

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

23

JULIO-SEPTIEMBRE

1946

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR SALVADOR ZUBIRÁN

Secretario General:

LIC. JOSÉ RIVERA PÉREZ CAMPOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

DIRECTOR:

Agustín Yáñez

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país \$7.00

Exterior dls. 2.00

Número suelto \$2.00

Número atrasado \$3.00

Sumario

FILOSOFIA

	Págs.
Juan David García Bacca	<i>La posición histórica de Leibniz en la fundamentación filosófica y científica del cálculo infinitesimal</i>
	11
Antonio Gómez Robledo	<i>Vitoria, comentador de Santo Tomás</i>
	45
Justino Fernández	<i>Goya contemporáneo</i>
	65
Julio Torri	<i>Recuerdos de Pedro Henríquez Ureña</i>
	99
Oswaldo Robles	<i>El movimiento filosófico neoescolástico en México.</i>
	103
Lota M. Spell	<i>Nuevos datos sobre el primer chantre de la Catedral de México.</i>
	131
Leopoldo Zea	<i>Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica.</i>
	137

PRESENCIAS Y ACTIVIDADES

Rafael Heliodoro Valle	<i>Entrevista con Samuel Ramos</i>
	147

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

	Págs.
Juan Hernández Luna	2 <i>Exclusivas del Hombre. La Mano y el Tiempo.</i> (J. Gaos.) 155
Leopoldo Zea	<i>La filosofía en el Brasil.</i> (A. Gómez Robledo.) 162
Leopoldo Zea	<i>El pensamiento europeo en el siglo XVIII.</i> (P. Hazard.) 166
Rafael Heliodoro Valle	<i>Los hombres que dispersó la danza.</i> (A. Henestrosa.) 168
Antonio Acevedo Escobedo.	<i>La "Colección de Escritores Mexicanos".</i> (Ed. Porrúa.) 169
Justino Fernández	<i>Autobiografía.</i> (J. C. Orozco.) 172
Agustín Millares Carlo	<i>Francisco Cervantes de Salazar and Eugenio Manzananas.</i> (G. R. G. Conway.) 177
Víctor Rico González	<i>Sociología del Renacimiento.</i> (A. von Martin.) 179
Emilio Uranga	<i>Civilización y enfermedad.</i> (E. H. Sigerist.) 180
Luis García Romero.	<i>Cultura y personalidad.</i> (R. Linton.) 182
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México	185
Notas y noticias de América	191
Publicaciones recibidas	201

VITORIA, COMENTADOR DE SANTO TOMAS

I

Dudo que en la historia del pensamiento universal podamos asistir a un solo caso de generación espontánea. La exclusión de este fenómeno parece ser tan cierta en el orden del espíritu como en el mundo biológico. A decir verdad, ni aun en este último jamás se creyó del todo, hablando en rigor, en la generación espontánea. Aun los antiguos que nada alcanzaron a sospechar de los descubrimientos de Claudio Bernard, tuvieron siempre el buen sentido de atribuir a un agente universal como el sol, el nacimiento de ciertos vivientes cuyo principio inmediato no acertaban a percibir. En lo cual, si erraban científicamente, asentaban, en cambio, un principio filosófico de indisputable validez. Con mayor o menor claridad, el hombre ha intuído más de una vez que la creación *ex nihilo* es un atributo singular de la divinidad, del todo incompatible con la criatura.

Esta ley, pues, según la cual toda creación humana no es sino una novedad en la generación, con reconocida dependencia del principio generante, se ejemplifica con más o menos evidencia en los diversos distritos de la cultura; pero siempre será posible, de un modo o de otro, verificar su cumplimiento. La obra literaria parecería en ciertos casos reivindicar la plenitud creadora; pero siempre es deudora y heredera al menos del idioma, e inexplicable en general si no la ubicamos dentro de la cultura de la época, que la trasciende y determina. Y esta deuda acrece a menudo incluso en lo que atañe al mismo contenido temático. La mayor creación literaria de la humanidad, el Quijote, no es, como es bien sabido, sino una novela de caballerías, sólo que infundiendo en sus héroes todo lo que hay de eterno y radical en el hombre.

Si de la creación fantástica pasamos a la creación ideatoria, la ley generativa cobra entonces una evidencia incontrastable, y sería ocioso extenderse en ejemplos. No hay un sistema filosófico, entre los más venerables, que no sea un usufructo del caudal hereditario, aun en aquéllos en que el acento dominante es la polémica contra el progenitor. Aristóteles sin Platón, San Agustín sin los neoplatónicos, Descartes mismo sin el legado dialéctico contra el escepticismo; y Kant, en fin, sin Hume y Wolf, para no hablar de otros, resultarían ininteligibles.

De suerte, pues, que lejos de redundar en demérito de Francisco de Vitoria el presentarlo y comprenderlo como un heredero de su tradición, es por el contrario el único camino para prestarle el homenaje debido. De otro modo, su misma aportación creadora no pasaría de ser una arbitrariedad, por genial que la supongamos. Habría sido debida, concurrentemente con su inteligencia, a la fortuna y al azar; ahora bien, la dignidad humana estriba en eludir, en la medida de lo posible, el azar y la fortuna, lo mismo en la conducta ética que en la vida intelectual. Y Vitoria, a fuer de español, fué todo un hombre; un hombre de carne y hueso; un hombre cuya inteligencia funcionó siempre maravillosamente, pero dentro de los cánones de la inteligencia humana. Lo cual quiere decir que discurrió sobre lo aprendido, tanto o más de lo que intuyó lo inexplorado aún, como quiera que la razón discursiva, más aún que el intelecto intuitivo, sea lo propio de la inteligencia encarnada.

En su vida especulativa y didáctica, Vitoria procedió como Santo Tomás su maestro, innovando cuando era menester con vigor y decisión; pero tratando con delicadeza y respeto el material preexistente, así viniese de Averroes, Avicena u otros cualesquiera, y nada digamos cuando procedía de Aristóteles o de la fe revelada. Y con esta circunspección, sus mismos errores fueron más fecundos que los aciertos afortunados, fruto del azar, de gentes precipitadas. Más hizo Santo Tomás por la Inmaculada con sus cautelas, que Escoto con sus atolondramientos; pues lo que importaba ante todo era no derogar en nada a la dignidad de Cristo, esto es, preservar a todo trance la universalidad de la Redención y su necesidad absoluta para toda criatura, así fuese la más excelsa de todas. Mientras no fuese maduramente elaborado el expediente de la redención preventiva, más valía insistir en aquellos presupuestos, que eran, además, los únicos fundamentos seguros del privilegio excepcional.

De la propia suerte, Vitoria no profirió ante su auditorio expectante las grandes tesis que han hecho ilustre su nombre, sin haber empleado antes muchos años en el estudio y comentario fiel de los autores en cuya meditación fueron aquéllas alumbradas. Flaco servicio es el que se hace a su memoria el limitarse a inscribir y destacar en campo virgen sus proposiciones creadoras, sin vincularlas filialmente a su genealogía. Proceder de este modo es, como queda dicho, rendir tributo al inventor afortunado, a una criatura irreal, y no al hombre viviente y concreto que consumió largas vigiliass y prolijos afanes en la depuración del material hereditario antes de acrecentar su acervo con riquezas inéditas.

Que en otros países los estudiosos de Vitoria atiendan sólo o casi sólo a la invención, y poco o nada al proceso generativo, se explica. A ellos no les interesa por lo común sino aprender del magisterio del gran español todo aquello de cuyo conocimiento en teología, filosofía, o derecho, no puede dispensarse ningún hombre culto, o por lo menos ningún perito en esas disciplinas. Pero a todos cuantos formamos la comunidad cultural de los pueblos hispánicos, nos liga, además entrañablemente, un vínculo afectivo hacia los más altos valores de nuestra estirpe, y debe solicitarnos con urgencia lo que otros pueden omitir, o sea el encarecer y reconstruir la peculiar individualidad de nuestros mayores, aunque de ello no resultara provecho —que sí resulta— para la ciencia objetiva. Es el hombre Francisco de Vitoria, y no sólo el fundador del derecho internacional, o el renovador de los estudios teológicos, o cualquier otro de esos nombres de suyo mostrencos y fungibles, lo que debe estar en el pensamiento y en el corazón de todo español o hispanoamericano. Olvidar todo esto es incurrir en una de tantas formas de ese otro pecado contra el espíritu, como decía el añorado maestro Joaquín Xirau, que murió denunciando con esa expresión la traición a nuestro linaje espiritual, y clamando por la obra expiatoria.

Quizá por esta vía del progresivo ahondamiento en la evolución del pensamiento vitoriano, podamos aún hacer una adición fructuosa a la ya onerosa bibliografía centrada casi toda en torno de las grandes Relecciones. Los teólogos, a buen seguro, tendrán mucho que decir aún sobre las Relecciones propiamente teológicas; pero a quienes no alcanzamos sino a la ciencia ancilar privilegiada, a la filosofía, otro derrotero se nos impone. Continuar en la glosa de las Relecciones sobre los indios y sobre el poder civil —únicas, hasta cierto punto, de nuestra incumbencia— a nada conduci-

ría normalmente, salvo casos excepcionales, sino a la consabida salmodia de grandilocuos lugares comunes. Y nada debe inspirarnos tanto horror como repetirnos o repetir a otros. El espíritu, de suyo, es irreversible; y toda reincidencia en la producción espiritual debería ser máximamente punible, como degradación y envilecimiento del espíritu. Por algo en nuestro léxico vernáculo se designan esas operaciones en términos de las artes más serviles, del arte culinaria, como bizcochos y refritos.

Más para fortuna nuestra, tenemos aún entre lo que nos ha quedado del Sócrates español, un ancho campo fertilísimo, y a mi entender poco explorado hasta ahora: sus comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.

El Vitoria que estamos acostumbrados a ver, el Vitoria de las Relecciones, es figura excepcional y solemne; personaje que comparece, una que otra vez, en los grandes fastos de la universidad, ante un auditorio de doctores y estadistas, en un momento luminoso, pero necesariamente fugaz, de consorcio entre la corte y el aula. Mas el Vitoria habitual, el íntimo, el humano, el que cautivó a todos, a las lumbreras y a las opacidades, a Melchor Cano y al Bachiller Trigo, es ante todo, como Averroes —paralelo, dicho se está, que empieza y acaba en el epíteto— el *commentator*. Su faena cotidiana, la única a lo largo de toda su vida docente, consiste en comentar, en su cátedra de Prima, un texto de la *Suma Teológica*. Y en esto de comentar a Santo Tomás, Vitoria, como sabemos, llevó a cabo una revolución de trascendencia incalculable. Fué innovador comentando, a despecho de la aparente contrariedad de los términos, porque fué el primero que en Salamanca, vale decir en España, suplantó a Lombardo por Santo Tomás, dando a la *Suma* la categoría de texto escolar, que hasta ahí correspondía a las Sentencias. Aun si otros méritos no tuviera Vitoria, bastaría éste solo para tornar egregio su nombre, y para citarlo entre los más claros heraldos de los días jubilosos de la *Aeterni Patris* y la *Studiorum Ducem*.

Es cierto que, como el mismo Vitoria acostumbra decir, el maestro podía, una vez explicado el texto, *mover sus cuestiones* con todo desembarazo; y de hecho, según sabemos, las Relecciones más célebres surgieron de la necesidad de elucidar, bajo la guía del texto tomista, problemas del mundo moderno que Santo Tomás no alcanzó a sospechar. Todo esto es sabido y reconocido. Mas a lo que de ordinario se atiende, cuando se examina la

obra vitoriana, es al movimiento expansivo y desbordante del comentador; y en cambio, no suele hacerse tanto hincapié en la fidelidad al espíritu, si no siempre a la letra, del magisterio del Doctor Angélico. Y sin embargo, nuestra comprensión de Vitoria, no excluyendo las Relecciones, quedaría trunca sin esta última consideración.

Así, por ejemplo, acostumbra decirse simplemente y como de pasada, que la *Relectio prior de Indis* reconoce como motivo ocasional la necesidad de esclarecer, en las nuevas circunstancias, la cuestión suscitada por Santo Tomás sobre si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres. Dicho lo cual, nadie vuelve, por lo común, a tomarse el trabajo de investigar, en el decurso ulterior de la Relección, los ligámenes intrínsecos entre la problemática y la solución de Vitoria y la que a su vez propuso Santo Tomás, quien no iba evidentemente a esperar a que América fuese descubierta para opinar sobre el bautismo de los infieles conocidos en su tiempo. Ahora bien, cuando se han contrapuesto y aquilardado todos los textos, los tomistas y los vitorianos, percíbese con meridiana claridad que la doctrina discriminatoria de los títulos de dominio sobre el continente americano, está contenida *in nuce* en la *Suma Teológica*, si bien Vitoria la lleve hasta su última perfección, y la aplique genialmente a las nuevas contingencias históricas. No una, sino dos veces por lo menos en la Suma, en las cuestiones sobre la fe y en las que versan específicamente sobre el bautismo, se plantea Santo Tomás el grave problema de la administración compulsoria del sacramento de la salud a los infieles sujetos a la patria potestad; y lo resuelve en ambas ocasiones tajantemente por la negativa, por la sola razón de que se violaría el derecho de los padres renuentes. ¡A tal punto tenían aquellos hombres, Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, arraigado en su conciencia el respeto al derecho, que no consentían en abrir la única puerta posible de acceso a la vida eterna si había de ser con menosprecio y ruptura del orden ético-jurídico! Y tratando ya del bautismo de los adultos infieles, escribe Santo Tomás terminantemente: "De ningún modo ha de hacerseles violencia para que reciban la fe, ya que el creer depende de la voluntad. Pueden, con todo, los fieles, si está en su mano, obligarles a que no impidan la predicación de la fe con blasfemias o malas persuaciones, o aún, si a tanto llegan, con persecuciones abiertas. Y por esto los fieles de Cristo frecuentemente declaran la guerra a los infieles, no para obligarles a creer, pues aun en caso de

vencerlos y cautivarlos han de dejarles en libertad de creer, si así lo desean, sino sólo para forzarles a que no pongan obstáculos a la fe de Cristo.”¹ ¿No está bien patente en este texto la metodología vitoriana de la discriminación entre los títulos legítimos y los ilegítimos, y más aún, enunciados explícitamente los más cardinales de unos y otros?

Con todo, como quedó dicho, en este terreno de las Relecciones poco resta por hacer. En cambio, está virgen, hasta donde se me alcanza, el vastísimo campo de los comentarios ordinarios de clase a la Suma Teológica. Es de creerse que Vitoria, en el curso de su diuturno magisterio, haya comentado la Suma en su totalidad, y es de creerse asimismo que la devoción del Bachiller Trigo por su maestro, o de otros alumnos, les haya movido a pasar al papel lo que oían en el aula; y por último, podemos abrigar la esperanza de que la diligencia del P. Beltrán de Heredia y de sus correligionarios descubrirá algún día esos preciosos manuscritos.

Y no está todo en esperanzas y conjeturas. Por lo pronto, el eminente vitorianista que acabamos de nombrar, ha publicado en pulcra edición de cinco gruesos volúmenes los comentarios del maestro de Salamanca a la *Secunda Secundae*. De lo que ahora habemos menester, lo que tenemos el derecho de esperar de los estudiosos de Vitoria, es una minuciosa comparación entre el texto tomista y el del comentario vitoriano, con el fin de apurar objetivamente el incremento de la doctrina de Santo Tomás en manos de su genial comentador. Ignoro si un trabajo de esta índole ha llegado a publicarse, o si está al menos en ciernes. Y confieso que llegó a tentarme la empresa, de la que luego hube de desistir, no obstante, como quiera que este año secular del tránsito del maestro ha transcurrido para mí entre peregrinaciones y quebrantos. Mas no queriendo, con todo, asistir pasivamente al homenaje, determiné elegir un punto siquiera entre el ingente acervo de los comentarios vitorianos, a saber, el que atañe a la clarificación que en la doctrina de Santo Tomás y en la de Vitoria, recibió la noción del derecho de gentes, contrastada con las otras dos, tradicionalmente vinculadas a aquélla, del derecho natural y del derecho positivo.

¹ *Sum. theol.*, II-II, 10, 8.

II

Debemos congratularnos de que la porción hasta hoy revelada de los comentarios de vitoria a la *Suma Teológica*, haya sido la concerniente a la *Secunda Secundae*. Pues con ser la *Suma* por todo extremo admirable, todavía, a mi modesto entender, sobrepuja la segunda parte a las restantes en lo que hace a perfección artística, es decir, en cuanto al trazo de la línea y a la concreción del volumen. Ciertamente que en la primera parte, así como en la tercera, las intuiciones del santo son de mayor agilidad y sutileza, como de quien atisbaba, hasta donde puede hacerlo un mortal, los más altos recesos de la vida divina y su inefable unión con la naturaleza humana; pero en fuerza misma de estas circunstancias, no siempre pudo el autor, como no lo podrá jamás ninguna inteligencia finita, cohesionarse entre sí hasta la evidencia las antinomias de todo género que brotan exuberantemente de la cegadora luz del misterio. En la segunda parte, en cambio, si bien Dios está aún como término *ad quem* y como idea regulativa (*De motu rationalis creaturae in Deum*) toda la inquisición versa específicamente sobre la conducta humana. Y Santo Tomás, que creyó siempre, como su maestro Aristóteles, que lo que mejor podemos conocer en esta vida es la quiddidad inteligible concreta en la materia, se movía en ese terreno con discernimiento infalible. Y así resultó ese maravilloso tratado ético-jurídico, donde cabe literalmente todo lo humano; donde cada pasión, cada apetito, cada tendencia del hombre es minuciosamente esclarecida y ubicada jerárquicamente, con su correspondiente virtud, en el concierto de todas.

Vitoria, a su vez, estaba asimismo singularmente dotado para este género de pesquisas. Lo estaba por muchas razones, por sus profundos estudios jurídicos, por el interés vital que siempre tuvo en los sucesos de su tiempo y de su patria, y también ¿por qué no decirlo? porque, sin menoscabo de su altísima ciencia teológica, mostró ciertamente mayor aptitud y vocación para la moral y el derecho, antes que para la especulación metafísica o teológica. Jamás pretendió, como otros correligionarios o compatriotas suyos, hacerse consejero de la divinidad y descifrar la economía de sus augustos decretos. Y quizá esta templada discreción suya sea una de las razones que han hecho amable su persona para todos, bien al contrario de lo que pasa con esotros escrutadores de la majestad divina,

que andan hoy todavía riñendo acremente entre sí, al menos vicariamente en sus secuaces.

Una de las cuestiones, pues, a que tenía que enfrentarse Santo Tomás al estudiar la naturaleza de la ley y el derecho, era la relativa a la naturaleza especial del derecho de gentes, colocado, como quien dice, a horcajadas entre el derecho natural y el derecho positivo, y sin saberse a punto fijo si participaba por igual de la naturaleza de los otros dos, si de la del uno más bien que de la del otro, o si constituía, en fin, una especie por separado. Sostener esto último, a decir verdad, puede parecer un absurdo, como quiera que todo derecho se funda o en la naturaleza de las cosas o en el beneplácito divino o humano; pero nunca han faltado sutiles doctores que distinguen y redistinguen donde ya no es posible distinguir, para enredarlo todo.

El embrollo, como se sabe, venía de muy lejos; su origen no era tanto apriorístico cuanto histórico, y estaba, además, lastrado por largos siglos de confusión y disputa entre los romanistas de toda laya. Para reducir la cuestión a sus términos más esquemáticos, recordemos que Justiniano, o sus juristas mejor dicho, más eclécticos que orgánicos, habían fundido en la *Instituta* dos criterios inconciliables, tendientes ambos a fundamentar la división primordial de todo el derecho. Y una vez operada la mezcla en el código justiniano, no se podía así como así elegir uno de ellos, eliminando el otro, como quiera que detrás de cada uno estaba respectivamente la autoridad de dos altísimos jurisconsultos: Gayo y Ulpiano.

Gayo, más jurista que filósofo, proponía una sencilla división bipartita del derecho en derecho de gentes y derecho civil. Al proceder de esta suerte, Gayo no hacía sino codificar en conceptos la experiencia secular del pueblo romano. Poco a poco, en la vida de relación que hubo de llevar con otros pueblos, al menos con los pueblos mediterráneos, Roma había sentido la necesidad de dar cabida, al lado de su viejo derecho quirritario, a otras instituciones jurídicas más flexibles y más acomodadas al intercambio mercantil y social. Y fué así como junto al derecho civil, propio y exclusivo del ciudadano romano, surgió otro derecho más humano, el derecho de gentes, que se aplicaba en las relaciones jurídicas de los romanos con los extranjeros y de los extranjeros entre sí en territorio romano. No era exactamente, como se sabe hoy hasta la saciedad, el moderno dere-

cho de gentes. No era un derecho *entre* los pueblos, sino *para* los pueblos, cuya fuerza obligatoria derivaba, como nota Sohm, no de otra fuente que de la autoritaria voluntad del pueblo romano, al igual que el derecho civil.

Pero Gayo no pudo dispensarse, con todo, de hacer su poquitín de filosofía, introduciendo en su clara división del derecho una noción conturbadora. Gayo se daba cuenta, como cualquier hombre avisado, de que las instituciones de derecho de gentes, a despecho de la fuente unitaria de su obligatoriedad, en lo que decía respecto a Roma, no habían sido todas, ni la mayor parte siquiera, inventadas por los romanos, sino que éstos se las habían apropiado por el hecho mismo de encontrarlas más o menos uniformemente practicadas en las otras naciones con quien comerciaban. Y de esta observación empírica, contrastada con la idea corriente de filosofía vulgar, como si dijéramos, de que la costumbre universal y el consenso común son signos máximos de evidencia de la ley natural — idea que entre los romanos habían popularizado sobre todo los estoicos — Gayo dedujo tranquilamente que el derecho de gentes no era otra cosa que el derecho natural. Si los pueblos todos ajustaban su conducta jurídica en ciertos aspectos a la misma pauta, se debía sin duda tan rara concordancia, según parecía, a que la razón natural, la misma en todos, dictaba dondequiera idénticas normas. Y por esta vía, llegó Gayo a su célebre enunciado: “Lo que la razón natural estableció entre todos los hombres, esto mismo se observa comunmente en todos los pueblos, y se llama derecho de gentes, o sea el derecho que todas las naciones practican.”² Con lo cual, si bien quedaba afirmada la identidad real entre el derecho natural y el derecho de gentes, se introducía, con todo, una distinción de razón entre ambos, pudiéndose decir, con arreglo a esta última, que el derecho natural es el que la razón natural estableció entre todos los hombres, y que el derecho de gentes es el que se observa comúnmente en todos los pueblos. De modo que, al final, la división bimembre de Gayo resultaba en efecto tal ontológicamente hablando, pero trimembre desde el punto de vista lógico. Y comenzaba así, para el futuro, la gestación de aporías.

Ulpiano, por su parte, más filológico que Gayo, propuso resueltamente una división trimembre: *ius naturale, ius gentium, ius civile*. Ulpiano no podía admitir, en cualquier sentido que fuese, la identidad entre el derecho

2 *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos praeaeque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.*

natural y el derecho de gentes, porque no le pasaba por alto —como ya había observado Aristóteles— el hecho de que ciertas instituciones de derecho de gentes, como la esclavitud, eran manifiestamente contrarias a la ley natural. Y aun con respecto a otras, como el dominio privado sobre los bienes, observaba el jurisconsulto que no habían sido impuestas inapelablemente por la ley natural, sino que cierto acuerdo había debido forzosamente mediar entre los primitivos comuneros. Por todo lo cual, concurrendo con Gayo en reconocer que el derecho de gentes es el que se observa comunmente en todos los pueblos, asignó Ulpiano al derecho natural un campo de aplicación más restringido, no admitiendo en su órbita sino aquellas tendencias normativas en que el hombre comunica con las especies irracionales, pues sólo ellas, a juicio del jurista, pueden decirse seguramente exentas del arbitrio y la convención. Y así dijo: *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*. Consecuentemente, el derecho de gentes tenía que ser, para Ulpiano, fruto del pacto y la sanción voluntaria.

De la subsecuente elaboración de estos conceptos, en el crepúsculo del imperio romano y en la edad media, la tarea de coordinar entre sí las diversas doctrinas de los juristas latinos, ya de suyo ímproba, se complicó aún más con los nuevos matices que en aquellas nociones imprimió el pensamiento cristiano, y que alteraron en buena parte su connotación, a despecho de la continuidad en la nomenclatura. Pues en tanto que los romanos discordaban tan sólo en cuanto a la naturaleza y relaciones del derecho natural y del derecho de gentes, guardando perfecto acuerdo sobre la noción del derecho civil, en lo sucesivo tampoco esta última escapó a la coacción del debate. Esto ocurrió porque al hombre cristiano y medieval lo que le interesaba sobre todo no era confrontar el derecho de un régimen caduco, el derecho civil romano, con otros cualesquiera, sino contraponer en general el derecho legislado de un organismo político particular, ciudad o país, al derecho común de los pueblos y a la ley natural. Y al verificar estos careos, le hostigaba al pensador cristiano un interés vital desconocido de la antigüedad, o sea el de mantener la incontrastable supremacía del derecho natural, esta vez radicado en la razón divina, sobre todo otro ordenamiento jurídico, enfrenando de esta guisa las demasías del legislador y poniendo límites infranqueables a la soberanía política. Con todo lo cual, la cuestión sobre la naturaleza del derecho de gentes dejaba de ser más ó menos académica para tornarse apasionadamente viva, pues lo que en definitiva

se trataba de saber, al inquirir si pertenecía al derecho natural o al derecho positivo, o a uno más bien que al otro (*potius*) era si la voluntad política podía anular sus preceptos, o como dirá más tarde Vitoria, si era pecado el violarlo.

Veamos ahora cómo Santo Tomás enfrenta y resuelve el problema, haciendo caso omiso, por ahora, de las peripecias dialécticas de la cuestión en los precursores del santo. Y examinemos ante todo, en la *Suma* misma, ciertas proposiciones tomistas sobre la naturaleza y contenido del derecho natural, así como del derecho positivo, sin cuya previa inspección no entenderíamos luego las concernientes al derecho de gentes.

Santo Tomás, pues, empieza por establecer las normas supremas del derecho natural, deduciéndolas de los primeros principios de la razón práctica. Así como en la razón especulativa, nos dice el santo³ el ser es lo primero que aprehendemos, y consecuentemente el principio de contradicción es el primero y más universal de sus principios, así también en la razón práctica lo primero que cae bajo nuestra aprehensión es el bien, y por tanto, el primer principio absoluto de la ley natural es el siguiente: el bien debe hacerse y el mal debe evitarse. Y sobre este principio se fundan todos los otros preceptos de la ley natural, es decir, que hay que hacer todo aquello que la razón aprehende naturalmente como un bien para el hombre, y evitar lo contrario, habida cuenta, es claro, de la naturaleza humana en su totalidad y con la jerarquía intrahumana que de su consideración resulta.

¿Cómo saber cuáles son esos bienes y normas fundamentales? Atendiendo, según enseña Santo Tomás, al orden gradativo de tendencias naturales, según el cual será también el orden de los preceptos de la ley natural. Hay en el hombre, ante todo, una tendencia al bien que perfecciona su naturaleza en lo que ésta tiene de común con todas las demás sustancias, las cuales, sin excepción, propenden de suyo a perseverar en su ser; y de conformidad con esta inclinación, pertenecen a la ley natural los preceptos de la conservación y defensa de la vida humana, por lo cual ningún hombre, jamás, podrá privar a otro de la suya, a no ser en defensa propia o investido de autoridad divina. Hay, en segundo lugar, otras tendencias más especiales, según la naturaleza que es común al hombre con los demás vivientes, y de consiguiente afirmase que es de

3 *Sum. theol.*, I-II, 94, 2.

derecho natural todo aquello a que la naturaleza induce a todos los animales (como enseñó Ulpiano) como es, por ejemplo, la unión del macho y de la hembra. Y hay en el ser humano, en fin, otro grupo de tendencias según la naturaleza racional del hombre, que no comparte con nadie más en este mundo visible, como es, verbigracia, la natural inclinación a conocer a Dios y a rendirle alabanza. Todas éstas son normas absolutas de la ley natural, que no sufren excepción ni mudanza alguna. Y obsérvese de paso cómo Santo Tomás, fiel a su hábito de asimilar hasta donde es posible lo que otros han pensado antes de él, no rechaza la definición de Ulpiano; pero la completa por abajo y por arriba, extendiendo el imperio de la ley natural a las tendencias en que el hombre comulga, no sólo con los vivientes irracionales, sino con las sustancias inanimadas y con las sustancias intelectuales.

¿Y el derecho positivo? ¿Deriva del derecho natural, y en caso afirmativo, cómo o de qué manera, y en qué medida afecta la inmutabilidad o contingencia al comercio de entrambos?

Que el derecho positivo procede de algún modo del derecho natural, fué siempre un postulado apodíctico para todos los iusnaturalistas cristianos. El derecho, en esencia, no es otra cosa que lo justo, como lo dan a entender mejor las voces latinas; y lo que en nuestros días se llama el derecho injusto, no es sino un simulacro de derecho, como los reinos sin justicia, según decía San Agustín, no son sino grandes latrocinios. Mas el problema, repito, era saber cómo se operaba este enlace, así como en qué condiciones y por qué proceso podía abrogarse o derogarse el derecho legislado.

Para responder a todas estas interrogaciones, toma Santo Tomás como punto de partida una distinción capital. Toda ley positiva, nos dice⁴ deriva de la ley natural de dos maneras: o por modo de conclusión, o por modo de determinación. El primero opera, por así decirlo, necesaria y espontáneamente, tal como de los principios científicos se siguen las consecuencias. El segundo, en cambio, supone el concurso del arbitrio humano, y es semejante, según el *simil tomista*, a lo que acontece en las artes en general, en las cuales es menester que la forma común se determine a alguna especial para que la obra exista, como cuando el arquitecto determina la forma común de la casa para construir ésta o aquélla. Y por ma-

⁴ *Sum. theol.*, I-II, 95, 2.

nera análoga, ciertos preceptos jurídicos derivan de la ley natural como las conclusiones de sus principios, como, por ejemplo, la obligación de devolver el depósito es una conclusión del principio absoluto de que a nadie debe hacerse mal. Otros, en cambio, derivan por determinación, como, verbigracia, del principio general de que el malhechor reciba castigo, procede, por determinación de la ley, la imposición de tal pena a tal delito.

Todas estas distinciones no tienen tan sólo un interés especulativo, sino una tremenda importancia práctica. En efecto, como advierte Santo Tomás, encontramos comunmente en la ley positiva preceptos de una y otra índole, tanto concluyentes como determinativos de la ley natural; pero al paso que los primeros tendrían vigor aunque la ley humana nada ordenara a su respecto, los otros, en cambio, no obligan sino por determinación de la ley, la cual puede, por consiguiente, abrogarlos o derogarlos cuando al legislador le pareciere oportuno.

¿Quiere decirse con lo anterior que los mandatos derivados de la ley natural por modo de conclusión, reducidos o no a ley escrita, en ningún caso pueden tolerar mudanza de ningún género? A esta ardua cuestión Santo Tomás responde con una penetración y una maestría verdaderamente insuperables. No se ha de creer, nos dice, que las conclusiones que son del dominio de la razón práctica tengan siempre la misma entereza de los principios. Si en la esfera de la razón especulativa la misma certeza gobierna por igual a principios y conclusiones, ello se debe a que el conocimiento teórico tiene como campo propio el de lo universal y lo necesario. Mas no pasa otro tanto con la razón práctica, porque mientras más descendemos de los principios, más nos aproximamos a lo particular y contingente, caracteres de la acción humana, pudiendo así ocurrir que circunstancias fortuitas impidan en algún caso la aplicación concreta de las conclusiones dimanadas de los principios. Ciertamente que esta hipótesis es excepcional; cierto que las conclusiones de la ley natural deberán ser acatadas en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*) pero todo ello no impide, una vez más, que en contingencias singularísimas (*ut in paucioribus*) no pueda hacerse inoperante la norma general. Tal sería el caso, aludido con antelación, de la restitución del depósito, que en ocasiones puede no ser justa, como cuando con su espada que otro tiene en depósito, ha de poner fin a su vida el propietario demente.

Así salva Santo Tomás, con maravilloso equilibrio, la permanencia y la mudanza, al propio tiempo, del derecho natural, afirmando aquélla en todo caso de sus primeros principios, y ordinariamente de sus conclusiones, y dando cabida a la segunda en contingencias imprevisibles por la regla universal. El derecho natural guarda así su justo medio entre el formalismo puro de Stamler, sin contenido material alguno, y la rigidez del código de razón, como lo conciben los iusnaturalistas del siglo XVIII.

Al llegar a esta altura de su dialéctica, Santo Tomás resuelve en dos palabras la cuestión del derecho de gentes. El derecho positivo en general, nos dice⁵ se divide en derecho de gentes y derecho civil, según las dos procesiones arriba descritas, por las cuales la norma positiva proviene de la ley natural. Al derecho de gentes pertenecen aquellos preceptos que derivan de la ley natural por vía de conclusión, en tanto que los obtenidos por determinación constituyen la esfera propia del derecho civil. Y las consecuencias prácticas de esta distinción saltan a la vista, si tenemos presente lo sobredicho; pues al paso que las normas de derecho civil pueden ser sustituidas por otras al arbitrio del legislador, nadie podrá eximirse, en cambio, de la observancia del derecho de gentes, a no ser en circunstancias excepcionales. Este derecho, pues, apenas es positivo, en cuanto que, en suma, no escapa del todo a la contingencia, al contrario del derecho natural puro; pero por su inmediata dependencia de la ley natural, pudiera en cierto sentido adscribirse a esta última. Es más bien (*potius*) positivo que natural; eso es todo. Ni la dialéctica puede afinar más, ni el lenguaje decirlo de otro modo. Lo inconcuso, no obstante, es que el derecho de gentes obtiene así una dignidad muy superior a la del derecho nacional. Como las determinaciones de la ley natural no pueden infirmar, normalmente, las conclusiones de la misma, en contacto más íntimo con la fuente primera, la tesis moderna de la supremacía del derecho internacional sobre el derecho nacional, tan impugnada aún en nuestros días, se encuentra desde el siglo XIII sostenida con singular vigor y nitidez.

III

Vitoria, en su comentario a esos lugares y a otros paralelos de la Suma Teológica, contenidos en la *Secunda Secundae*, acepta con Santo

⁵ *Sum. theol.*, I-II, 95, 4.

VITORIA, COMENTADOR DE SANTO TOMÁS

Tomás la positividad del derecho de gentes, e imprime por su parte un nuevo toque dialéctico en la secular controversia. A su entender, la disputa es más bien nominal que real, y según el sentido que se atribuya a los términos, podrá tomarse este o el otro partido. Si entendemos el derecho natural a la manera de Ulpiano (quien, por lo visto, aún contaba con adictos en pleno Renacimiento) circunscribiendo su imperio a nuestras tendencias vegetativas y sensitivas, es claro que ciertos preceptos como el amor de Dios, cuya inmutabilidad es manifiesta, tendrán que caer en la esfera del derecho de gentes, y éste no sería entonces, en muchos de sus ordenamientos, sino una réplica del derecho natural con otro nombre. Pero Vitoria, con razón, siguiendo la tradición cristiana iusnaturalista, se niega a compartir tan estrecha noción del derecho natural, y cree por el contrario, al igual que Santo Tomás, que debe aquél gobernar todas las tendencias del hombre, con eminente inclusión de las racionales. Y una vez traspuestos estos preámbulos, Vitoria expone sus conclusiones como sigue: "Decimos, pues, con Santo Tomás, que el derecho natural es de suyo bueno sin otro respecto. Mas el derecho de gentes no es bueno de suyo, es decir, no es intrínsecamente equitativo por su naturaleza, sino que su sanción le viene del pacto entre los hombres."⁶

Si paramos mientes en las anteriores expresiones, notaremos algo que me parece a mí constituir una de las más decisivas novedades introducidas por Vitoria en la doctrina ancestral. Puedo estar en un error, pues no he visto hasta ahora en parte alguna lo que voy a decir; pero la lealtad obliga siempre a decir lo que pensamos.

Vitoria, en efecto, sigue fielmente a Santo Tomás en lo que concierne a la positividad del derecho de gentes; de esto no hay duda. Pero, de otra parte, nada dice sobre la naturaleza de la procesión del derecho de gentes desde el alto manantial de la ley eterna. ¿Es por vía de conclusión o por vía de determinación, con todas las importantes consecuencias que de uno u otro arbitrio se siguen? Santo Tomás, como vimos, había optado por el primero. Vitoria es reticente; pero del tenor de su sentencia más bien parecería inferirse que, a juicio suyo, el derecho de gentes deriva del de-

⁶ *Dicimus ergo cum Sancto Thoma, quod ius naturale est bonum de se sine ordine ad aliud. Ius vero gentium de se non est bonum, id est ius gentium dicitur quod non habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex condicto hominum sancitum est.* (Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la *Secunda Secundae*. Salamanca, 1934. T. III, p. 13.)

recho natural no por modo de conclusión, sino de determinación. ¿Cómo entender, si no, su categórica aseveración de que el derecho de gentes no es por su naturaleza bueno y equitativo? Ahora bien, estas notas convienen sin duda a las conclusiones del derecho natural —por más que puedan sufrir excepción en casos singulares— y no así, en cambio, a sus determinaciones. Vitoria, por lo tanto, parece extremar, sobre Santo Tomás, la positividad del derecho de gentes, el cual, por consecuencia, no tiene ya vigor por sí mismo, como las conclusiones de la ley natural, sino sólo por el consentimiento de las partes, como Vitoria, por lo demás, lo declara sin ambages: *Ex condicto hominum sancitum est.*

¿Nos obliga esta disparidad entre el autor de la Suma y su comentar, a adscribir cejuda e implacablemente al uno la verdad y el error al otro? No lo pienso así. La razón de esta aparente discordancia consiste, según me parece, en el hecho de que el derecho de gentes que tenían ante sus ojos, respectivamente, el pensador del siglo XIII y el del siglo XVI, no era exactamente el mismo. En la época de Santo Tomás, el derecho de gentes estaba apenas constituido por ciertas costumbres y prácticas de humanidad, que con razón le parecían al santo proceder conclusivamente del derecho natural, sin que la voluntad humana interviniera sino para acatarlas. Pero Vitoria, por lo contrario, tenía ya ante sí una masa ingente de tratados internacionales, nuevas costumbres, capitulaciones numerosas y otros actos similares, que difícilmente podía decirse que provinieran del derecho natural sin la determinación humana. Vitoria no desconoce, es claro, que hay en el derecho de gentes conclusiones indudables de la ley natural (ahí está, para no ir más lejos, el *ius naturalis societatis et communicationis*, afirmado una y otra vez por el maestro) pero, en conjunto, le parecía, a lo que entiendo, que exceden con mucho, en su volumen total, las determinaciones a las conclusiones. Y de esta suerte, con este incremento de positividad y arbitrio humano, Vitoria infundía en el derecho de gentes una ductilidad mayor, en consonancia con las necesidades de su época, como Santo Tomás había más bien encarecido su rigidez, acomodándose a la suya.

¿Mas no será que por esta positivación más radical del derecho de gentes, pierda éste algo de su augusta supremacía sobre el derecho nacional, como vimos que resultaba de la doctrina tomista? ¿y no podrá abrogarse con la misma expedición que acostumbra hacerse en el derecho interno de cada país?

Vitoria es el primero en plantearse la objeción, y la resuelve en sentido negativo, diciendo que en lo que atañe al derecho de gentes universal —no a ciertos tratados bilaterales o escasamente plurilaterales cuando más— que ha cobrado validez por el consenso virtual de todo el orbe, sería preciso que todas las naciones igualmente convinieran en su derogación; y dado lo improbable de la hipótesis, no hay que temer por la firmeza de aquél. Su vigencia está, en todo caso, por encima de la voluntad política unilateral. De esta suerte, Vitoria llega a las mismas conclusiones de Santo Tomás, aunque por distinta vía. No necesita ya, como su maestro, apelar al carácter tangencial, por decirlo así, del derecho natural y del derecho de gentes, sino que le basta con apoyarse en el principio —tan altamente proclamado en la *Relectio de potestate civili*— de que la voluntad común, lo mismo en la república que en el universo entero, debe prevalecer sobre la voluntad particular, por poderoso que pueda ser el disidente.

Una aplicación muy interesante de toda esta doctrina, una aplicación en que se escucha ya claramente el preludio de los grandes temas de la *Relectio prior de Indis*, nos la ofrece Vitoria al comentar la doctrina tomista de la restitución. Para tratar con fruto esta cuestión, estima necesario el maestro, desbordando con mucho el marco de la Suma Teológica, analizar la naturaleza y justificación del dominio privado del hombre sobre los bienes. No es de derecho natural —empieza por decir— porque el derecho natural no conoce diferencias entre los hombres, y lo que uno tiene es también del otro por derecho natural.⁷ Y como no es tampoco, pues no consta, de derecho divino positivo, es forzoso que sea de derecho positivo humano; y por la universalidad o casi de la institución, podemos incluirla en el derecho de gentes, como debida al consentimiento virtual del orbe entero.

Ahora bien, este estado de cosas, por lo antes dicho, no puede ya alterarse, a menos que —hipótesis prácticamente imposible— todas las naciones convinieran en volver a la comunidad primitiva; y por lo tanto, no hay para Vitoria sino dos modos legítimos de adquisición derivada; o

7 *Divisio rerum non est facta de iure naturali . . . Non cognoscit ius naturale differentiam inter homines, quia quidquid habet unus, est alterius de iure naturali.* (Op. cit., p. 75.)

por voluntad del dueño, o por la autoridad del príncipe, es decir, por contrato o por expropiación. Y como entre las naciones —prosigue diciendo Vitoria— no hay príncipe que lo sea de todas, cristianas y gentiles, ni el emperador ni el papa, síguese como corolario obligado el de que los cristianos no pueden ocupar las tierras de los infieles contra la voluntad de sus señores, sino tan sólo obligarles a que no pongan estorbo a la predicación del Evangelio.⁸

Ahí tenemos, pues, en abreviado escorzo, la primera Relección sobre los indios, y por ahí podemos darnos cuenta de cuán dilatado proceso intelectual fué necesario, cuánta fatiga, cuánta erudición, cuál sutileza en desenredar el embrollo de polémicas seculares, para que al fin tuviéramos las sencillas y transparentes proposiciones que constituyen la primera Carta de Libertad de América. Y cuando atendemos a su trasfondo, al caudal de ciencia y de labor que suponen, crece nuestra veneración por Vitoria, nuestro amor por quien nos engendró —como San Pablo pudo decirlo de Onésimo— a la vida del derecho. Amor de piedad en su propio sentido, como el que se tiene por los padres y la patria. Para nosotros, Vitoria es, con duplicada significación, el Padre Vitoria, no sólo por su condición de ministro del Señor, instrumento suyo en la regeneración sobrenatural, sino porque nos hizo nacer, a los hispanoamericanos, a la plenitud de la vida personal y social. Y al propio tiempo, sería injusto excluir a Santo Tomás de reconocimiento análogo, si, como es manifiesto, fué en tan amplia medida el inspirador y guía del maestro español.

Se dirá que con poner tanto énfasis en la genealogía tomista del pensamiento de Vitoria, la figura del fundador del derecho internacional puede perder algo de su magnífica individualidad. En mi valoración, al menos, no ha tenido lugar descenso alguno. Y lo que quizá pueda dar razón de esta nueva perspectiva, es que conforme el hombre avanza en años, y conforme comunica su vida, se le insinúa lentamente el hábito de contemplar y sentir los afanes humanos en términos comunitarios, y de no comprender ya el bien sino compartido. Es decir, que para el hombre maduro y que no está ya solo sobre la tierra, van cobrando mayor vigencia cada día las grandes comunidades: el hogar, la patria, la Iglesia, con fuerza más creciente que en los días de exaltación individual de la juventud. Y otro tanto le pasa con sus vivencias culturales, o sea que la doctrina y

⁸ *Op. cit.*, p. 81.

VITORIA, COMENTADOR DE SANTO TOMAS

ejemplo de aquellos que le son más caros, suben para él de precio cuando puede intuirlos orgánicamente dentro de la comunidad espiritual a que pertenecen. Y como, según esta estimativa, Vitoria fué radicalmente —y de otro modo es ininteligible— un filósofo y jurista cristiano, nada puede ser más grato que situarlo, sin perjuicio de su individualidad creadora, en la magna comunidad histórica de los filósofos y pensadores cristianos, tanto más indeficiente y viva para los que esperamos la resurrección, y cuyo príncipe es hasta hoy, por derecho propio y por solemne sanción de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO