

VITORIA VS. HOBBS. ABANDONAR LA GEOPOLÍTICA Y ASUMIR EL DERECHO DE GENTES PARA UN NUEVO ORDENAMIENTO GLOBAL

VITORIA VS. HOBBS. ABANDON GEOPOLITICS AND EMBRACE
THE LAW OF NATIONS FOR A NEW GLOBAL ORDER

Jaime GARCÍA NEUMANN
Universidad de Valencia

Fecha de recepción del artículo: octubre 2023

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2023

RESUMEN

Hoy más que nunca se discuten alternativas al orden unipolar que ha dominado el mundo contemporáneo. Síntomas de su descomposición son las crisis financieras, los enfrentamientos entre globalistas y defensores del estado nación, la división en bloques, así como las guerras híbridas y asimétricas que amenazan con escalar, poniendo en riesgo la civilización y el futuro mismo del planeta.

Aunque abundan los análisis geopolíticos, éstos no ofrecen ninguna respuesta para la construcción de un mundo multipolar, ya que la geopolítica en general reproduce los viejos axiomas filosóficos del liberalismo de Hobbes y el darwinismo social que le dieron origen y que han llevado al mundo a una guerra permanente. Como alternativa, hoy más que nunca urge rescatar el pensamiento universalista del pensador hispano Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Tal es el tema de este artículo.

En la primera parte presentamos el contexto histórico y cultural de ambos autores. Es paradójico que un siglo antes del Homo homini lupus de Hobbes, Vitoria estableciera un diseño de derecho global, basado en el enunciado explícito de que «el hombre no es un lobo para el hombre». En la segunda parte, contraponemos la «comunidad del orbe», de Vitoria, a la «guerra de todos contra todos», de Hobbes. También se observa su concepción antropológica opuesta: el optimismo católico de Vitoria, derivado del pensamiento patrístico

y de Tomás de Aquino; y del otro lado, el pesimismo antropológico de Hobbes, que va de la «naturaleza caída» de raíz luterana, al materialismo empirista.

Comparamos finalmente el «derecho de gentes» de Vitoria, fundado en la ley natural y la igualdad esencial de todos los seres humanos y pueblos del orbe, con la geopolítica del liberalismo anglosajón, individualista y economicista, que se ha impuesto a partir de Hobbes y es dominante en la globalización actual, en fase de decadencia.

Palabras clave: Geopolítica, Derecho de gentes, Orden mundial, Comunidad del orbe, Globalización.

ABSTRACT

Today, more than ever, alternatives to the unipolar order that has dominated the contemporary world are being discussed. Symptoms of their breakdown are financial crises, clashes between globalists and defenders of the nation state, division into blocks, as well as hybrid and asymmetric wars that threaten to escalate, jeopardizing civilization and the very future of the planet.

Although geopolitical analyses abound, they do not offer any answer for the construction of a multipolar world, since geopolitics in general reproduces the old philosophical axioms of Hobbes' liberalism and social Darwinism that gave rise to it, and that have led the world to a permanent war. As an alternative, today more than ever, it is urgent to rescue the universalist thought of Hispanic thinker Francisco de Vitoria and the School of Salamanca. That is the subject of this article.

*In the first part we present the historical and cultural context of both authors. It is paradoxical that a century before Hobbes' *Homo homini lupus*, Vitoria established a design of global law, based on the explicit statement that "man is not a wolf to man". In the second part, we counterpose the "communitas orbis" of Vitoria to the "war of all against all" of Hobbes. His opposite anthropological conception is also observed: the Catholic optimism of Vitoria, derived from patristic thought and Thomas Aquinas; on the other hand, the anthropological pessimism of Hobbes, which goes from the "fallen nature" of Lutheran root, to empiricist materialism.*

We finally compare the "right of peoples" of Vitoria, founded on Natural Law and the essential equality of all human beings and peoples of the world, with the geopolitics of Anglo-Saxon liberalism, individualist and economist, as it was developed since Hobbes and as it pervades in this decaying globalization.

Keywords: Geopolitics, People's Law, World Order, World Community, Globalization.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. CONTEXTO HISTÓRICO Y DOCTRINAL. III. LA *COMMUNITAS* DE VITORIA VS. *LA GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS* DE HOBBS. 1. *Hobbes*. 2. *Vitoria*. 2.1. *Homo homini homo: no lobo, sino hombre*. 2.2. *Imago Dei*. 2.3. *Optimismo antropológico*. 2.4. *Distinto y superior a los animales*. 2.5. *Communitas*. 2.6. *No contrato social, sino ley natural*. 2.7. *Igualdad y libertad*. 2.8. *Autoperfección mediante la educación*. 2.9. *Dominium*. III. LA *COMUNIDAD DEL ORBE* VS. LA ACTUAL GLOBALIZACIÓN. IV. DERECHO DE GENTES VS. GEOPOLÍTICA. 1. *Ley natural e ius gentium*. 2. *Darwinismo y geopolítica hoy*. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Cien años antes de Hobbes, el fraile dominico Francisco de Vitoria, que dio origen a la Escuela de Salamanca, desarrolló toda una doctrina sobre la humanidad y las relaciones entre los estados y naciones, fundada en la capacidad espiritual que todo ser humano posee por naturaleza y en el axioma explícito de que «el hombre no es un lobo para el hombre»¹.

En pleno Renacimiento, en medio de la efervescencia del pensamiento y la confrontación de corrientes políticas y religiosas, apenas iniciado el proceso de descubrimiento de las tierras y los habitantes del nuevo mundo y la circunnavegación del globo, Vitoria realiza una aproximación moral y política a las nuevas realidades, en base a la «filosofía perenne» de Tomás de Aquino, San Agustín y el pensamiento clásico. Desarrolla así un novedoso enfoque filosófico y jurídico conocido en general como *ius gentium*, «derecho de gentes», cuya forma existía desde la antigüedad romana y había sido cristianizado en la edad media, pero al que da un nuevo contenido (Viola, 2004: 165-190).

Aunque tuvo gran impacto en su momento, su pensamiento ha sido silenciado durante varios siglos para dar paso en Europa a construcciones antropológicas y políticas totalmente opuestas, comenzando por el materialismo empirista de Thomas Hobbes, que abre el camino a la filosofía política de John Locke, David Hume, Jeremy Bentham, el economicismo de Adam Smith y, más recientemente, entre los siglos XIX y XX, a las teorías sociales derivadas de Thomas Malthus y Charles Darwin y al establecimiento de disciplinas de origen naturalista tales como la eugenesia, en relación con los individuos, y la geopolítica, en las relaciones internacionales.

En el trascurso de la modernidad, las guerras coloniales, el tráfico de esclavos, la repartición imperial de regiones y continentes como África, la desigualdad global y las conflagraciones mundiales del siglo XX deben mucho en su enfoque y justificación teórica a este paradigma antropológico hobbesiano-darwinista aún vigente. Ante la

¹ Mientras que el «homo homini lupus» de Hobbes es ampliamente conocido y difundido, pocos saben que contradice expresamente a Francisco de Vitoria, quien mucho antes había afirmado repetidamente que «el hombre no es un lobo para el hombre, sino hombre».

crisis actual de la globalización, no solo financiera sino política (guerras y «populismos» de distinto signo), el aumento de las tensiones bélicas (Corea del Norte, Irán, Oriente Medio y finalmente Ucrania), la oleada de inmigrantes y refugiados del Sur hacia el Norte y el auge de las «naciones emergentes» (China, Rusia, India, Brasil, Sudáfrica), es necesario para el siglo XXI un reordenamiento del orden global que debe comenzar con un vuelco en la concepción del ser humano y el futuro compartido del mundo.

La corriente filosófica representada por el liberalismo anglosajón (secularizante, reduccionista y finalmente nihilista) está en la raíz histórica del rumbo equivocado que finalmente está autodestruyendo a Occidente. Por ello es urgente retornar al momento donde se inició el camino errado, para recuperar el patrimonio cultural de índole cristiana y abierto a la universalidad (*católico*) del padre Vitoria, a fin de actualizarlo como nuevo paradigma alternativo para el siglo XXI.

Se trata de ir directamente a las fuentes, ubicando a Vitoria en su contexto histórico y doctrinal, no con propósito historicista, sino para tratar de aplicar su potente cosmovisión teológica, filosófica y política a los problemas globales del siglo XXI derivados del agotamiento de la modernidad y la urgente necesidad de un cambio de paradigma hacia un nuevo ordenamiento internacional multipolar.

Sin duda, aunque no aparezca explícitamente, el planteamiento inicial de Hobbes sobre el *homo homini lupus* y la *bellum omnium contra omnes* («guerra de todos contra todos») como el estado natural humano, que es de donde arranca todo el liberalismo filosófico anglosajón, fue una diatriba directamente en contra de la doctrina del español y católico Vitoria (García Neumann, 2019)². Su silenciamiento en los siglos posteriores, así como el planteamiento opuesto punto por punto que realiza Hobbes sin mencionarlo, pueden interpretarse como parte del mismo proceso de *damnatio memoriae* («condena de la memoria») del maestro de Salamanca, producido por la llamada «leyenda negra» contra la cultura católica y la hispanidad.

² Además, el dominico fue el autor de la argumentación teológica para la Corona española contra la pretensión de divorcio de Enrique VIII de Catalina de Aragón, lo que provocó la ruptura de Inglaterra con el papado de Roma, la creación de la Iglesia de Inglaterra y la decapitación de Tomás Moro. Vitoria la incluye en su selección *Sobre el matrimonio*, de 1531. Esto provocó también el odio y la condenación al olvido de Vitoria, como parte de la leyenda negra, en la peor tradición del imperio romano (*damnatio memoriae*).

Por eso, rescatar los conceptos esenciales de su pensamiento hoy en día ayudará a construir ese nuevo y necesario paradigma.

II. CONTEXTO HISTÓRICO Y DOCTRINAL

Francisco de Vitoria nace en la ciudad de Burgos en 1483. Ingresa al convento de los dominicos y en 1508 es enviado a cursar estudios en la Universidad de París, siendo discípulo de los maestros Pedro Crockaert y Juan Freyner, entre otros. Además de la escolástica, entra en contacto directo con el humanismo cristiano renacentista representado por Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam y el valenciano Juan Luis Vives. Comparte estudios durante varios años con Vives, quien lo evocará más tarde en una carta a Erasmo en los siguientes términos:

Francisco de Vitoria [...] es una personalidad de máximo renombre entre los suyos [...], goza de gran autoridad y predicamento de gran sabiduría, no sólo entre sus hermanos sino también ante el público [...]. Recuerda que más de una vez defendió tu causa en París en diferentes asambleas de teólogos (Cordero Pando, 2008: xxxv).

Sin embargo, ante la decadencia de la escolástica tardía y el influjo del nominalismo y el relativismo derivados de Duns Scoto y Guillermo de Ockham, Vitoria se inclina por un retorno a las fuentes y una renovación de la filosofía tomista, enriquecida con aportes del humanismo cristiano renacentista, lo que le permite una apertura intelectual a las nuevas ciencias, le impulsa a aplicar la teología a los problemas políticos, sociales y económicos de la realidad circundante y se familiariza con la literatura clásica grecorromana.

Luego de quince años en París estudiando y dando clases, Vitoria regresa a España en 1523 y tres años más tarde gana la cátedra *prima* de Teología en la universidad de Salamanca, donde impone el estudio directo de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino en lugar de las tradicionales *Sentencias* de Pedro Lombardo. Allí desarrolla su trabajo durante los siguientes veinte años hasta su muerte en 1546.

El dominico no dejó ningún escrito publicado. Su obra está recogida en diversos códigos de apuntes de sus cursos en la forma de lecciones o *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás* y

sobre todo en las *Relecciones*, que eran presentaciones sobre un tema que se hacían a toda la universidad cada año como resumen del curso y que Vitoria dejó cuidadosamente elaboradas en latín, pero que no llevó a la imprenta. Contienen también numerosos trabajos de índole teológica y de moral económica, en contra de la usura y a favor del comercio justo.

Entre sus relecciones más importantes para el tema que nos ocupa, se destacan:

- a) *De potestate civili (Sobre el poder civil)*, de 1529, donde, para explicar el origen y naturaleza del Estado, expone sus conceptos de *humanitas* (igualdad natural de todo ser humano por ser imagen de Dios) y *communitas orbis* (comunidad de todos los pueblos fundada en el derecho natural y el destino común, y no en la dominación y la fuerza), que sientan la base teórica de lo que debería ser el derecho internacional moderno centrado en la persona humana.
- b) *De Indis (Sobre los indios)*, de 1532, realizado en tres partes, donde aplica el *ius gentium* ante la nueva realidad: que los indios tienen los mismos derechos de cualquier otro ser humano y son dueños de sus tierras y sus bienes, y el *ius communicationis*, por el que todas las personas y los grupos humanos, sin distinción de raza o credo, tienen derecho a movilizarse, producir en común e intercambiar los bienes de la tierra en orden al bien común universal (Trujillo, 1997).
- c) *De iure belli Hispanorum in barbaros (Sobre el derecho de guerra)*, de 1532, donde expresa su rechazo a la violencia y la guerra, fijando al mismo tiempo las condiciones y límites del uso de la fuerza para dirimir los conflictos entre los pueblos y restablecer la paz como supremo bien, concluyendo que ninguna guerra debe hacerse, ni siquiera una guerra justa, si no redunda en beneficio de la comunidad internacional en su conjunto (Aparisi Miralles, 2007)³.

Por otra parte, Vitoria es un hombre de su tiempo. Aparte de sus conceptos fundamentales, que expresa con gran claridad y

³ También de la misma autora (2015), Actualidad del pensamiento filosófico-político de Francisco de Vitoria: presupuestos para una teoría de la paz justa. En *Una Filosofía del Derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero*. Congreso de los Diputados.

valentía, al entrar en los detalles particulares de los problemas que analiza, se pueden encontrar argumentaciones de difícil comprensión actual, aparentes contradicciones o momentos de duda en que expresa con toda humildad: «no sé si las cosas son así» (Cordero Pando, 2008: xxi y ss.).

Lo importante es la poderosa amplitud y profundidad de su cosmovisión, por lo que sus discípulos llamaron a Vitoria «el Sócrates español» –además, por no haber dejado obras publicadas–. Por otra parte, aunque cita a menudo a Aristóteles, como era de rigor entonces, su contenido en los temas fundamentales, al igual que Santo Tomás, es de todo menos materialista aristotélico; en este sentido continúa, como dice Maritain, la labor de «conversión» del aristotelismo (Maritain, 1944: 39). El hecho de que no haya publicado quizá pueda explicarse también por el contexto histórico de los grandes cambios y peligrosos enfrentamientos religiosos y políticos en medio de los cuales Vitoria tuvo que desarrollar su trabajo.

En el ámbito religioso, Lutero y Calvino habían iniciado la reforma protestante, provocando una reacción en el campo católico que incluía la sospecha de luteranismo entre los pensadores humanistas, cuyas ambigüedades también Vitoria trata de corregir. Así, en 1527, Vitoria se ve obligado a intervenir en las Juntas de Valladolid, en un enjuiciamiento sobre los escritos de Erasmo que al final no llega a conclusiones (Urdanoz, 1960: 30-35). También es visto con recelo por su afirmación, respecto al problema indiano, de que el papa no tiene jurisdicción universal sobre pueblos y tierras que están fuera de la cristiandad.

Por otra parte, su exposición sobre los títulos ilegítimos y legítimos para el dominio del nuevo mundo le coloca, en parte, contra teólogos oficiales como Ginés de Sepúlveda, inicialmente partidario de la esclavitud y la conquista, pero también, del lado opuesto, de posiciones basadas en exageraciones y actitudes extremas, como la de su correligionario Bartolomé de las Casas.

Algo semejante sucede en el ámbito político. «El emperador no es señor de todo el orbe», afirma Vitoria al comenzar su relección primera de *De Indis*, refiriéndose al Sacro imperio Romano Germánico que en ese momento dominaba buena parte de Europa y las nuevas tierras descubiertas en América, delimitando a continuación

los verdaderos alcances del poder del soberano. Se sabe que, ante las nuevas doctrinas del primer teólogo de Salamanca, Carlos v envió una carta al prior del convento de San Esteban donde se encontraba el dominico para amonestarle por las enseñanzas que se estaban dando en Salamanca sobre la justicia en la conquista del nuevo mundo. Sin embargo, en todo momento impera en Vitoria el rigor intelectual tomista que le permite encontrar los flancos para exponer su verdad con el mayor equilibrio sin que las fuerzas en pugna destruyeran su trabajo y, más bien, logrando cambios efectivos en la comprensión y la práctica de la acción política por parte del poder imperial desde la teología moral. Pulso a pulso impone desde la cátedra su gran autoridad intelectual y moral hasta los más altos niveles del Imperio.

De hecho, se conoce que el propio Carlos v asiste en 1534 a una de sus clases. Luego, por encargo del emperador y del obispo de México, Juan de Zumárraga, interviene sobre el método de evangelización en las Indias y en la selección de los misioneros que deben ir a América. Asimismo, las *Leyes Nuevas de Indias* de 1542 incorporan algunas de las demandas de Vitoria sobre los derechos de los indios y la política indiana en general.

Finalmente, en 1545 es invitado a participar como teólogo imperial en el próximo Concilio de Trento, pero declina la invitación por enfermedad, envía a varios de sus discípulos y fallece un año después en Salamanca. Conviene recordar que el Concilio de Trento, que salvaguardó la doctrina y la integridad institucionales católicas durante cuatro siglos, fue un concilio predominantemente tomista e hispano, donde el papel directriz lo tuvieron los teólogos de Alcalá y Salamanca, legado en buena medida del padre Vitoria.

Gran parte de la labor de Vitoria fue la formación de innumerables discípulos y alumnos, incluyendo dominicos y de otras órdenes que iban como misioneros a América, así como su participación en la selección de «clérigos doctos», algunos de los cuales fueron después obispos y fundadores de escuelas y universidades «para la mejor educación de los naturales», sobre todo en México, Perú y la Nueva Granada. De otra parte, toda la información que recibía el dominico sobre la situación del nuevo mundo por parte de los misioneros era directa y detallada, como se refleja en sus *Relecciones*, y no solo disquisiciones intelectuales como las de los humanistas.

Desde la perspectiva de España, Vitoria fue el maestro más destacado de la principal universidad durante la primera generación del llamado Siglo de Oro español. Está por revisarse la influencia del pensamiento del dominico y de los salmantinos en el arte barroco y en la cantidad de literatos, científicos, artistas, arquitectos, juristas y otros pensadores que convergen en el mismo período de máximo esplendor cultural del mundo hispano católico.

Vitoria no fundó una escuela como tal. Sus discípulos continuaron desarrollando algunas de sus ideas germinales basadas en la renovación del tomismo aplicado a las nuevas realidades, aunque también con diversos enfoques, a veces contrarios, en lo que se conoce como la Escuela de Salamanca. Los primeros fueron sus compañeros de cátedra, Domingo de Soto y Melchor Cano, teólogos fundamentales en el Concilio de Trento y también en las Juntas de Valladolid; en una segunda generación se mencionan a Bartolomé de Medina, Luis de Alcalá, Tomás Mercado y otros; más tarde, a pensadores como los jesuitas Francisco Suárez y Luis de Molina, que se trasladan a la Universidad de Coimbra en Portugal, considerados parte de la misma corriente.

A nivel europeo el pensamiento de Vitoria tiene su impacto posterior, pero se encontraban en medio de las guerras de religión y tanto el tomismo renovado como los humanistas cristianos hacen parte de la confrontación, por lo que son silenciados o tergiversados en general (Cordero Pando, 2008: xiv y ss.)⁴. Entre los filósofos juristas que estudian a Vitoria sobresale el holandés Hugo Grocio, cuya obra *Sobre el derecho de la guerra y la paz* (1625) termina siendo reconocida como el inicio del derecho internacional moderno junto con su seguidor, el sajón Samuel Pufendorf. Aunque Grocio se basa en los pensadores de Salamanca y cita extensamente a Vitoria, fundamenta su jusnaturalismo racional en la naturaleza social del hombre más que en el orden de la creación, lo que inicia un viraje,

⁴ En 1557, once años después de la muerte de Vitoria, J. Boyer hace en Lyon una primera edición de escritos y apuntes de Vitoria en latín que había recogido en Salamanca, aunque con «erratas y falsas lecturas»; es la que se difunde por Europa. En 1565, los dominicos hacen su propia edición corregida, aunque con otras carencias. Hay que esperar hasta comienzos del siglo xx para un estudio de su biografía, una edición más completa de sus obras y su traducción al español. Hay logros parciales, pero todavía no una edición crítica de toda su obra.

acentuado por Pufendorf y otros, hacia una concepción secular de la ley natural, afín a la fundamentación de la sociedad y el derecho en el pacto social (Marín López, 1962; Truyol y Serra, 1955). De este modo se enlaza esta corriente con el materialismo empirista de su contemporáneo, Thomas Hobbes y el posterior liberalismo positivista de la ilustración inglesa y francesa, que terminarán imponiéndose en toda Europa.

Solo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, con el avance de los estudios de historia y del pensamiento jurídico, investigadores de diversos países redescubren la obra de Vitoria atribuyéndole la verdadera paternidad del derecho internacional moderno. Luego, se le ha reconocido también como el precursor de los derechos humanos universales y, en alguna medida, de la creación de las Naciones Unidas. Ello no es muy exacto ni histórica ni filosóficamente (Viola, 2004; Fernández, 2017: 36). Más bien, es necesario recuperar el momento en que el camino de la filosofía política de la modernidad tomó «el giro erróneo» –lo admiten pensadores como J. Habermas y R. Rorty, ante el ‘agotamiento de la modernidad’ (Habermas *et al.*, 1991: 264 y ss.; García Neumann, 2008: 188-195)–, a fin de encontrarle una alternativa superior.

A lo largo del siglo XX, distintas corrientes políticas y académicas, a menudo opuestas, han querido tomar para su causa el legado de Vitoria reinterpretando sus escritos y también de sus discípulos posteriores de la Escuela de Salamanca. Se destacan algunos propagandistas de las corrientes asociadas a la escuela austríaca liberal de economía y a la *London School of Economics*, que muestran algunos de los trabajos económicos de los salmantinos durante el Siglo de Oro español como los precursores del liberalismo económico, cuyos dogmas ellos mismos representan. Lo cual genera la paradoja de que teólogos centrales del Concilio de Trento, como Domingo de Soto o Melchor Cano, resultarían ahora fundadores de las teorías económicas desarrolladas por el más genuino protestantismo europeo y en el período de su mayor enfrentamiento. De hecho, es otra forma de «leyenda negra» que termina diluyendo el poderoso legado del dominico Vitoria⁵.

⁵ Su trabajo pionero fue (1952) *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Clarendon Press, de Marjorie Grice-Hutchinson, discípula

Por su parte, el pensamiento del maestro de Salamanca es enteramente cristiano, católico y tomista. Sus planteamientos jurídicos, políticos y económicos se fundamentan en la filosofía y la teología moral católica, en la tradición de los Padres de la Iglesia y de santo Tomás de Aquino. En este sentido va a contracorriente de lo que ha sido la modernidad secularizante. Pero, al mismo tiempo, sus propuestas están abiertas a la universalidad. En efecto, ante la disolución de la cristiandad medieval, los conflictos del Sacro Imperio, el descubrimiento de nuevos mundos antes desconocidos y la primera circunnavegación terrestre, Vitoria apela –en base a esos principios– a aquello que todos los seres humanos tienen en común como específicamente humano, sin distinción de razas, región geográfica, cultura o religión. Por ello mismo su *comunidad del orbe* y su *derecho de gentes* están basados en la razón natural y abiertos a ser asumidos en la pluralidad de todos, creyentes o no creyentes y de cualquier religión. Es también «católico» en el sentido original del término: universal.

Ante la crisis de la globalización, el fin de la modernidad y la decadencia postmoderna, es necesario hoy que las ideas germinales de Francisco de Vitoria contribuyan a reconstruir un paradigma antropológico humanista de índole cristiana universalista y un nuevo ordenamiento internacional basado en el futuro común, que erradique para siempre los axiomas hobbesianos de la geopolítica, la dominación y la guerra permanente, aplicados por la dominación imperial moderna y que tanto daño han causado en los últimos siglos.

III. LA *COMMUNITAS* DE VITORIA VS. LA *GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS* DE HOBBS

Detrás de toda teoría social, doctrina económica, planteamiento político o sistema filosófico, hay siempre una determinada

de Von Hayek en la London School of Economics. Ya en los años 40, en plena guerra, el jurista filonazi Carl Schmitt había dictado conferencias en España y Portugal sobre Vitoria, alertando a los intelectuales conservadores que la liberal Fundación Carnegie estaba financiando «propaganda cultural» invocando al «internacionalista español Vitoria» para apoyar su causa. Ver SARAVIA, G. (2011). *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Ed. Dykinson, p. 40 y ss. Véase también GARCÍA NEUMANN, J. (2019). Francisco de Vitoria y la Leyenda Negra. *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, (16), pp. 107-142.

concepción del ser humano, es decir, una antropología. Reconocer la perspectiva antropológica que subyace en cada teoría social permite ubicar la corriente metateórica y epistemológica en general a la que pertenece, así como su «marca genética» o herencia conceptual, dentro de las corrientes de la historia del pensamiento.

En el caso de Vitoria y Hobbes, su diferente antropología y su gnoseología no pueden ser más claras en su contraposición. Vitoria retoma el legado directo de Tomás de Aquino, superando los escollos de la escolástica decadente y enriqueciéndolo con lo mejor del humanismo renacentista. Su concepto del ser humano es el de la filosofía cristiana de Agustín y Tomás, que a su vez recoge la herencia del pensamiento antropológico y moral de la Grecia clásica, cuyo paradigma es Sócrates. Su gnoseología se basa en el realismo racional abierto a la trascendencia, donde existe una jerarquía y al mismo tiempo un equilibrio entre gracia y naturaleza, fe y razón, ley eterna y ley natural, realidad y conocimiento, orden moral y orden material.

Como renacentista y como católico, la antropología es central en la obra del dominico. No solo las *Relecciones* giran alrededor de problemas morales y políticos de la sociedad de su tiempo, sino que el grueso de su docencia y sus *Comentarios* se dedican a la segunda parte de la *Suma Teológica* (I-II y II-II), donde santo Tomás aborda precisamente el tema del hombre. La novedad de Vitoria, como se verá más adelante, ha sido desarrollar esta concepción renovada del ser humano en un momento de grandes cambios políticos, culturales y geográficos, y extenderla a toda la órbita terrestre, al conjunto de sociedades y poblaciones incluyendo las recién descubiertas en América y Asia, en lo que denominó *communitas orbis*.

1. Hobbes

Por el contrario, Thomas Hobbes (1588-1679) se inscribe explícitamente en la corriente gnoseológica empirista que, aunque existía como una aproximación primaria y parcial al conocimiento, fue renovada y desarrollada por su tutor, Francis Bacon, en su *Novum organum*, como la alternativa moderna al escolasticismo y a los nominalismos medievales. De hecho, se reconoce a ambos autores como los iniciadores del llamado *empirismo inglés*, que derivará luego en el positivismo y corrientes similares, influyendo también en el

liberalismo kantiano. En síntesis, para el empirismo, los sentidos son la única fuente de conocimiento, de manera que lo que no puede ser percibido por la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto no existe o, cuando menos, no puede ser conocido racionalmente⁶.

Respecto a la antropología, la concepción del ser humano en Hobbes ha llegado a ser paradigma universal del llamado «pesimismo antropológico»: el hombre es un animal con algunas cualidades racionales que lo distinguen⁷. Como animal que es, básicamente huye del dolor y busca el placer o la satisfacción de sus deseos, en lo que se denominó como «interés propio», desarrollado luego en las distintas vertientes del liberalismo anglosajón por Locke, Hume, Bentham, Adam Smith y demás (García Neumann, e. p.).

Debido a su «naturaleza caída» (influencia luterano-calvinista) el ser humano es impulsado por sus pasiones, tanto de atracción como de repulsión, por lo que requiere dominio. Las pasiones son para Hobbes una primera forma de igualdad humana ya que todos buscan de manera insaciable el máximo poder, las mayores riquezas y el máximo placer, es decir, las tres concupiscencias. Igualmente son llevados por emociones primordiales como el miedo, el odio o la envidia. Por tanto, por ley de la naturaleza, en su lucha por la supervivencia, cada ser humano es esencialmente rival social y político, competidor en el mercado o directamente enemigo de cada otro.

Hobbes utiliza la expresión *homo homini lupus* («el hombre es un lobo para el hombre») en la dedicatoria a su protector, el conde de Devonshire, en su obra *De cive* (1642), aludiendo a las afirmaciones paradójicas que se formulaban en la antigüedad grecorromana sobre el hombre como «dios» para el hombre, y el hombre como «lobo» para el hombre. Sobre esta afirma: «en la segunda, por la depravación de los malos, los buenos también tienen que recurrir, si quieren

⁶ Sobre el doble papel de Hobbes como filósofo político y epistemólogo y sus reinterpretaciones a lo largo de la modernidad, ver VIOLA, F. (1988). Hobbes tra moderno e posmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani. *Ragioni Critiche*, 5-6, IV (III serie).

⁷ Sobre la «metamorfosis» que hace Hobbes del ser humano y de la ley natural, véase VIOLA, F. (1979). Conservazione e trasformazione della natura humana. En *¿Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, pp 1-58.

protegerse, a las virtudes de la guerra, la violencia y el engaño, esto es, a la rapacidad de los animales»⁸.

En su principal obra, *Leviatán* (1651), Hobbes no la cita textualmente, pero desarrolla una extensa teoría sobre el hombre, la sociedad y el Estado en base al contenido de esta concepción bestial del ser humano, expresada ahora como *bellum omnium contra omnes* («guerra de todos contra todos»). Es el «estado de naturaleza» que, para garantizar la supervivencia humana y lograr la paz social, debe ser sojuzgado por un poder omnímodo, un monstruo o Leviatán, dando lugar dar lugar al Estado político, fundado en el contrato social. Dice Hobbes:

La ley fundamental de naturaleza. La condición del hombre, tal como se ha manifestado en el capítulo precedente, es una condición de *guerra de todos contra todos*, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás⁹.

Aquí radica precisamente, según Hobbes, la igualdad natural de los seres humanos: en la capacidad de matar al otro, sea mayor o menormente dotado en fuerzas físicas, capacidades intelectuales o riquezas:

Hombres iguales por naturaleza. La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante [...]. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más

⁸ «Ciertamente, estas dos cosas se han dicho con toda verdad: el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre. La primera si comparamos los ciudadanos entre sí; la segunda si comparamos las ciudades. En el primer caso se llega a la semejanza con Dios por la justicia y también por la caridad y las virtudes de la paz; en el segundo, por la depravación de los malos, los buenos también tienen que recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes de la guerra, la violencia y el engaño, esto es, a la rapacidad de los animales», HOBBS, T., *De cive*, 1.

⁹ HOBBS, T., *Leviatán*, XIV, «De la primera y la segunda leyes naturales y de los contratos».

débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra¹⁰.

Según la lógica de Hobbes, de esta igualdad procede la desconfianza entre los seres humanos, ya que unos tratarán de aniquilar o sojuzgar a otros, y de la desconfianza proviene la guerra. Por ello se requiere un poder superior a todo (*Leviatán*) que los atemorice a todos y al que todos se sometan, a cambio de protección; es el paso del estado natural al estado social y político.

La causa del conflicto es la naturaleza humana:

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación¹¹.

Hobbes añade:

En semejante guerra nada es injusto. En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales¹².

De esta manera fundamenta también Hobbes el relativismo y el positivismo moral y jurídico que va a caracterizar el liberalismo filosófico inglés derivado de él: no existe ni bien ni mal antes de que exista una ley que lo prohíba y una autoridad poderosa que lo promulgue y aplique el castigo correspondiente¹³.

¹⁰ HOBBS, T., *Leviatán*, XIII, «De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y a su miseria».

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ «Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley los prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse

Pero Hobbes va más allá. El Leviatán, el monstruo mitológico todopoderoso que da título y centraliza toda su obra, se convierte en la contrafigura que reemplaza toda divinidad o trascendencia. Así funda, de hecho, la completa secularización del Estado y de la política, ajenos a todo orden superior. En esto también se contraponen frontalmente con el maestro de Salamanca.

El Leviatán es a la vez dios, monstruo, hombre y máquina. Según Carl Schmitt, el jurista filonazi¹⁴ considerado «el Hobbes del siglo xx» (García Neumann, 2008: 226-231), la figura del Leviatán demuestra la verdadera intención de Hobbes, que es derrotar a la teología política (Saravia, 2011: 59-78). Además, el hobbesiano Schmitt, en su posterior obra *Glossarium*, no solo se decanta por Hobbes, sino que ataca duramente al dominico Vitoria como medievalista y pacifista utópico y acusa a su doctrina de «guerra justa» como un justificante contemporáneo de la «guerra total» de los aliados contra el nazismo (Saralegui, 2016: 37-78)¹⁵.

2. Vitoria

Un siglo antes de Hobbes, Francisco de Vitoria (1483-1546) no sólo había refutado explícitamente semejante concepción bestial del ser humano, sino que, basado en la teología política católica, había planteado una antropología diametralmente opuesta, de carácter comunitario y universal, que podemos resumir en los siguientes puntos, definidos en sus afirmaciones centrales, que Vitoria luego desarrolla aplicándolos a cada situación particular con innumerables variaciones y matices:

2.1. *Homo homini homo*: no lobo, sino hombre

«Es contrario al derecho natural que el hombre, sin causa alguna, se enfrente al hombre, pues no es el hombre un lobo para el

una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla». HOBBS, T., *Leviatán*, XIII.

¹⁴ Schmitt fue investigado y detenido durante año y medio en Nuremberg, al finalizar la segunda guerra mundial, por su colaboración con el nazismo.

¹⁵ Por ejemplo, Schmitt refiriéndose a Vitoria: «*Homo homini homo*: no, gracias. Preferiría tener que ver con verdaderos lobos antes que con esta mezcla de zorro y marta», cit. p. 67.

hombre, como decía el cómico, sino hombre», afirma Vitoria en la relección *Sobre el poder civil* (1529) y lo repite, particularmente en la primera exposición *Sobre los indios* (1532)¹⁶. La referencia a la literatura clásica romana sitúa la afirmación de Vitoria en su contexto renacentista, ya que poco antes Erasmo había publicado sus *Adagios*, donde comenta la antigua paradoja de la cultura grecorromana de que el hombre es «dios» para el hombre (adagio 69) y el hombre es «lobo» para el hombre (adagio 70).

Es importante también que el dominico presente la alternativa («no es lobo para el hombre... *sino hombre*»), en consonancia con el realismo filosófico tomista: el ser humano ni es un dios ni es una simple bestia; posee libre albedrío para actuar en un sentido o en otro: perfeccionarse y acercarse a Dios o comportarse como una bestia y degradarse.

El maestro de Salamanca va más allá. Su antropología no es solo una visión filosófica diferente a la del liberalismo reduccionista anglosajón, sino que se sitúa desde una cosmovisión radicalmente distinta y superior, que incluye como constitutivo del ser humano (incluyendo a los infieles y bárbaros) la dimensión vital del amor. Comentando el *homo lupus* y glosando a san Agustín, afirma:

Yo más que hombres llamaría bestias a quienes dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de consuelo, ni de carga, ni de dolor, que no se reciba deleite por el bien del otro, ni amargura a causa de su perversidad, procurando no amar a nadie ni ser amado de ninguno¹⁷ [...]. Nada en la naturaleza ama la soledad [...]. Y si alguien, como dice Cicerón, ascendiese a los cielos y contemplase la naturaleza del mundo y la belleza de las estrellas, semejante experiencia le resultaría triste si no tiene un amigo¹⁸.

¹⁶ «Unde contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim homini homo lupus est, ut ait Comicus, sed homo». Relección *De potestate civili*, viii.1. Vitoria repite la expresión en la relección *De Indis*, iii.3. Aunque en la primera referencia Vitoria atribuye la expresión al cómico Plauto, en la segunda cita al poeta Ovidio, también romano, pero posterior a Plauto. Ambos usan la expresión «hombre, lobo para el hombre», tomada a su vez de los antiguos griegos.

¹⁷ *De potestate civili*, IV.

¹⁸ *Ibid.*

Por ello, la causa final de la sociedad humana global para Vitoria es la *communitas orbis*, cuyos dos componentes básicos son *iustitia et amicitia*, la justicia y la amistad.

2.2. *Imago Dei*

Vitoria sitúa su antropología en el núcleo de la concepción cristiana: el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza» del Creador y posee, por tanto, el *logos* interior, la chispa divina de la razón creativa, «la razón, la sabiduría y la palabra». Esta es también la base ontológica natural de su dignidad y su igualdad. Contra la doctrina luterana y calvinista de la «naturaleza caída» por el pecado, Vitoria responde en sus *Comentarios a la Suma Teológica* de santo Tomás: «Lo que corresponde al hombre por naturaleza es común a todos los hombres y no se destruye por el pecado».

El ser humano es *imago Dei* por derecho natural y, por tanto, lo son también los habitantes de los pueblos recién hallados en el nuevo mundo: «La gracia no corrompe la naturaleza: en los infieles no está corrompida la naturaleza [...]. Es propio del hombre vivir en conformidad con la recta razón»¹⁹. Citando a santo Tomás, Vitoria afirma que la capacidad creativa del hombre, a imagen del Creador, le hace *inventar* cosas para sí y para la comunidad: «por eso le es necesario al hombre vivir en comunidad, a fin de que unos ayuden a los otros en cuanto los que son diferentes inventen cosas diversas mediante su razón»²⁰. Además, la semejanza con el Creador no es solo racional: si Dios es Padre amoroso y a la vez es Trinidad, cada hombre creado a su imagen tiene la capacidad esencial y la finalidad de formar *communitas*.

2.3. Optimismo antropológico

Contra el pesimismo antropológico derivado de Lutero y Calvino que desarrollarán luego Hobbes y sus seguidores, Vitoria explica en su relección *Sobre el homicidio* (1530):

¹⁹ *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás*, II-II, q. 173, a 2; q. 10, a. 4; 179, a. 1; 123, a. 1.

²⁰ *Ibid.*

El más odioso error de que todas las obras de todos los hombres son malas [es] uno de los dogmas de los luteranos. Si el hombre por su propia naturaleza se dirige siempre al bien, contrariar tal inclinación será malo [...]. Solo Dios es el autor y la causa de la inclinación humana; por eso, si el hombre por su propia naturaleza se inclinase al mal, eso se atribuiría al mismo Dios. Decir o pensar tal cosa es absolutamente impío²¹.

En el mismo texto explica que las acciones buenas o malas del hombre dependen de su libre albedrío. No se trata pues de un optimismo ingenuo, sino realista: «Queda probado que el hombre, por su propia naturaleza, no se inclina al mal, sino que, dejado a su decisión, puede seguir una cosa u otra, el bien o el mal, conforme a su arbitrio».

2.4. Distinto y superior a los animales

Vitoria desarrolla la diferencia radical entre el ser humano y los animales sobre todo en su elección *Sobre el poder civil*. El ser humano sobresale «por su razón, su sabiduría y su palabra», no por su fuerza o su capacidad física; en cambio, a las demás especies animales la naturaleza las ha dotado con sus propias defensas biológicas para sobrevivir, «a los más fieros para defenderse con sus armas naturales y a los más débiles para que pudieran escapar del peligro». De esta manera, el dominico fundamenta la sociabilidad humana exactamente en lo opuesto a Hobbes y sus seguidores hasta Darwin, en el hecho de que no somos simples animales:

[La madre naturaleza], habiendo concedido solo al hombre la razón y la virtud, lo dejó frágil y débil, [...] indigente, desnudo e implume. [...] Para socorrerlo en estas necesidades era necesario, en verdad, que los hombres no anduvieran errantes vagando por los desiertos, como las fieras, sino que viviendo en sociedad se prestaran ayuda mutua²².

Además, «la palabra es el mensajero del entendimiento [...] y solo por esto el hombre es superior a los demás animales, pero

²¹ *De homicidio*.

²² *De potestate civili*.

la palabra sería inútil si el hombre no viviera en sociedad»²³. Por ello utiliza con frecuencia la palabra latina *sermo*, que no es simple ‘palabra’, sino comunicación, conversación, intercambio de razón: el *dia-logos* griego.

2.5. *Communitas*

En lugar de la «guerra de todos contra todos», Vitoria fundamenta la existencia natural de la sociedad civil en la necesaria solidaridad de unos con otros:

Habiéndose constituido, pues, las sociedades humanas con el fin de que unos soporten las cargas de los otros, y para que, entre todas las sociedades, la sociedad civil sea aquella en la que los hombres con más facilidad hagan frente a sus necesidades, se sigue que la comunidad es, por decirlo así, una *naturalísima comunicación* muy conveniente a la naturaleza. Porque la familia, ella sola, no se basta a sí misma.

De nuevo, la capacidad humanitaria de los seres humanos proviene de ser todos creados a imagen del Creador, que es a la vez Trinidad y Providencia: «La *Providencia* dotó al hombre de razón y libertad, para que fuese *providente* para sí mismo y para los demás»²⁴.

Esta «naturalísima comunicación» de Vitoria enfrenta a toda la filosofía liberal anglosajona posterior en otro aspecto esencial: que unos ayuden e intercambien con otros significa que todos pueden ganar. No es la rebatiña animal por el recurso escaso, sino la capacidad específicamente humana de ser creativos y providentes, a imagen del Creador, de manera que la riqueza real se genera, crece y se comparte. No es el «lobo» de Hobbes, el «individuo propietario» de Locke, el «calculador utilitario» de Bentham, «el más fuerte» en la lucha por la supervivencia de Darwin o el «competidor en el mercado» de Adam Smith; en todos estos se da por definición el cálculo de «suma cero», el máximo beneficio con el mínimo coste, donde para que uno gane otro tiene que perder.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Comentarios*, I-II, q. 91.

2.6. No contrato social, sino ley natural

Para Vitoria, la *res publica* o comunidad organizada políticamente no es producto de un pacto o un contrato social, sino de la ley natural: «Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación»²⁵. En consecuencia,

todo derecho positivo procede de la república, luego es imprescindible que la misma república y la capacidad de instaurar el derecho sea anterior al propio derecho positivo. De donde se sigue que tal poder radica en la república por derecho divino y natural²⁶.

2.7. Igualdad y libertad

A partir de su concepción antropológica, el padre Vitoria anticipa de manera clara los principios fundamentales de los actuales derechos humanos. Aunque ha sido deliberadamente ignorado, se adelanta más de doscientos años al famoso prólogo de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y más de cuatrocientos, por fin, a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Dice Vitoria:

Todos los hombres nacen libres e iguales [...]. Por naturaleza, nadie es superior a otro [...]. Dado que todos somos iguales, es ofensivo que alguien pretenda dominar a otro. Quien es igual no tiene capacidad de mandar sobre su igual²⁷.

Sobre la libertad, el dominico tiene expresiones muy similares a las que unos años después expresará en *El Quijote* Miguel de Cervantes, quien sin duda conoció su obra. Por ejemplo:

²⁵ *De potestate civili*, V.

²⁶ *De potestate civili*, VII.

²⁷ *Comentarios a la Suma Teológica*, II-II, q. 104, a. 1; V, 204, 2.

La libertad humana es de más alto valor y estima que cualquier bien material: no se vende bien la libertad por todo el oro del mundo. La libertad se equipara a la vida²⁸.

[...]

Los hombres son libres y no siervos. Los súbditos somos libres. Los hombres no nacen esclavos sino libres [...]. Nadie es esclavo por naturaleza [...]. Nos resta responder a los argumentos en contra, con los que se pretendía probar que estos [los indios] son esclavos por naturaleza, ya que carecen de suficiente capacidad racional para regirse a sí mismos. A esto respondo que, sin duda, Aristóteles no entendía...²⁹

Vitoria se extiende así largamente en sus escritos contra la esclavitud (justificada en la antigüedad por Aristóteles y en su época por Ginés de Sepúlveda), una práctica que será en los siglos posteriores, no solo justificada por el liberalismo anglosajón, sino también ejercida activamente por algunos de sus pensadores más destacados, como es el caso comúnmente ignorado del esclavista John Locke (García Neumann, e. p.; Pérez de Viñaspre Txurruka, 2016).

2.8. Autoperfección mediante la educación

Que, a pesar de su fragilidad física, el hombre posea «la razón, la sabiduría y la palabra» es, para el maestro de Salamanca, la prueba de su ser esencialmente social. Pero las tiene como «virtud», es decir, como fuerza humanizante que se perfecciona mediante el uso de la razón a través de la educación y la cultura, por lo que «tiene que hacerse a sí mismo». Este es uno de los argumentos para probar en *De Indis* que los habitantes del nuevo mundo poseen todos los derechos como seres humanos (señalando al mismo tiempo la desigualdad existente en la propia sociedad española):

En realidad, los indios no están faltos de juicio, sino que, a su modo, poseen uso de razón. Es evidente porque han establecido algún orden en sus asuntos: tienen ciudades bien estructuradas, matrimonios

²⁸ *Comentarios*, II-II, q. 66, a. 8; III, 342, 2. Cervantes lo expresa así: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida...», *Don Quijote*, 2.^a parte, LIII.

²⁹ *De indis* 30-1.

definidos, magistrados, jueces, leyes: poseen construcciones y comercio [...]. Por tanto, el que parezcan tan necios y obtusos, estimo que en gran medida proviene de la mala y bárbara educación, como también entre nosotros vemos a muchos campesinos que se diferencian poco de las bestias³⁰.

Para justificar la esclavitud y el expolio de sus bienes, se solía argumentar (basándose en Aristóteles) que los bárbaros habían nacido para ser esclavos porque no tenían uso de la razón. A fin de explicar la igualdad racional de todos los seres humanos (cristianos, paganos o bárbaros, niños o adultos), independiente de sus diferencias sociales, económicas o culturales, Vitoria escribió también la relección *Sobre la llegada al uso de la razón* (*De eo ad quod tenetur homo cum primum venerit in usum rationis*) (1935). Allí plantea que el desarrollo de la razón y de la voluntad humanas dependen en gran medida de la educación: «El uso de la razón no solo implica el uso y la facultad de la potencia intelectual sino también de la voluntad [...]. Para que alguien llegue al uso de razón es de gran importancia la enseñanza, la educación y la instrucción»³¹.

2.9. *Dominium*

Finalmente, otro de los aportes más novedosos y actuales de Vitoria es su concepto de «dominio» sobre los bienes de la naturaleza, aplicado sin distinción a todos los seres humanos del *totus orbis*. «Dios hizo todas las cosas para el hombre [...]. Por tanto, como el hombre es el fin de todas las cosas, es dueño de todas ellas»³². Creado a imagen de Dios, creador y *Señor* de todo (*Dominus*), el hombre está hecho para *dominar* sobre la naturaleza: «Queda claro que el dominio se fundamenta en la condición de imagen de Dios»³³. En relación con los indígenas, afirma Vitoria: «Los bárbaros, ni siquiera a causa de sus pecados dejan de ser verdaderos dueños (*domini*), tanto pública como privadamente. Por tanto, en virtud de este título, no pueden los cristianos apropiarse de los bienes de su tierra»³⁴.

³⁰ *De indis* 29-30.

³¹ *De eo... usum rationis*, 1326, 1351.

³² *Comentarios*, II-II, q. 62, a. 1; III, 71- 2.

³³ *De indis* 13-20.

³⁴ *De indis*, 25-8.29.

También en este tema de antropología y economía política, el padre Vitoria se extiende ampliamente. Se opone a la tesis de Lutero y Calvino de que los infieles y pecadores no tienen «dominio de sí mismos» ni derecho a la propiedad (Cordero Pando, 2008: 331), lo que abrió la puerta a todo tipo de atropellos por parte del pensamiento político anglosajón posterior, incluyendo la justificación del tráfico de esclavos y el saqueo de los territorios coloniales. Dice Vitoria:

Algunos defendían que el fundamento del dominio es la gracia y que, por consiguiente, los pecadores no tienen dominio alguno. Este fue el error de los pobres de Lyon y después de Juan Wiclif. [...]. El dominio se fundamenta en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, es decir, por sus facultades naturales; luego no se pierde a causa del pecado mortal. [...] La fe no anula ni el derecho natural ni el humano; luego, no se suprimen los dominios por la falta de fe. Es patente, pues, que no es lícito apoderarse de los bienes, ni de los sarracenos ni de los judíos ni de los paganos, por el hecho de que sean infieles³⁵.

Por otra parte, el dominico defiende el «dominio civil» o propiedad privada de todo ser humano, pero dejando claro que este derecho deriva del «dominio natural», por el que «solo la sociedad humana en su conjunto posee el dominio sobre todas las cosas». Su tesis es, por tanto, todo lo opuesto al derecho de propiedad individualista, desarrollado luego como tema central del liberalismo anglosajón, desde John Locke a Adam Smith y el actual neoliberalismo. Al mismo tiempo, Vitoria se aleja de la pretensión opuesta de rechazo a la propiedad privada que llevará a cabo el colectivismo marxista.

En este punto Vitoria se manifiesta en continuidad con la doctrina social católica, desde los profetas bíblicos y los Padres de la Iglesia de los primeros siglos hasta la actualidad. Por ejemplo, sobre los límites de la propiedad privada, afirma:

Por naturaleza es equitativo que cada uno sea dueño de sus cosas para usarlas. [Pero] en tiempos de extrema necesidad todas las cosas son comunes porque aquello que puede subvenir a la

³⁵ *De indis* 13-20.

extrema necesidad del prójimo es suyo³⁶. [...] Si las cosas ahora fuesen comunes, no habrían de dividirse como en la actualidad están repartidas, de modo que los ricos tienen más, mientras que los pobres permanecen en la miseria; tendrían que dividirse sin injusticia para nadie³⁷.

A manera de síntesis de la confrontación entre la antropología del derecho de gentes vitoriano y el materialismo liberal anglosajón, presentamos el siguiente cuadro:

Antropología de VITORIA	Antropología de HOBBS
<ul style="list-style-type: none"> - «No es el hombre lobo para el hombre, sino hombre»: <i>homo homini homo</i>. - Igualdad basada en la esencia humana como imagen de Dios. - Razón y espíritu comunitario. - El hombre es social por naturaleza: es débil físicamente, - pero tiene «uso de la razón, la sabiduría y la palabra». - Sociedad civil natural para soportar unos las cargas de otros en aras del bien común; «naturalísima comunicación». - Cada persona es ciudadano del orbe; cooperación con todos, incluyendo los extraños, donde todos pueden ganar. - Optimismo antropológico realista: hombre inclinado al bien y dotado de libre albedrío, puede actuar bien o mal. <i>Comunidad del orbe</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> - «El hombre es un lobo para el hombre»: <i>homo homini lupus</i>. - Igualdad basada en la capacidad de todo ser humano de matar a cualquier otro. Astucia y fuerza. - Individualista por naturaleza. Para sobrevivir y no matarse, se somete a una autoridad superior a cambio de protección. - El Estado: pacto o contrato social para imponer un poder superior sobre la rivalidad y competencia individuales. - Individualismo propietario; minimizar el dolor/coste y maximizar el placer/beneficio; para que uno gane, otro pierde. - Pesimismo antropológico: hombre inclinado al mal, llevado por sus pasiones; su estado natural es la <i>guerra de todos contra todos</i>.

IV. LA COMUNIDAD DEL ORBE VS. LA ACTUAL GLOBALIZACIÓN

En un trabajo pionero sobre Vitoria y los derechos Humanos, Jesús Ballesteros (1994) afirma:

La validez actual de las ideas de Vitoria se debe al hecho de defender con bastante anticipación: 1. La idea de la igualdad humana, al tiempo que la necesidad de la educación de los ignorantes. [...] 2. La ilicitud del daño a los inocentes bajo ningún supuesto, y por ello la primacía del derecho internacional. [...] 3. La movilidad de

³⁶ *Comentarios*, II-II, q. 62, a. 1; III, 90, 37.

³⁷ *Comentarios*, II-II, q. 64, a. 1; III, 270, 5.

todo ser humano para disfrutar de los recursos comunes. *Humanitas* significa aquí primado de la libertad y conciencia de la existencia de un patrimonio común de la humanidad. Este derecho parece matizar el derecho de comercio. De este modo se supera el economicismo, ya que lo esencial para Vitoria no es la pura defensa del *ius commercii*, como hará igualmente Grocio, sino más bien la defensa de las *res communes*. (*De indis*, 3.^a prop. 1.^a, 3.^a y 4.^a).

Los tres aspectos que señala Ballesteros se pueden aplicar actualmente de manera crítica a los resultados del proceso de globalización económica que ha vivido el planeta durante el último medio siglo, bajo la imposición del neoliberalismo económico, el gran legado del liberalismo reduccionista anglosajón. Daremos un vistazo a la situación actual para compararla, salvando las distancias exteriores, con la propuesta anticipada por Vitoria varios siglos atrás.

En primer lugar, la igualdad humana. Los datos objetivos de la creciente desigualdad económica en el mundo son simplemente difíciles de imaginar. Sin entrar en mayores detalles estadísticos, baste citar los informes presentados por OXFAM, como el famoso del 99 % vs. 1 %: «La brecha entre ricos y pobres está alcanzando nuevas cotas. Recientemente, *Credit Suisse* ha revelado que el 1 % más rico de la población mundial acumula más riqueza que el 99 % restante» (García Neumann, 2018). Además, la brecha ha aumentado luego de la crisis financiera de 2008, creada precisamente por la especulación y el lucro desmedido de los grandes fondos y corporaciones, pero pagada finalmente a costa del progreso y bienestar de las poblaciones.

Más recientemente, en 2022, OXFAM ha revelado que «la riqueza de los 10 hombres más ricos se ha duplicado, mientras que los ingresos del 99 % de la humanidad se habrían deteriorado a causa de la COVID-19. Los 10 hombres más ricos del mundo poseen más riqueza que los 3 100 millones de personas más pobres». Y añade: «Las crecientes desigualdades económicas, raciales y de género, así como la desigualdad existente entre países, están fracturando nuestro mundo. Esto nunca ha sido fruto del azar, sino el resultado de decisiones deliberadas...» (Ahmed *et al.*, 2022).

La desregulación de los mercados que caracteriza la globalización ha permitido el desmedido crecimiento de las grandes corporaciones en la ley de la selva global, de manera que las grandes empresas

de Silicon Valley (Amazon, Apple, Facebook, Google y Microsoft), por ejemplo, obtienen cada una ganancias anuales mucho mayores que el producto interno de la mayoría de los países del mundo (RT, 2018). El triunfo más reciente del «individualismo propietario» del liberalismo anglosajón lo representan las escandalosas ganancias individuales de los CEO de las grandes corporaciones tecnológicas, comparadas con las cifras de los grupos humanos condenados a la muerte por hambre y miseria en pleno siglo XXI.

La segunda anticipación de Vitoria señalada por Ballesteros, la ilicitud del daño a los inocentes, tiene que ver con lo anterior, ya que la creciente desigualdad económica y cultural producida por la globalización es una forma de «violencia institucional» contra las poblaciones más débiles e indefensas, sobre todo si se considera los avances científico-técnicos que podrían solucionar los graves problemas de alimentación, salud, vivienda y educación que padece gran parte de la humanidad sobre todo en continentes como África, Asia e Iberoamérica.

Lo ilícito del «daño a inocentes» se manifiesta también en la «violencia directa» de los conflictos y la situación de guerra permanente que por razones económicas y geopolíticas sufren las mismas zonas donde impera la desigualdad y la pobreza. Igualmente, en los millones de desplazados y refugiados a causa de los conflictos y del hambre, así como el fenómeno masivo de las migraciones de los países del sur al norte rico, que genera tanto sufrimiento y tanta muerte. Con su razonado cuestionamiento moral de los conflictos bélicos, las relaciones entre pueblos diversos y el derecho a los desplazamientos y al intercambio, el derecho de gentes de Vitoria no sólo se anticipó, sino que representa una alternativa a los descalabros del actual proceso globalizador.

Ballesteros señala como tercera actualidad de Vitoria «la movilidad de todo ser humano para disfrutar de los recursos comunes», que no es el simple *ius commercii* de Grocio y el liberalismo posterior, sino lo que denominó como *ius communicationis*, que busca establecer a nivel mundial una comunidad global o *communitas orbis*. Su contenido resulta ser todo lo contrario del dogma liberal del «libre comercio», base de la actual globalización, donde la «libre competencia» suele encubrir las desigualdades y la ausencia

de regulaciones que favorecen a los poderosos y donde se impone de forma axiomática el cálculo de «suma cero»: para que uno gane, otro debe perder. En esta selva económica darwiniana se hace inevitable la super concentración de poder económico y la especulación financiera global, fuera de toda regulación y control.

En su relección De indis, Vitoria comienza así su segunda parte:

Títulos no legítimos por los que los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles: 1. El Emperador no es señor de todo el orbe. 2. Aunque el Emperador fuese dueño del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros, ni establecer nuevos señores, ni destituir a los antiguos, ni cobrar tributos. 3. El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, si entendemos dominio y poder civil en sentido propio (Vitoria, 1998 [ca. 1530]: 85).

Luego de explicar razonadamente cada uno de los siete títulos ilegítimos para la colonización del nuevo mundo, Vitoria explica en la tercera parte los títulos legítimos. El primero, más importante y totalmente novedoso para la época, es precisamente el de «sociedad y comunicación natural»:

El primer título puede denominarse de natural sociabilidad y comunicación [*naturalis societatis et communicationis*]: los españoles tienen derecho a recorrer aquellas provincias y a vivir en ellas, pero sin causar ningún daño a los nativos, quienes no pueden prohibírselo. Ante todo, se prueba apelando al Derecho de Gentes que o bien es derecho natural o se deriva del derecho natural. En efecto, entre todas las naciones se tiene por inhumano recibir mal, si no existe alguna causa, a los huéspedes y viajeros; por el contrario, exige comportarse con humanidad y benevolencia con los huéspedes. Pero esto no puede ocurrir si los visitantes causan daño al llegar a otras naciones³⁸.

Los dos términos, *sociedad natural* y *comunicación*, tienen un amplio recorrido en la obra de Vitoria. La primera está relacionada con los conceptos de *civitas* romana y *polis* griega, como el medio natural

³⁸ *De iure belli*, 108.

donde se realiza en plenitud la sociedad humana, como comunidad política o «república», en una tradición que Vitoria recoge de Platón y también de Cicerón (Cordero Pando, 2008: 338-342). La *civitas* realiza la sociabilidad humana a través de su capacidad racional orientada a su defensa y conservación, dotándose de formas de organización y de cultura cada vez más perfectas en aras del bien común. En el Renacimiento, se solía contraponer la *civitas* al aislamiento y atraso de la vida rural propios del feudalismo, más cerca del mundo de los «bárbaros», alejados de toda civilización.

El paradigma en el mundo clásico es Alejandro Magno, que en su vasto imperio creó cerca de setenta ciudades a semejanza de las griegas, para incorporar a las poblaciones conquistadas a la cultura helénica. «Civilizar» o crear ciudades, a imagen de las más avanzadas de la Europa renacentista, se convirtió también en un objetivo de la conquista española del nuevo mundo (a diferencia de la colonización anglosajona), de manera que dos siglos después del descubrimiento, como se puede constatar, América estaba poblada de ciudades, con vastas construcciones de infraestructuras como plazas centrales, catedrales, caminos, puertos, acueductos, hospitales, escuelas y las primeras universidades en el nuevo mundo.

La *civitas* o *res publica* es denominada también por Vitoria como *communitas*, lo cual nos remite a su concepto del *ius communicationis*. En lenguaje moderno, comunicación es básicamente intercambio de información a través de diversos medios. Esto ha dado lugar a reducciones del concepto vitoriano (Añaños Meza, 2012). *Communicatio* y el verbo *communicare* tienen etimológicamente y también para Vitoria un sentido más amplio y profundo. Significan al mismo tiempo: a) compartir o poner en común; b) ponerse de acuerdo a pesar de las diferencias; y c) intercambiar bienes materiales y espirituales. El *ius communicationis* supone de manera novedosa la igualdad natural de todos los seres humanos y sus comunidades, independiente de su origen, cultura o religión y supone también para todos la capacidad potencial específicamente humana de «razón, sabiduría y palabra». Significa también tener la disposición de cooperación, y no de competencia, para llegar a acuerdos y resolver los conflictos. Incluye, finalmente, una relación creativa y de intercambio frente a los bienes de la naturaleza como patrimonio común.

Para el liberalismo de origen anglosajón, desde Hobbes y Adam Smith hasta la globalización actual, todo se reduce al «libre comercio», al intercambio de objetos por parte de propietarios individuales en competencia, con el cálculo de mínimo coste y máximo beneficio; y entre naciones, al saqueo de facto de los recursos de los menos desarrollados. Para Vitoria, es el compartir en común todo lo característicamente humano, desde los bienes materiales hasta la cultura y particularmente la fe cristiana como máximo bien. Siempre como una oferta en libertad y nunca como una imposición.

Para Vitoria la *communicatio* está vinculada al *dominium*, por el que todos los bienes de la naturaleza son propiedad del conjunto de todos los seres humanos del orbe (*cum omnia essent communia*); también los bienes creados por la inventiva humana como imago Dei deben ser puestos al servicio del bien común de la *communitas orbis*. Así, el *ius communicationis* es un derecho humano irrenunciable y también un deber natural exigible a hombres y pueblos (Cordero Pando, 2008: 348-349). Para el dominico, significa varios supuestos de gran actualidad: a) se da entre individuos o pueblos que conservan su diferente identidad, es decir, su alteridad; b) aunque sean «extraños», se sitúan todos en plano de igualdad y de libertad; y c) el encuentro suele ser beneficioso para ambas partes; en palabras actuales, no es el cálculo de «suma cero» sino el «ganar-ganar» (Cordero Pando, 2008: 349).

V. *IUS GENTIUM* VS. GEOPOLÍTICA

1. *Ley natural e ius gentium*

Para algunos autores (Cordero Pando, 2008: 461-474; 476), la *communitas orbis* de Vitoria es un planteamiento que se adelantó a su tiempo o que desbordó su circunstancia histórica para convertirse en una formulación en cierto sentido similar a la *Utopía* de su contemporáneo Tomás Moro, cuya obra debió conocer Vitoria en la universidad de París, por su relación directa con Juan Luis Vives. Cordero Pando, en su minucioso trabajo para la edición crítica del CSIC de *De potestate civili*, presenta un capítulo titulado «La utopía universalista: de la “República Cristiana” al *Totus Orbis*», donde examina en detalle, basado en los textos vitorianos, las alternativas

que propone el dominico a la situación de disolución de la cristiandad medieval, las divisiones y guerras en el interior de Europa, la amenaza del Imperio otomano y el cambio profundo en la visión del mundo que significó el descubrimiento de América y la circunnavegación del orbe.

Recuérdese que Vitoria era contemporáneo de la transformación científica y cultural sobre el hombre y su mundo que significó la circunnavegación del planeta por la heroica expedición de Magallanes-Elcano (1519-1522) –hazaña de hace quinientos años, que ha sido minusvalorada a causa de la leyenda negra–, que comprobó y pudo medir no solo la esfericidad de la Tierra, la magnitud y conexión de sus continentes y sus océanos, sino también que estaba poblada en su totalidad no por fantasmas o monstruos mitológicos, sino por seres humanos.

A diferencia de la *Utopía* de Moro y la posterior *Ciudad del Sol* de Campanella, la propuesta de Vitoria no sucede en una isla; no es aislarse de la guerra y el conflicto en un lugar cerrado para alcanzar el ideal de paz. Por el contrario, es universalista y realista, abarca el globo terráqueo y se fundamenta en lo que tienen en común todos los pueblos de la tierra, reconociendo sus diferencias. Además, como establece Platón luego de sus fracasos para establecer una *República* real en Sicilia, el camino efectivo para lograr ese ideal es el imperio de *Las leyes*; en el caso de Vitoria, es su reformulación del *ius gentium*, el «derecho de gentes».

Por tanto, no es una utopía en el sentido de las voces griegas *ou-topos*, ‘lo que no tiene lugar’ o no es realizable; en cambio sí lo es en el sentido de *eu-topos*, ‘el lugar bueno’, ideal, que es posible y necesario construir. Cordero Pando lo expresa en forma elocuente:

Sin duda se trata de un planteamiento utópico en sentido propio. Se diseña lo que no tiene lugar aquí y ahora, lo que todavía no es; pero que es algo en sí posible, no irracional ni contradictorio. Todo lo contrario: es la expresión de la máxima racionalidad y, por lo mismo, es posible y es deseable: deseable precisamente porque no se tiene, pero sobre todo porque responde a las más profundas aspiraciones del ser humano (Cordero Pando, 2008: 476).

La causa material o fundamento último de la *comunidad del orbe* es para Vitoria la sociabilidad esencial de la naturaleza humana. Se recuerda de nuevo que, por ley natural, no somos lobos los unos para los otros. Pero, para que esto tome forma en la realidad (causa formal), debe establecerse como poder jurídico político efectivo de alcance universal. De la misma manera que una multitud no llega a ser *república* hasta no adquirir las instituciones y leyes a las que todos se someten y que a todos deben proteger, igualmente, para Vitoria, la multitud de los pueblos y gentes del mundo se convertirá en una comunidad política mundial cuando todos acepten y se rijan, al menos de manera virtual, por unos derechos básicos universales que deben ser instituidos por «la autoridad de todo el orbe» (*latum totius orbis auctoritate*) (Cordero Pando, 2008: 478). En la relección *Sobre el poder civil*, afirma Vitoria:

El derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto o acuerdo entre los hombres, sino que tiene fuerza de ley. En efecto, el orbe todo, que en cierto modo constituye una única república, tiene el poder de promulgar leyes justas y convenientes para todos, cuales son las del derecho de gentes [...] que ha sido promulgado *por la autoridad del orbe entero*³⁹.

A diferencia del monstruo terrible o *Leviatán* de Hobbes, el *ius gentium* es, para Vitoria, «el único monarca», la máxima autoridad de la comunidad del orbe, como ley general y universal que debe explicitarse y concretarse en normas específicas que van a conformar tanto el derecho que regula las relaciones entre naciones y pueblos (lo que sería definido más tarde como derecho internacional), así como los deberes y derechos de todos los ciudadanos del mundo (definido luego como derechos humanos).

Por esto, el derecho de gentes de Vitoria no es simple derecho internacional o solo anticipación suya; más bien este es una reducción del planteamiento de Vitoria hecho posteriormente por Grocio, Pufendorf y otros. En el centro de su enfoque, como lo explica Encarnación Fernández, se sitúan las personas, los seres humanos en cuanto tales y no los estados en abstracto. Para él, la *res publica*, la *civitas* y

³⁹ *De potestate civili*, n.º 21.

organizaciones afines «no son más que el eslabón intermedio entre las dos realidades supremas: el Orbe y el hombre» (Fernández, E., 2017).

La opción radical por la persona humana y los pueblos constituidos en comunidades políticas como nuevo fundamento del derecho universal es lo que diferencia el derecho de gentes del dominico de cualquier otra definición de este derecho, desde su inicial formulación en el derecho romano, pasando por su adaptación al cristianismo hecha por Agustín y los filósofos medievales, hasta el uso del término por los juristas y filósofos de la modernidad incluyendo a Kant, llegando a la versión contemporánea de John Rawls en *The law of peoples* (1993). Esto es también lo que hace del *ius gentium* vitoriano una herramienta crítica, contemporánea y universal, válida contra toda forma de colonialismo, imperialismo y segregación por razones étnicas, religiosas o socioeconómicas.

Por otra parte, existe una larga polémica sobre si el derecho de gentes propuesto por Vitoria es de carácter iusnaturalista o iuspositivista; o si el dominico se contradice en sus textos. También, si hay una ruptura con la concepción tomista hacia un derecho positivo, o esa ruptura la consumará luego su continuador de la Escuela de Salamanca, el jesuita Francisco Suárez; si el fundamento del derecho de Vitoria es más intelectualista y el de Suárez más voluntarista y por tanto más cercano a la modernidad, etc. (Sánchez Hidalgo, 2015; 2017).

Sobre esto diremos que Vitoria utiliza frecuentemente la fórmula «o es derecho natural o deriva del derecho natural» para definir el *ius gentium* como un derecho obligatorio que dicta la razón natural y, por tanto, no depende del arbitrio de los poderes temporales, sino que los obliga en conciencia; esto lo enfatiza de manera particular en su relección *Sobre los indios*. Pero al mismo tiempo el derecho de gentes requiere para su concreción del consenso de los pueblos involucrados y de su positivación en normas específicas que pueden ir cambiando según las circunstancias históricas; en este sentido se hace derecho positivo. Por su vinculación profunda con el derecho natural y a la vez su necesaria concreción efectiva en leyes positivas no es de extrañar que en los mismos textos el dominico señale uno u otro

aspecto, como lo indica Cordero Pando⁴⁰. Es significativo que, en los *Comentarios a Santo Tomás*, luego de revisar si el derecho de gentes es derecho natural o positivo, Vitoria concluye: «La discusión es más bien de nombres que de realidad» (Cordero Pando, 2008: 479-483)⁴¹.

Finalmente, su reformulación del *ius gentium* es la alternativa que desarrolla el padre Vitoria ante los males terribles e innecesarios de la discriminación, la violencia y la guerra, productos de una etapa todavía primitiva de civilización humana.

Como señala Ángela Aparisi, en el tema de la guerra de nuevo hay una total oposición entre Hobbes y Vitoria: para el primero, la paz es la ausencia temporal de enfrentamientos directos; para Vitoria la paz verdadera es el fruto permanente de la justicia (Aparisi Miralles, 2007).

En efecto, de la primera a la última de sus relecciones, incluyendo *El derecho de guerra*, está presente en el dominico su compromiso vital en contra de la violencia y de la guerra, que recibía como legado de san Agustín y santo Tomás, y compartía también con grandes pensadores cristianos renacentistas como Erasmo, Tomás Moro y Luis Vives, por lo que en ocasiones ha sido acusado de pacifista y utópico. Por el contrario, la forma detallada y realista en que lo acomete refleja en gran medida que su *communitas orbis* no era para él un sueño sino una realidad tangible que había que ir construyendo, teniendo como instrumento la aplicación inmediata de su derecho de gentes a las realidades particulares del momento.

En su contexto histórico, una de sus primeras preocupaciones es la guerra «que no cesa» entre las «provincias cristianas», en particular entre Francia y España, que le lleva a intervenir a través de cartas y contactos en las Cortes ante el emperador Carlos para ponerle fin. A ello se suma el conflicto con los príncipes alemanes y otras regiones afectadas por la Reforma luterano-calvinista, así como la ruptura de Inglaterra con el papado. Su propuesta para un primer momento es «una federación de repúblicas cristianas» (Cordero Pando, 2008:

⁴⁰ Sobre este punto, ver como ejemplos: *De Indis*, 78-80 y 82. También *Comentarios* II-II, q. 57, a. 3; III, 12, 1-2.

⁴¹ «Dubitatur hic: sub qua iure contineatur ius gentium, an sub iure positivo, vel sub iure naturale. Disputatio est potius de nomine quam de re», *Comentarios*, II-II, q. 57, a. 3; III, 12, 1-2.

469-474), incluso con una autoridad elegida por todas las provincias, que haga innecesario e imposible el conflicto de agresión entre ellas.

Esta unidad superior de las repúblicas cristianas permitiría, por una parte, asegurar su defensa común ante la amenaza constante del Imperio otomano. Por otra parte, negociar en mejores condiciones con otros pueblos, incluyendo a los musulmanes, con miras a ir conformando la comunidad del orbe. En tercer lugar, otra preocupación permanente de Vitoria es la violencia y la guerra en el proceso de conquista contra las poblaciones recién descubiertas del nuevo mundo, presente en sus intervenciones ante la Corona y en sus enseñanzas, sobre todo en las dos elecciones *Sobre los indios*:

Ninguna guerra es legítima si consta que tiene lugar con mayor daño que utilidad para la república, aun cuando, por otra parte, sobren títulos y razones para justificar la guerra. La prueba está en que la república no tiene poder de declarar la guerra a no ser para defenderse a sí misma y a sus bienes. Por tanto, allí donde, a causa de la guerra, mengüen y se deterioren, más bien que se acrecienten, la guerra será en sí misma injusta, ya sea promovida por el rey o por la república⁴².

En este texto de *Sobre el poder civil*, uno de los primeros de Vitoria, se refleja una síntesis de lo que va a ser su pensamiento sobre la guerra. Basado en la doctrina de Agustín, pero yendo más allá, Vitoria afirma que ninguna guerra es ni puede ser justa. Puede ser necesaria, precisamente para detener la guerra, como respuesta a la agresión directa o para salvar inocentes; en este caso puede ser «legítima», pero nunca justa (Cordero Pando, 2008: 485; 488)⁴³. Este es el primer objetivo de su derecho de gentes y la conformación de la comunidad del orbe entero: impedir la destrucción de unos hombres por otros a través de la agresión y de la guerra.

Pero en el realismo vitoriano, el segundo objetivo es detener de manera efectiva la guerra de agresión que ya existe y la destrucción de los más débiles, buscando minimizar las consecuencias y restablecer la justicia y la paz. Desarrolla así, cuatro siglos antes de la creación de la Organización de Naciones Unidas, las razones morales y jurídicas

⁴² *De potestate civili*, n.º 13.

⁴³ En este sentido, Vitoria llega a utilizar la expresión *si semel esset iustum bellum*: «si alguna vez hubiese una guerra justa», para mostrar que ninguna guerra lo es.

para ir a la guerra (*ius ad bellum*) y las medidas que deben adoptarse por las distintas partes en conflicto para minimizar la violencia y la inhumanidad de la guerra (*ius in bello*), como parte constitutiva del derecho de gentes. Ello implica: a) la gravedad comprobada de las razones para acudir a la guerra como única manera de salvar el bien común; b) la búsqueda previa de otros medios no bélicos para resolver el conflicto; c) la autoridad legítima que puede proclamarla; d) los deberes y derechos de los ciudadanos para acudir o no a ella; y e) la proporcionalidad, que implica no causar más desastres o provocar más injusticias que las que se buscan aliviar. También, en la guerra, la proporcionalidad en las armas que se utilicen, el trato a los prisioneros, el saqueo de guerra, etc.

Pero en el mismo texto, Vitoria va más allá:

Es más: dado que una república forma parte del orbe, y sobre todo una república cristiana es parte de la Cristiandad, si la guerra de hecho fuese útil para una república o reino, pero con detrimento o daño del orbe o de la Cristiandad, juzgo que, por eso mismo, es injusta⁴⁴.

Entonces, el criterio final para la licitud de la guerra no será siquiera el bien común de la población o la república que responde a la injuria, la agresión o a la amenaza de ella, sino el bien común de la humanidad como un todo, la *communitas orbis*, cuyo establecimiento limitará la violencia y la guerra hasta hacerla innecesaria. En su *De iure belli*, Vitoria establece:

El fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república. [...] Se prueba a partir del bien y el fin del orbe entero. En efecto: de ningún modo el mundo entero podría mantenerse en un estado de felicidad, más aún: se haría presente una pésima situación de todas las cosas, si los tiranos, los ladrones y los secuestradores pudieran realizar impunemente sus crímenes y oprimir a los buenos y a los inocentes, mientras que no les estuviera permitido, a su vez, a los inocentes arremeter contra los malvados⁴⁵.

⁴⁴ *De potestate civili*, n.º 13.

⁴⁵ *De iure belli*, 108.

También en esto Vitoria se anticipa al desarrollo del derecho de guerra de la modernidad. Incluso algunos de sus criterios jurídicos para ir a la guerra y establecer una forma de autoridad para preservar la paz en todo el orbe, solo han sido incorporadas jurídicamente luego de las dos guerras mundiales del siglo xx y la creación de la Organización de Naciones Unidas, de la que muchos estudiosos consideran a Vitoria como su inspirador, cuatro siglos antes.

No es del todo un ejercicio inútil preguntarse cómo hubiese sido el desarrollo de la modernidad si el pensamiento de Vitoria no hubiese sido silenciado por la leyenda negra antiespañola y anticatólica, en medio de las brutales guerras de religión en la Europa anterior a Westfalia, la posterior disolución del Imperio, los procesos de secularización y el reduccionismo de las ciencias, el avance del positivismo en el pensamiento ilustrado y, de manera particular, el predominio en el pensamiento occidental de la alternativa opuesta al humanismo cristiano de Vitoria, esto es, el materialismo de Hobbes, que dio impulso al liberalismo positivista anglosajón y su acción imperial en el mundo de la modernidad.

2. *Darwinismo y geopolítica hoy*

No es necesario comparar en detalle el *derecho de gentes* de Vitoria con la ideología darwinista de la *geopolítica*, que sigue imperando en Occidente varios siglos después, en las reflexiones y análisis sobre la política exterior de los estados y en los estudios de estrategia, seguridad y defensa en el ámbito militar, como por ejemplo la OTAN. En un trabajo anterior, en el capítulo titulado «Del hombre-lobo de Hobbes al mono-sin-pelo de Darwin: la antropología reduccionista imperial» (García Neumann, e. p.) indicamos el desarrollo teórico y epistemológico del liberalismo positivista anglosajón, cuyos axiomas básicos siguen presentes en las doctrinas naturalistas de los siglos xix y xx relacionadas con la raza (*eugenesis*) y la supervivencia del más fuerte aplicado a las sociedades (*geopolítica*). Ambas, tanto en su versión dura «nacional-socialista», como en su versión liberal angloamericana, vigente hasta hoy.

Para los fines de este trabajo, baste señalar algunos de los principales autores de la geopolítica: Sir Halford J. Mackinder, *Britain and the British Seas* (1902) y *El pivote geográfico de la Historia*

(1904); el almirante estadounidense Alfred T. Mahan, estudioso de la historia del imperio británico, quien postula la teoría del poder naval («quien domine el océano domina el mundo»); el sueco Rudolf Kjllén, *El Estado como forma de vida* (1916); y el ideólogo nazi, Karl E. Haushofer, fundador de la *Revista de Geopolítica* (1924), quien desarrolla la tesis de su predecesor Friedrich Ratzel sobre el «espacio vital» de los estados (*lebensraum*), que justificó las invasiones nazis.

Es significativa la tesis central de Mackinder del *heartland* (corazón continental) o pivote geográfico de la isla-mundo. Según esta, lo importante en el planeta es el conjunto terrestre formado por los continentes de Asia, Europa y África: «quien domine el corazón de Eurasia domina el mundo», por lo que hay que impedir, mediante divisiones y conflictos permanentes, que poderes próximos, como Rusia o China, lo logren. Y el *heartland* se ubica en todo el sur de Rusia, entre las repúblicas exsoviéticas y Afganistán, extendiéndose a Paquistán e Irán (no por casualidad, regiones en guerra permanente), precisamente en la llamada «ruta de la seda» que la actual potencia china busca revivir en el siglo XXI con importantes proyectos comerciales y de infraestructura.

En la segunda mitad del siglo XX, el británico radicado en Estados Unidos, Bernard Lewis, actualizó la tesis de Mackinder enfocándola desde la perspectiva del Islam, ya que el eje euroasiático está conformado por naciones mayormente musulmanas y se extiende al Medio Oriente, en constante conflicto con Israel. Discípulos suyos como Samuel H. Huntington (*El choque de civilizaciones*, 1996) y el exconsejero de Seguridad Nacional estadounidense, Zbigniew Brzezinski (*El gran tablero mundial, la supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*, 1998) lograron convertir sus principales tesis en las políticas oficiales angloamericanas (García Neumann, 2008: 7-28).

Más relevante que las definiciones geopolíticas son sus resultados históricos, aun antes de acuñarse el término. En este sentido, se puede hacer un seguimiento de la aplicación de los principios hobbesianos-darwinistas en las guerras coloniales del siglo XIX que llegaron a conformar el imperio inglés como el más vasto de la historia, con extensiones en los cinco continentes y a las que las demás potencias europeas en su rivalidad buscaban imitar. La intensidad y extensión

de las guerras ocurridas bajo estos mismos principios hablan por sí solas: las actividades de la Compañía de las Indias orientales (patrones de Adam Smith), la sangrienta dominación de la India, las guerras del opio contra China (1839-1860), la repartición del continente africano entre las potencias europeas en 1884-85. Y, aunque convergen causas históricas más complejas, habría que añadir también, al menos como efecto de los mismos axiomas, la gran guerra europea de 1914-18 con millones de muertos y el uso de la más avanzada tecnología incluyendo el poderío aéreo; la segunda guerra mundial con 70 u 80 millones de muertos; y la Guerra Fría entre el mundo occidental y el mundo comunista, con guerras sustitutas en distintas regiones, así como el desarrollo del armamento nuclear capaz de destruir varias veces el orbe planetario.

Con la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética en 1991, muchos creyeron que podría llegar el final de los grandes conflictos bélicos y la adopción de un mundo multipolar. Algunos consideraron que era el «final de la historia» y el triunfo definitivo de la democracia liberal y la economía de mercado (Fukuyama, 1992). Otros (que finalmente se impusieron), anticiparon un conflicto o «choque de civilizaciones» por zonas geopolíticas en todo el planeta –comenzando por los países islámicos y siguiendo con China–, al cual debía enfrentarse Occidente si quería sobrevivir (Huntington, 1997). El sector que encabeza este enfoque geopolítico unipolar, en particular los llamados neoconservadores, tanto estadounidenses como europeos, reivindica expresamente su inspiración en el pensamiento de Thomas Hobbes, es decir, en el paradigma opuesto a Vitoria (Kagan, 2003; García Neumann, 2008: 52-82).

En lo que va del siglo XXI, la llamada «guerra al terrorismo», las primaveras árabes, las guerras destructivas en países como Afganistán, Irak, Libia, Siria o Yemen, serían la primera fase de la geopolítica de «choque de civilizaciones», según los parámetros teóricos establecidos por estos sectores políticos dominantes, ante el desconocimiento de la mayoría de los ciudadanos de sus propios países. Las siguientes fases serían enfrentamientos que ya se están preparando en posiciones y propaganda, entre regiones geopolíticas (EEUU, Unión Europea, China y Rusia...), tanto por organismos como la OTAN como por sus correspondientes de las naciones rivales, donde

la geopolítica sigue jugando un papel central⁴⁶. Se habla, además, del poder terrestre, naval, aéreo y del poder *espacial*: el control y despliegue de armas en el espacio aéreo exterior a la órbita terrestre. También, como resultado de la revolución informática, del *ciberespacio*, el espionaje masivo y el control de la información global por las agencias de seguridad, así como las «guerras híbridas» en curso, que pueden desencadenar en cualquier momento una guerra global, lo que pone en peligro la existencia misma de la humanidad. Con el enorme desarrollo de la tecnología bélica que hoy existe, ¿no es todo esto una locura autodestructiva que los ciudadanos democráticamente deben detener cuanto antes?

Recuperar las poderosas ideas de Vitoria de la *communitas orbis* y el *derecho de gentes* contra el economicismo de la globalización y la peligrosa geopolítica unipolar dominante, adquiere entonces un sentido de importancia vital.

Una última reflexión sobre la vigencia actual de Vitoria es la necesidad de contrarrestar el pesimismo cultural que invade a la juventud, sobre todo occidental, ante el agotamiento de la modernidad y el paradigma de contracultura posmoderna nihilista y hedonista imperante. Vitoria respondió a la ruptura del mundo medieval y el cambio de cosmovisión que significó del descubrimiento del orbe, la implantación de la cristiandad en el nuevo mundo y la circunnavegación terrestre. El actual desarrollo tecnológico de la humanidad como un todo, no solo brinda la posibilidad de poner fin al hambre y la miseria en la tierra, sino también de colonizar progresivamente y en forma conjunta, no el orbe terrestre, sino otros mundos del sistema solar.

En la conquista del espacio exterior, las potencias mundiales rivales (Estados Unidos, Rusia, Europa, China, India) en un tiempo mostraron capacidad de cooperación; por ejemplo, en la estación espacial internacional. En un nuevo ordenamiento global basado en el derecho de gentes vitoriano y la búsqueda de la paz, con una renovada concepción del ser humano, el cuidado de la casa común

⁴⁶ Este artículo se escribió antes de la terrible guerra entre Rusia y Ucrania-OTAN. Lo cual no le quita, sino que le añade mayor validez. El paso inevitable de un mundo unipolar a otro multipolar con potencias nucleares enfrentadas no será posible sin un abandono de la geopolítica por una perspectiva superior de orden global, como la que representa el legado de Francisco de Vitoria.

desde el espacio y la expansión a mundos cercanos con el avance de la ciencia y la tecnología sería la aventura más humana y optimista disponible hoy para las nuevas generaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, N. *ET AL.* (2022). *Las desigualdades matan. Se requieren medidas sin precedentes para acabar con el inaceptable aumento de las desigualdades por la COVID-19. Resumen del informe de OXFAM (enero de 2022)*. Oxfam Internacional. <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-summ-es.pdf>
- AÑAÑOS MEZA, M.^a C. (2012). El título de «sociedad y comunicación natural» de Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, pp. 525-596.
- (2013). La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo. *Persona y derecho*, 68, pp. 103-137.
- APARISI MIRALLES, Á. (2007). *Derecho a la Paz y Derecho a la Guerra en Francisco de Vitoria*. Comares.
- (2015). Actualidad del pensamiento filosófico-político de Francisco de Vitoria: presupuestos para una teoría de la paz justa. En HERMIDA, C. y SANTOS, J. A. (coords.). *Una filosofía del derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero*. Madrid, Congreso de los Diputados, Departamento de Publicaciones, pp. 671-691.
- BALLESTEROS, J. (1994). El primado de la idea de *humanitas* en Vitoria como fundamento de los derechos humanos. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 6, pp. 25-36.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1939). *Francisco de Vitoria*. Editorial Labor, Barcelona.
- CORDERO PANDO, J. (ed.) (2008). *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- ERASMO DE ROTTERDAM (2008). *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, Alianza Editorial (ed. Ramón Puig de la Bellacasa). (Trabajo original publicado ca. 1500)
- FERNÁNDEZ, E. (2017). El *totus orbis* y el *ius gentium* en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación. *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Valencia, p 36.

- FUKUYAMA, F. (1992). *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. Planeta.
- GARCÍA NEUMANN, J. (2008). *Los Neoconservadores y el Choque de Civilizaciones: hechos y raíces doctrinales*, Comares.
- (2018). ¿Fin de la dominación crematística global? *Pensar el Tiempo Presente. Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart*, Tirant Lo Blanch, pp. 1931-1954.
 - (2019). Francisco de Vitoria y la Leyenda Negra, *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, 16, pp. 107-142.
 - (e. p.). Superar el paradigma antropológico reduccionista para poner fin a la miseria y la exclusión.
- GRICE-HUTCHINSON, M. (1952). *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Clarendon Press.
- HABERMAS, J. ET AL. (1991). Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad. En *Habermas y la Modernidad*, Ediciones Cátedra.
- HUNTINGTON, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- KAGAN, R. (2003). *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el Nuevo Orden Mundial*. Taurus.
- LLANO ALONSO, F. H. (2016). Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria. *Derechos y libertades*, 34, pp. 91-114.
- MARÍN LÓPEZ, A. (1962). La doctrina del Derecho Natural en Hugo Grocio. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2 (2), pp. 203-234.
- MARITAIN, J. (1944). *El Doctor Angélico*. Desclée De Brouwer, p 39.
- PÉREZ DE VIÑASPRES TXURRUKA, J. (12 de julio de 2016). John Locke y el liberalismo esclavista primigenio. *Nabarralde*. <http://www.nabarralde.com/es/egunekoa/15554-john-locke-y-el-liberalismo-esclavista-primigenio>
- RT (29 de julio de 2018). Estas 5 empresas poseen más dinero que países enteros. <https://actualidad.rt.com/actualidad/283205-empresas-poseer-mas-dinero-paises-enteros>
- SÁNCHEZ HIDALGO, A. (2015). Intelectualismo y voluntarismo en Francisco de Vitoria. *Persona y Derecho*, 73 (2), pp. 181-202.
- (2017). Vitoria y Suárez: el Derecho Internacional en el tránsito a la modernidad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, pp. 163-182.
- SANTOS, J. A., (coords.). Una filosofía del derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero. Madrid, *Congreso de los Diputados, Departamento de Publicaciones*, pp. 671-691.
- SARALEGUI, M. (2016). *Carl Schmitt, pensador español*. Trotta.
- SARAVIA, G. (2011). *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Ed. Dykinson, p. 40 y ss.

- TRUJILLO, I. (1997). *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*. Giappichelli.
- (2015), Actualidad del pensamiento filosófico-político de Francisco de Vitoria: presupuestos para una teoría de la paz justa. En *Una Filosofía del Derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero*. Congreso de los Diputados.
- TRUYOL Y SERRA, A. (1946). *Los principios de derecho público en Francisco de Vitoria*. Cultura hispánica, Madrid.
- (1955). *Fundamentos de Derecho internacional público*. Editorial Tecnos. p. 164 y ss.
- URDANOZ, T., O.P. (1960), Introducción biográfica. En *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), pp. 30-35.
- VIOLA, F. (1979). Conservazione e trasformazione della natura humana. En *¿Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, pp 1-58.
- (1988). Hobbes tra moderno e posmoderno. Cinquant’anni di studi hobbesiani. *Ragioni Critiche*, 5-6, IV (III serie).
- (2004). Derecho de gentes antiguo y contemporáneo. *Persona y Derecho*, 51, pp. 165-190.
- VITORIA, F. DE (1981). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra* (trad. L. Frayle Delgado). Tecnos. (Trabajo original publicado ca. 1530).