio teocrático universal del Papa como fuente de todo poder, espiritual y temporal, que condujeron a negar todo derecho y legítima posesión a los infieles y, según Wiclef, a todos los que se hallan en grave pecado. Y aun más, era la antigua *teoría aristotélica*, resucitada por los humanistas, de que algunos hombres nacen esclavos por naturaleza. Con los relatos venidos de la colonización americana sobre la condición salvaje y crímenes inhumanos de los indios, prendió rápidamente en muchos publicistas esta idea aristotélica aplicada a los naturales. Los indios serán de aquella clase de pueblos bárbaros y hombres silvestres, que no distan mucho de los animales y por carecer de uso de razón suficiente son incapaces de gobernarse y de verdadero dominio. Es extraño cómo se generalizó por entonces este duro concepto de los indígenas y recayó sobre ellos la pública sentencia de servidumbre irremediable, con privación de la dignidad y derechos humanos (9).

Al enfrentarse con aquel falso sobrenaturalismo que abocaba ya en el protestantismo, y con este concepto paganizante y cruel de los humanistas y deshacer sus equívocos, Vitoria penetra en el fondo de la cuestión y a la luz de la sana antropología, filosófica y cristiana, establece el *fundamento* y fuente de todos los derechos: *Es la digni-*

(8) F. DE VITORIA, *Comentarios a la II - II de la Suma Teológica*, q. 62 a. 1 n. 49 ss. (Cf. nuestra exposición de este tema teológico, T. URDANOZ, *Tratado de la justicia*. BAC, Suma teológica bilingüe, t. 7 (Madrid 1954) p. 432 ss.

(9) Hemos tratado el resumen histórico de estas teorías en OBRAS DE VITORIA, p. 218 ss. 518 ss. También J. HÖFFNER, *Ética colonial española. Cristianismo y dignidad humana*, cit. p. 25-65, 90 ss., 292 ss.

dad del hombre como ser racional, inteligente y libre, es decir, como *persona*. Nuestro teólogo no emplea casi este término, entonces no tan de moda, pero sí su concepto real y sus expresiones equivalentes. El hombre se constituye en persona moral y sujeto capaz de derechos y deberes por su racionalidad, ya que por el uso de su facultad racional y consiguiente libertad tiene *dominio de sus propios actos* y es por ende dueño de elegir libremente sus destinos y usar de las cosas y creaturas inferiores para sus propios fines.

La facultad racional y voluntad libre, como actividades específicas del *alma* espiritual que estructuran la *conciencia* humana en propia interioridad de ser subsistente, responsable y autónomo, son la raíz y fundamento de la *persona* moral del hombre, pues le otorgan el ser capaz de dominio o de derechos. Los animales irracionales no tienen dominio, por carecer de razón y libertad. Sin base alguna concedía Silvestre —como más tarde también otros juristas— que unos irracionales pueden dominar a otros. Sólo por metáfora puede atribuirse el dominio a los seres infrahumanos; faltándoles alma racional y libertad carecen de dominio propio, por lo que tampoco son sujetos de derecho ni se les infiere injusticia (n. 20).

Vitoria exalta, pues, *la dignidad de la persona humana* por estos términos equivalentes y llenos de sentido. Todos los hombres, en fuerza de su naturaleza, son dueños o *señores (domini)*, llevando un innato *dominio* o *señorío* que irradian en todos sus actos y relaciones con el mundo y con los hombres. Expresiones tan notables y que él prodiga en todos los tonos no tienen sentido alguno de *poder físico* o dominación por la fuerza, que es rechazado expresamente (n. 20), sino de misterioso esplendor o majestad por el Creador en el alma. Los niños desvalidos, los locos e idiotas lo llevan al igual que los poderosos, aunque impedido en su ejercicio, porque son portadores de un alma inmortal con sus valores eternos. Porque la racionalidad, que constituye a los hombres en sujetos de dominio y señorío, no hace falta que sea actual y perfecta (n. 21,22).

Vitoria conoce y alega los títulos de esta dignidad inviolable, o señorío natural, de la persona humana. Se funda en su *origen divino*, ya que "está dado por autoridad del Creador" (n. 5) y se confunde "con *la imagen de Dios en el hombre*" (n. 5,6,21). Esta imagen es primariamente una participación del supremo dominio y señorío de Dios en el mundo, como está dicho en la Escritura (n. 5). A ésta se sigue el otro título de su destino personal, transcendente al mundo, que le constituye en ser autónomo, dueño de sí, o *sui iuris*, e insub-

ordinable a ninguna creatura. El niño, a diferencia de los irracionales, se constituye ya por esto en centro personal y subsistente: *non est propter aliud sed propter se* (n. 21).

En cambio, el maestro no alude aquí a los títulos sobrenaturales que tanto ennoblecen y elevan *la dignidad de la persona del cristiano*, aunque le sean conocidos. Su pensamiento se mueve en el plano filosófico y de un orden natural, desde el cual deshace fácilmente las teorías del falso sobrenaturalismo teocrático y wicléfita: El dominio o derechos inviolables de la persona se funda en la imagen de Dios en el hombre. Esta imagen dada con la creación es imborrable como la misma naturaleza (n. 6). Ni la infidelidad, pues, ni los pecados o crímenes pueden destruir esta dignidad inviolable y dada con la naturaleza humana.

Tan honda filosofía personalista es sin embargo expuesta en concisos razonamientos y como de paso, con el solo intento de su aplicación (final al caso de los indios. Pero esta aplicación es justamente *la culminación* de dicha filosofía, por necesidad universalista. Vitoria proclama que los nativos de Indias, en cualquier extremo de degradación y condición salvaje en que se encuentren, son *dueños y señores de sí mismos y de sus bienes*, es decir, *tienen la dignidad humana de personas libres e inviolables* con todos los derechos y deberes fundamentales, inherentes a todo ser humano (n. 23,24). Esto lo asegura después de recorridos los casos extremos; infieles, pecadores, niños, idiotas y dementes, en todos los cuales prueba que el hombre no pierde su dignidad y derechos, al menos su capacidad jurídica. Pero además, con un análisis de gran realismo, muestra que en los indios se dan síntomas claros de ejercicio actual de vida racional en los varios aspectos de la organización humana, aunque muy rudimentaria, y por lo tanto uso actual de sus derechos. Su aparente idiotez y degradación se debe más que nada a la mala y salvaje educación, añade (n. 23) con sano optimismo y confianza en la capacidad indefinida del progreso mediante eficaz labor educativa.

El principio personalista expuesto aquí para establecer *la libertad natural* de los indios con su dignidad de personas, no lo ha limitado Vitoria a esta cuestión previa, sino que lo extiende, de una manera declarada o implícita, a todas las especulaciones subsiguientes. Puede decirse que es su principio *fundamental*, operante a lo largo de estas relecciones jurídicas. En virtud del mismo va rechazando todos los títulos ilegítimos de falsos imperialismos, injustas agresiones o desposesión inicua de sus derechos a los naturales. Y en constante

apelación a esta dignidad personal de que todos los hombres son portadores con sus derechos inalienables, va desarrollando los derechos fundamentales de los hombres y de los pueblos en sus relaciones de convivencia social e internacional, a lo largo de la segunda parte de esta y de toda la siguiente reelección. Todos ellos van formulados en una reclamación continua a las exigencias básicas *iguales* de que gozan los hombres en todo el universo, en virtud de su naturaleza humana.

Con esta formulación tan explícita de la dignidad y excelencias de la persona, como fuente y fundamento de derechos inviolables, Vitoria liga la declaración de los *derechos fundamentales* a ella inherentes. A ello tiende esta cuestión preliminar, a formular los más básicos y universales. El maestro se detiene en demostrar especialmente *la libertad* de todos los hombres, incluidos infieles y salvajes, su capacidad jurídica y legitimidad de sus derechos de dominio privado y político. Pero a la vez aquí, y a lo largo de estas reelecciones, constantemente invoca el respeto a la integridad de la persona, significado en el derecho de legítima defensa, la *inviolabilidad* de la misma con su fama, honor y legítimas posesiones, que es de continuo afirmada con la fórmula de que es "ilícita toda injuria", personal o real; y asimismo de manera muy marcada la *igualdad jurídica* de todos los hombres y pueblos, con sus típicas expresiones: los mismos derechos tienen los españoles respecto de los indios y sus territorios que ellos respecto de nosotros si nos hubieran descubierto... o que los españoles respecto de los franceses...

Bajo la inspiración de este supremo principio de *igualdad e inviolabilidad* de los derechos de la persona, procede luego Vitoria a su innovador desarrollo de los derechos de natural *comunicación* asociación libre, comercio y emigración, aun intercontinentales, principio de libertad de los mares, etc. Sin duda, el maestro salmantino no se ha cuidado de ordenar un catálogo de estos *derechos fundamentales*, al estilo de las declaraciones actuales de los derechos humanos, Pero de sus textos, así como de otros teólogos-juristas que le siguieron bien puede extractarse un elenco bastante completo de

(10) V. CARRO, *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954); L. SANCHEZ AGESTA, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1959).

estos derechos y deberes del hombre, como otros ya lo han hecho (10). En ellos se contienen al menos potencialmente.

Asimismo debe decirse que este principio personalista, junto con el de solidaridad o sociabilidad natural, son los principios sobre los que Vitoria ha estructurado todo su pensamiento político e internacionalista. En sus formulaciones y razonamientos se advierte cómo las estructuras sociales y las normas de ordenación recta de las mismas van fluyendo connaturalmente *del doble principio* del hombre, como persona libre e inviolable, y como animal social y político. Las relaciones justas de humana convivencia van surgiendo en su pluma al compás de una conjugación sabia de los dos principios dentro de la multitud congregada de los hombres. Al menos los dos aparecen como supremos principios motores de las instituciones sociales...

Se sabe cómo el principio personalista ejerce también la función de *principio supremo* en la *doctrina social* de la Iglesia. Las Encíclicas y otros documentos de los Pontífices invocan continuamente esta dignidad inviolable de toda persona humana, elevada y dignificada aun más en el orden cristiano, como fuente de todos los derechos y deberes, así como pauta suprema para establecer todas las relaciones de convivencia justa.

Esta apelación al personalismo, humano y cristiano, se sucede como *leit-motiv*, en una línea ininterrumpida, desde León XIII a través de los documentos de los Papas. La concepción personalista se formula y expresa ya bajo todos sus aspectos por Pío XII. Y Juan XXIII ha proclamado solemnemente en sus dos Encíclicas el personalismo como principio capital. Así ya en *Mater et Magistra* decía: "El principio capital de esta doctrina (social de la Iglesia) afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural. De este transcendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona, la santa Iglesia... ha deducido, principalmente en el último siglo, una luminosa doctrina social" (MM n. 219-220). Y en la *Pacem in terris* establece como principio liminar el concepto y atributos de la persona humana, como fuente de sus derechos fundamentales y de los principios normativos de la ordenación política e internacional, que en ella se desarrollan (PT n. 9,

10-13). No es menester detenerse en los textos que otros tan ampliamente han comentado (11).

Con razón se ve por los tratadistas en este personalismo la *característica* y primario principio de la doctrina socio-política de la Iglesia. Naturalmente, habría que remontarse para establecer su continuidad a toda la tradición anterior y a las fuentes de la revelación cristiana. Sobre todo habría que citar, como primera promulgación explícita, las declaraciones de Paulo III en el breve *Pastorale officium* y la bula *Sublimis Deus*, dada en 1537 sobre la base de los informes de misioneros dominicos, en las que promulgaba la primera *Carta magna* de los derechos humanos y cristianos de los indios, su *libertad* nativa, capacidad de salvación e *igualdad* de derechos básicos con los demás hombres.

Y además se debe tener en cuenta la recta concepción explicitada con brillantez por Vitoria. La apelación al personalismo puede ocultar graves errores, si no le presenta en síntesis armoniosa con otras esenciales verdades. Es sin duda un grave error el personalismo racionalista con su autonomía e independencia de la persona humana, origen del liberalismo. Y es un absurdo filosófico el personalismo existencialista, que libera aun más la persona de un Principio transcendente y de normas objetivas.

La filosofía social cristiana debe conjugar armónicamente el principio primario personalista con el otro esencial principio comunitario. Que si la persona a nada creado puede ordenarse como a su fin esencial y en un plano transcendente, sino a Dios sólo, y ella misma es fin a cuya perfección se ordenan, como medios, las instituciones sociales, pero en el orden relativo, temporal, de la comunidad política todas las personas individuales han de ordenarse a su vez al bien común de la sociedad, del cual emanan para las personas tantas exigencias de subordinación, obediente servicio y colaboración. Justamente para prevenir posibles desviaciones tanto de un personalismo como del comunitarismo exagerados, reciente documento de la Santa Sede bajo Pablo VI reclama en toda estructura política justa

(11) Entre la abundante literatura sobre esto merecen destacarse los dos más importantes comentarios publicados entre nosotros a las dos Encíclicas, obra de notables colaboradores bajo la dirección del Instituto Social León XIII, *Comentario a la Mater et Magistra*. 2.^a ed. BAC (Madrid 1963); *Comentarios a la Pacem in Terris*, BAC (Madrid 1963). Nos referimos en nuestras citas al texto de las Encíclicas, en su versión y numeración, publicado en estas obras. Asimismo para los textos del Concilio Vaticano II reproducimos los textos por la versión española publicada en BAC, *Concilio Vaticano II* (Madrid 1965).

"una armonización de los dos movimientos complementarios de personalización y de socialización" (12). En la línea de esta dialéctica armónica, personalista y comunitaria, se sitúa el pensamiento de Vitoria.

No es necesario subrayar que la culminación de este personalismo cristiano se manifiesta con todo esplendor en el Vaticano II. Con especial insistencia se repiten a lo largo de sus documentos las expresiones que exaltan la dignidad de la persona humana, natural y cristiana, y la sitúan como base angular y principio del que se derivan las normas de regulación de las relaciones humanas, sea en el interior de la vida eclesial, o familiar, social, política e internacional. Muy especialmente el tema es tratado en la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual*, en la que se define primero, P. I n. 11-22, los valores constitutivos de la persona humana y su dignidad, y se presenta después esta persona humana como principio de exigencias en la promoción de todos los valores humanos en la vida familiar (P. II c. 1) cultural (c. 2), económico-social (c. 3), política (c. 4) y cultural (c. 5).

3.—EL DERECHO NATURAL, PRINCIPIO DE LA ORDENACION POLITICA E INTERNACIONAL.

Lejos de oponerse al anterior, el derecho natural es *complementario* de ese principio del personalismo. Se trata de un complemento *normativo*, o más bien, de la expresión en el orden jurídico del mismo principio general de la dignidad natural y exigencias de la persona humana. El derecho natural brota inmediatamente de la naturaleza del hombre, que es fuente propia, a través de sus inclinaciones y relaciones esenciales a Dios, a sí mismo, a los demás hombres y a las cosas, de todo el ámbito de derechos naturales y reglas jurídicas normativas de esas relaciones.

Vitoria ha concebido y expresado su ideario internacionalista en términos de *derechos*. Aunque teólogo, desempeña en estas rela-

(12) *Carta de su Santidad a través de la Secretaría de Estado al presidente de la Semana Social Francesa* de Caen, 9 de julio de 1963. El texto prosigue: "De un lado, el movimiento de personalización permite a todos desarrollarse conforme a las exigencias de su propia naturaleza inteligente y libre, estando la sociedad ordenada hacia la persona, y no a la inversa. Pero, de otra parte, en virtud del movimiento de socialización, el cuerpo social persigue su fin, que es el bien común temporal".

ciones: el papel primordial de teórico *jurista*, que sienta el orden y relaciones obligadas de los pueblos en las normas del *derecho*. Se trata de principios y reglas jurídicas generales, pues Vitoria no se ocupó de orientaciones y resoluciones concretas de *política internacional*. Tampoco se ocupa directamente en señalar los deberes de *moral internacional*, aunque también invoca con frecuencia normas fundamentales de amistad y solidaridad, caridad y hospitalaria acogida, etc., respecto de todos los hombres. En todo caso siempre actúa su propia función de filósofo jurista, ya que el derecho es parte integrante de la moral, y como decía Pío XII, el orden internacional de los pueblos ha de ir "fundado sobre los principios morales"; es decir, "debe alzarse sobre la roca indestructible e inmutable de la ley moral, manifestada por el mismo Creador mediante el orden natural" (13). Y es obvio que dicha moral natural, confirmada y promulgada de nuevo por la revelación, es explicada después por el teólogo desde la luz superior de la fe.

Es, pues, en estos principios universales del derecho, es decir, en la *concepción del derecho natural* y de su extensión internacional en el *derecho de gentes*, en donde fundó el pensador salmantino su nueva doctrina internacionalista.

Pero no podemos detenernos aquí en un análisis detallado de esta concepción vitoriana del derecho natural, los que ya hemos hecho en otras ocasiones (14). Baste indicar que en sus lecciones ordinarias sobre la justicia, años antes de estas relaciones, Vitoria había dado una exposición clara del mismo. Su doctrina, aunque tan matizada, coincide con la de Santo Tomás y de toda la filosofía antigua que, desde Aristóteles, Cicerón y los juristas romanos venía estableciendo la *división bipartida fundamental* del orden del derecho: en un derecho *positivo*, llamado también "legal" o "civil", porque era de la ley humana, constituido como propio de la ciudad; y un derecho natural, *único y universal* como la misma naturaleza humana, cuya *existencia* es atestiguada por la conciencia, que dicta una suma de normas de validez universal con imperatividad y eficacia jurídica en todo equivalentes a las normas dictadas por los hombres.

(13) NELL'ALBA, *Radiomensaje de Navidad de 1941*. AAS, 34 (1942) p. 1021.

(14) T. URDANOZ, *Vitoria y el concepto de Derecho natural* (Salamanca 1947). ID., *Obras de F. de Vitoria. Introduc. a la Relección De Indias*, p. 551 ss. - Cf. *F. de Vitoria, Comentarios a la II - II de la Suma*, q. a 2, ed. Beltrán de Heredia (Salamanca 1934) t. 3 p. 10 ss., donde se encuentra su importante exposición sobre el derecho natural.

Debe destacarse entre las cualidades del derecho natural que es *susceptible de progreso* y cabe hablar muy bien de "un derecho natural de contenido progresivo". El mismo Vitoria es un elocuente testimonio de esto, pues a él se debe esta proclamación *innovadora* del derecho internacional con el consiguiente progreso en la formulación de muchas de esas reglas jurídico-naturales.

Su especial interés y dedicación a los problemas del derecho natural se trasluce en las más variadas materias que ha tratado. Asombra observar cómo sobre todo en estas tres reelecciones es *constante su apelación al derecho natural*. Ya en la primera *De temperantia* se invoca profusamente el derecho natural para deshacer falsos prejuicios sobre el uso de los alimentos o esclarecer preceptos del mismo. No se olvide que, como dijimos, Vitoria sitúa la problemática de la templanza más que en la línea de la *moralidad subjetiva* e individual, es decir, de la moderación virtuosa que se ha de guardar en el uso de la comida y bebida, en el plano *antropológico* de relaciones del hombre a las cosas, y *social-jurídico* de derechos y deberes que en torno a ello pueden tener los hombres y de las limitaciones objetivas a que pudiera estar sujeta la facultad humana de utilización de las cosas para el alimento (15).

Ciertamente en esa exposición preliminar, como en otros lugares, nuestro autor usa indistintamente las expresiones "ley natural" y "derecho natural". Su posición es la del teólogo jurista que tiene en cuenta el entronque del derecho con el orden moral y la consiguiente inserción del derecho natural como una parte integrante de la ley natural. Con la terminología tradicional, bajo los términos *ius naturale* y *praecepta legis naturalis* engloba todas las normas de la ley natural, aun las referidas a la moralidad privada. Pero también ha distinguido expresamente el propio derecho natural de la mera *lex ethica naturalis*, es decir, de todo el resto de preceptos naturales que afectan a la moralidad extrajurídica. En diversos lugares de sus es-

(15) Puede advertirse el uso continuo de la doctrina del derecho natural en esta reelección de la templanza, por las siguientes indicaciones: N. 1 concl. la. establece, en breve y denso análisis, el concepto del derecho natural como fuente de los derechos básicos de la persona y a la vez ley de caridad de la conservación de la propia vida; n. 2 concl. la., 2.^a, vuelve a repetir principios de derecho natural; n. 3 al menos 4 veces apela indistintamente al derecho o a la ley natural; asimismo n. 5 lo menciona 3 veces, recordando la definición del derecho natural; también n. 6 lo nombra 4 veces, formulando otros tantos derechos naturales de la persona; y en n. 7 condena solemnemente los sacrificios humanos en nombre del "derecho natural y divino", etc. En el "Fragmento" siguiente es asimismo constante la apelación, explícita o implícita, a él.

critos ha notado, siguiendo a Sto. Tomás, las diferencias entre esta ley natural y el derecho estricto, marcando bien las notas esenciales del concepto de lo justo, objeto de la justicia. Y de nuevo en el "Fragmento" de esta relección distingue y opone a las otras normas de ley natural las del derecho propio, que atañe a las reglas preceptivas o prohibitivas referentes al derecho o injuria de los hombres (16).

Asimismo para este derecho natural reclama Vitoria la última característica de lo jurídico, que es su inherencia en lo social, como ordenador de la vida social. Justamente él desarrolló el *ius naturae* bajo esa función suya especial de principio de toda ordenación comunitaria, sea interior de los pueblos, sea internacional.

Por fin, Vitoria se ha encargado de demostrar la virtualidad inagotable de los principios del *ius naturae*, cuando ha derivado de ellos tantos preceptos rectores de la convivencia humana, que le merecen pasar también como fundador y primer representante de la "Escuela clásica del derecho natural".

Es oportuno subrayar también la *actualidad* creciente del principio iusnaturalista en toda concepción social, máxime en la doctrina de la Iglesia que se ha formado en creciente apelación a normas del derecho natural. Desde León XIII con los derechos naturales en torno a la propiedad y Pío XI con los derechos naturales de matrimonio y familia, los documentos de los Pontífices vienen proclamando sucesivos principios del derecho natural, determinando sus aplicaciones a los múltiples problemas de la vida actual. Ya Pío XII en sus numerosos mensajes llegó a una declaración casi completa del derecho natural bajo sus más variados aspectos y manifestaciones. Sobre sus enseñanzas se construyeron las síntesis de las dos Encíclicas de Juan XXIII. En especial la *Pacem in terris* aporta ya una declaración muy completa de los *derechos* y *deberes* fundamentales de la persona humana, al estilo de las Declaraciones hoy en boga. Con la misma plenitud formula los derechos de los Estados entre sí y los principios y reglas jurídicas y morales a que ha de someterse la organización de las comunidades política e internacional.

Pues bien, de una y otra serie de exigencias y normas afirma solemnemente que se trata de derechos naturales. Dice, en efecto, re-

(16) *Fragmento de temperantia*, concl. 5, confirmatur. Esta filosofía del derecho la había expuesto en *Comentarios a la II - II*, q. 57 a. 1, 2; q. 58 a. 1; q. 122 a. 1, t. 5 p. 277. Cf. in q. 58 a. 1 n. 2 la distinción neta entre derechos y mera ley natural.

sumiendo los primeros: "Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado... tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible" (PT n. 28). De los principios normativos de la sociedad política e internacional se afirma también que son "principios universales absolutos e inmutables cuyo origen único es Dios" (PT n. 38), y se asegura, ya al final de la Encíclica, su general pertenencia al derecho natural: "Los principios hasta aquí expuestos brotan de la misma naturaleza de las cosas y proceden casi siempre de la esfera de los derechos naturales" (PT n. 157).

Por ello es infundado que algunos comentaristas católicos muevan dudas sobre el alcance de esta concepción básica del derecho natural que penetra esta Encíclica al igual que todo el restante Magisterio de la Iglesia. Opinan sin razón que los Papas se refieren a meros ideales formales y abstractos de justicia o mero derecho moral, y no aun derecho natural viviente, real y existencial, cuyas reglas, por su misma universalidad, se aplican a todos los tiempos y situaciones; o que representarían al contrario aplicaciones *relativas* de valores absolutos a una situación social o política concreta (17).

Brotan por todas partes conatos positivistas de minimizar el contenido natural; y sobre todo andan muy en boga las teorías neo-protestantes que, sobre la base de los supuestos dogmatismos de la reforma, disuelven el verdadero derecho natural en postulados *relativos*, adaptables a los cambios de los tiempos (18). Pero este *relativismo* está bien lejos de reflejar el auténtico iusnaturalismo de los

(17) R. BOSCH, *L'encyclique "Pacem in Terris"*. Rev. de l'Action Populaire, junio de 1963. A.-F. ÜTZ, *Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII* (Freiburg i. Br., Herder 1963) p. 17.

(18) Nos referimos a la interpretación que la generalidad de los teólogos protestantes actuales hacen de la doctrina de Lutero en este punto; interpretación que ya fué propuesta por ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen* (Tübingen 1912): Dos modos existirían de derecho y ley natural. Una es la ley natural absoluta del hombre antes del pecado. Esta ya no existe en el hombre infralapsario, y sólo es ficción del racionalismo de la Ilustración el proclamarla como ley inmutable de una naturaleza perfecta, que no existe ya. Otra, es después de la caída, y entonces la ley natural ya ha quedado modificada, como la misma naturaleza. Y no fue restaurada por Cristo en sus normas absolutas sino queda como una ley natural *relativa*, que se renueva acomodándose a las condiciones y cambios de los tiempos. Este relativismo neo-protestante del derecho natural, fundamentado sobre todo en las especulaciones teológicas de KARL BARTH, ha sido muy difundido por R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1-2 (New-York 1953); H. THIELICKE, *Theologische Ethik, I* (Tübingen 1951). Cf. J. CULBERG, *Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie, I*; Karl Barth (Leipzig 1936); L. MERTENSOTTO, *The political Realism of the Natural Law* (Notre-Dame, Ind. 1964).

Papas, que es el de la doctrina clásica, tan magníficamente representada por Vitoria.

Idéntico sentido y concepto de vigencia actual y validez universal del derecho natural se mantiene en el Vaticano II, como lo demuestran las múltiples apelaciones al mismo como principio normativo eterno en todos los problemas humanos de la vida moral. Singularmente en la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual* son muy numerosas las apelaciones a "los derechos fundamentales de la persona humana" (IM n. 65); que por definición son de derecho natural y van respaldados por éste. Así es invocado para la defensa de los derechos de los padres en la vida familiar (n. 51), sea de los derechos individuales básicos en la vida económica, como el derecho al trabajo (n. 67-68) y el derecho de propiedad con su función social (n. 71-72), sea de los derechos y libertades personales que deben ser garantizados en la comunidad política (n. 73, 74, 75), o en la vida internacional. De manera expresa se invoca "la ley divina" que es natural, como principio de donde emanan los deberes de moralidad conyugal (n. 50), y "la ley natural y evangélica" (n. 74) para prescribir los deberes políticos, o "el permanente valor del derecho natural de gentes y de sus universales principios" (n. 79).

II.—LAS FALSAS IMAGENES DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL Y SU CRITICA

Hemos de descender ya a una suscita glosa del texto de Vitoria, en cuanto a las dos partes principales de la relección *De indis*. Sabido es que en ellas el maestro se adentra a fondo en sus construcciones de una solidaridad y sociedad mundiales, de las relaciones de los pueblos dentro de un orden internacional, con ocasión de discutir el problema de los *títulos* jurídicos de ocupación y posesión de los países americanos. Parte de los supuestos generales ya asentados: *Libertad natural e igualdad* jurídica de todos los hombres y razas; principio de la dignidad natural de la persona humana con sus derechos fundamentales, máxime el de dominio de los propios bienes y tierras; principio del derecho natural como ley básica de todas las relaciones humanas. Principios estos que nuestro autor sigue recordando a cada paso.

Y es obvio que el comienzo sea una *parte negativa*: *De los títulos ilegítimos*. Nuestro autor debía deshacer en ellos los falsos con-

ceptos de una sociedad universal o vanos intentos de organizarla sobre bases injustas. Sigámosle en breve nota.

1.—EL DOMINIO UNIVERSAL DEL EMPERADOR.

Es el *primer título ilegítimo* que Vitoria se encarga de refutar. En su tiempo había aun teóricos que creían en la supremacía temporal del emperador, como monarca del mundo o *totius mundi dominus* de la frase vitoriana. Y lógicamente extendían esta soberanía de monarca universal a justificar el dominio del emperador Carlos V sobre los países descubiertos.

Era ya una idea muy vieja. En todo el mundo antiguo la preocupación internacionalista cristalizaba en esta promera forma de *monarquía universal o imperio del mundo*. Sus precedentes eran los grandes imperios orientales y las aspiraciones hegemónicas de Alejandro y los griegos. Las teorías universalistas de los estoicos ya expresaron este ideal de unificación del mundo bajo un solo reino y mando político. Y naturalmente la vieron plasmada poetas y publicistas romanos en la gran creación política de tipo universalista que representa el Imperio romano.

La pronta reaparición de la idea del imperio universal en el mundo cristiano se remonta a los Padres, que hablaron ya del *sacrum imperium* realizado por Constantino y continuando en el imperio de Oriente. Ya el mismo cristianismo representa en sí una afirmación universalista y una tensión interna hacia la unificación temporal del *orbis christianus*. Por eso, sin solución casi de continuidad, surge en la primera Edad Media la idea y realidad del *Sacrum Imperium* como continuación del Imperio romano y bajo la autoridad espiritual de la Iglesia que se simboliza en la consagración de Carlomagno, Otón y los demás emperadores.

La nueva idea de la cristiandad lleva consigo el que al frente del mundo cristiano figurasen dos cabezas: el Papa y el emperador. Y en esta línea de concepción unitaria, las ideas, y sobre todo actuaciones, de Gregorio VII e Inocencio III sientan las bases de ese *imperium totius mundi*, instituido por la Iglesia y feudo a su vez del Papa. No es extraño que, bien pronto, glosadores de los siglos XII y XIII atribuyeran al emperador dicha potestad de monarca del mundo. Son los mismos que realizaron la síntesis de la idea teocrática, de un dominio universal del Papa, que encomienda y delega el

mandato sobre lo temporal al emperador, a quien los demás reyes debían sumisión y vasallaje. Vitoria encontraba la teoría defendida en numerosos glosadores, decretistas y legistas como Bartolo, así como en los teólogos curiales que expusieron los fundamentos de la concepción teocrática del *orbis christianus*.

Sin embargo, ya en pleno siglo XVI pocos osaban defender el poder universal del emperador, a pesar de que Carlos V parecía cercano a alcanzar el imperio mundial. El mismo Ginés de Sepúlveda prefirió basarse en los títulos religiosos teocráticos. Pero aún Miguel de Ulzurrun, jurista de la corte, sostenía poco antes que el emperador es monarca de todo el mundo, tanto de los cristianos como de los infieles (19).

Pero Vitoria deshace con vigor esta teoría, sosteniendo que *por ningún derecho, natural, divino o humano*, el emperador puede arrogarse los pretendidos títulos de dominio universal.

Ello es evidente ante el derecho natural, ya que por derecho natural todos los hombres son libres e iguales en derechos, dice el maestro, proclamando de nuevo el principio de igualdad jurídica de los pueblos. Y recordando su doctrina anterior del fundamento democrático de la sociedad civil reafirma que, si bien la autoridad emerge de la naturaleza, pero la institución concreta de los poderes públicos y designación del titular se debe a intervención de las voluntades humanas o al derecho positivo.

Por eso mismo Vitoria es contrario a cualquier título de *derecho divino* que pudiera pretenderse sobre el imperio del mundo, rebatiendo cualesquiera mitos sobre un origen histórico-natural o divino-positivo y sacral de los grandes imperios en la historia.

En un recorrido general por la historia, sin duda rudimentario pero de gran verdad filosófica, explica cómo la *división del mundo en diversas naciones* fue realizada originariamente de un modo espontáneo, como la división de las propiedades, interviniendo el *consentimiento común* de los miembros del grupo, que instituían sus príncipes o sancionaban una situación de prepotencia adquirida por algunos jefes.

Este *pluralismo* de las naciones continúa subsistiendo, transmitido y modificado por variados títulos derechos de sucesión y de

(19) En su *Tractatus regiminis mundi*, P. 2 q. n. 72; publicado en 1525. Véase nuestro resumen histórico de estas teorías, tomado de competentes autores, en *Obras de Vitoria*, p. 145 ss., 523 ss.

guerra. Por lo mismo, la idea del imperio del mundo sería tan contraria al *derecho humano* como a esa base igualitaria y democrática del *derecho natural*, porque ningún título jurídico-positivo pudiera alegarse invalidante de ese pluralismo actual de naciones.

Aquí parece ya abandonar su viejo sueño de la unidad europea bajo un monarca del orbe cristiano, ante el potente surgir de los Estados nacionales que lo hacían irrealizable. Vitoria ahora se convierte del todo a la concepción pura internacional sobre el supuesto pluralista de Estados soberanos.

Pero la realidad actual, en que se vuelve al ideal vitoriano de una *integración europea*, muestra que el fraccionamiento de Europa en numerosos estados nacionales no era la única solución, ni tal vez la más afortunada. Aquel ideal sigue aún siendo una exigencia actual, poco importa que sea llamado al estilo antiguo monarquía cristiana, o autoridad de estados federados de una "Europa de las Patrias".

2.—EL DOMINIO UNIVERSAL DEL PAPA.

Tal es el *segundo título ilegítimo* que era "alegado con vehemencia" para justificar la posesión de las Indias en virtud de la potestad del Sumo Pontífice, "que es *monarca de todo el orden* aun en lo temporal, y por eso pudo instituir a los reyes de España príncipes de aquellos bárbaros y de sus regiones. Y así se hizo" (P. II n. 2).

Se trataba de la forma culminante de la *teoría teocrática medieval* que afirmaba este dominio y autoridad universal del Papa aun sobre lo temporal. "Y añaden que la potestad de los demás príncipes seculares es derivada a ellos del Papa" (n. 2).

Vitoria se había ya ocupado de refutar esta teoría en la primera relección *De potestate Ecclesiae* (20). Allí y aquí refiere los numerosos autores que habían construido y sostenido esta teoría, grandes decretistas y teólogos de la tendencia agustiniana con algunos sumistas dominicos, aunque tan grandiosa concepción unitaria, nacida en el ambiente teocrático de la cristiandad medieval, no halló eco en los grandes teólogos tomistas.

La alusión a la *vehemencia* con que era alegado como título de conquista refleja bien la realidad. En efecto, *era unánime, en los primeros tiempos de la disputa colonial, la justificación de las guerras*

(20) *De potestate Ecclesiae prior.* P. 3 n. 2.

de conquista por la donación o concesión que hizo el Papa de aquellos territorios a los reyes de España para los fines de la predicación misional. Los famosos edictos de Alejandro VI, a los que Vitoria veladamente alude (n. 2 fin), estaban redactados en este sentido literal de *verdadera donación* o concesión de dominio político sobre aquellos vastos territorios, además de encomienda y misión espiritual de predicación. Así al menos fueron recibidas e interpretadas dichas Bulas por sus concesionarios los Reyes Católicos con la generalidad de teólogos y juristas de las Juntas y consejos regios. El célebre "*Requerimiento*", a que alude también Vitoria, fue redactado por el jurista y consejero Palacios Rubios de acuerdo con esta ideología y repartido a los conquistadores para su ejecución. En él se significaba a los indios la supremacía del Pontífice como "*Vicario de Dios*" en toda la tierra, y se les intimaba a que reconocieran su soberanía. Si los indios recusaban esta autoridad, ya había justo título de guerra y ocupación (21).

Vitoria tiene así el doble mérito de haber sido el primero en rebatir abiertamente la tesis en sí del dominio universal temporal del Papa y de recusarlo, en consecuencia, como título de legítima conquista. Su crítica de la concepción teocrática es aquí tan rigurosa como había sido en la *De potestate Ecclesiae*. No tiene, aseguraba, base alguna teológica "en el derecho divino", sino que ha sido simple invención de los canonistas "para adular a los Sumos Pontífices" (*De Potest. Eccl.* I p. 3 n. 2). De nuevo aquí califica de puro "sofisma", y "absurdo" el razonamiento que sobre él se contruye (p. 2 n. 7), pues aunque el Papa hubiera recibido de Dios el dominio mundial, no podría comunicárselo a ningún otro, ya que sería prerogativa intransferible, inseparablemente aneja al oficio de Vicario de Cristo en la tierra. Por otra parte, aunque tuviera el Papa tal suerte de dominio alto sobre el mundo incluso pagano, el que los indios no reconocieran tal autoridad superior, no daría título alguno justo de hacerles la guerra de ocupación, ya que habría en ello simple ignorancia invencible. Y "es por demás absurdo lo que dicen, que los gentiles puedan impunemente rechazar a Cristo y estén obligados a reconocer su Vicario y acatarlo bajo pena de ser forzados, por la guerra, a ser privados de sus bienes y castigados" (P. 2 n. 7).

(21) Véase esto más ampliamente en nuestro comentario, *Obras de Vitoria*, p. 219 ss., 527 ss., con abundante bibliografía.

Pero no, clamaba en los tres escritos, el Papa no puede otorgar a los príncipes cristianos un dominio político o territorial sobre los indios que él no tiene (22). Sólo otorga aquí de nuevo al Pontífice una potestad *indirecta* sobre lo temporal, que es concebida como universal y, sobre todo, recibe la desafortunada denominación de *potestad temporal* del Papa, "aunque en orden a lo espiritual" y en cuánto necesaria para los fines espirituales (P. 2 n. 5), lo que implica notoria concesión a la vieja concepción del *orbis christianus*, como en nuestra obra expusimos.

Por la misma razón, el maestro descarta, como inexistente, la *donación pontificia* de Alejandro VI en sus dos formas: de cesión de un dominio absoluto o de un derecho a intimar por las armas la soberanía de la Iglesia (n. 7). Ya había proclamado en la *De Potestate Ecclesiae* I (q. 4 p. 2 n. 19) la inexistencia y nulidad de esta cesión papal "de las provincias e islas descubiertas", por la simple razón de que los Pontífices no pueden "distribuir" una soberanía política o territorial que no es de ellos.

Rechazada esa interpretación entonces vigente, también Vitoria va a *inaugurar la nueva y original interpretación de los edictos de Alejandro VI*, dándoles el sentido de un mandato o *comisión* de acción misional, como lo expone en los títulos 2-4 legítimos.

Huelga, por fin observar que Vitoria fue seguido con unanimidad por teólogos y juristas de los siglos siguientes en esta demolición de los mitos e imaginarias concepciones formadas a consecuencia de la organización especial de la Cristiandad medieval, con la supremacía del Papa y del emperador, que sólo tenía urgencia consensual histórica, no valor eterno de principios teológicos y socio políticos, como quería dárselos.

3.—EL DESCUBRIMIENTO Y OCUPACION, COMO MEDIOS DE EXPANSION IMPERIALISTA.

Con extrema brevedad responde al maestro a este *tercer título ilegítimo*. Y extraña su alineación entre otros dos de tipo religioso-político, siendo éste fundado en el puro derecho natural. Parece que los ordena según sucesión temporal: primero, los derechos que

(22) P. 2 n. 6-7; *De potestate Ecclesiae* I, q. 4 p. 2 n. 2; *Fragmento de temperantia* concl. 3, 5, 9, 13 fin.

podieron llevar los descubridores ante de su llegada ; luego éste, que se actúa con la llegada misma ; después, los que podrán surgir con el trato y evangelización de los indígenas. Por eso observa de los anteriores que "los españoles cuando navegaban por aquellas tierras ningún derecho llevaban consigo" ; y de éste : "al principio no se alegaba otro y con este solo título navegó el genovés Colón" (n. 7).

El maestro lo designa con el término conjunto de "descubrimiento y ocupación". Como títulos de adquisición de soberanía derivan, por analogía, del derecho privado y de sus títulos de adquirir propiedad. A ellos se corresponden en el derecho internacional modos, originarios y derivados, de adquirir soberanía ; la ocupación, accesión y prescripción se incluyen en los primeros, la cesión voluntaria, la compraventa y la conquista entre los segundos. *El derecho de descubrimiento*, como lo llama Vitoria, es el mismo en sustancia que el de ocupación, pues el descubrimiento se perfecciona con la posesión u ocupación de lo hallado, como título adquisitivo de lo mismo. Por eso los nombra conjuntamente, como uno solo.

La crítica de Vitoria es expeditiva y tajante. Por derecho natural y de gentes se invoca este título como medio de adquisición de dominio, público y privado. Pero es sólo respecto de las cosas abandonadas, no poseídas por otro. Únicamente los territorios considerados como *res nullius* son susceptibles de adquisición por ocupación. Ahora bien, los países descubiertos de Indias no pueden considerarse como tierra de nadie, pues ya había probado que los indígenas "eran verdaderos poseedores, *pública y privadamente*". Los descubridores llegaban a tierras que ya tenían sus legítimos señores. No podían alegar este derecho de primer ocupante. El solo título de descubrimiento no justifica, pues, la dominación americana. Y aquí es donde Vitoria alega, y no la única vez, la enérgica frase en que aplica con férrea lógica el *principio de la igualdad jurídica de todos los pueblos y razas* que destruye por su base toda *discriminación racial* y a cuyo reconocimiento pleno aun no se ha llegado : "Por sí sólo no justifica la posesión de los bárbaros, *no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros*" (n. 7). Esta idea de indiscriminación racial y geográfica aparece como *leitmotiv* en los principios que preceden a los títulos legítimos.

Sorprende esta doctrina negativa, que es de enorme trascendencia no obstante su extrema concisión. Vitoria es no sólo un innovador al fijar este principio de derecho internacional que sólo su *conciencia cristiana* le ha movido a formular, sino que se adelanta

en varios siglos, hasta el presente, a la mentalidad jurídica de las naciones civilizadas.

A lo largo de cuatro siglos, *la opinión común* de juristas y colonizadores consideraba a los pueblos indígenas como desprovistos de soberanía y a los territorios descubiertos y ocupados por tribus bárbaras como *res nullius*, dando sin más a la ocupación valor como justo título de *dominio colonial*. Bajo esta mentalidad general actuaron los colonizadores subsiguientes, franceses, ingleses y holandeses y se formaron los grandes imperios coloniales. Las naciones "civilizadas" sólo se preocuparon de satisfacer sus apetencias de poderío colonial y dar efectividad a sus ocupaciones, sin importarles mucho la soberanía preexistente, aunque rudimentaria, de las poblaciones indígenas.

Sólo respetaban los intereses de las otras potencias para evitar rivalidad y conflictos. Todavía en la conferencia africana de Berlín de 1885, los delegados rehusan suscribir la declaración humanitaria de Kasson sobre el reconocimiento del derecho preexistente de pueblos autóctonos a disponer de su suelo hereditario. Estos y otros hechos son elocuentes datos de la triste historia colonialista, que otros han escrito.

Ha hecho falta llegar a la mentalidad actual, posterior a la segunda guerra mundial, para ver universalmente reconocida la ideología vitoriana del reconocimiento de soberanía política y derecho de autodeterminación aun a los pueblos atrasados. La encíclica *Pacem in terris* ratifica y proclama solemnemente los diáfanos principios vitorianos de igualdad y libertad de todas las comunidades políticas con sus derechos de soberanía y condenación de toda discriminación racial (PT n. 86-90, 94, 120 125).

Y con mayor vigor la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual* del Vaticano II reafirma dichos principios de igualdad solidaria de todos los pueblos con la condenación solemne de toda discriminación racial, social, económica o religiosa (IM n. 29,66); erigiéndolos en fundamento de sus normas de cooperación internacional (n. 77, 83-90).

4.—LAS GUERRAS DE RELIGION Y SU REPULSA.

Con este título cuarto *ilegítimo* vuelve Vitoria a combatir los falsos imperialismos religioso-políticos que se alegaban para la con-

quista indiana. No es extraño que el maestro se extienda más sobre ellos, dadas las discusiones teológicas que implicaban y la persistencia de estas teorías en la mayoría de sus coetáneos.

Se fundaba en el pretendido *derecho divino de compeler a la fe* y consiguiente *castigo de los derechos paganos por su infidelidad*.

Los cristianos, se decía, pueden emplear la fuerza contra los indígenas paganos si se resisten a recibir la fe que les es predicada con vehemente persuasión y hacerles por ello la guerra ocupando sus tierras.

Tal posición derivaba de la misma raíz de la teoría teocrática y sus defensores eran muy numerosos. Ante todo, los partidarios del dominio universal del Papa defendían, como consecuencia, la licitud de la guerra a los infieles. Si todo dominio justo viene de Dios por la fe y la mediación del Vicario de Cristo, era claro que todos los infieles debían reconocer ese dominio universal de la Iglesia. Los infieles que se resistieran a recibir la fe y reconocer la soberanía del Papa, podían ser sometidos por la guerra. Pero estos negaban incluso todo dominio a los paganos. Otra variante del cesoropapismo era la teoría atenuada de Inocencio IV, antes famoso canonista, quien aún admitiendo la posesión legítima de sus bienes en los paganos y la *libertad* de la fe, sostenía que el Vicario de Cristo tenía poder indirecto sobre los infieles en cuanto a exigirles obediencia a Dios y su revelación y castigarles por sus pecados de idolatría y otros contra la ley natural. La sumisión de los infieles por esa vía indirecta era todavía muy amplia. Y su resistencia a la fe e insubordinación al Pontífice constituía causa de justa guerra, según la mentalidad común de la Edad Media, impuesta por las constantes luchas con los musulmanes. Por ello las relaciones del mundo cristiano con los infieles se concebían como de guerra permanente e implacable, sólo atenuada por espacios de armisticio.

En la refutación de estas teorías, Vitoria se detiene con prolijidad en discutir las *premisas ideológicas* que daban también base a tan desviada solución. Ante todo, reafirma con vigor contra la corriente iluminista pseudo-agustiana muy difundida, sostenida en su tiempo por Adriano, el futuro Adriano VI, la doctrina teológica de la *infidelidad negativa*, es decir, que los paganos a quienes no se ha predicado suficientemente el mensaje cristiano se hallan en ignorancia invencible y, por lo tanto, *inculpable*, sin que se les pueda imputar culpa alguna por no abrazar la fe de Cristo.

La obligación comienza en ellos cuando el Evangelio les ha sido anunciado con suficientes pruebas o signos de eficaz persuasión, como milagros u otros motivos de credibilidad aportados por los misioneros. Con este motivo nuestro teólogo presenta un *primer esbozo*, pero muy notable y preciso, de *Apologética*, señalando las exigencias de razonabilidad y certeza en sus motivos que debe tener la revelación para ser creída, y cómo esta demostración apologética de los predicadores debe aportar un *juicio de credibilidad* fundado, equivalente a *certeza moral o prudencial* de la historia cristiana de salud; si bien el maestro en su terminología tradicional llama siempre a esta certeza moral de credibilidad "persuasión probable", como antes hemos dicho.

La resistencia al mensaje evangélico así debidamente anunciado constituye *culpa teológica*. Se trata de la infidelidad *culpable* en sus varios grados de resistencia personal o incredulidad; porque la *resistencia social*, o contra la pública profesión y propagación de la religión católica, implica culpa jurídica y causa de justa intervención, como después dirá.

Pues bien, dicha resistencia personal a la conversión, o infidelidad positiva de los indígenas, no sentaba título legítimo para inferirles violencias y menos hacerles la guerra. Esto lo proclama Vitoria en nombre del principio de la *libertad íntima del acto de la fe*, como obsequio razonable y voluntario de la persona a Dios. El principio se expresaba en la forma negativa de que los *infielos de ningún modo deben ser compelidos, por violencia física o moral, a la conversión*, por lo mismo que a la fe se llega por libre y sincera convicción. En tal sentido era no sólo "conclusión común de los doctores" sino *doctrina católica*, pues la Iglesia siempre se había opuesto a toda violencia para forzar a judíos e infieles a recibir el bautismo. En consecuencia, también fue "uso y costumbre de la Iglesia" prohibir a los emperadores y reyes "hacer guerra a los infieles por no abrazar la religión cristiana" (n. 15). Con ello se condenan las *guerras de religión*, tan típicas en la Edad Media. Y se proscriben como ilícitas las *guerras religiosas*, meramente tales, por el maestro salmantino, que así abre la puerta al nuevo orden internacional en que es posible la convivencia pacífica de los individuos y de los pueblos de distintos credos y religiones, o la *libertad religiosa* debidamente entendida.

Los teóricos de la tendencia belicista, que alegaban la infidelidad como título legítimo de guerra y ocupación de los naturales, se apar-

taban pues de la recta línea de la tradición católica, en nombre de exaltada teoría cesaro-papista. La confusión de estos consistía en haber aplicado la práctica de las *guerras religiosas del orbis christianus* medieval, casi siempre justas por estar motivadas por continuos actos hostiles de bárbaros y musulmanes e invasiones de territorios cristianos, a la *nueva categoría* de pueblos gentiles pacíficos, como los recientemente descubiertos.

A estos no se les podía aplicar el derecho de guerra medieval, mientras no cometieran iguales actos hostiles. Cayetano ya había clarificado el fondo de verdad de aquel concepto del Occidente cristiano en guerra perpetua con los infieles, con su diáfana distinción de las tres clases de infieles (23). Al tercero y nuevo tipo de estos paganos, extraños a la cristiandad e independientes de ella, ya se aplicaban directamente las nuevas doctrinas vitorianas de convivencia pacífica, basada en el principio iusnaturalista de la igualdad humana y *sociedad natural de los pueblos*.

5.—DEGRADACION MORAL DE LOS PAGANOS.

En este *quinto título ilegítimo* refuta Vitoria los últimos restos de la teoría teocrática. Se trata en efecto de la última derivación de aquella concepción de la supremacía de la Iglesia, que atribuía al menos al Papa, y por delegación suya a los príncipes cristianos, competencia para castigar los delitos contra la ley natural en los paganos.

El autor de esta forma atenuada de supremacía universal del Papa, sabemos que fue Inocencio IV en su *Comentario a las Decretales*.

Para Inocencio, la subordinación de los paganos a la potestad de la Iglesia era *indirecta*, aunque universal. El Papa extendía su autoridad entre ellos en cuanto a castigarles e imponerles la fuerza coactiva, incluso mediante la guerra, por sus delitos de idolatría y contra la ley natural. Una alusión suya al castigo bíblico de Sodoma hizo que los autores siguientes concretaran los delitos contra la ley

(23) CAYETANO, *Comentar. a la II - II* q. 66 a. 8 n. 1. Vitoria lo ha citado varias veces en esta selección, p. 1. n. 16; P. 2 n. 7. 11, y había expuesto dicho texto en las lecciones ordinarias, in II - II q. 66 a. 8 n. 9, en cuyo lugar se expresaba menos claramente, al decir que era lícito saquear (*praedari*) a los paganos si después de la conversión rechazan la fe. También en el mismo sentido y favorable a la tesis de Escoto, antes, al comentar la q. 10. a. 8 n. 3-13.

natural en los vicios más degradantes contra la naturaleza, como la sodomía, sacrificios humanos, antropofagia, etc.

Pero esta teoría la incluyeron los partidarios del dominio universal del Papa dentro de la propia concepción, pues la potestad de castigar a los paganos era parte del poder pleno que tenía el Papa sobre ellos. Más tarde teólogos más moderados distinguían ambos fundamentos. Y aún negando el teocratismo absoluto, o que la resistencia a la fe y la conversión fueran títulos de guerra justa, se mostraban conformes en encomendar a los príncipes cristianos el castigo de los vicios contra naturaleza de los paganos.

Sin duda por su apariencia de justicia y por los relatos que vinieron de las Indias sobre los "nefandos vicios" de la naturales, fue éste uno de los títulos más alegados ya desde las primeras discusiones. Tratadistas y consejeros del problema indiano amplificaron con énfasis tales crímenes abominables de los nativos, para declarar que era justo guerrar y sojuzgar a los pueblos indios "en pena de sus delitos".

Vitoria, al rechazar este falso título, se ocupa sobre todo en deshacer las incongruencias y confusiones en él contenidas. Ante todo, los príncipes cristianos no tienen mayor competencia con la autoridad del Papa que sin ella para apartar los paganos de los vicios contra la ley natural, o sancionarles y hacerles la guerra por ellos (n. 16). Simplemente porque el Papa no tiene competencia alguna sobre los infieles ni autoridad política o judicial sobre los extraños a la Iglesia. Sería volver a la teoría rechazada del dominio universal del Papa. Y es del todo ilógico sostener que no son aun culpables de aceptar la fe de Cristo y someterlos a la potestad judicial de su Vicario.

Por otra parte, los gobernantes de una nación no tienen autoridad de intervención para castigar los hechos *delictivos comunes* de los súbditos de otras naciones. La competencia judicial se extiende a los súbditos. Y esto sin distinción de una u otra clase de delitos contra la ley natural. Y sosteniendo siempre el principio de *igualdad* de los pueblos, lógicamente se fía de negar toda competencia a los príncipes cristianos para castigar los vicios de pueblos paganos.

Vitoria se extiende en resaltar las numerosas incongruencias de esta teoría, que ya había rebatido ampliamente en el fragmento *De temperantia* (24). En ambos lugares destaca la distinción de los pe-

(24) *Relectio de temperantia, Fragmentum*, concl. 2a., 3a., 4a., 13a., al fin.

cados contra la sola ley natural de ciertos crímenes especiales que, como la antropofagia y sacrificios humanos, implican una injuria contra la humanidad como atentarios a sus derechos fundamentales.

Con ella deshace la confusión antigua entre una guerra por título religioso, para castigar las *ofensas* contra Dios y la ley natural, y un propio título justo, de intervención bélica por causa de humanidad, de que hablará después.

6.—CESION DE SOBERANIA Y SU LEGITIMIDAD.

En la breve alegación de este *sexto título ilegítimo*, Vitoria procede aun más como teórico e innovador. Pudiera haber sido defendido en aquellas discusiones, pero el maestro lo presenta más bien como posible. Es un título "que puede invocarse o se invoca" (n. 16).

En todo caso es un golpe en él de genial intuición a la vez que realismo y sentido común. Lo denomina título de elección *voluntaria* y lo propone con gran viveza: Llegados los españoles, significarían a los nativos que venían en nombre de su rey para favorecerlos, "y les exhortan a reconocerlo y aceptarlo como a su propio rey y señor. Y ellos contestaron que les placía".

Tal acuerdo ofrece la figura jurídica de un *tratado de cesión de soberanía*. Y por esta vía de voluntario consentimiento sin duda que vinieron a poder de los españoles algunos pueblos y territorios de América. Y parece irreprochable el proceder por ambas partes.

No obstante, Vitoria se *muestra enérgico en rechazarlo*. No es que niegue la *licitud teórica* del mismo, pues en efecto dichos tratados de venta o cesión de territorios, de cesión de soberanía, de protectorado, siempre han existido. Pero con visión realista el maestro pronuncia que no se daban las necesarias condiciones de verdadera y legítima cesión en las relaciones de los españoles con los indios, por dos razones:

a) Porque existían vicios de *nulidad* que invalidan cualquier contrato; son la ignorancia y el miedo. Los indios no podían conocer a qué se obligaban. Y tal vez no entendían la que los españoles demandaban. Existía también vicio de intimidación, pues les exigían un acuerdo de sumisión guerreros bien armados.

b) Porque el *acto constituyente* más importante de un pueblo, como es la pérdida de soberanía y anexión a otro Estado, no podía hacerse por simple voluntad de los súbditos sin razones graves para desposeer a sus señores, ni por simple decisión de éstos sin el consentimiento del pueblo.

Esta razón básica refleja muy bien los principios vitorianos sobre la constitución del poder civil y de la necesaria intervención de un auténtico consentimiento popular para todo cambio de soberanía. Con razón han visto algunos en tal doctrina una figura anticipada de los que después se llamaron *plebscitos de anexión*.

La actualidad de estos breves textos de Vitoria es grande, pues en ellos también se ha adelantado en cuatro siglos a la práctica y a la doctrina del derecho internacional. Ni aún en la época actual se hace gran caso de las exigencias de justicia para la validez de dichos tratados. Baste recordar que Inglaterra sostiene aun como vigente la "cesión de soberanía" de Gibraltar, arrancada y conservada por la fuerza de las armas y legalizada por la presión e intimidación de un tratado impuesto, y constantemente reclamada por sus legítimos poseedores...

Pero sobre todo aparece esa doctrina en gran contraste con las grandes ocupaciones coloniales de los territorios de Asia y Africa en el siglo XIX.

Las potencias europeas, que en un principio tendían a considerar como territorios *nullius* aquellos dominados por pueblos no civilizados, aplicando el título 3.º de exploración y ocupación, después encontraron también cómodo expediente para extender su imperio colonial en los denominados "tratados de cesión", o convenios de cesión de soberanía que pactaban con reyezuelos y jefes tribales, a espaldas de las poblaciones. Así se fueron multiplicando los tratados de protección, cesión o venta de los derechos de soberanía, hasta la dominación colonial del continente africano, de Oceanía y parte de Asia.

A similares tratados con los indígenas, que en el siglo XIX nadie discutía, en el siglo XVI negaba *validez* Vitoria, aún concluidos por su propia nación. No obstante, los vicios de nulidad son quizá más operantes en los tiempos modernos.

Hace pues cuatro siglos *las exigencias de justicia* y humanidad de Vitoria se mostraban más rígidas que las de posteriores teóricos y, por descontado, que de los dirigentes de los imperios colonialistas.

7.—LA TESIS TEOCRÁTICA DIRECTA.

En el *séptimo título ilegítimo* el maestro descarta, en breves palabras, cualquier fundamento directamente teocrático y providencia-

lista alegados para legalizar las guerras de conquista americanas. Es el título llamado por *especial donación de Dios*. Los que a él apelaban arguyen así: "Dios, en sus juicios secretos, condenó a estos bárbaros por sus abominaciones a la perdición, entregándoles en manos de los españoles, como en otro tiempo entregó los cananeos en manos de los judíos" (n. 16). En virtud, pues, de un derecho e institución divinas, los españoles se constituían en instrumentos del castigo divino y ministros de una guerra de ocupación justa, como ordenada por Dios.

A este título se remitían algunos, aunque nuestro autor "no sabe quiénes". Debían invocarlo los defensores de las ideas teocráticas, pero englobándolo con los otros de la idolatría y vicios degradantes de los indios.

Se trataba de una aplicación unívoca y prolongación del régimen teocrático del pueblo de Israel. Más tarde se ve a Ginés de Sepúlveda, que insistía mucho en este argumento, alegar los ejemplos del Antiguo Testamento para probar que, si entonces Dios mandó exterminar por las armas a los pueblos paganos por su idolatría, con mayor rigor debía cumplirse esto en la Ley Nueva.

Más todavía los puritanos colonizadores de Nueva Inglaterra, tan familiarizados con el Antiguo Testamento, invocaban con frecuencia los libros de Moisés para justificar su lucha contra los indios. No debe olvidarse que más tarde y bajo este mismo clima bíblico paleo-testamentario, tan cultivado entre los protestantes, Jacobo I de Inglaterra inventó su teoría del *derecho divino* inmediato de los reyes, que iba a ser refutada por Belarmino y Suárez.

Pero Vitoria ya se opone aquí a tal teocratismo, rechazando con energía cualquier tipo de donación y ordenación especial de Dios como título legítimo para la conquista.

Como buen filósofo, las razones de esto son para él evidentes. Ya ha cesado, en la nueva economía cristiana, el gobierno de Dios sobre su pueblo de Israel por el que le concedía la posesión de la tierra prometida, despojando de ella a los paganos. Todas esas instituciones de derecho divino en lo temporal han pasado.

También se ha cerrado la era de las revelaciones y mandatos divinos públicos en la Nueva Ley. Hablar de tales derechos y concesiones directas de Dios sería invocar un *ilusorio profetismo* sin valor alguno público y jurídico aún dentro del orden cristiano. Las aspiraciones y carismas privados deben ir sometidos a la Iglesia y al orden del derecho natural.

Y no debe olvidarse que la doctrina providencialista tiene sólo *sentido de gobierno mediato* de Dios en el mundo a través de los agentes humanos libres y del orden de la justicia. Dios dispone, en la antigüedad y ahora, el castigo y ruina de los pueblos, que son sujuzgados por otros como instrumentos de la justicia divina. Pero tal disposición indirecta y a veces simple permisión de Dios no significa que las acciones bélicas y devastadoras de los hombres sean siempre rectas y justas, pues la providencia divina sabe extraer bienes de los males humanos.

III.—PRINCIPIOS DEL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

La tercera y última parte de la magna reelección *De indis* se prosigue con la explicación de los *títulos legítimos* que pueden justificar la guerra y ocupación americanas. Es un tránsito pues a la *doctrina positiva* y constructiva de la nueva serie de ideas y principios internacionales.

La leve separación del texto —anuncio de que va a tratar de los títulos idóneos de conquista— no da suficiente idea de la *honda transición doctrinal* que aquí se verifica. Hasta ahora Vitoria se dedicaba a demoler las viejas concepciones del universalismo e imperialismo medievales. Y para inicial la tarea constructiva del *nuevo derecho* de ocupación colonial, se abre de pronto a la nueva *perspectiva internacionalista*, a la genial y fecunda innovación de la comunidad universal, bajo cuyo signo se lanza a una audaz formulación de los principios y leyes que han de regir esa sociedad de todas los pueblos iguales.

El cambio es un tanto brusco, casi de completo viraje copernicano. Sin embargo, el abandono de los antiguos derroteros y propuesta de las nuevas ideas se hace con gran sencillez de fórmulas latinas y breves argumentos, cuyo enorme alcance pasa desapercibido si no se valoran debidamente. Vitoria se encuentra aquí en plena *fase creadora* de su genio inventivo reflexionando sobre nuevos hechos a la luz de su conciencia cristiana y de la teología y filosofía tomistas.

Destaca sobre todo la riqueza y densidad de doctrina que se encierra en el *primer título*, en el que Vitoria procede casi *ex abrupto* a enunciar una serie de principios y *derechos fundamentales* de los hombres y los pueblos, cuya eventual infracción por parte de los indios da lugar al derecho de intervención bélica y ocupación. En esos

breves enunciados de los derechos de libre comunicación de los hombres y de los pueblos ya se contiene su audaz concepción de la *comunidad universal* de los pueblos y de los principios de derecho de gentes que ha de regir ese orden internacional.

Pero estas nuevas nociones y principios surgen de continuo a lo largo de este desarrollo de títulos legítimos, así como eran operantes en la parte anterior crítica y aparecen un poco por todas sus selecciones jurídicas. Todas ellas van impregnadas de la nueva visión vitoriana de la *sociedad natural* de las naciones y relaciones de libre comunicación, convivencia y colaboración internacionales. El maestro, en plena etapa inventiva, no se cuidó de sistematizar estas ideas y principios, que son proferidas sólo para proporcionar un fundamento argumentativo a su exposición de los títulos de conquista. Por eso creemos preferible, más que trazar la enumeración completa de aquellos derechos y glosa de esos títulos, destacar algunos de esos principios internacionalistas, entresacados de la exposición del texto.

1.—LA SOCIABILIDAD NATURAL Y SOLIDARIDAD HUMANA UNIVERSAL.

Como toda sana filosofía de la convivencia humana social, jurídica y política, la concepción internacionalista de Vitoria tiene su punto de arranque y *fundamento* primero en la sociabilidad natural del hombre. Y esta primera evidencia es en él un principio dinámico expreso y sobre todo, aunque de modo implícito, siempre operante.

Al principio de toda su elucubración socio-política ya había presentado la *sociabilidad humana* como origen de la sociedad civil o Estado. Así aparece en el preámbulo *De potestate civili* (n. 3-6). Allí enuncia el viejo axioma de Aristóteles que ha servido de base a toda filosofía social, de que "el hombre es naturalmente político y social" (n. 4). En viva descripción de este principio, que ilustra con textos de la sabiduría antigua, presenta la sociabilidad humana como un *hecho o fenómeno natural*, a la vez que como una *necesidad* y consiguiente *deber* que los hombres tienen de actualizarla en las diversas formas de convivencia humana. De ahí que sean igualmente necesarias y naturales la *familia* y la *sociedad política*, que son los dos tipos primarios e igualmente fundamentales de actuación del ser *sociales y comunicativo* del hombre, por su misma necesidad para la vida y perfección humanas.

Pero la *sociabilidad natural* no se agota con esas dos formas de vida social y consiguiente doble orden jurídico familiar y civil, que crea, sino que tiene una virtualidad inmensa. Vitoria apuntaba ya allí de una manera general a esa pluralidad de asociaciones naturales al hombre, al decir que "para la salvaguarda (*ad incolumitatem*) de los mortales son necesarias las reuniones y asociaciones humanas" (*concilia et coetus hominum*) e igualmente necesarias las potestades que gobiernen tales "comunidades y sociedades" (*De pot. civili* n. 5).

Es la ley del crecimiento continuo de la sociabilidad humana, principio no solo multiforme sino dinámico, en proceso ininterrumpido de expansión, que la *Mater et Magistra* en forma tan innovadora presentó al describir el fenómeno de la progresiva *socialización* de la vida humana, es decir, la multiplicación y estrechamiento de las mutuas relaciones y vinculaciones de los hombres que da lugar a la continua aparición de nuevos modos de agrupación social (MM. n. 59-60). Pero ya señalaba la misma Encíclica, siguiendo textos explícitos de Pío XII, que tal proceso continuo de socialización se debe no tanto al enorme desarrollo de los medios de comunicación y desarrollo, sino a una tendencia natural e impulso íntimo de la sociabilidad (25). Tal era también la idea enunciada por Vitoria. Y a este principio del dinamismo múltiple de la *sociabilidad natural* daba expresión normativa el texto de la *Pacem in terris*; "De la sociabilidad intrínseca de los hombres se deriva el derecho de reunión y asociación; el de dar a las asociaciones que se creen la forma más idónea para obtener los fines propuestos". (PT n. 23-24).

La forma última de ese desarrollo de la *sociabilidad natural* es la *sociedad universal* de todos los hombres y pueblos. Vitoria, que no se ocupa de otras asociaciones intermedias, como las profesionales, acentuó muy especialmente esta sociabilidad de todo el género humano, de todos los hombres y todos los pueblos que están unidos por vínculos naturales, morales y jurídicos, en una gran familia o comunidad de todas las razas. De ella habla el pensador salmantino muy expresamente y en todos los tonos en esta selección, máxime con ocasión del primer título legítimo, tan denso en doctrina. Desde las primeras palabras la invoca como *principio de natural sociedad y co-*

(25) *Enc. Mater et Magistra*, n. 60. Cf. Pío XII, *Discurso al V Congreso de Unión de juristas católicos*. BAC, Documentos políticos p. 1008, n. 2; *Discurso al Centro de Estudios para la Reconciliación Internacional*. BAC, Documentos políticos, p. 1043 n. 9. El principio de socialización de nuevo se repite en *Pacem in Terris* n. 130.

municación y la describe con variadas formas y conceptos a lo largo de él (P. 3, de *tit. legit.* n. 1-6). Se trata de mutuas relaciones de sociedad natural que deben reinar entre todas las gentes del mundo, y con las que se deben ligar los españoles y demás naciones cristianas con los indígenas de América. Y ello en virtud de una ley natural fundamental. Porque "es de derecho natural la *amistad* entre los hombres y contra naturaleza evitar la compañía y consorcio de gentes inofensivas". "Los españoles son prójimos de los bárbaros, y la ley de caridad manda amar a todos los prójimos como a sí mismo".

Por otra parte, "los mismos príncipes bárbaros tienen obligación natural de amar a los españoles" que peregrinan en sus tierras y deben ser tratados allí como en su propia Patria. "Las leyes de hospitalidad que profesan todas las naciones y se extienden a todos los extraños, aún de las más lejanas tierras, que arriben al propio territorio" imponen ese trato humano y atenciones hospitalarias con todos. Y, en general, esa misma ley de amor obliga a los indios a "tratar bien" a los españoles allí emigrados, "como a los otros de sus propias naciones" con tal de que muestren intenciones de pacífica convivencia; a no impedirles cualesquiera beneficios y ganancias que pudieran reportar de libre ejercicio de sus derechos "como otros ciudadanos" y, aun *positivamente*, a brindarles los favores de amistad y hospitalidad que se deben tener con los extraños. Asimismo, tanto esa ley de amor como la de justicia obligan a no inferir "daño alguno" y a evitar toda injuria a los españoles, aunque extranjeros, por parte de los indios. Porque "es contra el derecho natural que el hombre se oponga o infiera molestias a otro hombre y no vea en el extranjero sino a un enemigo.

Y, en fin, que "la intención de las gentes" cuando constituyeron los diversos pueblos "dividiendo las tierras", no fue deshacer "la comunicación mutua" que existía al comienzo del género humano "cuando todas las cosas era comunes". Por lo que el aislamiento e incomunicación de los pueblos es algo inhumano contrario a la naturaleza. En consecuencia, "es de derecho natural y de gentes" que entre todos los hombres y pueblos del orbe exista todo ese género de naturales comunicaciones, que nuestro pensador describe a lo largo de este preámbulo del primer título, n. 2-5.

No cabe expresar en términos más urgentes el hecho de la *sociabilidad natural* actuándose en su dimensión universalista internacional. A esta "actuación de la convivencia social ha llamado Vitoria relaciones de *comunicación*; término aristotélico y de gran resonan-

cia en la filosofía antigua, que el maestro ya empleaba para designar las relaciones y vínculos sociales dentro de la comunidad política (*De Potestate civili*, n. 4). Pero aquí ha planteado los nuevos modos de *comunicación* a escala mundial, enunciando sus principales y más naturales formas: desde el vitoriano *peregrinar*, que comprende el recorrido viajero de tierras y mares extraños sea de los antiguos aventureros, navegantes y mercaderes, sea del moderno turismo y tráfico universal, pasando por las comunicaciones de libre comercio, libre navegación, libre uso de riquezas y bienes naturales, hasta la entrada y tránsito libre en países extrajeros, o residencia y trabajo en países extraños con todas las demás actividades de la emigración, transitoria o permanente, y la nacionalización en otros países. Vitoria ha meditado en estos fenómenos migratorios y de comercio internacional, que se han hecho masivos y tan actuales en nuestra época, con verdadera intuición profética. Pero era para enunciar sobre cada uno de ellos otros tantos *derechos naturales* inherentes a todo hombre como persona, por ser simples manifestaciones del fundamental derecho *natural* *sociedad y comunicación* que en ellos se actúa.

Pero a la vez enuncia en ellos otros tantos *deberes internacionales* respecto de todas las demás gentes y pueblos, quienes están *obligados a no impedir* e incluso a favorecer *positivamente* el ejercicio razonable de estos derechos de los otros, de cualquier raza o lejano país de donde vinieran. Porque la violación de tales derechos de comunicación, de libre entrada, comercio y residencia, por parte de los indios, e incluso de no tener "seguridad y paz" suficientes en el ejercicio de ellos (n. 7) proclama Vitoria que es el primer título de *guerra justa*, ocupación y sujeción de aquellos pueblos por parte de los españoles (n. 8).

Es pues indudable que Vitoria presenta esta natural sociabilidad y comunicación a escala mundial no solo como un hecho, sino como una ley y raíz de derechos y deberes, o de las relaciones jurídicas del orden internacional.

Es la ley de *solidaridad* supranacional de que en la temática actual se habla. La idea de solidaridad es equivalente y casi se adecua con la de sociabilidad, sea que se entienda ésta como interior impulso a la vida social, sea entendida como actuación concreta de esa natural sociabilidad.

Pero añade el aspecto propio de positiva vinculación, o mutua dependencia de cuantos conviven en una agrupación social, en cuanto todos están obligados a mutua colaboración y ayuda entre sí.

Y como aquélla, también la solaridad se actúa en los diversos niveles sociales, de comunicación individual, de comunicación de bienes, de sociedad política o internacional.

Justamente las formas de comunicación vitorianas acentúan hondamente ese sentido de solidaridad en que debe ejercerse la convivencia. Pues Vitoria insiste en señalar "la amistad" y el "amor" que debe existir entre todos los hombres como los principios que deben mover al ejercicio de la "hospitalidad", del "trato pacífico", "humanitario" y de "amistosa" cooperación con los extranjeros, como con los de la propia ciudad o nación.

Pero estos modos de "comunicación" amistosa, humana y pacífica son expresión clara del sentido de solidaridad en que se actúa la sociabilidad natural en sus varios niveles. Vitoria ya indicó antes cómo "la justicia y la amistad" son los dos resortes que mueven los hombres a agruparse en sociedades. Y como en otra ocasión mostráramos (26), es el *amor social* la fuente y primer principio, anterior a la justicia, que mueve a asociarse a los hombres y organizar sociedades, puesto que dicho amor humanitario se identifica con el impulso natural de sociabilidad, o es su principal factor. De ahí que dicho sentido social ha de actuarse por fuerza en lazos de *solidaridad*, de mutua *colaboración* espiritual y material, de comunicación de personas y bienes a través de todo el mundo.

2.—LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.

Pero es cierto que Vitoria no se ha contentado con formular el principio de *natural sociedad y comunicación* entre los hombres y pueblos a escala mundial, aún entendido como *solidaridad universal*, es decir, en cuanto que esta "comunicación" entraña mutuas relaciones de *colaboración*, de interdependencia y *positiva* cooperación entre todos los pueblos, y bajo todos los aspectos de comunicación social, comercial, económica, jurídica, política y aun más de bienes

(26) VITORIA, *De potestate civili*, n. 4. Cf. T. URDANOZ, *La caridad social, alma y complemento del orden social*. Anales de moral social y económica I (Madrid 1962). De gran interés F. SANCHEZ-APELLANIZ, *La solidaridad supranacional*. BAC, Comentarios a la *Pacem in Terris* (Madrid 1963) p. 340-374.

del espíritu, de cultura y religión. Pues para él y los hombres de su tiempo la propagación y comunión de todos los hombres en la misma fe cristiana era el hito y finalidad culminante de todas las empresas personales y políticas.

El maestro ha ido mas allá y su *visión más original* fue el haber concebido los hombres y los pueblos constituyendo una *Comunidad mundial de naciones*, al modo de las demás comunidades políticas de reinos o Estados y complemento de éstas. A tal idea de realización efectiva de dicha solidaridad mundial ha llegado al plantearse el problema de las nuevas relaciones del Occidente cristiano con los pueblos infieles del Nuevo Mundo.

Sin duda su idea tan inovadora no era totalmente original. Existía siempre la realidad sociológica de la *unidad del género humano* en su origen, en su naturaleza y destino, que hace que todos los hombres formen una familia universal que es la humanidad. Y existió también el principio aquí proclamado por Vitoria de que la sociabilidad natural no se agota con la familia o con la organización de las comunidades políticas, sino que se extiende a toda la humanidad, y se ha de traducir en lazos de *solidaridad* muy íntimos y verdadera hermandad universal.

Pero la *conciencia* de esta fraternidad humana se había casi del todo oscurecido en sus consecuencias sociales. Las naciones del mundo antiguo no reconocían en los otros pueblos sus iguales y hermanos, sino casi siempre sus enemigos, o a lo sumo sus aliados, unidos a ellos por pactos para guerrear contra otros. Y el mismo *universalismo* teórico y cosmopolitismo de los estóicos y otros filósofos se había substancialmente *falseado* en sus históricas realizaciones, pues se había aplicado a los *imperialismos* hegemónicos, orientales, griegos y romanos. Mas los imperialismos falsean el ideal universalista, ya que tienden a sojuzgar a los otros pueblos.

El cristianismo trajo sin duda una renovación substancial del ideal universalista, con su doctrina de la *fraternidad* nueva y universal de los hombres, como hijos de Dios y redimidos por Cristo, y su universalismo espiritual de todos los creyentes unidos a Cristo y formando su Iglesia como Cuerpo místico suyo en la tierra. Pero *en el orden temporal* no venía a aportar una eficacia inmediata, derrocando imperios o mudando radicalmente las estructuras políticas. Por eso en la Edad Media el ideal universalista se desarrolló, como dijimos, en la concepción tan restringida de la *respublica christiana*, comunidad de pueblos cristianos subordinada a la suprema potestad

del Papa y del emperador. Y en el terreno teórico esta idea de la cristianidad, que en sus realizaciones históricas medievales era tan legítima y justa, se desvió en una gran corriente de publicistas, hacia otra concepción imperialista, el dominio teocrático universal del Papa y del emperador subordinado a él, como dueños del mundo; concepción que Vitoria tuvo que deshacer.

En el terreno teórico se señalan casos aislados del recto concepto internacionalista. Así, en algunos textos de la *Ciudad de Dios* de San Agustín parece esbozada con precisión la idea de la comunidad internacional como pluralidad de Estados nacionales organizados entre sí. Al menos el Hipotense la mencionó expresamente en la triple gradación de *societates naturales*: *domus, urbs, orbis*, que responden a exigencias naturales. Más tarde Sto. Tomás, que no compartió la teoría medieval del dominio mundial del Papa y el emperador, pero que vivió en plena culminación histórica del *orbis christianus* sobre el que reconocía con todos la *supremacía indirecta* del Papa en lo temporal, no se planteó de modo explícito el problema propio de la comunidad internacional, extendida a todos los pueblos del orbe. Pero sentó sus supuestos liminares del derecho natural y de gentes, y en un texto al menos señaló expresamente la idea de una *comunidad de todo el mundo*, paralelo al régimen universal de la Iglesia en lo espiritual (27).

Ante tan pocos antecedentes conocidos, destaca más la innovación genial de Vitoria, quien por una reflexión honda sobre los nuevos hechos y la necesidad de entablar intercambios comerciales y relaciones de gobierno político con los nuevos pueblos hasta entonces desconocidos, lanza su idea audaz de *todo el orbe*, como *comunidad universal de los pueblos ya organizados en naciones libres y fundada sobre una base estrictamente natural y humana*, a cuya ordenación jurídica va a aplicar los principios del derecho de gentes de

(27) S. AUGUSTINUS, *De civit. Dei* 1. 4 c. 15; 1. 12 c. 21, 1. 19 c. 17 etc. Cf. 1. 19 c. 7: M L 40, 633: "Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae. in quo tertium grandum ponunt societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes". Cf. J.-N. FIGGIS, *The political Aspects of St. Augustine's "City of God"* (Londres 1921) p. 103 ss.; A TRUYOL SERRA, *Prémises philosophiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria*: Anuario Asoc. F. de Vitoria 7 (1946-7) p. 179-201.

S. THOMAS, *In IV Sent.*, dis. 24 q. 3 a. 2. sol. 1 ad 3 (Supplem. q. 40 a. 6) "...sciunt communitas provinciae includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciae et communitas totius mundi communitatem regni".

los romanos y de Sto. Tomás, desarrollándose con nuevas reglas internacionalistas.

No es que Vitoria rechazara la idea de la cristiandad. La reconoció expresamente pero bajo sus nuevos principios, como especial agrupación político-moral de las naciones cristianas bajo la espiritual dirección y poder indirecto del Papa; o incluso como una nueva estructura, que urgía, de una confederación de Estados bajo un monarca supremo, libremente elegido sobre la base democrática de la mayoría, según enseña en la *De potest. civili.* (n. 13 fin; n. 14). Pero la concebía simultáneamente, y por lo tanto integrada en la otra de dimensiones ecuménicas, en dicha comunidad universal, pensada como un nuevo orden internacional formado por Estados cristianos y no cristianos, como los recién descubiertos que eran considerados como independientes. Tal concepción la expresó con la noción suya propia del *lotus orbis*. El término en esta acepción de sociedad universal había sido lanzado, como dijimos, por San Agustín. Mas no parece Vitoria haberse inspirado en él, pues no lo conoce, ni aquella idea pasó a la tradición posterior. Mas bien parece haberlo tomado del uso común, que el pensador salmantino lo enriquece con una enorme carga de significación sociológica y jurídica. Bajo él, en efecto, enuncia claramente la noción de una verdadera y organizada comunidad mundial de los hombres y de los pueblos.

Nuestro autor no se detiene en desarrollarla al frente de esta relectión, o del título principal, sino que la supone como una idea familiar, ocupándose sin más en formular los principios y normas de "comunicación" de esta "sociedad natural" del mundo entero, todas ellas impregnadas de dicha concepción de la comunidad universal. Solo la menciona de paso al señalar que basta "el consentimiento de la mayor parte del orbe" para dar fuerza de ley internacional a instituciones y determinaciones del derecho de gentes. (n. 4, 3.^o prop. fin). Y al principio del título (n. 2, *secundo*) para recordar su idea de que este "orbe" de la humanidad asociada estaba ya constituido desde el principio del mundo, y que la "división posterior de las tierras y naciones realizada desde los tiempos de Noé" no había destruido "en la intención de las gentes" la primera comunicación de todos los hombres. Esto lo había antes bellamente descrito al demostrar que al emperador no le compete "el señorío sobre todo el orbe", entendido como tal comunidad de pueblos (P. 2, de tit. legit. n. 1). De igual suerte hacía apelación continua a este concepto de todo el orbe al excluir el dominio universal del Papa (n. 2, 3.).

No cabe pues duda que dicha idea de todo el orbe como comunidad mundial era familiar en él. La había proclamado en su primera relección y escrito *De potest. civili* (n. 13 corol. 3 ; n. 21 fin), en dos famosos textos de máximo alcance jurídico, que después se han de valorar. Y se ocupa de él con gran insistencia en sus lecturas ordinarias, para explicar el valor obligatorio universal de las instituciones del derecho de gentes. Estas son normas legales que rigen en todos los pueblos porque han sido introducidas "por común consentimiento de todo el orbe" en forma expresa o de costumbres generalizadas, por lo que "están en uso entre todas las gentes", reitera el maestro en numerosos modos de expresión (28).

Y por fin aparece y se afianza la figura jurídica del *totus orbis* cuatro veces repetida en el mismo párrafo de la relección *De iure belli* (n. 19), como sociedad mundial a la cual atribuye el maestro una *efectiva autoridad*, no solo legislativa por la vía del común consentimiento, sino también *ejecutiva y coercitiva*, ya que sobre esta autoridad supranacional hace girar Vitoria toda su dialéctica de la guerra justa.

Se diría que Vitoria también se ha adelantado con su expresión "planetaria" de la sociedad internacional a la idea moderna de la *planetización*, como fase culminante del proceso de socialización a la que habría llegado la humanidad justamente en la época actual, al constituirse en sociedad mundial. Sin embargo, el concepto del orbe vitoriano, tan sociológico y poblado de seres personales, dista mucho de dicha idea y dialéctica de la planetización, al menos tal como la propuso su inventor Teilhard de Chardin. Porque, en la mente de éste y sus seguidores, dicha planetización marca el término de un movimiento de desarrollo orgánico del cosmos en su tránsito evolucionista, inexorable e irreversible, a través de lo biosfera y noosfera hasta una colectiva superhumanidad y aun hasta la fase final de "divinización" planetaria por la Encarnación.

Pero desde luego la comunidad mundial de Vitoria en nada se parece a este mito de superhumanidad teilhardiana, término de una evolución cósmica inmanente al mundo, determinista y de matiz panteísta, pues es la misma materia que por ley inmanente se perfecciona en evolución creatriz hasta la *pleromización* divinizadora de todas las cosas en Cristo. Vitoria repetía que la sociedad universal existía

(28) *Comentarios a la Secunda Secundae de S. Tomás*, in a. 57 a. 3, n. 3,5. Hemos aducido estos textos en nuestro *Obras de Vitoria*, p. 562, 576.

"desde el comienzo de la creación", formada por la multiplicación y subsiguiente diversificación de los hombres en pueblos, que mantienen sus lazos societarios por relaciones libres de "común consentimiento". Y su progreso constante hacia una estructuración social más perfecta se debe al desarrollo de sus facultades humanas de personas *libres*, no a ley inmanente del cosmos que se estructura en superorganismo consciente pero dotado de conciencia colectiva, en la que se fundirían las individualidades y por lo tanto en un Superestado. Por eso ha deducido ya de modo expresivo Charbonneau (29), que la especulación de Teilhard de Chardin aboca directamente a la concepción totalitaria con la negación radical del *personalismo cristiano*, base como dijimos de una verdadera sociología.

No se puede, pues, explicar la comunidad universal por una ilusoria evolución cósmica y como un fenómeno de planetización, sino por los principios vitorianos de la ética social cristiana y el derecho natural.

3.—ORGANIZACION Y AUTORIDAD DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.

Sin dejarnos llevar de adaptaciones e infundados concordismos, glosemos brevemente los elementos constitutivos de la comunidad internacional que se desprenden de los textos de Vitoria y su visión del *totus orbis*. A ello podrá ayudarnos la referencia a las cuatro causas que la originan, a semejanza de las causas de la sociedad política.

1) *La causa eficiente* a la que remonta la comunidad de naciones no es otra sino *Dios*. Vitoria la ha indicado claramente, al apelarla *natural sociedad* y comunicación y describir cómo ya existía "desde la creación del orbe", no pudiendo ser abolida por la división posterior y organización de tierras y reinos.

Como toda la creación, esta sociedad natural proviene de Dios, que ha creado esa naturaleza con todos los elementos *naturales* o constitutivos de ella. Así, de Dios viene el instinto o tendencia de *sociabilidad* natural y espiritual *solidaridad*, o *amistad* humana, que impele a los hombres a todas las organizaciones sociales necesarias

(29) BERNARD CHARBONNEAU, *Teilhard de Chardin, prophète d'une ège totalitaire* (Paris, Éditions Denoël, 1963); G. SCALTRITI, *Teilhard de Chardin, tra il mito e l'eresia* (Roma 1963). Cf. también LUCIANO PEREÑA, *Comunidad y autoridad supranacional*. BAC, *Comentarios a la Pacem in Terris*, p. 541-571.

para la procuración del bien humano perfecto a la humanidad entera ; y por ende, también mueve a la sociedad de todo el orbe.

De Dios también provienen las exigencias —derecho y deberes— del derecho natural de gentes que hacen obligatoria la *solidaridad* y mutua cooperación de los Estados, hasta unirse en una organización superestatal. Y, por lo mismo, también de Dios proviene con todos los demás derechos de gentes, el derecho público o *autoridad de la sociedad* internacional. Como toda potestad, justa y legítima, viene de Dios, también ésta de una autoridad superior de la comunidad humana. Basta haber probado para ello la *naturalidad* de la misma, ya que Dios ha *impreso* en la naturaleza humana, en forma de exigencias, derechos o potestades y deberes, todo lo necesario para su orden y conservación. Y el orden internacional es ciertamente un orden natural.

Este origen divino es solo *remoto*, dado con la naturaleza, según la analogía con las comunidades políticas. De Dios o del derecho divino no proviene inmediatamente ninguna organización social concreta, fuera de la Iglesia en su estructura esencial. Toda institución particular de las sociedades humanas proviene también del derecho humano, de los acuerdos libres y consentimientos de sus miembros, que instituyen los órganos del poder y les confieren la autoridad.

Vitoria ha concebido este consentimiento común de los pueblos como la *causa inmediata* que con su actuación inicia la organización de la sociedad internacional. En él reside la *autoridad* supranacional que, dada por Dios con la naturaleza, se actualizaba ya desde la pluralidad de naciones, aunque por la vía imperfecta de usos y acuerdos tácitos. A esta *autoridad de todo el orbe* es más expresa y reiterada aún su apelación desde sus famosos textos. *De potest. civili* (n. 13, 14, 21). Y se hace un concepto claro de dicha autoridad mundial no sólo como potestad legislativa, sino en cierto modo *ejecutiva* y *coercitiva*, máxime en el texto *De iure belli* (n. 19, prop. 5a.), en que aparece todo el derecho internacional de guerra justa ejerciéndose "por autoridad de todo el orbe", delegada en la nación agredida y ejecutora de una sanción internacional.

Asimismo ha destacado con gran vigor no sólo el *universalismo* de la sociedad internacional en esa su imagen planetaria del orbe, sino también su constitución como verdadera sociedad organizada. Este sentido orgánico destaca sobre todo en su famosa fórmula: "*tiene todo el orbe, que en cierto modo forma una república, potestad de promulgar leyes justas y convenientes a todos, cuales son los*

del derecho de gentes... Ningún reino tiene poder de rehusar sus imposiciones, porque está dado por *autoridad de todo el orbe*" (*De potest. civili* n. 21). La idea de "república" ya implica los elementos esenciales que configuran esta sociedad, complementaria de los estados.

2) *La causa material* de la comunidad internacional son los miembros que inmediatamente la integran y han de actuar como *sujetos propios* de las relaciones internacionales.

También este aspecto ha sido dilucidado por Vitoria. No cabe duda que en su doctrina tales sujetos primarios son todas las naciones de la tierra. El es el primero en haber defendido el derecho de gentes como "derecho entre los pueblos" o naciones. En sus textos programáticos *De potest. civili* (n. 1, 14, 21) la comunidad de todo el orbe, lo mismo que la hipotética agrupación federativa de la cristiandad, vienen consideradas como formadas por las naciones, ya que "las repúblicas son partes de todo el orbe" y los reinos se someten a sus leyes universales.

Pero también *los individuos* particulares que son súbditos de esas naciones entran en el campo de lo jurídico internacional *por sus relaciones extranjeras*. Ellos son en última instancia los verdaderos y viviente sujetos de la comunidad y de las relaciones internacionales, aunque más directamente del derecho internacional privado.

Vitoria tiene el mérito también de haber subrayado esto. En todo su amplio desarrollo de los derechos de "libre comunicación", navegación, comercio, emigración y residencia, etc. son las personas individuales las que van consideradas como *sujetos últimos* de esta comunidad y derecho internacionales, por sus relaciones con los súbditos y naciones de todo el mundo. Los Estados entran consiguientemente, porque han de tutelar tales derechos fundamentales de todos los miembros de la comunidad humana, súbditos y extranjeros, y de esa tutela surgen relaciones jurídicas de los Estados entre sí, conflictos y problemas mutuos que ellos han de resolver.

Es de notar cómo en este aspecto ha dado plena razón a Vitoria la *Pacem in terris*. En ella Juan XXIII no solo *ha actualizado* y puesto en pleno relieve "los derechos de comunicación" vitorianos (PT n. 25, 100-108), sino que ha proclamado como función *primordial* de la comunidad de naciones y de su autoridad internacional la tutela y eficaz protección de los derechos de la persona humana: "La autoridad pública mundial debe tender principalmente a que los derechos

de la persona humana se reconozcan, se tengan en el 'debido honor, se conserven incólumes y se aumenten en realidad" (PT n. 139; cfr. n. 145).

Así, la ordenación de la comunidad mundial ya no se hace consistir exclusivamente en una serie de relaciones entre los Estados o potencias, a cuyo engrandecimiento deberán ordenarse los individuos, como en la época absolutista de los grandes nacionalismos, que más tarde renace en la de los grandes totalitarismos. Como en el interior de las naciones el Estado es en definitiva por las personas y se ordena al bien último de las personas, así también en la Comunidad mundial.

El *personalismo cristiano* fuertemente subrayado por Vitoria se mantiene pues, como supremo principio rector, no sólo en las relaciones internas de los Estados, sino también en las de la Comunidad mundial y en todo el orden internacional.

3) *La causa final* de la comunidad de naciones es el *bien común internacional* o de toda la humanidad.

Se sabe qué valor y eficacia universal tiene el concepto del *bien común*, con todo su *contenido de valores comunales*, en la estructuración de la sociedad política. Desde la primera ética social de Platón y Aristóteles y a través de toda la tradición de la teología católica, el *bien común* es invocado como ley general de toda regulación política y principio normativo de donde emanan todas las exigencias de servicio y de colaboración de los súbditos para con el Estado, o entre sí, y de todos los deberes y relaciones de la autoridad pública para con los individuos.

Según la misma ley de la analogía, si la comunidad de las naciones existe, debe darse un paralelo *bien común* supranacional, con *ley inmanente* de la misma y con la misma virtualidad preceptiva de todos sus deberes y exigencias.

Pues bien, este *bien común universal* existe y Vitoria lo ha proclamado. ¿Osaremos decir que fue también el primero en esto, como en la idea innovadora de la Comunidad mundial? Así es, en efecto, ya que ambos conceptos se condicionan. En términos expresos declaró que tal es "*el fin y bien de todo el orbe*" (*De iure belli* n. 4 septimo). El bien común en efecto es la finalidad general, a cuya consecución se ordenan todos los esfuerzos de colaboración de una comunidad. Este bien común del orbe es presentado como suprema norma del derecho de guerra, que decide en última instancia de su lici-

tud. Las guerras deben hacerse para el *bien común* de las naciones, y si redundan en mayor daño y perjuicio general son injustas, aunque fueran favorables a la propia nación (*De iure belli*, n. 33). De igual suerte era proclamado el bien común del *orbe o de la cristiandad*, como fin y suprema norma de la guerra y la paz, en *De potest. civili* n. 13: "Siendo una nación parte de todo el orbe y sobre todo una provincia cristiana parte de la república, si la guerra fuese útil a una provincia o a la república con *daño del orbe o de la cristiandad*, pienso que por eso mismo es injusta", como algunas guerras entre España y Francia que "provocaron *mayor daño* de la cristiandad porque los turcos entre tanto ocupan naciones cristianas".

Asímismo este *bien común de las naciones* se invoca también en conexión con "la autoridad de todo el orbe" en su función legislativa. Esta norma del derecho de gentes "basta que sean establecidas *por consentimiento de la mayor parte de todo el orbe*, maxime cuando son para el *bien común de todos*", con lo que ya tienen valor obligatorio universal "aun cuando los otros se opongan" (*De indis* p. 3 n. 4 fin). Con ello ya se indica que este bien común de las naciones se erige en principio de *dinamismo constructivo*, imponiendo una ley de cooperación leal a todos los miembros.

En fin, también Vitoria indicaba cuál debe ser el *contenido del bien común* internacional, análogo al bien común estatal:

a) Ante todo, todos los textos aducidos y otros muy numerosos de modo equivalente dicen que consiste primordialmente en la *conservación del orden internacional*, es decir, en asegurar la justicia y la paz de las naciones, su independencia, integridad y extensa seguridad, con la tutela de todos los derechos fundamentales de las personas.

b) Pero también insinúa en breves alusiones su *contenido positivo* consistente "en el feliz estado del orbe" y de sus pueblos (*De indis*, p. 3 n. 4 fin), con todo el sentido social que en la filosofía tradicional este término tenía y que él con gran fuerza exponía en el fragmento *De temperantia* (concl. 2a.), es decir, *la abundancia y progreso de todos los bienes espirituales y materiales*, que forman el patrimonio de la civilización o el bien humano perfecto. Lo que entraña y exige una colaboración armónica y desinteresada de todos los Estados, máxime en beneficio de los pueblos de nivel cultural inferior y económicamente subdesarrollados, mediante instituciones que ayuden al bien espiritual y económico de todos.

Se sabe cómo la doctrina internacional de la *Pax in terris* ha actualizado y casi puesto de moda esta categoría vitoriana del "bien de todo el orbe". Los términos con que lo designa: *Bonum commune universale, bonum omnium gentium commune*, casi son versión de la fórmula orbital de aquél. Este bien universal es invocado en conexión intrínseca con la necesidad de la *autoridad pública mundial*, que debe organizar e institucionalizar en estructuras eficaces la comunidad de naciones (PT n. 100, n. 132-140).

En la misma línea, la Constitución conciliar *Sobre la Iglesia en el mundo actual*, recogiendo esa noción del "bien común universal" (n. 84) exhorta con gran energía a poner en práctica numerosas medidas de cooperación entre las naciones, allí descritas, para *promover* ese bien general de las naciones y el progreso y desarrollo igual de todos los pueblos (IM n. 85-87).

4) *La causa formal de la comunidad de las naciones* se ha de señalar de un modo análogo al principio formal de las sociedades civiles, que es la *autoridad*. La comunidad de las naciones no puede estar exceptuada de esta ley fundamental de todo organismo social. Tiene necesidad de una autoridad que la gobierne, coordinando las actividades de sus miembros hacia el fin común que es el bien de la humanidad. Sólo la existencia de esta potestad *supraestatal* puede hacer pasar la *sociedad natural* del género humano del estadio de simple *unión moral* y solidaridad entre los pueblos al plano de una *efectiva* sociedad jurídica internacional.

Pues bien, Vitoria ha proclamado, el primero, esta *autoridad de todo el orbe*, como raíz y principio informante de la estructuración del mismo en sociedad, o del *orden político universal*, ya desde su primer escrito y meditación sobre el tema. Pues en el preclaro texto *De potest. civili* n. 21 se invoca ya dicha autoridad como órgano legislativo de las leyes e instituciones del derecho de gentes que se imponen a todos los pueblos: "El orbe entero, dice, que en cierto modo forma una república, *tiene potestad* de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes... Y ningún reino puede darse como no obligado ante el derecho de gentes porque está dado *por autoridad de todo el orbe*".

De una manera implícita esta autoridad mundial se contiene en los numerosos textos del maestro, repartidos en todos sus escritos, en que se enseña que las normas y usos del derecho de gentes han sido introducidas "por consentimiento de todas las gentes y naciones", o "de todo el orbe", como antes expusimos.

Por fin en el texto principal *De iure belli* (n. 19), Vitoria ensaya la fundamentación iusnaturalista de esa "autoridad de todo el orbe" tan fuertemente reafirmada: Es necesaria para la conservación del "orbe", entendido en el plano sociológico de un orden justo en la comunidad mundial, "porque *el orbe no podría subsistir si no existiera en algunos una autoridad y fuerza para reprimir y coaccionar a los protervos a fin de que no hicieran daño a los buenos*". Y aquellas instituciones que son "necesarias para el gobierno y conservación del mundo son de derecho natural" (n. 19).

En este texto presenta Vitoria los dos aspectos básicos de tal autoridad mundial:

a) *Su existencia natural*, dada por el Creador con la misma naturaleza junto con las demás exigencias y condiciones del derecho natural necesarias para la vida social del género humano. Por tal razón dicha potestad supranacional debió existir siempre en el mundo, y Vitoria ya la invoca desde el comienzo de la vida social pluralizada en grupos nacionales para la división de las propiedades y territorios y para los primeros usos introducidos en las relaciones con los pueblos extraños, como los legados inviolables, ciertos derechos de guerra, etc. Por lo mismo también se desprende que el *sujeto originario* de esta autoridad mundial era la sociedad toda del género humano. Siempre Vitoria apela "al consentimiento común" del orbe, o de "todas las gentes", como instancia suprema y primer sujeto portador de este supranacional poder, acentuando aún más casi que para las sociedades políticas su concepción del *origen democrático* de la autoridad internacional.

b) El citado texto señala también el otro aspecto básico y segundo estadio de la autoridad mundial: La necesidad de *traslación* a unos *órganos* particulares y titulares del poder, que la puedan ejercer en toda su eficiencia y plenitud. Con mayor razón en la esfera de la sociedad universal la multitud informe no puede gobernarse a sí misma. Y se impone la concentración de la autoridad "en algunos", en un organismo restringido de personas rectoras que representen a toda la comunidad y la dirijan según la norma rectora del bien común universal.

Esta traslación de la potestad, su estructura concreta y *creación* de los *órganos* de la autoridad internacional ha acentuado enérgicamente Vitoria que han de ser por *consentimiento* o *elección de la mayoría* de los Estados miembros, sentando esta ley general con

ocasión de su caso hipotético de la institución de *un monarca* supremo de la cristiandad confederada (*De Potest. civili*, n. 14).

La Comunidad universal de naciones *existe* ya, según Vitoria, con los elementos esenciales de la misma y con su autoridad supranacional dada por la naturaleza y residiendo de una manera *habitual o radical*, en el conjunto solidario de las naciones. Esta sociedad mundial ha recibido como don natural y divino, immanente a ella, el imperativo de organizarse y, formando unidad orgánica, una cierta potestad supranacional sobre todos los miembros.

Pero, respecto de los modos de organizarse y de las *formas históricas de institución* y ejercicio de la autoridad internacional, nada se determina en el derecho natural. Como en la constitución concreta de los Estados y el poder civil, las formas de organización de la sociedad universal de naciones, la institución de los órganos de cooperación y de autoridad internacional, proceden ya de acuerdos positivos o de convenciones legítimas de los pueblos asociados.

Así, pues, para Vitoria existe ya la sociedad de naciones implantada realmente y no como mera posibilidad para el futuro. Pero la imagen vitoriana de esta comunidad del orbe presenta *una organización aún rudimentaria*. El pensador de Salamanca ha visto las manifestaciones de su unidad orgánica y potestad de todo el orbe, bajo *el aspecto legislativo*, en "el consentimiento de todas las gentes y naciones", creador de diversas normas e instituciones de derecho de gentes; *el aspecto coercitivo y punitivo*, en el poder de inferir la guerra justa que cada nación tiene en virtud y por delegación "de la autoridad de todo el orbe" (*De iure belli*, n. 19); y *el aspecto ejecutivo* en el deber general de conservar el orden internacional y de proteger los derechos de libre *comunicación*, que a cada nación asiste sobre sus súbditos y sobre los extraños, hasta el derecho de *intervención* bélica que, por siete títulos, demuestra enseguida en favor de España sobre los indios.

Todo ello supone unos lazos jurídicos de sociedad entre las naciones con una autoridad superior que las respalda y un *poder coactivo* para su eficiente defensa y protección, a semejanza de la autoridad interna de los Estados. Pero esta autoridad se ejerce aún de modos esporádicos y extremos de conflictos bélicos, o por vías casi siempre primitivas de usos y costumbres. Faltaba la traslación formal de la potestad supraestatal a un *Organismo* rector con autoridad permanente sobre el orbe y que imponga con eficacia el orden jurídico inter-

nacional y, sobre todo, la coordinación y colaboración positiva de los Estados miembros al desenvolvimiento común.

Por eso el esbozo vitoriano de la comunidad y autoridad mundiales es rudimentario. Faltaba aún la organización completa de la comunidad de naciones, con sus organismos de poder supraestatal y sanción eficaz. Pero es que en la realidad no existía nada más. Y Vitoria, al menos en el plano teórico, señaló los elementos esenciales de esa comunidad orgánica mundial.

Además urgió todos sus derechos fundamentales de igualdad jurídica, libre comunicación y orden de justicia internacional; y en la práctica aconsejaba la solución restringida de una monarquía federativa de la cristiandad occidental, es decir de la Europa civilizada.

Ello demuestra que la constitución de la sociedad internacional, en su estructura perfecta y desarrollada, no es imperativo inmediato y perentorio del derecho natural como la estructuración de las comunidades políticas. Vitoria la enunció existente en sus elementos *de base* y actuación imperfecta, y esbozó el cuadro esencial de esta futura *civitas máxima*, ideal ecuménico y término de la progresión social de la humanidad. Toda futura organización de esta sociedad universal está pues dentro de las *perspectivas* del esquema internacionalista vitoriano. El además enunció el principio dialéctico de la *necesidad*, que hará *urgente* imperativo, en otras etapas históricas, la institución de organizaciones supranacionales y de la comunidad universal para mantener el orden y la paz del mundo.

Se sabe cómo la doctrina de la Iglesia está en admirable acuerdo con esta ideología vitoriana del *totus orbis*, organizado sobre los principios de igualdad natural de las naciones en Comunidad universal. *El universalismo* ha sido siempre preconizado por la Iglesia como su idea y doctrina propia. Ante todo el *universalismo* espiritual de salud es consubstancial a su mensaje divino. La Iglesia es una institución universal, católica y ecuménica, en ese orden de redención como Cuerpo místico de Cristo que debe traer a su seno a todos los hombres.

Pero de ahí se sigue también una proyección *universalista* en el orden temporal, como ideal más conforme con su esencia. Son las palabras de Cristo las que han traído al mundo el mensaje de *fraternidad universal*, más urgente, elevado y fundado en nuevos títulos e imperativos de la *caridad* divina, de la incorporación de todos como *hijos de Dios* en el Cuerpo místico de la Iglesia.

Por eso el *orden cristiano* es por tendencia universalista aún en lo temporal. Y así, en la historia, la cristiandad mostraba una tendencia interna a constituirse en organismo universalista u *orbis christianus*; si bien es verdad que las formas concretas e históricas que revistió tendían más hacia los falsos imperialismos y excesiva intromisión de lo espiritual en lo temporal, y consecuentes ingerencias de los poderes temporales en lo espiritual.

Pero también es verdad que la ruptura de esa Cristiandad histórica, aunque tan imperfecta, significó la disolución de todo el orden internacional y el advenimiento de los absolutismos nacionalistas.

Por eso en la época moderna, en que la cristiandad histórica es una figura pasada, la Iglesia en su doctrina sobre el mundo se vuelve al ideal vitoriano de un orden de todos los pueblos sentados sobre las bases de una igualdad natural, y predica con insistencia la constitución de la *Comunidad universal* de los pueblos organizados, o pluriverso.

En el Magisterio Pontificio se formula y se predica ya la *necesidad* de constituir esta sociedad universal desde la Encíclica *Pacem Dei* de Benedicto XV, a raíz del caos internacional que sobreviene al final de la primera gran guerra y los intentos de la Sociedad de Naciones. Un hito fundamental en esta doctrina universalista señala el Magisterio de Pío XII, que con su encíclica *Summi Pontificatus* y los numerosos mensajes posteriores dejó una rica y completa formulación de la doctrina internacionalista de la Iglesia.

Mas es sabido que la culminación de esta doctrina es dada en la *Pacem in terris* cuya parte III sobre la "Ordenación de las relaciones internacionales" (n. 80-129) y sobre todo la parte IV, "Ordenación de las relaciones mundiales" (n. 130-145) señalan la sistematización internacionalista de la Iglesia, y figuran como la porción más relevante de este magno documento.

La Encíclica enseña que el esbozo vitoriano de la comunidad universal de naciones con su autoridad mundial y constitución de un Organismo eficaz de la misma para la obtención del bien común universal es ya una *necesidad* y por lo tanto un *imperativo* urgente en la era actual de socialización planetaria y comunicación e interdependencia íntima de todos los pueblos del orbe (n. 136).

No podemos seguir en la exposición de este mensaje último de Juan XXIII sobre la comunidad universal necesaria para la paz del mundo actual, tan en la línea progresiva del ideal vitoriano. Sólo nos

permitimos objetar que a esa meta deseada tampoco ha llegado en el fondo la actual Organización de las Naciones Unidas, en fuerza de sus vicios radicales. El principio democrático mayoritario está viciado por los vetos de las potencias hegemónicas. Y sus decisiones no se imponen con fuerza obligatoria y coactiva a todos, sino se reducen a meras recomendaciones que son aceptadas o rechazadas, según conveniencias, sobre todo por los miembros prepotentes. Las naciones además contraen *libremente* el compromiso de someterse a la institución internacional, apelando al recurso de darse de baja en la organización cuando se creen gravemente perjudicadas por sus resoluciones. Es todavía la fase de libre cooperación.

Tal es la raíz de su ineficacia inoperante y su actual *descrédito*. Es también el *segundo* reparo que se dirige a la magnífica doctrina de la *Pacem in terris* y que ya otros (31) han dirigido: El *optimismo excesivo* con que en ella Juan XXIII saluda al Organismo de la ONU, sus instituciones legales y declaraciones. Con excesiva bondad, el Papa veía en dicho Organismo la realización cumplida de esa Autoridad mundial por él descrita, en la línea del esbozo de Vitoria, en su *necesidad* urgente actual. Y si bien opone reparos de base a su *Declaración universal de los Derechos del hombre* (PT. n. 144), esperaba en su gran optimismo que realizara "el objetivo fundamental que se confió a la Organización (ONU) de asegurar y consolidar la paz internacional"... con las demás misiones básicas de colaboración positiva al progreso mundial allí señaladas (PT n. 142).

El poco tiempo hasta ahora transcurrido señala ya que tales esperanzas han sido totalmente defraudadas. El descrédito ha aumentado hasta casi la bancarrota de la ONU al inicio del año 1965, en que De Gaulle ha pedido su reforma a fondo, pero a realizarse por los *cinco grandes* (¿en gracia a la *democracia* absoluta?). Y en que los problemas del mundo, siempre más agudizados, se arreglan o desarreglan totalmente al margen de la Organización, por las grandes potencias o bloques mundiales. Justamente como en pleno absolutismo de las potencias de los siglos XVII y XVIII...

La explicación profunda del fenómeno la ha dado Pablo VI, estableciendo justo correctivo a ilusorios optimismos, en su preclaro *Mensaje de Navidad* de 1964. En él, poniendo el dedo en la llaga,

(31) Así L. SANCHEZ-JAGESTA, *La Pacem in Terris en la doctrina Política de la Iglesia*, BAC, *Comentarios a la Pacem in Terris* p. 83-93. B. MOSTAZA, *El desarme material como idea y como hecho*, *ibid.*, p. 414-5.

señala los obstáculos crecientes que oponen insuperable barrera a una "efectiva fraternidad universal", solidaridad y amistad verdaderas de todos los hombres, base de la eficaz colaboración internacional que llevara a la Comunidad mundial a conseguir la paz y seguridad estables. Estos obstáculos principales son: el *nacionalismo* cada vez mas exarcebado "que divide a los pueblos oponiendo los unos a los otros... cuando no ávido de potentes imperialismos"; "el *racismo* que está renaciendo y que separa y opone las diferentes razas de la gran familia humana..."; "el *espíritu de clases*, todavía tan áspero y tan duro en la sociedad contemporánea"; "el *espíritu de partido y facción*, que opone ideologías, métodos, intereses, organizaciones en toda la misma trama de la diversas comunidades...".

Pero estas fuentes tremendas de odio e *insolidaridad* son eternas, puesto que brotan de las llagas del pecado original. Todo induce a creer que la Comunidad universal no tendrá en el futuro tampoco organización estable y eficaz. Y que permanecerá indefinidamente en la fase rudimentaria e imperfecta en que la contempló Vitoria. Y sólo existen razones de un optimismo muy moderado; de que los pueblos irán superando muy parcialmente esos antagonismos irreconciliables, acercándose a modos más estables y perfectos de colaboración y entrea ayuda por la fuerza misma de las necesidades e intereses vitales, y en continua y penosa repetición de congresos, reuniones y asambleas...

Por eso el Concilio, en la parte de doctrina internacionalista de la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual* (P. 2 c.5) adopta evidentemente una actitud de más cautela. Ya no se ocupa, dado su carácter pastoral, de construir la imagen técnicamente perfecta de la Comunidad y autoridad mundiales, ni menos atribuye a la ONU este ideal de estructuración orgánica de la comunidad de los pueblos.

Su visión, al contrario, es más realista. Nota ya al inicio que "la universal familia humana ha llegado en su proceso de madurez a un momento de *suprema crisis*" (IM n. 77), y continúa señalando los enormes obstáculos que se oponen todavía a la unión de los pueblos y eficaz organización de la universal familia humana (n. 78) y consiguiente logro de la paz, tema central de la exhortación conciliar.

En efecto, el Concilio declara netamente que, en la actual comunidad internacional cuya existencia, aunque imperfecta, supone, "falta una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces" para imponer el orden justo y evitar las guerras (n. 79). No

obstante la declara *necesaria* para organizar el orden internacional en la paz y proscribir la guerra: "Esto requiere el establecimiento de una *autoridad pública universal*, reconocida por todos, *con poder eficaz* para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Pero antes de que se puede lograr la institución de *tan deseada autoridad*, es necesario que las actuales asociaciones internacionales supremas se dediquen de lleno a estudiar los medios más aptos para la seguridad común" (. 82).

En esta apreciación realista de los hechos se sitúa el Concilio para proclamar en lo siguiente, n. 83-92, un elenco de normas más urgentes sobre ayuda a los pueblos en vías de desarrollo, nueva ordenación económica a escala universal y otras numerosas formas de cooperación internacional, que incumben y obligan, como tarea inmediata, a las actuales instituciones internacionales, a fin de promover "eficazmente el bien común universal" (n. 84) e instaurar una justa y eficazmente ordenada comunidad universal.

Dichas normas de urgente cooperación internacional rezuman el mismo espíritu de Vitoria. Pero no es el caso glosarlas aquí con detalle.

Y afirma taxativamente de los organismos de la ONU que sólo representan la fase inicial y rudimentaria, "los primeros conatos" de la verdadera Comunidad mundial: "Las actuales instituciones internacionales, mundiales o regionales, son beneméritas del género humano. Son *los primeros conatos* de echar los cimientos internacionales de toda la comunidad humana para solucionar los gravísimos problemas de hoy, señaladamente para promover el progreso en todas partes y evitar cualquier forma de guerra" (IM, n. 84). Justamente lo que señalamos respecto de Vitoria.

4.—EL DERECHO DE GENTES Y SUS NORMAS FUNDAMENTALES.

Así podríamos seguir indefinidamente comentando y glosando las ideas fecundas de Vitoria en contraste con la actualidad. Pero no es posible.

Séanos permitido, antes de poner punto final, indicar en puro esquematismo otro tema igualmente primario en la concepción internacionalista de Vitoria.

Tal es éste del derecho de gentes. Rebase también el plano de principio parcial, y juega en nuestro teólogo-jurista el papel de *prin-*

cipio general, en plena compenetración con su concepción de la Comunidad de Naciones, pues es justamente el derecho que ha de regir este *orden* internacional.

Vitoria ha sido justamente reconocido como "padre y fundador del derecho de gentes o internacional". Nos limitamos a anotar cómo su *mérito e innovación* ha consistido en los *cuatro* aspectos fundamentales del problema.

1) *El derecho de gentes como derecho natural.*

Ante todo, su primer gran mérito ha consistido en haber vuelto a la *recta comprensión de la filosofía del derecho de gentes* según la tradición auténtica. Está ya bien averiguado, y nosotros hemos expuesto sintéticamente (32) cómo el concepto genuino y formal del *ius gentium* de Aristóteles, de los juristas y filósofos romanos y de S. Tomás era que consistía en el derecho natural más propio del hombre, aquel que usaban todas las gentes por ser el derecho natural de la humanidad, o de la sociedad natural del género humano anterior a toda división de nacionalidades, puesto que estaba constituido por la misma naturaleza.

No obstante, por una serie de confusiones nacidas de la filosofía estoica y de los textos mismos de los juristas romanos, había habido una inflexión y desviación en la historia de este concepto, tendente a considerarlo como un derecho *positivo*, aunque universal y casi contemporáneo en muchas de sus normas a la primera constitución de la comunidad de los pueblos y a sus primeros actos de común consentimiento. De ahí que juristas, canonistas y teólogos anteriores y posteriores a Vitoria llegaron a considerar el conjunto de reglas del derecho de gentes, como de derecho *positivo* y mudable, como emanado de la voluntad de los hombres. El mismo Vitoria, en sus escritos anteriores sobre todo provenientes de las lecciones de curso, incurrió en esta confusión, considerando *todo* el derecho de gentes como substancialmente positivo, aunque fundamental y como constitucional a la sociedad natural y relaciones de la humanidad.

Por eso es mayor su mérito en haber *rectificado por sí mismo* esta confusión y haber *vuelto al genuino concepto del derecho de gentes*

(32) T. URDANOZ, *Obras de F. de Vitoria*, cit. p. 556 ss.; ID., *Tratado de la justicia*; *Suma teológica bilingüe*, t. 8 (Madrid 1956) p. 180-223; SANTIAGO RAMIREZ. *El derecho de gentes* (Madrid 1955).

como *derecho natural*. Tal reotificación la hace de manera ostensible en esta relección *De indís* y más concretamente al proponer, en el primer título legítimo, los derechos fundamentales de comunicación entre todos los países. Enseguida ha visto en ellos, verdaderos derechos naturales a la vez que propios del orden internacional o del derecho de gentes. Ya su misma designación como título de *natural sociedad y comunicación* implica que las exigencias, o reglas jurídicas de ese hecho natural derivadas, han de ser también de derecho natural, anteriores a todo derecho positivo o convenciones de las naciones entre sí.

Pero enseguida fundamenta dicho principio de natural comunicación con las reglas de él derivadas, "en el derecho de gentes, que es de derecho natural o se deriva del derecho natural" (P. n. 2 *probatur* 1). Mas ya es sabido el valor de una norma deducida del puro derecho natural, que a su vez es derecho natural. Y se patentiza más la identificación al hacer suya, en las palabras siguientes, la famosa definición del derecho de gentes dada por Gayo, que hace de éste un derecho natural.

Inmediatamente el maestro salmantino va enunciando esos nuevos derechos de "peregrinación" y libre tránsito por las naciones, de libre navegación, comercio, uso y ocupación de bienes comunes o adquisición de propiedades estables de otros países, y por fin emigración con "derecho a establecer residencia" en el extranjero con todos los demás a él inherentes, fundamentándolos en *una insistente apelación al derecho de gentes como derecho natural*. Bien lo patentiza la larga serie de argumentos excogitados por el maestro para probar las diversas modalidades de libre comunicación entre los ciudadanos de todo el mundo, que se apoyan en claros principios iusnaturalistas: "Es de derecho natural fomentar la amistad entre los hombres", "recibir a los huéspedes", "y contra naturaleza", "contra el derecho natural y divino", oponer cualquier obstáculo a este libre poder de "peregrinar y establecer su residencia", etc. (N. 2, 3, 4). De igual suerte, los derechos de colonización y de nacionalidad de los emigrados son de derecho de gentes, y al ciudadano a quien se negara esos derechos, "se le impedirá el uso de un derecho natural y de gentes" (n. 5).

Por otra parte, también los derechos de guerra defensiva y los siete títulos de justa intervención bélica excogitados por Vitoria contra aquellos pueblos indios que no respetaban los precedentes dere-

chos de convivencia internacional, son comprendidos por él como derecho de gentes y no obstante fundamentados en el *derecho natural* de legítima defensa, o en la *necesidad natural* de conservar la sociedad de "todo el orbe", de donde emanan esos derechos naturales de la guerra (P. 3. de tit. legit. n. 6, 8; *De iure belli*, n. 19, 33).

No cabe, pues, negar que la doctrina internacionalista de estas dos reelecciones procede en el sentido de una vinculación esencial de las nuevas reglas de derechos de gentes al derecho natural y de identificación de todas las fundamentales con él.

2) *El derecho de gentes como derecho internacional.*

El *segundo aspecto* y el más original, en el que aparece Vitoria como genial innovador, es en haber *concebido este derecho de gentes como derecho internacional*, de haberlo enunciado como el derecho propio de su "Comunidad de todo el orbe" y de las relaciones propias de ciudadanos y pueblos en este orden internacional.

Naturalmente, la invención de Vitoria no era algo absolutamente nuevo. Así como la idea de la comunidad y fraternidad universales había existido más o menos oscurecida o deformada, así también bajo la noción del *ius gentium* se vió en su germen la expresión de un orden de normas universales.

Históricamente, el *ius gentium* romano tiene su origen en el *derecho* de los extranjeros, que venían a establecer intercambios humanos y comerciales con el mundo romano. Nació pues como una ley común a los hombres, y producto, no de un legislador nacional, sino de la razón natural. Aristóteles observó que esta ley común era idéntica a lo que llamó "derecho por naturaleza". Y Cicerón sobre todo desarrolló este *ius gentium* como cristalización del derecho natural, innato a la humana razón y que debe encontrarse en todos los pueblos.

Así, pues, el derecho natural ha tenido y tiene de suyo esta *proyección internacional*, como un derecho de la *humanidad*, que rebasa las fronteras de los Estados y pertenece a la sociedad natural del mundo entero y a los derechos fundamentales de la persona humana, transpasando los límites de las naciones como primera forma de un *derecho internacional privado*.

En la subsiguiente historia, el *ius gentium* desarrolló aún más su contenido de *derecho internacional*, en fuerza de su propio nombre

y sobre todo a causa de la división tripartita de Ulpiano: *ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*, que distinguía el derecho de gentes de un derecho natural primario y del derecho civil. Bajo este derecho de gentes se incluyó el rudimentario contenido de normas internacionales entonces conocido: la inviolabilidad de los legados, de las alianzas y tratados de paz entre naciones y numerosos usos del derecho de guerra antiguo generalmente reconocidos por los pueblos. Y con esta carga genérica de derechos naturales y de usos y costumbres internacionales llegaba el *ius gentium* hasta Vitoria.

Pero aún tocaba al maestro salmantino la gloria de descubrir, diferenciar y definir, el *primero*, el derecho de gentes como *derecho internacional* propiamente tal y en sentido moderno, es decir, como el conjunto de normas que han de regir las relaciones entre las naciones, porque los Estados son los miembros inmediatos de la comunidad universal o "república de todo el orbe". Este derecho internacional público sólo implícitamente estaba contenido en el derecho de gentes tradicional, que más bien contenía las reglas del *ius naturale gentium* o del derecho natural de la humanidad.

Tal obra la realiza Vitoria también principalmente en la exposición del primer título legítimo. El maestro comienza con la innovación genial de enunciar la definición del derecho internacional, como distinto de la esfera del derecho de gentes privado, introduciendo un simple cambio de palabras en la fórmula de *ius gentium* del jurista romano Gayo: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit vocatur ius gentium*. Sentencia que Vitoria adapta, mediante la sustitución de *homine* por *gentes* o pueblos, a significar el derecho internacional público: *Quod naturalis ratio inter gentes constituit*.

Tan feliz cambio gramatical parece en él bien premeditado. Tenía delante de sí la tarea de formular los intercambios y relaciones de los pueblos del mundo antiguo con los del nuevo en pie de igualdad y dentro de su concepción de la comunidad o república de todo el orbe, y se vió obligado a introducir ese cambio que define las naciones como *sujeto primario* de esos derechos y deberes de la sociedad internacional. Con la nueva fórmula modificada nace, pues, la definición del propio derecho internacional, como expresión de la ley que rige las relaciones jurídicas de la comunidad de pueblos o naciones del mundo entero.

Nuestro autor no se contenta con la profunda modificación de la definición, sino que continúa desarrollando *sistemáticamente* los pre-

ceptos iusnaturalistas referentes a estas relaciones entre las naciones del mundo, tanto en el derecho de paz como de guerra. En los mismos derechos de comunicación que enuncia y son ejercitados por los individuos particulares como "ciudadanos del mundo", atribuye a las naciones la responsabilidad inmediata de ellos, al decir que "en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar o recibir mal a los huéspedes", y cuando en todo lo restante habla siempre de los *grupos nacionales* —españoles o franceses, cristianos o indios— como los portadores de la nuevas relaciones jurídicas.

Vitoria pues proclama el primero la existencia y validez del derecho internacional, como la ley propia que ha de regir la convivencia de los Estados en la Comunidad universal. Derecho que ha desgajado del tronco secular del *ius gentium* para designar la parte más noble que estaba implícitamente contenido en él.

Los textos de Vitoria abrieron brecha secular en este sentido, influenciando enormemente no sólo en los teólogos, sino también en los juristas civiles, laicos y aun protestantes. Soto, Báñez Molina, Suárez, F. Vázquez Menchaca, Ricardo Zouch, Hugo Grocio, De Vattel, etc., siguieron y desarrollaron la línea de estos principios hasta constituir la ciencia aparte del *derecho internacional*. Aunque no siempre ello fue en la línea recta del ideario vitoriano, por lo que conviene volver siempre a la pureza y autenticidad de sus principios.

Todo ello es bien merecido título para que los internacionalistas modernos hayan descubierto y saludado en Vitoria *al fundador del derecho internacional*.

3) *Derecho internacional positivo.*

Otro tercer aspecto hay no menos importante, en que Vitoria se ha mostrado igualmente genial, *completando* felizmente su concepción del derecho de gentes: Es en haber reconocido e integrado en él, como una parte del mismo, el *derecho internacional positivo*.

Tal reconocimiento venía necesariamente postulado por sus principios. Toda organización de una sociedad, con la determinación de los órganos de autoridad y formas de gobierno, etc., necesita un *derecho escrito o positivo*, complementario de las normas del derecho natural y determinación del mismo, mediante el cual se realice su propia estructuración orgánica y se ejerza su gobierno por *vías legales*. Y justamente Vitoria había propuesto, como dijimos, su "co-

munidad de todo el orbe'' organizada ya concretamente, aunque en estadio rudimentario e imperfecto. Como dicha comunidad universal poseía ya, según él, su propia *autoridad* legislativa e imperante, por fuerza se habrían formado un conjunto de normas de validez universal o de derecho internacional positivo.

Vitoria admite muy expresamente esas normas *positivas de derecho de gentes* y de ellas habla con frecuencia. Incluso en sus escritos anteriores parece que ese es el sólo derecho de gentes por él reconocido. Pero en estas reelecciones internacionalistas se vuelca plenamente al núcleo iusnaturalista o preceptos naturales del mismo derecho de gentes, según se dijo. Pero ello sin negar lo anterior de una parte de normas positivas, antes integrando los dos aspectos en el mismo derecho de gentes. Así se explican los textos matizados en que reconoce claramente un derecho de gentes como distinto del derecho natural. Así en el fragmento *De temperantia* (concl. 5) *De indis* (P. 3 n. 4 fin) y *De iure belli* (n. 19). Además es constante en esta última reelección la apelación a los usos y costumbres del derecho de guerra como derechos de gentes. Pero tales prácticas de guerra, muchas tan inhumanas, nada tenían de derecho natural.

Vitoria habla de este derecho de gentes positivo bajo varias formas: la una, como un derecho de gentes *no escrito* —se entiende en su promulgación originaria— sino introducido por la vía del consentimiento general, manifestado tácitamente en las costumbres internacionales. Es a este derecho primitivo y consuetudinario, al que se refiere con más frecuencia Vitoria y al que se adscribían los derechos comunes de paz y de guerra.

De ese primero distingue un derecho de gentes *escrito*, constituido por pactos o convenios particulares, que no obligan a todos los pueblos del mundo. Parece ser que en él comprende el derecho positivo *contractual*, derivado de los *tratados* entre las naciones, pues el maestro proclama por otra parte la validez del *pacta sunt servanda*, principio fundamental de todos los convenios mutuos, públicos y privados. (33).

Pero además y de una manera general Vitoria hace alusiones explícitas a toda una posible *actividad legislativa* de la comunidad de las naciones, puesto que en ella reside "una potestad propia de dar

(33) F. DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás*, in q. 57 a. 3 n. 2. Reafirma el principio general de inviolabilidad de los pactos en *De potest. civili*, n. 21.

leyes justas a todos convenientes, como son las del derecho de gentes". Sus acuerdos obligarían a todos los Estados, no en el plano de compromisos contractuales, sino por el consenso de la mayor parte, en virtud de "la autoridad de todo el orbe" residente en la comunidad internacional (*De potest. civili* n. 21 ; *De indis* P. 3 n. 4 fin). La puerta queda así abierta para toda futura actividad legisladora de la autoridad mundial ya organizada. Los acuerdos de este Organismo de las Naciones Unidas deberían obligar a todos, porque van impuestas por la autoridad superior de la Comunidad universal, representada en la mayoría. Todavía no se ha llegado a dar tal eficacia obligatoria a un cuerpo de leyes del derecho internacional positivo, fuera de parciales convenios legislativos.

Tal es la imagen completa del derecho de gentes en Vitoria. Sin duda nada simplista, sino compleja y matizada, dada la variedad de acepciones que ha recibido en la historia este difícil concepto. Quede pues de él en claro la doble acepción, que pudiera llamarse formal y material del *ius gentium* :

a) En su *acepción formal*, o como una de las especies de la división formal del derecho, el *ius gentium* se aplicó a designar el derecho natural y se le distingue esencialmente del derecho positivo.

b) En la nueva acepción introducida por Vitoria, el *ius gentium* es el derecho propio de la comunidad universal. Viene pues aplicado a designar una esfera de lo jurídico, que es el derecho internacional, y comprende todas las normas dentro de este campo : las primarias del derecho natural, y después todas las reglas del derecho internacional positivo, sea *común* o de universal vigencia, sea introducido por convenios y pactos.

Esta acepción armónica del derecho de gentes vitoriano prevaleció en los siglos siguientes hasta el derecho internacional moderno. Ya en los primeros tratadistas se distinguía un *ius gentium naturale* y las reglas positivas del *ius gentium voluntarium*, según la terminología de Grocio.

El sistema armónico de ambos se reafirma contra las dos tendencias parciales : La de la escuela racionalista del derecho natural de Puffendorf y Tomasio, que imponía el imperio único del derecho natural sobre las relaciones de los pueblos ; y el *positivismo* o voluntarismo imperante en los tratadistas hasta hace pocas décadas, que

reducía el derecho internacional a simples reglas positivas emanadas de la voluntad autónoma de los Estados.

La doctrina social católica enseña la concepción armónica vitoriana del derecho de gentes. Pero es obvio que insiste más en el derecho de gentes natural, como fundamento de toda regulación de la comunidad de los pueblos, condenando el positivismo. Así Pío XII, que reconoció como indispensable algún derecho positivo internacional, tanto *común* o de reglas generales, como contractual, que se deriva de los pactos y convenios entre las naciones (34), insistió sobre todo en urgir el reconocimiento de "los principios normativos del *derecho natural*, regulador de la convivencia internacional" (35).

En esta misma línea se sitúa la *Pacem in terris*. Más aún, si bien avanza tanto en el desarrollo de las relaciones internacionales, prácticamente se mantiene en el plano del derecho natural. Todas sus profundas declaraciones de los derechos fundamentales de la persona individual, y en sus relaciones con la comunidad política e internacional, así como las de los derechos de los Estados entre sí, son otros tantos derechos naturales, como tantas veces en ella se dice y hemos indicado. Solo una vez alude al derecho de gentes e internacional positivo, al indicar que los Estados regulaban sus relaciones "según los procedimientos que señalaban el derecho natural, el derecho de gentes o el derecho internacional común". (PT n. 133).

En este mismo sentido, el Concilio en su Constitución, *Sobre la Iglesia en el mundo actual* ofrece un testimonio preclaro sobre la validez actual del derecho natural de gentes, al declarar al frente de todo el conjunto de principios sobre ilicitud de guerras y sobre cooperación internacional que va a desarrollar, este fundamento universal: "El Concilio pretende recordar *ante todo la vigencia permanente del derecho natural y de sus principios universales*. La misma conciencia del género humano proclama firmemente y cada vez más estos principios" (IM n. 76).

4) *Los derechos fundamentales de gentes.*

Todavía nos toca hacer resaltar, siquiera en una palabra, el *cuarto aspecto*, el *más importante* del mérito innovador de Vitoria en la

(34) Pío XII, *Discurso al V Congreso de la U. de juristas católicos italianos*. BAC, Documentos políticos, n. 5 p. 1009.

(35) Pío XII, *Enc. Summi Pontificatus*. AAS 31 (1939) p. 413 s. vers. esp. BAC, Documentos políticos n. 55, 57, 60 p. 783 ss.; *Radiomensaje de Navidad de 1954*, vers. cit. n. 28, p. 1034.

doctrina del derecho de gentes. Es el haber enunciado y formulado la *primera sistematización de los derechos fundamentales de gentes*.

Sin duda tampoco hemos de dejarnos llevar de fáciles concordismos. Ni hemos de buscar en sus textos un catálogo ordenado y completo de estos derechos fundamentales del orden internacional. Se hallaba en pleno proceso inventivo, no de sistematizador, y además ocupado en la solución práctica de la justa intervención bélica. Aún así en nuestro comentario anterior (36) hemos podido extraer de sus textos dispersos la serie ordenada de esos derechos internacionales, en contraste con las sistematizaciones modernas. Y sorprende encontrar una enumeración tan completa en nuestro teólogo, y a la vez tan explícita. Es preciso saltar a los recientes tratados civiles de derecho internacional, a los neoescolásticos o a los textos de Pío XII y de la *Pacem in terris* para perfeccionar y superar esta lista.

La recensión vitoriana de tales normas fundamentales pueden ordenarse en tres series: Derechos y relaciones de los Estados entre sí, derechos de guerra de los mismos, y derechos de los ciudadanos de cualquier Estado en sus relaciones de comunicación y trato con los países extranjeros y con todos los demás súbditos de cualquier nación del mundo, es decir, en cuanto miembros de la comunidad universal.

En la *primera serie*, nuestro pensador destacó con gran constancia y con fuerza nunca superada, los derechos básicos de *libertad política e igualdad jurídica* de todos los pueblos de la tierra. Por atrasados que vivieran y alejados del centro de civilización cristiana, tienen derecho a un mismo trato y respeto igual, a su "dominio" o independencia y soberanía territorial y personal, las naciones y sus gobernantes. Tal fue, como hemos repetido, la constante de la doctrina vitoriana, el *leit-motiv* de su mensaje internacionalista. Pero este derecho entraña todo el conjunto de derechos básicos de las naciones: derecho a la propia existencia y conservación, a la soberanía interna e independiencia política, a la defensa de la propia integridad, derecho a la "promoción" espiritual y material o progreso del propio pueblo, derecho a igual trato internacional, estima y respeto del propio honor, etc.

Al lado de este primer núcleo destacó, *en segundo lugar*, los tradicionales derechos de gentes de las naciones: la inviolabilidad de

(36) T. URDANOZ, *Obras de F. Vitoria*, Cit. p. 594-612.

las embajadas y de los tratados, según el eterno axioma: *pacta sunt servanda*; y junto a ello las exigencias humanitarias y de hospitalidad.

Un tercer núcleo, enteramente nuevo, destacó de exigencias en las relaciones interestatales: las de *mutua interdependencia* entre los Estados, según la cual la violación de los derechos de la persona, religiosos o civiles, de los súbitos en el interior de cada nación entraña *derecho de intervención* protectora, o de acción bélica incluso, por parte de otras naciones. Y Vitoria descubrió siete títulos legítimos de índole religiosa o humanitaria de esta intervención. Dicho principio de interdependencia e intervención supone la *solidaridad* mutua de las naciones; es decir, entraña el *clima* y *derechos nuevos*, creados por Vitoria, de la Comunidad universal de los pueblos. Y es preciso saltar varios siglos del absolutismo nacional o equilibrio de las grandes potencias, para encontrar de nuevo reconocido aquel principio vitoriano de interdependencia y deber de solidaria entreatyuda y colaboración en la Carta de las Naciones Unidas y en la doctrina de la Iglesia culminante con la *Pacem in terris*.

Séanos permitido algunas observaciones sobre la tercera serie:

a) Los derechos fundamentales englobados en el llamado originalmente por Vitoria derecho de *natural comunicación* son tal vez los de más actualidad. Sorprende la profunda lógica con que nuestro pensador ha desentrañado toda la fecundidad de ese *ius communicationis*, emanado de la concepción primordial de *natural sociedad* y comunidad de todo el orbe y basado en los principios supremos de amor, de fraternidad universal, de justicia y caridad. La enumeración vitoriana lleva hasta sus últimas consecuencias los derechos contenidos en ese principio general de *libre comunicación*, que directamente se refieren a normas de derecho internacional privado, o derechos de *extranjería* de los individuos, pero que entrañan otras relaciones de derecho público de los Estados, o deberes de permisión, protección y asistencia de aquellos derechos personales.

Son enumerados de modo expreso: 1) derecho de entrada y tránsito o "peregrinación" por países extranjeros; 2) derecho de libre navegación, o principio de libertad de los mares; 3) derecho de utilización de bienes naturales comunes, a nadie reservados; 4) derecho de ocupación y apropiación de *res nullius* o bienes apropiables —piedras preciosas, metales, etc.— existentes en territorio extranjero; 5) derecho de *libre comercio*, compra y venta, exportación e

importación, de bienes con los extranjeros; 6) derecho y deber de admisión de extranjeros en propio territorio; 7) derecho de residencia de tales "peregrinos" en país extranjero; 8) derecho de trabajo y adquisición de propiedad estable de los mismos en los países extraños; 9) derecho de fijar domicilio en tales países extraños y adquirir nacionalidad en ellos, por matrimonio u otras vías legales; 10) derecho de los extranjeros a un *trato igual* con los naturales, lo que implica larga serie de otros derechos; 11) derecho a una estancia ilimitada de los emigrantes y a no ser expulsados sin causa justa del territorio extranjero.

Naturalmente tales derechos, aunque fundamentales, tienen sus *limitaciones*. Porque es falso concebir ningún derecho de la persona humana, por inalienable que sea, como absoluto y no sujeto a las limitaciones de los derechos de otros y a las necesidades del bien común. Por eso Vitoria suele repetir que estos derechos son válidos con tal de que sean ejercidos "sin perjuicio" de los nativos, "sin daño" de los naturales, "en tanto que el uso de tales cosas *no sea gravoso* a los ciudadanos naturales" (P. 3, n. 4). Los Estados modernos lícitamente obran imponiendo limitaciones a dichos derechos de extranjería. ¡Con tal de que tales restricciones se redujeran al *mínimo* aconsejado por el bien y necesidad de la propia nación!

b) Con razón se ha visto en el desarrollo de este proceso de los actos de "libre comunicación", enunciados los actuales derechos de *emigración*. Todos ellos en efecto son comprendidos como partes de este fenómeno y derecho general migratorio. Vitoria, que asistía a los grandes movimientos de "peregrinación" o migratorios de la época moderna, los primeros en escala planetaria o a través de todo el orbe, se dió prisa a trazar la Carta magna de los derechos de emigración e inmigración en una visión avanzada y generosa que no ha sido superada por el derecho emigratorio y menos aun por la praxis actual.

Por eso un documento reciente de la Santa Sede declara que "*se debe... a Vitoria la enunciación de los principios de derecho de gentes, que sentaron las bases de la doctrina segura en materia de emigración*" (37). Sólo le falta la nomenclatura actual o el cambio del

(37) *Carta de la Secretaría de Estado al presidente de las Semanas sociales de España: XVIII Semana Social: Problemas de la migración española* (Madrid 1959) p. 18. Enc. *Sertum laetitiae*; AAS 31 (1939) p. 635 ss. Const. Apost. *Exul Familia*: AAS 44 (1952) p. 651-692. Véase en dicho volumen sobre todo L. I.E.

término de "*ius peregrinandi*" por el de *ius migrandi* que aparece ya en Puffendorf, y el de *peregrini, hospites* por el de *emigrados*. Sólo las encíclicas de Pío XII, especialmente la *Exul familia*, recogen y enuncian estos derechos naturales de emigración. Los que también son proclamados por la *Pacem in terris* (PT n. 25, 100) y aún extendidos a los del respeto a las minorías étnicas (PT n. 94-97 y la ayuda a los exilados y emigrados (PT n. 103-108), que también se hallan incluidos en los enunciados de Vitoria.

c) De lo que aun nadie se ha apercibido, o al menos hasta ahora no se ha notado, es que Vitoria en esta su visión de las relaciones y derechos de libre comunicación ha avanzado aun más y sentado los principios explícitos del *neo-liberalismo económico* y del *mercado libre a escala mundial*.

Vitoria, por su afición a los temas sociales, hubo de ocuparse también de los problemas económicos, y de él han quedado dictámenes varios en materia de *cambios y precios*. Y si bien su conciencia de teólogo es insobornable y rigorista en cuanto a deberes morales de justicia y obligaciones religiosas de la fe, pero su visión de los problemas socio-económicos es de igual amplitud universal, en extremo liberal y generosa, que su concepción internacional. Se ocupó con originalidad sobre la teoría de precios y ha sido llamado "iniciador y promotor de la Escuela económica de Salamanca" (38).

Pero basta aquí valorar el alcance inmenso de sus enunciados de libre comunicación y libre comercio internacional para apreciar su implícita defensa de un *mercado libre mundial* en toda suerte de intercambios industriales y mercantiles, como una *exigencia última* derivada para el orden económico de sus principios de libre comunicación.

Esta tesis de un mercado libre está aun más explícita en los últimos párrafos de la relección *De indis*. Se trata del título 8.º legítimo, en que expone las justas condiciones de ocupación por derecho de colonización y tutela internacional (P. 3 n. 18). Ya en nuestros anteriores comentarios hemos probado (39) cómo su *concepto* y *doctrina* de la acción colonizadora es en extremo recta y en nada tiene que ver

GAZ LACAMBRA, *Fundamentos éticos de la emigración. Problemas de la migración española*, p. 205-223.

(38) D. IPARAGUIRRE, *Francisco de Vitoria. Una teoría del valor económico* (Bilbao, Univ de Deusto 1957) Cf. JOSE LARRAZ, *La época del mercantilismo en Castilla* (Madrid 1943)

(39) *Obras del Francisco Vitoria*, cit. p. 634-640,

con "la mentalidad colonialista" de las ocupaciones coloniales de los siglos pasados. La función colonizadora tenía para él sentido de un gobierno tutelar para fines de civilización e iba sometido a dos condiciones fundamentales: que fuera una administración organizada para utilidad de los países colonizados; y que tal dominio colonial no crease cesión definitiva de soberanía, sino que tenga carácter provisional.

De ahí que la doctrina victoriana de colonización implicaba, como régimen transitorio de administración, el proceso posterior de *descolonización*. Vitoria lo indica claramente, aunque no abrigaba dudas sobre la legitimidad de la ocupación española de América, como aparece por la frase última *De indis*. Y su discípulo Carranza señalaba que "al cabo de 16 o 18 años de que aquellas tierras estuvieran en la fe", el régimen colonial español debía desaparecer.

A este propósito Vitoria aventura, como dificultad, la hipótesis de que los indios no dieran causa alguna de intervención bélica. Entonces debería cesar toda actividad de España en Indias, con enorme pérdida para el erario de sus reyes por los cuantiosos gastos que representaba la obra emprendida.

Su serena respuesta es ejemplar y enseña a no abrigar excesiva preocupación ante el proceso fatal de emancipaciones coloniales. En tal hipótesis cesaría toda ocupación soberana en América, pero no cesarían los grandes movimientos de "peregrinación" o emigración de masas, y mucho menos el tráfico comercial. Puesto que se supone que los indígenas darían amplias facilidades en esos dos aspectos de la libre comunicación —lo contrario significaría causa de intervención bélica— entonces "abundarían" el comercio y fuerte intercambio con América para mutuo enriquecimiento espiritual y temporal. De ahí que los emolumentos o "rentas de la corona" no serían menores que con el dominio político. Los reyes podrían poner "fuertes impuestos a todas las mercancías en un comercio así asegurado en su libertad por las fuerzas nacionales, lo que reportaría sin duda mayores ingresos". Y observa que "los portugueses sostienen intenso comercio con naciones que no conquistaron, y sacan de ello gran provecho" (n. 18).

Así previó Vitoria, con intuición genial, las consecuencias de una plena *liberalización económica* entre las naciones del mundo entero en un futuro subsiguiente a la emancipación colonial. Esta etapa de gran progreso sobrevendría mediante la aplicación integral de sus principios eternos de *libre comunicación* e intercambio, que sustitui-

ría con ventajas todos los imperialismos políticos y económicos. Las naciones están aun muy lejos de alcanzar este ideal de libres estructuras económicas a escala mundial, porque ello supone la paz y la justicia debidamente garantizada entre los pueblos mediante la eficaz actuación de la autoridad supranacional.

Se enlaza esta doctrina con algunas de las últimas disposiciones del Concilio. Pues en la Constitución *Sobre la Iglesia en el mundo actual* aparece como una de las preocupaciones primordiales del Concilio en materia de cooperación internacional ésta de la libre ordenación y promoción del "comercio internacional", como una de las bases para la promoción y progreso igual de todos los pueblos (IM n. 86).

TEOFILO URDANOZ, O. P.