

«DE SOCIETATE PUBLICA
CUM INFIDELIBUS»
(Una obra juvenil de Hugo Grocio)

Por PETER BORSCHBERG (1)

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN.—II. «DE SOCIETATE PUBLICA CUM INFIDELIBUS»: CONCEPTOS Y POSICIONES TEÓRICAS HASTA EL SIGLO XVI: 1. *La definición de infiel*. 2. *Los infieles y el «dominium»*. 3. *El «dominium» de los infieles y la guerra justa*.—III. EL MANUSCRITO DE GROCIO «DE SOCIETATE PUBLICA CUM INFIDELIBUS».—IV. ESTRUCTURA Y COMPOSICIÓN DE LA OBRA.—V. ANÁLISIS DE «DE SOCIETATE PUBLICA CUM INFIDELIBUS»: 1. *El propósito de Grocio*. 2. *Los fundamentos básicos de «De Societate Publica cum Infidelibus»*. 3. *«De Societate Publica cum Infidelibus»: el tratado*.—VI. LA CUESTIÓN DE LA «LUX ALIQUA NOVA DISCUSSIONE».—VII. OBSERVACIONES FINALES.

De Societate Publica cum Infidelibus (Sobre si puede darse una comunidad política con los infieles) es una obra inédita del célebre humanista e internacionalista holandés Hugo Grocio (1583-1645). Si la fecha de composición de la obra dada hasta ahora es correcta, ésta debe de haber surgido aproximadamente en la primera década del siglo XVII. El objetivo del presente artículo es comentar la obra, tomando en consideración algunas fuentes decisivas de la Segunda Escolástica. Antes de pasar al análisis y comentario de esta obra inédita es conveniente traer a colación el problema de la comunidad política con infieles elaborado en la Edad Media y retomado por la Segunda Escolástica y por Grocio.

(1) Estoy especialmente agradecido al profesor JOAQUÍN ABELLÁN (Madrid), que me asesoró y ayudó con enorme paciencia durante mi estancia de investigación en España. También estoy agradecido a los especialistas en Vitoria P. RAMÓN HERNÁNDEZ, O. P. (Salamanca) y al bibliotecario de San Esteban (Salamanca), P. MIGUEL ITZA, O. P., que dirigieron mi atención hacia distintas fuentes e ideas.

I. INTRODUCCION

La cuestión sobre la relación conveniente con los miembros de otros pueblos y otras religiones es quizá tan vieja como la propia humanidad, y sin duda es uno de los pilares del Derecho natural y de gentes moderno. El descubrimiento del Nuevo Mundo, que conmemoramos de manera especial con motivo de su quinto centenario, no sólo fue el comienzo de una serie de descubrimientos de grandes extensiones de terreno desconocidas hasta entonces (al menos desde el punto de vista europeo), sino que provocó en cierto modo una de las tribulaciones más significativas en el mundo político, social e intelectual occidental. La confrontación de la vieja Europa con un nuevo mundo extraño, desconocido hasta ese momento, dio además un impulso fundamental para el desarrollo de la idea de «sociedad», tanto en el nivel de la comunidad jurídica y políticamente independiente como en el de la comunidad interestatal. Desde hace tiempo es un lugar común (aunque frecuentemente no se haya puesto el acento sobre él) que el debate intelectual de la primera Edad Moderna en torno a ese desconocido y asombroso mundo extranjero —sobre todo en las potencias atlánticas— puso la primera piedra del Derecho natural e internacional.

Por lo que respecta a la historia de la idea moderna de sociedad internacional hay dos hombres que están en un primer plano. Se trata de Francisco de Vitoria y de Hugo Grocio. En torno a ellos gira la disputa de los círculos eruditos acerca de la paternidad del Derecho natural e internacional moderno, disputa que probablemente no pueda terminarse con carácter definitivo (2). Es conocido desde

(2) Sobre el origen y, concretamente, sobre la *paternidad* del Derecho natural e internacional moderno existe una amplia bibliografía en casi todas las lenguas europeas. A continuación menciono una selección pensada para el lector español: C. BARCIA TRELLES: *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional*, Valladolid, 1928; FRANCISCO DE VITORIA: *fundador del Derecho internacional moderno (1546-1946)*, Madrid, 1946; A. GÓMEZ ROBLEDO: *Política de Vitoria*, México, 1940; R. HERNÁNDEZ: *Un español en la ONU*, Madrid, 1977; E. HINOJOSO Y NAVEROS: «Los precursores de Grocio»: *Anuario de Historia del Derecho Español*, 6, 1929; *Homenaje de la Organización de los Estados Americanos a Francisco de Vitoria*, Washington-Madrid, 1963; J. LAREQUI: «Grocio, ¿fundador del Derecho natural?»: *Razón y Fé*, 87, 1929, págs. 525-538; J. LLAMBIAS DE AZEVEDO: *La Filosofía del Derecho de Hugo Grocio*, Zaragoza, 1955; A. MARTÍNEZ MORENO: *Francisco de Vitoria, el doctor humano. Discurso de ingreso en la Academia Salvadoreña*, San Salvador, 1963; S. RAMÍREZ: *El derecho de gentes: examen crítico de la Filosofía del Derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid, 1955; R. RIAZA: *La escuela española del Derecho natural*, Zaragoza, 1925; J. B. SCOTT: *El origen español del Derecho internacional*, Madrid, 1928; A. TRUYOL Y SERRA: «Francisco de Vitoria y Hugo Grocio: cofundadores del Derecho internacional»: *Ciencia Tomista*, 111, 1984, págs. 17-27; J. YANGUAS MESSLA: *Francisco de Vitoria: fundador del Derecho internacional*, Madrid, 1946.

Para una actualizada relación de las fuentes de Vitoria, de la última Escolástica y de Grocio, cfr., por ejemplo, los correspondientes capítulos de A. TRUYOL Y SERRA: *Historia de la Filosofía*

hace tiempo que Grocio se inspiró en los escritos de los salmantinos (3), y especialmente en las *Relectiones Theologicae XII* de Vitoria (1538-1539, publicadas póstumamente en Lyon en 1557). Mis primeros trabajos sobre las dos obras inéditas *De Societate Publica cum Infidelibus* y *Commentarius in Theses XI* confirman la opinión habitual, pero la precisan y complementan con citas directas y referencias (con indicación de las páginas) (4). En el presente artículo me interesa ante todo comentar las bases de *De Societate Publica cum Infidelibus* tomando en considerando las anotaciones manuscritas del propio Grocio. Ahí se da especial atención a los autores relevantes de la Segunda Escolástica.

II. «DE SOCIETATE PUBLICA CUM INFIDELIBUS»:
CONCEPTOS Y POSICIONES TEORICAS HASTA EL SIGLO XVI

El cristianismo se ocupó siempre, tanto cuando era una minoría perseguida como cuando era una religión oficial del Estado, de los problemas en torno a las relaciones que habían de tenerse con los pertenecientes a confesiones no cristianas. Desde la Antigüedad hasta los siglos VII y VIII, los Padres de la Iglesia se tomaron interés por las relaciones con el judaísmo y con la integración de los judíos en la comunidad cristiana. Al perderse los territorios cristianos en Asia Menor y en el Norte de Africa a manos de una nueva religión universal en ascenso —con la consiguiente amenaza de la Europa cristiana—, los eruditos religiosos y los juristas occidentales se dedicaron a debatir estos problemas en relación con el Islam. Las doctrinas sobre la comunidad política con infieles tal como fueron abordadas por los autores de la Segunda Escolástica se formaron, tanto en los problemas planteados como en su forma, en la Alta y en la Baja Edad Media y, concretamente, a través del enfrentamiento del cristianismo con el mundo islámico. Esta confrontación física e intelectual con los infieles puso en un primer plano tres problemas: en primer lugar, la definición precisa del concepto de *infidel*; en segundo lugar, la cuestión sobre la propiedad y el poder (*dominium*) de los infieles, tanto a nivel privado como público; y, por último, el problema acerca de la guerra justa (*bellum iustum*), especialmente cuando se hace una guerra contra

del Derecho y del Estado, Madrid, 1988, vol. 2, y P. HAGGENMACHER: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, París, 1983.

(3) Sobre el influjo de los salmantinos en Grocio, con carácter general, véase J. G. SCOTT: *El descubrimiento de América y su influjo en el Derecho internacional*, Madrid, 1930; D. CARRO: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, 1944, 2.ª ed., págs. 301 y sigs.

(4) Cfr., sobre este punto, P. BORSCHBERG: «Commentarius in Theses XI, Ein unveröffentlichtes Kurzwerk von Hugo Grotius»: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Rom. Abt., 109 (1992), págs. 450-474.

no cristianos. En estos tres problemas y su contexto se va a fijar a continuación nuestro comentario.

1. *La definición de infiel*

Cuando se trata de la relación entre los cristianos y los no cristianos, la definición de *infiel* es siempre lo primero. La exposición más detallada de este concepto clave, y la más influyente en la posteridad, se encuentra en la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. En la *Quaestio* 10 de la *Secunda Secundae* plantea la cuestión de si la *infidelitas* es pecado. El desarrolla una triple clasificación del concepto (5). En primer lugar están los *pagani* o *gentiles*. Son hombres que no creen en Cristo Salvador y que nunca han oído su buena nueva. Este primer tipo de infiel no puede deberse a la voluntad libre del hombre y, por ello, no se puede culpar de ello a los *pagani*, pues nadie puede cometer, por ignorancia, el pecado mortal de rechazar la doctrina de Cristo. Otra cosa distinta ocurre con el segundo tipo de infiel, que Santo Tomás denomina *Iudoei* (judíos). Bajo este concepto sitúa a todos aquellos hombres que han oído ciertamente el Evangelio, pero que lo han rechazado. En este caso, la voluntad libre del hombre ha cometido un pecado al realizar el acto de rechazarlo. Como tercer tipo menciona Santo Tomás los *herejes* (*haeretici*). Hereje es quien ha oído y recibido el Evangelio, ha sido incluso bautizado en el nombre de Cristo, pero su fe individual no está en armonía con la doctrina de la Iglesia. También aquí el motivo de la herejía hay que remitirlo a la libre voluntad del hombre, pero, a diferencia de los *paganos* y de los *judíos*, los *herejes* están bajo el poder espiritual de la *respublica ecclesiastica*. Por esta razón pueden ser traídos de nuevo al recto camino de la fe, y en ciertas ocasiones incluso utilizando la violencia.

Los autores de la Segunda Escolástica siguen ampliamente esta clasificación de *pagani*, *Iudaei* y *haeretici* de Santo Tomás. Constituye una base conceptual significativa en las obras de Domingo Báñez (6), Alfonso de Castro (7), Diego de Covarrubias y Leyva (8), Silvestre Mazzolini de Prierio (9), Domingo de

(5) TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologicae*, vol. 3: *Secunda Secundae*, 3.^a ed., Madrid, 1963, qu. 10, arts. 5-6, págs. 70-72.

(6) Véase D. BAÑEZ: *De Fide Spe et Charitate*, Salamanca, 1586, col. 525. Aquí, siguiendo a Santo Tomás y Francisco de Vitoria, distingue (cfr. *Comm. ad ST 2a-2ae, qu. 10, art. 1, nr. 1*) entre la *infidelitas negativa* y la *infidelitas positiva*. Escribe (*ibidem*): «... duplex sit infidelitas, una negative, quae non est peccatum, alia vero positiva, per repugnantiam ad fidem...»

(7) A. DE CASTRO: *De justa haereticorum punitione*, Madrid, 1773, vol. 2, lib. 2, cap. 14, págs. 134 y sigs.

(8) D. COVARRUBIAS Y LEYVA: *Textos jurídico-políticos*, ed. de M. Fraga Iribarne, Madrid, 1957, pág. 81 y sigs.

(9) SYLVESTER MAZZOLINI: *Summa Sylvestrinae*, voz *infidelitas*.

Soto (10) y, no en último término, el célebre Francisco de Vitoria (11). Estos autores y otros emplean fundamentalmente los tres tipos de Santo Tomás en su defensa de los aborígenes del nuevo mundo, que, según argumentan ellos, no han permanecido infieles por su propia culpa, sino debido a su aislamiento. En los dos siguientes apartados vamos a ilustrar más de cerca la significación y las consecuencias de esta conceptualización de los indios como *paganos* según la clasificación de Santo Tomás.

2. Los infieles y el «dominium»

¿Están los infieles en situación de disponer de *dominium*? Esta pregunta puede resultar un tanto rara a finales del siglo xx, pero para los juristas y teólogos de la Edad Media y de los comienzos de la Edad Moderna planteaba un problema importante y sin resolver. El motivo de ello es, entre otras cosas, la amplia y compleja significación del concepto latino, que puede utilizarse tanto en relación con la propiedad como con el poder, y esto tanto a nivel privado como público.

No sólo las autoridades reconocidas como Enrique de Segusio (Hostiensis) (12), Richardo Radulfo (Amarchanus) (13) y Panormitanus (14) le negaron el *dominium* a los miembros de otras religiones, sino que también los reformadores anteriores a la Reforma luterana como Wycliff y Hus (15) y los propios reformadores defendieron esa posición, que intentaban fundamentar con citas de los Padres de la Iglesia, especialmente de los escritos de San Agustín y de la Biblia. La creación pertenece a Dios solamente, y Dios ha dado todo, por su voluntad y su gracia, a los creyentes. También se insiste en que no existe ningún poder si no viene de Dios (Rom 13,1). Ciertamente no estaban todos los teólogos de acuerdo con esta posición, ni tampoco Inocencio IV ni Santo Tomás y sus comentaristas de los comienzos de la Edad Moderna (16). En la *Quaestio 10* de la *Secunda*

(10) D. DE SOTO: *De Iustitia et Iure* (1556), págs. 430-431.

(11) VITORIA habla de *barbari*; véase *Relecciones* (1557), págs. 282 y sig. Véase asimismo *Comm. ad ST 2a-2ae*, qu. 10, art. 1, nr. 1.

(12) HOSTIENSIS: *Apparatus ad Decretalia*, cap.1 «de voto».

(13) RICHARDUS RADULPHUS (AMARCHANUS): *Summa Domini Amarchani*, París, 1512, lib. 10, cap. 4, fol. 75r^o/v^o.

(14) Véase D. COVARRUBIAS: *Textos* (1957), pág. 82. Ahí se citan también los pasajes relevantes de los escritos de Alvarus Pelagius, Oldradus y Albertinus.

(15) Las doctrinas de Wycliff y Hus fueron condenadas en el Concilio de Constanza (1414-1418).

(16) La controversia constituyó la base de la conocida disputa entre JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, que fue superada en Valladolid (1550-1551), en la que DOMINGO DE SOTO tuvo un papel relevante. Véase sobre este punto V. BELTRÁN DE HEREDIA: *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, 1960, págs. 237 y sigs.; J. BRUFAU PRATS: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, 1960, págs. 194 y sigs.

Secundae leemos: «*Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles*» (17).

Con esta idea central enlazaban las exposiciones de los salmantinos Domingo de Soto en sus clases sobre *De Dominio* (18), pronunciadas en 1534-1535 (19), y Francisco de Vitoria en su Comentario a la *Secunda Secundae* (20) o en su *Relectio de Indis Insularis* pronunciada en 1539 (21). También se apoyan en Santo Tomás, Soto y Vitoria las influyentes exposiciones posteriores de Báñez y Covarrubias. Estos autores ibéricos participan de la idea, básica en sus tratados, de que los orígenes y los fundamentos de la comunidad perfecta (*respublica perfecta*, o *respublica sibi sufficiens*) (22) están fuera de la revelación cristiana, pues los aborígenes del nuevo mundo disponían precisamente de semejante comunidad perfecta antes de la llegada de los europeos. En vez de en la Revelación hay que buscar los principios primeros del *dominium* en el Derecho natural (*ius naturae*) válido para todos los hombres. Como una consecuencia directa de esta posición, estos autores tenían que negarle al Papa y al emperador un *dominium universale* (23) y concederle al Papa un *dominium spirituale* limitado a los fieles (24). Sus argumentos rechazaban además que los aborígenes fueran *esclavos por naturaleza*, como los denomina Aristóteles en el libro I, capítulos 1 y 32 de la *Política*, o *esclavos sin dueño*, como son definidos concretamente en el Derecho justinianeo y en los glosadores (25).

(17) TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae, Secunda Secundae* (1963), qu. 10, art. 10, pág. 76.

(18) D. DE SOTO: *De Dominio* (1964), págs. 118 y sigs.; del mismo, *De Iustitia et Iure* (1556), lib. 5, qu. 4, art. 5, pág. 431.

(19) D. DE SOTO: *De Dominio*, pág. XXVII.

(20) F. DE VITORIA: *Comm. ad ST 2a-2ae*, qu. 10, art. 10, nr. 1.

(21) VITORIA: *Relectiones* (1957), págs. 297-300.

(22) Sobre la idea de la comunidad perfecta, véase VITORIA: *Relectiones* (1957), págs. 119, 181; 196, 386, 394-395. También la Iglesia es una comunidad perfecta: véase *ibidem*, pág. 199. Báñez, Covarrubias y de Soto mantienen, en lo esencial, la posición de Vitoria.

(23) En contra de un *dominium universale* del emperador hablan algunos pasajes del Derecho romano, como, por ejemplo, C. 1.1.1., y C. 1.27.2; Dig. 49.15.24. Véanse D. COVARRUBIAS: *Textos* (1957), págs. 40 y sigs.; SOTO: *De Dominio*, págs. 134 y sigs., 140, 144, 152 y sigs., 162 y sigs.; *De Iustitia et Iure* (1556), Liber 4, *Quaestio 4*, *De peculiari quorundam dominio*, arts. 1-2, págs. 300 y sigs.; D. BÁÑEZ: *De Fide Spe et Charitate* (1586), cols. 606 y sigs., especialmente cols. 618 y sigs.; Cfr. también, en general, J. BRUFAU PRATS: *El pensamiento político de Domingo de Soto* (1960), págs. 170 y sigs.

(24) Véase D. DE SOTO: *De Dominio* (1964), págs. 158 y sigs.; D. BÁÑEZ: *De Fide Spe et Charitate* (1586), cols. 615 y sigs. Por lo que respecta a Vitoria, véase también R. HERNÁNDEZ: *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, 1984, págs. 167 y sigs.

(25) Véase especialmente Dig. 44.4.11; Inst. 1.8.1; 2.11.3; 2.19.7. Véase también la glosa a Dig. 40.12.23.

3. El «dominium» de los infieles y la guerra justa

El tercer problema que, en la tradición medieval, está en estrecha relación con la *societas publica cum infidelibus* son los conceptos de la guerra justa (*bellum justum*) y de botín de guerra (*praeda*). Estos conceptos están en el centro de los extensos comentarios de Brière (26), Haggemacher (27), Nys (28), Regout (29), Salvioli (30) y Vanderpol (31). En el presente artículo sólo se van a hacer referencias a aquellos puntos que tengan una especial significación para su recepción por la Segunda Escolástica en las penínsulas Ibérica e Itálica.

La exposición más influyente sobre la cuestión de la guerra justa en la alta Edad Media hay que buscarla, de nuevo, en la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, concretamente en la *Quaestio 40*, que lleva por título *De bello* (32). Se exponen ahí, en el artículo 1, bajo *Respondeo*, tres presupuestos fundamentales para una guerra justa. Para que una guerra pueda ser calificada de justa debe ser declarada, en primer lugar, por una persona o una autoridad colegiada que tengan el poder soberano y público. A éste le llama Santo Tomás *auctoritas principis* (33). No están cualificados para declarar la guerra, por el contrario, personas particulares o príncipes que estén en una relación feudal subordinada. En segundo lugar, debe existir una *causa iusta* (34), pues las confrontaciones bélicas tienen un carácter punitivo, según dice ya San Agustín (35). Por último, debe haber, por parte de quien la declara, una *recta intentio* (36), bien porque la autoridad competente de la *respublica perfecta* quiera castigar una acción cometida contra ella o bien porque actúe por su propio derecho a defenderse a sí misma contra un enemigo del Estado (interno o externo) (37) con el fin de evitar un mal mayor. Quien hace una guerra justa está capacitado en todo caso a tomar del enemigo un botín de guerra (*praeda*).

(26) Y. DE LA BRIÈRE: *El derecho de la guerra justa*, México, 1944.

(27) P. HAGGENMACHER: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, París, 1986.

(28) E. NYS: *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*, Leipzig-Bruselas, 1882.

(29) REGOUT: *La doctrine de la guerre juste*, París, 1925.

(30) G. SALVIOLI: *Le concept de la guerre juste d'après les écrivains antérieurs à Grotius*, París, 1918.

(31) A. VANDERPOL: *La doctrine scholastique du droit de guerre*, París, 1925.

(32) Tomás de Aquino (como en nota 17), qu. 40, arts. 1-4, págs. 268-272.

(33) *Ibidem*, pág. 268.

(34) *Ibidem*, pág. 269.

(35) *Ibidem*, pág. 269. Santo Tomás cita el *Super Iosuae* de San Agustín (véase MIGNE: *Patrologa latina*, vol. 34, col. 781): «*Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias: si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel redere quod per iniuriam ablatum est.*»

(36) *Ibidem*, pág. 269.

(37) Sobre la definición de enemigo (*hostes*) en el Derecho romano, véase Dig. 49.15.24.

La pregunta que se plantea ahora es cómo se relaciona la definición del infiel con el concepto de guerra justa y de botín de guerra. Vayamos a las afirmaciones de Santo Tomás en la *Secunda Secundae*, y concretamente en el contexto de su comentario sobre el botín de guerra en la *Quaestio 66*, artículo 8. Aquí se dice, en tesis formulada por San Agustín: «... *licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent non sunt eorum.*»

Pero no está capacitado cualquiera para quitarles a los infieles por la fuerza sus bienes aparentes. En el párrafo *Respondeo* insiste Santo Tomás en que este acto de fuerza tiene que estar promovido y sancionado por el poder público (38), pues de lo contrario, el botín (*praeda*) es un robo (*rapina*) y la parte que se hace con un botín está obligada a la restitución de los bienes tomados.

Al comentar antes el *dominium* hemos visto que las autoridades más influyentes, San Agustín, Hostiensis, Hus, Wycliff y sus sucesores intelectuales, les negaban a los no cristianos un ejercicio justo de cualquier forma de *dominium*, es decir, su *dominium* era solamente un *dominium* aparente en cuanto que era ejercido de hecho, pero sin ser necesariamente querido por Dios. Este *dominium* puede ser destruido o arrebatado por los cristianos con la aprobación del poder público. Como la guerra necesita asimismo, para ser justa, la sanción del poder público, se plantea en este contexto la cuestión de si el ser infiel puede ser, por sí mismo, un motivo suficiente para que los cristianos comiencen y hagan una guerra justa contra los infieles. Las cuestiones que surgen de esta síntesis entre *ser infiel*, *guerra justa* y *botín de guerra* se formulan como cuestiones centrales en las obras de Báñez (39), Cayetano (40), Castro (41), Covarrubias (42) y Silvestre Mazzolini de Prierio (43), pero sobre todo se convierten en el centro de los comentarios de Soto (44) y Vitoria (45). En sus numerosas obras éstos dos últimos autores están de acuerdo en que los españoles sólo pueden utilizar la fuerza contra los *dominia* de los aborígenes del nuevo mundo si éstos les impiden a los españoles el ejerci-

(38) Tomás de Aquino (como en nota 17), qu. 66, art. 8, pág. 431: «*In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit.*»

(39) D. BÁÑEZ: *De Fide Spe et Charitate* (1586), cols. 618 y sigs., 620.

(40) Véase sobre todo su Comentario a la *Secunda Secundae*, qu. 10, arts. 1-12; qu. 40, art. 1 y qu. 66, art. 8.

(41) A. DE CASTRO: *De justa haereticorum punitione*, Madrid, 1773, vol. 2, lib. 2, cap. 14, págs. 135 y sigs.

(42) D. COVARRUBIAS: *Textos* (1957), págs. 85 y sigs.

(43) Véase su *Summa Sylvestrinae*, sobre todo *ad bellum I e infidelitas*.

(44) Véase tanto *De Dominio* como su Comentario a las *Sentencias de Pedro Lombardo* y su *De Iustitia et Iure*.

(45) Véase sobre todo su conocida *Relectio de Indis Insularis*, así como su Comentario a la *Secunda Secundae*. En su *De Iure Belli* escribe VITORIA expresamente (*Relectiones*, 1557, página 389): «... *causa iusti belli non est diversitas religionis*». También (*ibidem*, págs. 390-391): «*Unica est et sola causa iusta inferendi bellum iniuriam accepta.*»

cio de sus *derechos naturales* (46). Ellos piensan, en concreto, por ejemplo, el derecho a viajar libremente y sin impedimentos (*ius peregrinandi*), a realizar comercio con los aborígenes (*ius commercii*) (47), a predicar el Evangelio (*ius praedicandi*) (48) y, finalmente, el derecho a autodefenderse (*ius se defendendi*) (49). Vitoria subraya además expresamente el derecho de ayudar a los cristianos oprimidos (españoles o aborígenes convertidos) a petición de éstos (50). Si los españoles son acosados en el ejercicio de estos y otros derechos fundamentales o si son impedidos con utilización de la fuerza tienen un motivo para librar una guerra justa contra los aborígenes. Y como consecuencia de una guerra justa exitosa, los españoles pueden apropiarse el *dominium* (tanto el *dominium privatum* como el *dominium publicum*) de los aborígenes del nuevo mundo.

Aunque los argumentos de Soto y Vitoria aparezcan con fallos desde una perspectiva actual, sus obras son, en opinión de los especialistas, la piedra fundamental decisiva para la idea moderna de sociedad internacional, que siguió siendo desarrollada en el siglo XVII por la influyente autoridad de Grocio y Samuel von Pufendorf. En la segunda parte de este artículo se pondrá de manifiesto, al comentar el *De Societate Publica cum Infidelibus*, cómo Grocio retomó sobre todo las ideas de Santo Tomás y de sus comentaristas de la Segunda Escolástica en España y las reelaboró (51). Vayamos ahora a la obra inédita de Grocio.

III. EL MANUSCRITO DE GROCIO

«DE SOCIETATE PUBLICA CUM INFIDELIBUS»

Poco se conoce sobre la fecha exacta, el contexto histórico y la génesis de este manuscrito inédito de Grocio *De Societate Publica cum Infidelibus*. Sólo hay seguridad de que el manuscrito fue vendido en la subasta pública del legado

(46) VITORIA: *Relectiones* (1557), págs. 262, 264 y sigs.; BÁÑEZ: *De Fide Spe et Charitate* (1586), cols. 622-623.

(47) VITORIA: *Comm. ad 2a-2ae*, qu. 61, art. 1, nr. 1; *Relectiones* (1557), págs. 353-354, 359, 362.

(48) *Ibidem*, págs. 162, 362 y sigs.; SOTO: *De Dominio* (1964), págs. 14, 162.

(49) VITORIA: *Relectiones*, págs. 360-361; *Comm. ad ST 2a-2ae*, qu. 40, art. 1, nr. 3f; SOTO: *De Dominio*, págs. 14, 162, 170; *De Iustitia et Iure* (1556), lib. 5, qu. 1, art. 7, pág. 401; BÁÑEZ: *De Fide Spe et Charitate* (1586), cols. 622, 687, 1351.

El derecho a la autodefensa ya se encuentra en el Derecho romano (véase, por ej., Cod. 8.4.1.) y se valoró en la alta y baja Edad Media y en el comienzo de la Edad Moderna, según observan varios especialistas. Véase también P. BORSCHBERG: «Commentarius in Theses XI» (como en nota 4), págs. 466 y sigs.

(50) VITORIA: *Relectiones* (1557), págs. 368-369.

(51) El constitucionalista del Imperio alemán HERMANN CONRING acentúa expresamente en su *Examen rerum publicarum potiorum totius orbis*, cap. 1: «De Republica Hispanica», que Grocio debe mucho a la detallada lectura de los escolásticos españoles.

de Grocio en 1864 (52) y que fue adquirido por el increíblemente módico precio de treinta florines por la Universidad de Leiden, junto con otros inéditos (*Commentarius in Theses XI, De Bello ob Libertatem Eligendo y De Pace*). En la actualidad, los manuscritos inéditos están en el legajo Ms. Cod. B.P.L. 922, subdividido en cinco legajos por la Biblioteca de Leiden. El manuscrito *De Societate Publica cum Infidelibus* está en el sublegajo I, sección e, y comprende los folios originarios 314, 315 y 317. Pertenecen además a este sublegajo las anotaciones de las lecturas realizadas por el propio Grocio, que se extienden a los folios 316(1)r^o, 316(2)r^o y 318v^o. Los agujeros en los pliegos indican que las hojas alguna vez formaron parte de un legajo encuadernado, que presumiblemente fueron separados durante los preparativos de la subasta. No hay que excluir tampoco que los folios que se encuentran hoy en la Biblioteca de la Rijksuniversiteit te Leiden como Mss. Cods. B.P.L. 917-922 formaran antes un único legajo, como todavía se puede encontrar actualmente en La Haya y en Amsterdam (53).

Como una primera valoración de las anotaciones de Grocio al *De Societate Publica cum Infidelibus*, que fueron aportadas con ocasión de mis investigaciones sobre el *Commentarius in Theses XI*, se pueden obtener los siguientes resultados para la comprensión del inédito en cuestión.

En primer lugar, las numerosas referencias que se encuentran sobre todo en el folio 316 (1/2) ponen de manifiesto algunas ideas sobre el pacto y la alianza de distintos pasajes del Pentateuco, de los Libros de los Reyes y de las Crónicas. Se refieren tanto al pacto privado y al público. Estas anotaciones y referencias de la Sagrada Escritura son significativas en cuanto que la idea del pacto o alianza subyace a la definición del *ius gentium* o *ius naturae secundarium* (54).

En segundo lugar, las anotaciones del folio 318r^o, colocadas en parte de forma caótica y de difícil desciframiento, se refieren especialmente a una confrontación con las fuentes de la Edad Media y de la Segunda Escolástica. Junto a referencias claras a San Agustín, Oldradus, Panormitanus y Santo Tomás se pueden reconocer también los nombres de otros autores citados por Grocio en otros lugares, Ayala (55), Cayetano, Gentili (56), Silvestre Mazzolini y Vitoria. Las

(52) Para una exposición más detallada de la subasta, de sus antecedentes y de los manuscritos de Grocio todavía inéditos, véase P. BORSCHBERG: «*Commentarius in Theses XI*» (como en nota 4), págs. 450-452.

(53) Véase P. BORSCHBERG: *ibidem*, pág. 455, notas 78-79.

(54) De los pactos y alianzas es posible obtener las *rationes naturales*, que subyacen al *ius gentium*. Cfr., sobre este punto, H. GROCIO: *De Iure Belli ac Pacis*, Amsterdam, 1646, Proleg. § 2: «*Vere enim Cicero praestabilem dixit, scientiam in foederibus pactionibus, conditionibus populorum, regum exterarumque nationum, in omni denique belli iure et pacis.*» Sobre la definición de *ius naturae secundarium*, véase también Gayo, *Instit.* 1.1.

(55) B. AYALA: *De iure officiis, bellicis et disciplina militaris*, Amberes, 1597 (existe trad. cast.: *Del derecho y de los oficios de la guerra*, ed. por M. Fraga Iribarne, Madrid, 1948).

(56) Sólo hay, por lo que yo pude ver, una única referencia a Gentili. Esta referencia es la abreviación *Geni*. Grocio se refiere al libro 1, cap. 16, de la obra de GENTILI *De Iure Belli*, publicada en 1598.

referencias a éste último tienen gran interés. Consisten en algunas palabras, la abreviación *Vict.* y los números de páginas 368 y 370. Si se valora esta referencia en relación a la que se encuentra en el folio 285v^o y a las que se encuentran en el *Commentarius in Theses XI*, se desprende que Grocio se refiere a la edición de las *Relectiones Theologicae XII* publicada en Lyon en 1557 (57). Las páginas 368 y 370 se refieren a la *Relectio de Indis Insularis*, capítulo «De titulis legitimis quibus barbari potuerunt venire in ditionem Hispanorum» (58).

Por lo que respecta a los otros autores, Santo Tomás está en primera línea sin ninguna duda. Su discusión en la *Secunda Secundae, Quaestio 10* aborda ampliamente la cuestión de los infieles y era la base y el punto de partida, como hemos visto, de las exposiciones posteriores, entre éstas las de Cayetano, Covarrubias, Silvestre Mazzolini, Soto y Vitoria. De las anotaciones que se pueden encontrar en el legajo Ms. Cod. B.P.L. 922 se deduce que Grocio conocía a todos estos autores y escritos del siglo xvi de primera mano. Si se toma en cuenta que Grocio, en su *Dissertatio de studiis instituendis* (59) al diplomático francés Benjamin d'Aubery du Maurier, de 12 de mayo de 1615, recomendaba a todo intelectual la lectura de la *Secunda Secundae* (60), se puede suponer que el humanista holandés estaba muy bien familiarizado con los escritos de Santo Tomás. Es posible que Grocio conociera los pasajes de los tratados medievales de primera mano y directamente (o en su mayor parte) o indirectamente, a través de las exposiciones de otros autores. De las anotaciones a *De Societate Publica cum Infidelibus* no se deduce nada, en todo caso, respecto a esta cuestión concreta. Echando mano de afirmaciones de otras publicadas, por ejemplo de *De Iure Belli ac Pacis, Prolegomena*, § 37, sabemos por el propio Grocio que él había trabajado directamente con algunas fuentes medievales, que estaban enumeradas: Enrique de Gorcum, Wilhelm Matthäus, Johannes Lupus, Francisco Arias, Juan de Ligniano y Martin de Lodi.

También podría plantearse aquí la cuestión de la influencia de Francisco Suárez y de su obra monumental *De Legibus ac Deo legislatore* (Coimbra, 1612). Varios autores se han propuesto analizar esta cuestión y, concretamente, en relación con sus análisis de *De Iure Praedae* y *De Iure Belli ac Pacis*. Algunos suponen que la influencia de Suárez podría ser más amplia que la que el propio Grocio reconoce en sus referencias y notas (61). Como explicación a esta no

(57) El ejemplar que he consultado se encuentra en la Biblioteca del Convento de San Esteban de Salamanca, Est. 1, Tab. 10.

(58) VITORIA: *Relectiones* (1557), págs. 359-374.

(59) Este escrito apareció en H. Grotius, *De omni genere studiorum recte instituendo dissertationes Hugonis Grotii et aliorum*, Leiden, 1637.

(60) H. GROTIUS: *Dissertatio de recte instituendis*, Amsterdam, 1645, pág. 6: «*Neque poenitebit, ex Scholasticis Thomam Aquinatem, si non perlegere, saltem inspicere Secunda parte Secundae partis libri, quam Summam Theologiae inscripsit.*»

(61) Sobre esta cuestión de la influencia de Suárez, vid., por ejemplo, C. S. EDWARDS: *Hugon Grotius. The Miracle of Holland*, Chicago, 1981, págs. 148 y sigs.

reconocida recepción de ideas y conceptos en un hombre como Grocio, que por lo demás le gustaba citar y dar referencias, se suele decir con frecuencia que Grocio quiso deliberadamente esconder la influencia de Suárez, y de otros autores católicos, sobre sí mismo para cubrirse de las posibles críticas por parte de sus acérrimos enemigos.

De Societate Publica cum Infidelibus, como también el *Commentarius in Theses XI* y el *De Pace*, con un gran interés, pues todos estos inéditos están provistos de esquemas y anotaciones de lecturas. No hay ninguna referencia a ninguna obra de Suárez —ni siquiera se encuentra su nombre—. A la vista de la indudable y significativa contribución de Suárez a la cuestión de la *societas publica cum infidelibus* y los temas a ella asociados (*dominium, praeda, bellum iniustum*), es posible obtener algún dato formulando una tesis negativamente: si Grocio hubiera estado familiarizado con las obras de Suárez en la época en que redactó su manuscrito, habría anotado o indicado al menos el nombre de Suárez en sus esquemas o anotaciones. Estas habían sido concebidas y hechas precisamente para su uso particular. Del hecho de que no cite a Suárez quisiera aportar todavía otra reflexión sobre la fecha de composición del manuscrito: si Grocio lee a Suárez sólo después de que éste hubiera publicado el *De Legibus*, la fecha de composición del «*De Societate Publica cum Infidelibus*» tendría que suponerse que fue anterior o en torno a la misma fecha del libro de Suárez. De este modo tendríamos otro argumento a favor de que la fecha de composición de los manuscritos inéditos «*De Societate Publica cum Infidelibus*», «*Commentarius in Theses XI*» y «*De Pace*» es anterior o en torno a 1612 (62).

IV. ESTRUCTURA Y COMPOSICION DE LA OBRA

De Societate Publica cum Infidelibus está subdividida en 10 *praemissae*, 9 *propositiones* y 9 *conclusiones*, cuyo contenido se amplía o se limita, respectivamente, por *amplificationes* o *limitationes*. Aparte de una breve introducción, que expone en pocas líneas la problemática y el propósito de Grocio, *De Societate Publica cum Infidelibus* no contiene como tal un texto fluido. Es realmente un proyecto o esbozo de un tratado más amplio.

Después de algunas observaciones introductorias (Preámbulo), Grocio expone sus 10 *praemissae*, que deben ser entendidas, por así decir, como los fundamentos generales de sus comentarios posteriores. Aquéllas se extienden a lo

(62) Sobre la fecha, véase P. BORSCHBERG: *Commentarius in Theses XI* (como en nota 4), págs. 471-474.

largo de todo el folio 314r°. Las premisas 1-6 establecen las ideas de Grocio en un lenguaje claro y prudente, y resultan fáciles de descifrar, al contrario que las cuatro siguientes. Las premisas 6-10 parecen haber sido añadidas posteriormente. Posiblemente fueron garabateadas durante la composición de la obra. A favor de que las premisas 6-10 fueron añadidas con posterioridad habla el hecho de que la otra escritura es clara y la tinta más oscura. En aquéllas la escritura es caótica y apenas legible. El descifrarlas se dificulta enormemente, entre otras razones, por una serie de abreviaturas. Esto ocurre sobre todo en la premisa séptima y octava. La premisa 7 se refiere a la diferenciación de los distintos tipos de infiel. Una formulación más precisa de esta idea se encuentra en la *limitatio* a la proposición segunda, en el folio 315v°: «*notandum et hic dupliciter esse infideles sive 'heterodoxois'. Alios, qui ad ecclesiam numquam pertinerunt, alios qui ab ea decumbant, aut iudicio ecclesiastico eiecti sunt. Probatum haec distinctio 1 Cor. 5,12*».

La premisa octava está dedicada a la idea del pacto y de la alianza (*foedus*) (63). En pocas letras griegas, muy difíciles de descifrar, Grocio hace referencia a los tipos de *epimachia* y *symmachia* (64), que retoma de nuevo en el folio 317r° en relación con la guerra justa. Las ideas posteriores sobre la *societas* hay que entenderlas como ampliaciones conceptuales a través de una enumeración de opuestos: *privata-publica*, *aequalis-inaequalis*, *superior-inferior*. Una yuxtaposición similar se encuentra de nuevo en el folio 317 r.°, antes de que Grocio pase a discutir la relación recíproca entre gobernante y gobernados.

Después de las premisas comienza Grocio su tratado con el establecimiento de algunos principios generales, que están en relación directa con la esencia de la sociedad humana y de la naturaleza. A partir de aquí elabora cuestiones y problemas más específicamente a través de la acción recíproca de proposiciones, conclusiones, *limitationes* y *amplificationes*. Este ir de lo general a lo particular es un método de pensamiento y de trabajo de la época, que también emplea Grocio en otras obras, por ejemplo, en *De Iure Praedae* y *De Iure Belli ac Pacis*. Su método, del que todavía hablaremos, representa una diferencia esencial respecto a exposiciones similares de Báñez, Covarrubias, Soto, Vitoria y otros.

V. ANALISIS DE «DE SOCIETATE PUBLICA CUM INFIDELIBUS»

En el centro de este apartado está el análisis y la valoración del concepto de público en Grocio. Nuestro objetivo se va a dirigir a tres puntos, que están en

(63) Véase nota 54.

(64) Para una definición más precisa de estos conceptos, véase H. GROTIUS: *De Iure Praedae*, ed. de H. G. Hamaker, 1868, págs. 65 y sigs.

conexión directa con la discusión previa sobre la idea grociana de la relación con los infieles. Primero investigamos en el apartado 5.1 el propósito de Grocio al comienzo del inédito. En un segundo momento (apart. 5.2.) investigamos los fundamentos conceptuales con los que Grocio opera en *De Societate Publica cum Infidelibus*. Por último, en el apartado 5.3 comentaremos más de cerca el propio tratado, en el que intentaremos mantener lo más fielmente posible el orden seguido por Grocio.

1. *El propósito de Grocio*

En las primeras líneas de *De Societate Publica cum Infidelibus* Grocio descubre el propósito de su tratado. Escribe: «*Vetus est quaestio et nostra hac aetate non minus agitata an et quatenus hominibus Christianis liceat cum infidelibus, aut etiam haereticis, inire societatem. Ea videtur a plerisque exemplis magis quam rationalibus ac praeterea non satis distincte esse tractata. Quare tendandum arbitramur, an eo quaestionis lux aliqua nova discussione afferri possit*» (65).

El preámbulo contiene tres partes esenciales: primera, Grocio concede que existe ya una tradición en torno a la cuestión de la *Societas publica cum infidelibus* y que él está familiarizado con ella; segunda, esta tradición es, según Grocio, insuficiente, pues se apoya demasiado poco en *rationes*, es decir, en principios o razones de validez general y prescinde demasiado de los acontecimientos históricos (66). En realidad, sin embargo, tanto los autores medievales como los de la Segunda Escolástica en España consideraron frecuentemente esta cuestión partiendo de una situación histórica determinada. Críticas similares a los predecesores o los autores contemporáneos las hace también Grocio en el *Commentarius in Theses XI*, así como en *De Iure Belli ac Pacis*.

2. *Los fundamentos básicos de «De Societate Publica cum Infidelibus»*

El centro de la concepción de Grocio sobre el tema lo constituyen los conceptos contenidos en el título de la obra: *Societas, publica e infidelibus*. Estos conceptos deben ser analizados con mayor precisión.

— *Societas* es un concepto que está en estrecha relación con la filosofía aristotélica y tomista. Porque el hombre es imperfecto casi desde el comienzo de su ser, busca la compañía y sociedad de sus iguales. Esta reunión y convivencia tie-

(65) B.P.L. 922 (como en nota 76), fol. 317r°.

(66) Véase nota 54.

ne lugar a niveles distintos de la existencia humana. Por ello es necesario mirar con mayor detalle, en el amplio campo de la doctrina de la sociabilidad, el concepto latino de *publica*, concretamente para poder entender la idea grociana de sociedad.

— *Publica* tiene una significación múltiple. La comunidad que surge de la reunión y convivencia entre los hombres puede subdividirse en distintos niveles. Con la expresión *societas publica* entiende Grocio, en un primer momento, la comunidad formada para el bien público, la *respublica* latina. Esta *respublica* se caracteriza por un poder soberano (*maiestas, summa potestas*), que es ejercido por una sola persona (por ejemplo, un monarca) o por un cuerpo colegiado (Senado, Asamblea estamental). Junto a esta administración estatal civil hay que mencionar también a la iglesia (*ecclesia*) como institución pública de la existencia humana. Estado e Iglesia son dimensiones que coexisten en la vida diaria y que se cruzan en sus respectivos fines de guiar al individuo. También es interesante la observación de que Grocio cite precisamente a la Iglesia, pero que no se atreva a definirla más en detalle. Bajo lo *público* cuenta también, en último término, el trato o relación del hombre con sus iguales en la comunidad. Esta relación se regula, por ejemplo, con leyes, que son decretadas por el soberano.

— Por infieles o por *infidelitas* entiende Grocio (en esta obra al menos) lo mismo que Santo Tomás y sus comentaristas, entre los que están Báñez, Cayetano, Covarrubias, Soto, Silvestre Mazzolini y Vitoria. Llama la atención de nuevo que Grocio no defina en su exposición *expressis verbis* este significativo concepto. La idea tomista del infiel, sin embargo, puede obtenerse de distintos pasajes de la *Suma Teológica*.

A estos tres conceptos del título se le añaden otros, que son imprescindibles para una comprensión más profunda de la idea de Grocio. Así encontramos, por ejemplo, la afirmación bíblica de que toda la creación en su conjunto, y, por consiguiente, todo lo que procede de la naturaleza, es una herencia común de la humanidad (67). De esta afirmación deducirá Grocio —de manera similar a Vitoria en su *Relectio de Indis Insularis* y en *De Iure Belli*— que todos los hombres y los pueblos libres, sean cristianos o no, pueden cultivar relaciones unos con otros, sin ningún impedimento, y que, consiguientemente, pueden también tener relaciones comerciales (68). En cierto sentido, este pensamiento de Vitoria y de

(67) Véase Mt 5,45. Este pasaje también es utilizado por SOTO y VITORIA para una idea similar. Véase SOTO: *De Dominio* (1964), pág. 108; VITORIA: *Relectiones* (1557), pág. 293; *De Iustitia et Iure* (1556), lib. 4, qu. 2, art. 1, pág. 287.

(68) Este es también un argumento central en otras obras de GROCIO, concretamente en su influyente obra, publicada en 1609, *De la libertad de los mares*. Véase la edición de L. García Arias, Madrid, 1979, cap. 1: «Por derecho de gentes es libre la navegación para todos y hacia todos» (págs. 62 y sigs.).

Grocio se adelanta a un argumento capital del pensamiento político del inglés John Locke (69).

Derechos inalienables, como por ejemplo el derecho de todos los hombres a establecer relaciones y a comerciar entre sí, son las llamadas *leges naturae* o derechos naturales. En la primera premisa de *De Societate Publica cum Infidelibus* Grocio distingue entre *lex naturae primarium* y la *lex naturae secundarium*, sin entrar más profundamente en estos conceptos. En el contexto de esta obra tiene una expresa significación para Grocio el que las *leges naturae* tienden a la conservación de la sociedad humana *ex creatione*, tienden, por tanto, a la comunidad *política* creada por el hombre. Con esta observación Grocio está apuntando un importante pilar de su idea de «sociedad» —aun cuando no la más importante—, así como de su ética política y social: el derecho a la autodefensa (70). Como he indicado en relación a mis primeras investigaciones sobre el *Commentarius in Theses XI* (71), Grocio se declara a favor del principio de la autodefensa, tomado del Derecho romano (72), pero revalorizado de manera esencial. Esta observación, referida originariamente al *Commentarius*, puede hacerse extensiva a las obras inéditas *De Pace* (73) y *De Societate Publica cum Infidelibus*. Lo original no es, sin embargo, el uso por Grocio de un revalorizado derecho a la autodefensa. Este nos lo encontramos frecuentemente en los escritos de la Segunda Escolástica, concretamente en la *Relectio de Indis Insularis* de Vitoria, que tanto influyó en Grocio y que constituye precisamente la piedra angular de la doctrina grociana de la guerra justa.

Mis consideraciones sobre los elementos básicos de la *De Societate Publica cum Infidelibus* serían incompletas si no me refiriera al mismo tiempo a las limitaciones del método de pensamiento grociano, que produce, es verdad, una fuerte impresión de modernidad. Toda la obra está atravesada por el concepto de *Mandatum dei specialis*. En este sentido, el humanista y jurista Grocio se separa, paradójicamente, de los teólogos Vitoria, Soto y Covarrubias de manera radical. Aquí se puede escuchar claramente el eco de la *Regula Prima* del libro *De Iure Praedae*. Allí la fórmula *quod Deus se velle significarit id ius est* eclipsa todo el

(69) J. LOCKE: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, ed. de J. ABELLÁN, Madrid, 1991, páginas 222 y sigs.

(70) El principio de la autodefensa aparece también en otras obras de GROCIO. Véanse, por ejemplo, Biblioteca U. Leiden, Ms. Cod. B.P.L. 918, GROCIO: *Defensio capitis quinti «Maris Liberi»*, folio 247 vº; Biblioteca U. Leiden, Ms. Cod. B.P.L. 922, GROCIO: *Commentarius in Theses XI*, folio 278vº; *ibidem*, GROCIO: *De Pace*, folio 304rº; GROCIO: *De Iure Praedae* (1868), págs. 63, 67; *De Iure Belli ac Pacis* (1646), 1.5.1; 2.1.2; 2.1.3.

(71) P. BORSCHBERG (como en nota 4), pág. 466.

(72) Véase nota 49.

(73) Biblioteca U. Leiden, Ms. Cod. B.P.L. 922, *De Pace*, folio 304rº: «*Prima belli causa es sui defensio...*» En la misma página se citan otras tres causas de guerra justa: «*Secunda est recuperatio iuris aut rerum ablatarum... Tertia est damnorum et impensarum quae ex bello oriuntur repetitio... Quarta est punitio hostium.*»

tratado grociano. En *De Societate Publica cum Infidelibus* está contenida esta idea en la *praemissa* quinta, que, a diferencia del *De Iure Praedae*, está formulada de forma negativa: «... *quae iusta aut iniusta dicuntur, talia interdum esse desinent ob specialem vocationem*». Esta idea se complementa con los fines de la existencia humana y social, que se define en la segunda premisa y en forma tomista: «*Omnia ea quae apparet adversatura divinae gloriae et verae religioni adeo distincte sunt cavenda, ut neque spes, neque metus ullus contra persuadeat. Sed manet illud: 'Quaerite primum regnum coelorum'*...» Este mandamiento derivado del Evangelio (74) establece los límites para la relación con los infieles, tanto para el individuo como para la comunidad cristiana. De la mano de ejemplos «históricos» que están tomados del Antiguo Testamento, Grocio indica los fundamentos éticos de la relación con los infieles, fundamentos creados explícitamente por la voluntad divina. Lo que está permitido por la ley natural —Grocio emplea en este contexto generalmente la fórmula latina *licet*— puede cambiarlo Dios según su libre voluntad. Pero Dios no puede cambiar la ley natural misma, que es expresión de su eternamente válida voluntad (como en el caso de la *lex aeterna* de Santo Tomás) (75).

Otro concepto que está en conexión directa con los principios fundamentales del Derecho natural mencionados aquí y con la voluntad divina es el concepto de *necessitas*. El jurista Grocio ha observado que puede haber realmente decisiones concretas en las que pueda darse un conflicto entre normas y reglas formuladas como poseedoras de validez general. Al analizar las excepciones y limitaciones que Grocio introduce parece que, en el caso de una contradicción entre tales normas, el individuo o la comunidad *puede* aplicar el principio original de la naturaleza, el derecho a la autodefensa, a una norma surgida de la voluntad divina, como la *quaerite primum regnum coelorum* (pero no debe). En último término, la elección depende de la parte capacitada para decidir.

Tras comentar estos fundamentos, vayamos ahora al primer nivel en la relación con los infieles: la comunidad cristiana perfecta con otras comunidades perfectas, pueblos o príncipes.

3. «*De Societate Publica cum Infidelibus*»: el tratado

Por lo que respecta a la comunidad cristiana y las relaciones que haya de tener con príncipes y Estados y con otros pueblos infieles, el punto de partida de

(74) GROCIO remite a Mt 6,33; además, el *Decretum Gratiani*, 11.23.8.

(75) Véase sobre este punto la afirmación de GROCIO en *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, cap. 3, § 13: «*Non enim quia essentialia sunt, ideo a Deo praescripta, sed quia a Deo praescripta, ideo essentialia, hoc est perpetua adque immutabilia; coetera accidentalia. Id est temporalia, mutabilia, arbitraria, cur autem Deus alia lege sua definierit, in aliis reliquit libertatem, indagata non est humanae industria.*»

Grocio viene formado por distintas reflexiones básicas de Derecho natural. Tomando en consideración el voluntarismo divino que se plasma en las premisas segunda y cuarta, se formulan dos reglas básicas deducidas del primer principio del Derecho natural, el derecho a la autodefensa, que se afirman en la *propositio* 1 (76): «*Abstinere a noxiis in infideles et haereticos, universaliter non modo licet Christianis, sed etiam necesse est*» (77) y «*Nemini enim inferendum malum lex naturae praecipit*» (78). Estas reglas le permiten a Grocio sacar su primera conclusión (79): «*Tum privatis, tum publicis personis licet inire foedus cum infidelibus aut haereticis de non offendendo utrinque*» (80).

Aparece de nuevo la idea de pacto y alianza, que sirve como instrumento principal de la *ratio naturalis* (81) y que habíamos encontrado ya al comentar las anotaciones de las lecturas realizadas por Grocio. Para apoyar la conclusión se traen a colación los *foedera* (alianzas, pactos) hechos por Abraham, Isaac, Jacob, David y Salomón con personas o reyes infieles (82). Además, el *licet* de la conclusión se limita por la voluntad divina revelada: «*Excipe eos fideles, qui ex vocationes praescriptione tenentur infideles punire*» (83).

La proposición segunda se formula incluyendo la idea de que la creación es una herencia común de todos los hombres (84): «*Beneficia, officia, commercia, charitatis, civilitatis, et utilitatis ergo inter fideles et infideles aut haereticos utroque citroque recte colantur. Sunt enim et haec ex natura prodeuntia, atque ideo cunctis hominibus communia.*» Esta afirmación se amplía nuevamente con otras consideraciones y se fortalece con el concepto de la *necessitas*: «*... Non tantum licitum est benefacere infidelibus aut haereticis, sed etiam secundum circumstantias saepe necessarium (est)...*» (85). Al comentar brevemente los conceptos de *beneficium*, *officium* y *commercium*, Grocio se separa de la ética religiosa y política de los antiguos hebreos. A diferencia de los judíos, a los cristianos les es lícito entrar en contacto y establecer una relación regular con los infieles, aceptar su hospitalidad y comprarles sus bienes (86). Esta relación debe

(76) Biblioteca U. Leiden, Ms. Cod. B.P.L. 922, H. GROTIUS: *De Societate Publica cum Infidelibus*, folio 314v^o.

(77) *Ibidem*.

(78) Véase Dig. 1.1.3. GROCIO: *De Iure Praedae* (1868), pág. 13; *De Iure Belli ac Pacis* (1646), Proleg. §14; 1.1.3.

(79) B.P.L. 922, folio 314v^o.

(80) Sobre este punto, GROCIO: *De Iure Praedae* (1868), pág. 13; VITORIA: *Relectiones* (1557), pág. 355.

(81) Véase nota 54.

(82) Como en nota 76, folio 314 v^o. Véase también GROCIO: *De Iure Praedae* (1868), página 298.

(83) Como en nota 76, folio 314v^o.

(84) Véase, asimismo, GROCIO: *De Iure Belli ac Pacis* (1646), 2.15.9.

(85) Como en nota 76, folio 314v^o.

(86) *Ibidem*.

darse, sin embargo, bajo ciertas circunstancias, según dice Grocio en una serie de *limitationes* al respecto (87). En primer lugar, debe mostrarse una mayor *caridad* a los cristianos que a los infieles (88); en segundo lugar, la amistad y la relación con los *fideles* debe ser más estrecha que con los infieles (89). En este contexto se pone de manifiesto la clasificación de los infieles en el tomismo y en la Segunda Escolástica. Grocio matiza su afirmación de manera esencial mediante tres *limitationes*. Por la primera de ellas distingue, como Santo Tomás en la *Quaestio 10* de la *Secunda Secundae*, a los infieles de los *heterodoxos*, distinción que es objeto de discusión en la siguiente *Quaestio 11* (90): «*Notandum et hic dupliciter esse infideles sive 'heterodoxoi'*» (91) «*alios qui ad ecclesiam numquam pertinuerunt, alios qui ab esa decumbant, aut iudicio ecclesiastico eieci sunt*». La remisión a la Primera Carta a los Corintios 5,12, así como la segunda *limitatio* introducida por Grocio, podría proceder asimismo de Santo Tomás (92): «*Qui ab ecclesia defecerunt, aut eius iudicio condemnati sunt, ab horum familiari coniunctione (oder coniugo?) et consuetudine abstinere Christiani debent*» (93). El trato con los infieles debe estar siempre guiado por el fin de reconducirlos al camino de la recta fe *per doctrinam et exemplum* (94). Este punto nos recuerda irremisiblemente las obras de Grocio *Bewys van den waeren godtsdienst* (1621) y *De veritate religionis christianae* (1627). La acentuación de las buenas obras y del modo de vida ejemplar es también especialmente característico de la obra *Meletius sive de iis quae inter Christianis conventiunt epistola*, redactada en 1611 (95).

Desde la tercera proposición, «*Licet amicitiam aliquam et familiaritatem cum infidelibus et haereticis habere*», Grocio pasa a hablar de la relación amistosa en distintos niveles (96). En este punto se pone de manifiesto que Grocio retoma de nuevo y reelabora la idea del pacto que había indicado al comienzo de la obra. Se dedica en su comentario a una forma de amistad que tiene carácter de contrato: el matrimonio. Y en el ejemplo concreto del matrimonio sitúa sus reflexiones sobre el pacto en una nueva vía. Haciendo una remisión a la Primera Carta a los Corin-

(87) *Ibidem*, folio 315 r°.

(88) *Ibidem*: «*Maiores charitas erga fideles quam erga infideles demonstranda est.*»

(89) *Ibidem*: «*Similiter maior amicitia ac familiaritas autem fidelibus quam cum infidelibus coli debet.*»

(90) *Ibidem*, folio 315 v°.

(91) En el original la palabra está escrita en letras griegas.

(92) *Ibidem*.

(93) Véase Santo Tomás (como en nota 17), qu. 10, art. 9, párrafo 2.

(94) *Ibidem*.

(95) Una traducción francesa de esta obra se encuentra en J. LAGRÉE: *La Raison Ardente. Religion Naturelle et raison du XVIIème siècle*, París, 1991, págs. 293-326 («*Meletius ou lettre sur ce qui fait l'objet d'un accord entre les Chrétiens*»). Véase especialmente el núm. 91, págs. 325-326.

(96) Como en nota 76, folio 315 v°.

tios 7,12, se dice en la cuarta proposición que los matrimonios ya contraídos entre cristianos y no cristianos no deben por norma disolverse (97). Pero una autoridad competente puede decretar leyes que declaren nulo un matrimonio ya celebrado (*limitatio* a la proposición cuarta) (98) o que prohíban categóricamente los matrimonios entre cristianos y no cristianos (proposición quinta) (99), a no ser que autoridades competentes del poder público decidan de otra manera (*limitatio* a la proposición quinta) (100). Lo que se pone de manifiesto aquí de manera concreta ya se había indicado en la *praemissa* sexta: existen ciertas acciones, que aunque estuvieran permitidas por la ley natural, pueden ser prohibidas o reguladas por el soberano por motivos prácticos (101).

Ahora está ya Grocio en situación de deducir una síntesis de su toda exposición sobre las proposiciones segunda, tercera, cuarta y quinta y de sus ampliaciones o limitaciones. Su exposición anterior nos había conducido desde una conclusión formulada negativamente («*licet inire foedus... de non offendendo utrinque*») (102) a una conclusión formulada positivamente: «... *foedera cum infidelibus amititiarum, comerciorum, itinerorum, aliorumque beneficiorum... recte ineuntur*», a no ser que la voluntad divina ordene expresamente algo distinto (103).

Con la formulación positiva de la idea de pacto y de amistad se ha despejado el camino para investigar más de cerca un problema de gran trascendencia en los tratados medievales y de la primera Edad Moderna respecto a la *societas cum infidelibus*: el problema de la guerra justa. Como se desprende de la conclusión tercera, Grocio está dispuesto a utilizar en su exposición el concepto acuñado en la Edad Media y en los comienzos de la Edad Moderna. Pero hay que añadir inmediatamente aquí que Grocio no intenta definir la idea de la guerra justa en *De Societate Publica cum Infidelibus* ni explica más en detalle sus motivos o condiciones. Con la cita de las causas justas de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás ha cumplido. Las conclusiones siguientes están dedicadas a las ideas del pacto, de la amistad y de la fidelidad de los creyentes con los infieles en relación con la guerra justa. En la Conclusión tercera escribe: «*In bello autem iusto infideles recte fidelibus defenduntur, etiamsi ii qui infideles opprimunt fideles laedere velint. In hoc opus non modo licitum, sed et summe laudabile et circumstantiis saepe necessarium est*» (104) (105). Esta afirmación general se matiza con una

(97) *Ibidem*.

(98) *Ibidem*.

(99) *Ibidem*.

(100) *Ibidem*.

(101) *Ibidem*, folio 314 rº.

(102) *Ibidem*, folio 314 vº.

(103) *Ibidem*, folio 317 rº.

(104) Como en nota 76, folio 317 rº.

(105) Sigue aquí una remisión a la proposición segunda.

limitatio: «... nisi... Deum aliquem gentem ob infidelitatem velle punire» (106). Según la conclusión cuarta, los creyentes pueden aceptar la ayuda (militar) de los infieles en cuanto que no se dañe la propia fe cristiana.

De la idea de pacto, amistad y fidelidad interestatal pasa Grocio al último problema, es decir, al de la integración de creyentes e infieles en una única comunidad. En las conclusiones quinta y sexta afirma dos cosas: hay que preferir una comunidad con una sola religión (107); aquí sigue Grocio las huellas de Justus Lipsius (1547-1606) y de la Escuela neoestoica del pensamiento político y sanciona además el principio de la Paz de Augsburgo de *cuius regio eius religio*, donde, con el término *religio*, se entiende no sólo la religión cristiana, sino cualquier otra fe. Pero para Grocio no existe ninguna duda —y él se refiere a ello expresamente— de que los pertenecientes a religiones distintas pueden convivir pacíficamente en una comunidad (108): «*An autem populus fidelium cum infidelibus in una republica manera possit, dubium non est.*» Pero sí hay dudas sobre si la convivencia de personas pertenecientes a religiones distintas puede ser planeada previamente (conclusión sexta) (109). Grocio parece apuntar con esta reserva a lo siguiente: la convivencia de distintas religiones en distintos países (como en España en la época de la llamada ‘convivencia’) fue creciendo partiendo de una situación histórica; es pensable sin duda un proceso voluntario de aproximación, pero no se observa en la práctica.

Las siguientes proposiciones (de la sexta a la novena) y conclusiones (de la séptima a la novena) (110) giran en torno al problema de la convivencia de creyentes e infieles en una comunidad. Tal como se desprende claramente de la referencia marginal a la *Quaestio 10* de la *Secunda Secundae*, artículo 9, la elección de los temas concretos por Grocio sigue a Santo Tomás y a sus comentaristas de la Segunda Escolástica. Si en la discusión sobre la idea de pacto, amistad y fidelidad se trataba básicamente de una relación entre iguales, ahora el interés se centra en la relación entre cristianos e infieles de distinto nivel de dignidad, es decir, entre señores y criados, entre señores y esclavos, entre un pueblo dominante y un pueblo sometido, etc. Las observaciones de Grocio se refieren tanto al individuo como a la comunidad.

Con la proposición sexta, «*Fidelibus licet habere ministros atque etiam servos fideles*» (111), Grocio enlaza directamente con la discusión de la *Secunda Secundae*. Santo Tomás, en el artículo 9, *Ad tertium*, trae también esta afirma-

(106) *Ibidem*.

(107) *Ibidem*.

(108) *Ibidem*.

(109) *Ibidem*.

(110) *Ibidem*, folio 317 rº/vº.

(111) *Ibidem*, folio 317 rº.

ción, pero, a diferencia de Grocio, utiliza una formulación negativa. En vez de *licet habere*, en Santo Tomás se lee «*non est prohibitum, quin... habeant*». Parece que Grocio eligió el cambio conscientemente, en el espíritu de la conclusión segunda. Este cambio le posibilita proyectar la relación entre gobernante-gobernado en la conclusión séptima del nivel del individuo al nivel de la comunidad: «*pariter magistratui aut populo fideli licet populum infidelem in ditionem suam accipere*» (112).

¡Pero volvamos a la *Secunda Secundae*! El contexto de donde fue tomada la afirmación original no es irrelevante. Santo Tomás fundamenta su posición como sigue: «*Dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis... Si tamen domino periculum immineret ex communiones talis servi, deberet eum a se abiicere*.» Dos cosas, por tanto, están en el primer plano: la conversión de los infieles y la conservación de la propia fe. Santo Tomás dice que los gobernados pueden ser conducidos más fácilmente a la fe del gobernante. Una afirmación de probabilidad, pero no una afirmación categórica. Este punto de inseguridad lo toma Grocio en sus observaciones siguientes e investiga especialmente la situación que se crea con un gobernante infiel (individuo o pueblo). Esta se pone de manifiesto en especial en la proposición novena y en las conclusiones octava y novena (113). Para el creyente es lícito someterse a un señor infiel en caso de necesidad o en caso extremo, especialmente si de esa manera se conserva la fe y la libertad. Es además posible que la sumisión ocurra por un *speciale Dei imperium* (por un mandato especial de Dios).

Con estas observaciones sobre la dominación de un infiel sobre un creyente termina la obra inédita *De Societate Publica cum Infidelibus*. A continuación vamos a considerar el pensamiento de Grocio a la luz de la Segunda Escolástica en España.

VI. LA CUESTION DE LA «LUX ALIQUA NOVA DISCUSSIONE»

A causa de su insatisfacción con las aportaciones existentes hasta entonces, Grocio se propuso ofrecer algo nuevo a través de una mejor fundamentación y de una matización conceptual más fina. La pregunta que se plantea ahora es si lo logró.

Como se ha mostrado antes, los autores de la Segunda Escolástica aprovecharon conceptos y planteamientos de problemas obtenidos en las fuentes medievales que se ocupaban del tema de la *societas publica cum infidelibus*, sobre todo la

(112) *Ibidem*, folio 317 vº.

(113) *Ibidem*.

Suma Teológica de Santo Tomás. En España esta utilización de conceptos tradicionales —*infidelitas, dominium, bellum justum*, etc.— condujo a la cristalización de una nueva conciencia de los derechos y deberes resultantes de una comunidad universal. Esta idea de una comunidad universal —por encima de fronteras territoriales y religiosas— se pondrá de manifiesto brillantemente en la conocida tesis *Totus-Orbis* de Vitoria. Pero por muy admirable que sea el planteamiento y el propósito universalista de Vitoria, la realidad es que ambas *Relectiones de Indis* siguen estando en el marco de un estudio de casos concretos. No querían ser sino respuestas a problemas del momento, que habían surgido de la situación histórica. Los contemporáneos y los sucesores de Vitoria —por ejemplo, Báñez, Covarrubias y Soto— generalizan el pensamiento de Vitoria de manera esencial, pero sin salirse mucho de su esquema de pensamiento. De una manera similar las exposiciones de Castro y de Ayala, surgidas en el contexto de la lucha religiosa, concretamente en la Reforma en Alemania y en los Países Bajos, son para Grocio producto de una situación histórica concreta.

No se puede negar que se pueden sacar muchos paralelismos entre Grocio y Vitoria y otros salmantinos, y concretamente en la obra *De Societate Publica cum Infidelibus*. Respecto a este inédito, llama la atención que, debido a la misma fuente, la *Suma Teológica*, plantean problemas similares, utilizan los mismos conceptos y la misma terminología y operan con una especie de comunidad universal. Aun cuando esta última no aparece en Grocio según el modelo vitoriano, se vislumbra al menos entre líneas. Estas observaciones, sin embargo, no pueden hacer olvidar que Grocio da un gran paso, en otra dirección, en relación con Báñez, Covarrubias, Soto y Vitoria. Bajo el reconocible influjo del método histórico, filosófico y jurista de finales del siglo XVI, Grocio generaliza la cuestión de la convivencia con los infieles de un modo que supera a los autores antes mencionados. En primer lugar nos encontramos con una matización de los conceptos y términos tradicionales, anunciada ya en el Preámbulo. Esto se puede deber a los usos de la ciencia jurídica y de la filosofía de entonces, sin indicar necesariamente una influencia del esquema de pensamiento analítico-constructivista. Además, el objetivo de Grocio es obtener principios —él habla en el Preámbulo de *rationes*— y de generalizarlos en una fórmula universal. Esto se hace posible tanto por la matización de los conceptos técnicos como por los ejemplos históricos de establecimiento de pactos y alianzas, que están tomados en su totalidad de las Sagradas Escrituras. Por último, la obtención de las *rationes* viene caracterizada por la voluntad de Grocio de subrayar las diferencias conceptuales a través de juegos de pensamiento: con planteamientos hipotéticos, como, por ejemplo, «¿cómo sería el caso, si...?», Grocio puede explorar eficientemente una problemática más amplia.

El objetivo de desarrollar una fórmula aplicable universalmente, separada del contexto histórico concreto, con la que se pueda regular la relación con los infie-

les de todos los tipos que había establecido Santo Tomás en los distintos niveles de la convivencia humana, caracteriza esta obra inédita de Grocio. En este sentido, Grocio se separa claramente de las exposiciones de Báñez, Covarrubias, Soto y Vitoria. Esta es, pienso yo, la originalidad de su exposición, al menos en relación con la Segunda Escolástica.

VII. OBSERVACIONES FINALES

El propósito de este artículo era comentar la obra inédita *De Societate Publica cum Infidelibus* sobre el trasfondo de las tradiciones medievales de la Segunda Escolástica, en especial en España. Con el texto y con una valoración de las anotaciones de las lecturas que hizo el propio Grocio se ha concluido que Grocio estaba familiarizado con las exposiciones existentes. Pero aunque utiliza, en parte, las mismas fuentes que otros autores del siglo XVI, que se habían ocupado de esta cuestión, sin embargo se distingue básicamente de ellos en su método y en sus objetivos. Grocio recoge los conceptos que ya estaban acuñados (sobre todo de Santo Tomás y de sus comentadores), pero los amplía mediante una crítica matización. No obstante, no puede hablarse de una secularización de su pensamiento. Su amplia acomodación a la voluntad divina está todavía muy alejada del *etiamsi daremus Deum non esse*. Partiendo de esta observación, así como del hecho de que en las extensas anotaciones de las lecturas falta toda referencia a las obras de Francisco Suárez, la fecha de composición de la obra hay que situarla en la primera década del siglo XVII. Igual que los otros ensayos manuscritos que se encuentran en la Biblioteca de la Universidad de Leiden, en Ms. Cod. B.P.L. 922, el *De Societate Publica cum Infidelibus* puede ser considerado como un escalón previo a algunas partes de *De Iure Belli ac Pacis* (114). Sin embargo, sin una investigación básica de este manuscrito no debería excluirse por completo la posibilidad de que se trate de un trabajo preparatorio del libro *De Iure Praedae*.

[Traducción: JOAQUÍN ABELLÁN]

(114) Véase especialmente el libro 2, cap. 15.