

Hugo Grotius, teórico moderno de la guerra

Patricio Martín Goldstein

*Verdaderamente vivimos en una era en la que no hay nada tan cierto que no pueda ser llamado a cuestionamiento. Toda causa encuentra su patrón.*¹
Hugo Grotius

En la historiografía del pensamiento político, pueden diferenciarse dos enfoques en cuanto al acento puesto por ellos en la vinculación de la obra intelectual de un pensador con la propia historia de las ideas políticas. Si, por un lado, existen quienes creen que el acento de un trabajo historiográfico debe estar puesto en la relación de la obra de un pensador con su pasado, y de este modo examinar sus precursores, sus influencias y el origen de su pensamiento; por otro lado, hay quienes concentran su atención en la «originalidad», el carácter anticipatorio o inaugural, de ciertos discursos, y su relevancia en el marco de una historia global. En este segundo tipo de discurso historiográfico podemos englobar a las grandes narrativas de las «historias del espíritu» (*Geistesgeschichte*), en las cuales se intenta dar un significado histórico a la obra de cada pensador particular dada su relación con un relato histórico de mayor jerarquía. Para Richard Rorty, si las «reconstrucciones históricas», así como la «historia intelectual», tienen como objetivo demostrar el carácter de producto histórico de los problemas filosóficos, las «historias del espíritu» tienen como principal rol la «formación de cánones» o la justificación de

1. Hugo Grotius, «Defensio capitis quinti Maris Liberi oppugnati a Guilielmo Welwodo... Capite XXVII ejus libri... cui titulum fecit Compendium Legum Maritimarum.», en Samuel Muller (ed.) *Mare Clausum: Bijdrage tot de Geschiedenis der Rivaliteit van Engeland en Nederland in de Zeventiende Eeuw*, Amsterdam, F. Muller, 1872, pp. 332-333, «Verum eo saeculo vivitur, quo nihi est tam certum quod non in dubium vocetur: omnis causa patronum inuenit.»

la relevancia de ciertos problemas teóricos.² Más allá de la condena de ciertas escuelas historiográficas a todo discurso sobre «anticipaciones», como aquella pronunciada en un célebre artículo por Quentin Skinner,³ no ha cesado el interés por comprender cuestiones históricas como el carácter «moderno» o «pre-moderno» de ciertos pensamientos políticos. El cuestionamiento sobre los inicios del pensamiento del pensamiento político moderno, por las características que lo definen en contraposición a su pasado, posee un valor intelectual propio.

A la hora de analizar la obra de Hugo Grotius (1583-1645), estas disquisiciones historiográficas cobran una inigualable importancia. Hugo Grotius, conocido también como Huig de Groot o Hugo Grocio, es tempranamente reconocido durante su vida, e inmediatamente después de ésta, como un personaje fundamental de su época. Es celebrado por algunos de sus pares y repudiado por otros: si, por un lado, es admirado por el propio rey sueco Gustavo Adolfo, de quien se dice que carga una edición de *De jure belli ac pacis* junto con su Biblia, es, por otro lado, menospreciado por el Cardenal Richelieu. Tras su muerte, ya en las historias de la moralidad escritas en el tardío siglo XVII son observados sus aportes originales a la edad moderna.⁴ Luego, es en el siglo XIX cuando los creadores del derecho internacional contemporáneo se encargan de crear el mito grociano, de hacer de éste el «padre del derecho internacional moderno», enfatizando sobre todo el supuesto carácter secularizador y naturalista de su jurisprudencia (que examinaremos en secciones posteriores). Tardío en el siglo XX, Grotius empieza no sólo a ser reapropiado por juristas del derecho internacional sino también por estudiosos de la teoría de las relaciones internacionales, particularmente de la llamada «Escuela Inglesa», entre cuyos mayores exponentes encontramos a Hedley Bull o Martin Wight, quienes hacen de Grotius el emblema de su posición intermedia entre el realismo y el universalismo en lo que concierne a la concepción de las relaciones entre Estados como miembros de una sociedad internacional de Estados soberanos.⁵ Por lo demás, los criterios de jus-

2. Richard Rorty, «The historiography of philosophy: four genres», en Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (eds.) *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75.

3. Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, vol. 8, no. 1, pp. 11-12.

4. Richard Tuck, «Introduction» en Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, p. v.

5. Algunos aspectos centrales de la posición «grociana» en la teoría de las relaciones internacionales son (1) la limitación de la guerra, (2) el énfasis en la existencia de una sociedad universal compuesta tanto por Estados como por entidades no-estatales (entre los cuales están los individuos) pero sin instituciones internacionales relevantes, (3) la ley natural como reguladora de la sociedad internacional, (4) el solidarismo o la insistencia en que los Estados hagan cumplir la ley tras injurias contra terceros y (5) la oposición al realismo o a la *realpolitik*. Ver Hedley Bull, *The Anarchical Society. A*

ticia presentados en sus obras para lidiar con las cuestiones bélicas lo hacen uno de los autores más representativos a la hora de citar la llamada «doctrina de la guerra justa».

Uno de los problemas que presenta parte de la recepción contemporánea de la obra de Grotius, tanto en aquella efectuada por los defensores contemporáneos de la «doctrina de la guerra justa» como en la efectuada por algunos historiadores del derecho internacional o teóricos de las relaciones internacionales, es la falta de «historicidad» a partir de la cual se realizan afirmaciones sobre las posiciones o creencias del jurista, sin comparar su obra con la de sus contemporáneos, o sin preguntarse con profundidad por el significado de los términos utilizados por Grotius (por ejemplo, «Estado», «derecho», «justicia» o «guerra») y la diferencia entre éste y su significado contemporáneo. Como ha sido observado en los últimos años, la llamada «tradición grociana» en las relaciones internacionales no es sino una «tradición inventada», al decir de Renée Jeffery, y no tiene ningún sustento en una interpretación defendible de la obra de Grotius.⁶ Por ejemplo, el concepto de «solidarismo», esencial a esta tradición, no aparece expresamente en los textos de Grotius, y sólo puede ser inferido de ellos con gran liviandad interpretativa. En el caso de los historiadores del derecho internacional que hacen de Grotius el «padre» de éste, ya fue señalada por los historiadores de finales del siglo XIX y principios del siglo XX como Ernest Nys y James Brown Scott la existencia de un derecho internacional previo al grociano (y hoy es discutida su existencia en sociedades primitivas aún sin tradición escrita), aunque esto no quitaría la supuesta «originalidad» de Grotius en el carácter secularizador de su jurisprudencia. Sin embargo, en los últimos años, la «modernidad» de esta secularización ha sido puesta en cuestión: para algunos comentaristas deben situarse los comentarios supuestamente secularizadores de Grotius en el contexto de polémicas puntuales en el marco del humanismo protestante y de discusiones entre juristas tardío-medievales y no deben entenderse estos comentarios como una posición neutral ante el conflicto religioso sino como una posición tomada frente a una polémica puntual de éste.⁷ Otros comentaristas indican que de no extraerse a las obras de Grotius tan rápidamente de su contexto inmediato es posible obser-

Study of Order in World Politics, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002; Hedley Bull, «The Importance of Grotius in the Study of International Relations», en Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts (ed.), *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 65-94.

6. Renée Jeffery, *Hugo Grotius in International Thought*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 25.

7. John D. Haskell, «Hugo Grotius in the Contemporary Memory of International Law: Secularism, Liberalism and the Politics of Restatement and Denial», *Emory International Law Review*, vol. 25, no. 1, 2011, pp. 274-275.

var cómo tanto su concepción de la socialización como de la racionalidad se hallan teológicamente fundadas.⁸ En este sentido, los trabajos de Peter Haggenmacher deben subrayarse como una exposición exhaustiva sobre la vinculación de la obra de Grotius con las tradiciones jurídicas y teológicas que lo preceden, y particularmente con las escuelas del derecho de guerra cuya obra culminaría.

Como puede observarse, Grotius representa un caso especial para la historiografía del pensamiento político en tanto su vinculación con el pensamiento político medieval que lo antecede y el pensamiento político moderno que lo sigue no resulta del todo manifiesta. Si bien la novedad de su obra es advertida ya desde el siglo XVIII y lo es también por los comentaristas contemporáneos, su énfasis en disquisiciones exegéticas, su estilo poco ligero y dependiente de la tradición y sus concepciones no del todo modernas de temáticas tales como la «racionalidad» o la «soberanía» vuelven problemática su incorporación a un canon moderno.

En el siguiente trabajo, nos interesa reavivar el debate acerca de la modernidad de la obra de Grotius enfatizando algunos aspectos que creemos que hacen de Grotius un autor que debe ser expuesto o presentado como parte del canon moderno del pensamiento político. Expondremos a continuación tres argumentos para sostener esta posición: en primer lugar, el contexto en el cual y para el cual escribe Grotius, los problemas prácticos que desea solucionar a partir de su obra, son problemas originales del mundo moderno, por lo cual su pensamiento sólo puede comprenderse a partir de éste; en segundo lugar, la concepción grociana del derecho, naturalista y racionalista, si bien apegada a problemas de la filosofía escolástica, presenta una mayor relación con el pensamiento iusnaturalista que le sigue que con sus predecesores; por último, el derecho de guerra grociano, si bien apegado a ciertas concepciones medievales sobre la justicia en la guerra, incorpora los principales rasgos de los acercamientos modernos al problema de la guerra de modo original.

1. El contexto del pensamiento grociano

En el siguiente apartado, nos interesa el vínculo de la teoría grociana del derecho y de la guerra con dos aspectos originales del mundo moderno. En primer lugar, la teoría de la guerra grociana pretende ser aplicada en un ámbito global y no únicamente en el mundo cristiano, lo cual sólo puede comprenderse en el marco de la expansión de las potencias europeas en los territorios americanos y del este

8. William P. George, «Grotius, Theology and International Law: Overcoming Textbook Bias», *Journal of Law and Religion*, vol. 14, no. 2, 1999-2000, pp. 613-617.

de Asia; en segundo lugar, el pensamiento político grociano tiene como principal trasfondo el conflicto religioso que rige a Europa desde el siglo XVI tras la Reforma y sus consideraciones sobre la guerra tienen como uno de sus principales objetivos la búsqueda de la paz.

1.a. *Un derecho para un orden globalizado*

El derecho de guerra grociano expuesto en *De Indis* encuentra su contexto inmediato en el nuevo escenario político global inaugurado por el descubrimiento de América y su conquista, así como por la conquista de territorios en el este de Asia por parte de las potencias Europeas.

La importancia del descubrimiento de América en la historia occidental no es una constatación historiográfica reciente. El propio Adam Smith califica a éste a finales del siglo XVIII como «uno de los dos más grandes e importantes eventos registrados en la historia de la humanidad».⁹ En lo que concierne al derecho de guerra, debe notarse que el descubrimiento de América pone en crisis las concepciones del orden internacional sostenido hasta entonces y hace necesario un nuevo marco para evaluar las relaciones entre pueblos extraños, que hasta entonces sólo eran concebidas en el marco del conflicto occidental contra el infiel musulmán. Como nota Carl Schmitt, el aparecer de otro mundo en el año 1492 hace necesario un cambio de estructura de las nociones tradicionales de «centro».¹⁰ También se vuelve necesario, tras la temprana globalización que sigue a la conquista del Atlántico y luego del Pacífico, desarrollar concepciones del orden internacional y de la guerra que den cuenta de los conflictos marítimos entre potencias europeas que suceden en altamar (particularmente en el Pacífico) sin que haya un estado de guerra formal entre éstas.¹¹ En este contexto puede comprenderse la elección *De Indis* del padre salmantino Francisco de Vitoria, obra en la que por primera vez son llevadas a cabo consideraciones de justicia sobre un conflicto que no involucra únicamente a cristianos o que no trata sobre las relaciones entre cristianos y musulmanes.

En este contexto, para comprender los objetivos y los argumentos de la primera gran obra sobre el derecho de guerra de Grotius, *De Indis*, es imprescindible enmarcar este manuscrito (conocido y publicado recién a mediados del siglo XIX)

9. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, Methuen, 1904, p. 125: «The discovery of America and that of a passage to the East Indies by the Cape of Good Hope, are the two greatest and most important events recorded in the history of mankind».

10. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, trad. fr., Paris, PUF, 2001, p. 88.

11. James Turner Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 174.

en el contexto de la historia de la Europa moderna, y particularmente en la historia de los Países Bajos en el siglo XVI, de la rebelión de éstos y de su posteridad.

Tras la paz de Cateau-Cambrésis en 1559, la vuelta de Felipe II a España tras la guerra dinástica agrava las tensiones preexistentes en los Países Bajos entre sus habitantes y el dominio español, tensiones fomentadas en los años inmediatamente anteriores por la campaña iconoclasta librada por los humanistas erasmianos y por sectas cripto-protestantes en contra de las formas de piedad tradicionales católicas.¹² Aunque la fecha exacta de su inicio es discutida, es en la década de 1560 cuando comienzan, tempranamente bajo el liderazgo de Guillermo de Orange, las guerras entre las siete provincias protestantes de los Países Bajos y el Imperio de Felipe II. La revuelta, de inspiración en parte política y en parte religiosa, lleva a una división religiosa aún mayor en el norte de Europa, que puede observarse en la gran proliferación de tratados fervorosamente ideológicos y teológicos en aquellos años y que da lugar finalmente a un cisma religioso y político entre el norte y el sur de los Países Bajos. En 1579 son unidas por el tratado firmado en Utrecht las provincias rebeldes del norte, bajo la promesa de la defensa mutua entre ellas, dando nacimiento a la auto-conciencia política del republicanismo holandés.¹³ En el contexto de la continua guerra entre las provincias rebeldes y España y Portugal, regida también por Felipe II tras una crisis de sucesión de la Corona portuguesa en la década de 1580, ocurre el episodio detonante del escrito grociano. En febrero de 1603, el capitán van Heemskerck, perteneciente a la Compañía del Este de Indias de las Provincias Unidas (*Vereenigde Oostindische Compagnie*, de ahora en más «VOC»), toma y saquea una embarcación mercante portuguesa llamada Santa Catarina en los estrechos de Singapur sin autorización expresa por parte de la república holandesa. La necesidad de justificar esta toma de botín, tanto ante facciones de accionistas de la VOC espantados por la acción (por ejemplo, las sectas menonitas) como frente al gobierno de los Países Bajos (ya que la legalidad de la acción era cuestionable aún para éste) y al gobierno portugués que demandaba un resarcimiento, lleva a Grotius a redactar *De Indis*.

Grotius, cuyo padre es regente de Delft, nace en una familia de magistrados patricios, de la *noblesse de robe*, perteneciente a la oligarquía urbana de los Países Bajos. Su familia no sólo lucha en las guerras de independencia, sino que participa activamente en la VOC y en los emprendimientos militares y comerciales de las

12. Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: its Rise, Greatness and Fall. 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 137-148.

13. Hans Blom, «The Republican Mirror: The Dutch Idea of Europe», en Anthony Pagden (ed.), *The idea of Europe. From antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 96.

Ilustración

Provincias Unidas. De educación humanista, Grotius deviene abogado en La Haya para el año 1599 y ya entonces demuestra su gran ambición política, sea como abogado, sea como publicista de la república de los Países Bajos, sobre cuyo régimen escribe varias apologías. Convocado por la VOC, Grotius escribe *De Indis*, y publica el capítulo doceavo de esta obra como el conocido panfleto *Mare liberum*, como respuesta y solución al conjunto de problemas prácticos de la VOC suscitados por la captura de la barca comerciante portuguesa por van Heemskerck.¹⁴ De hecho, *Mare liberum* es publicado por pedido explícito de los directores de la VOC para favorecer su situación en las negaciones entre España y las Provincias Unidas. *De Indis* es un intento de Grotius por desenredar los diferentes tipos de ley en juego en el veredicto previo de la Corte de Almirantazgo de Amsterdam frente al caso de la toma de la Santa Catarina: la audiencia específica del tratado son los reyes de Francia e Inglaterra, cuyo apoyo diplomático es buscado por parte de las Provincias Unidas para llevar a cabo las negociaciones con España y Portugal, aunque también se dirige a las provincias de la Unión de Utrecht no beneficiadas por las ganancias de la VOC y envidiosas de aquellas.¹⁵

Al comenzar *De Indis*, Grotius se pregunta si, en el contexto de la guerra entre España y los Países bajos, guerra en la que las Provincias Unidas habrían sufrido «injurias», pueden éstas en una guerra justa, con autoridad pública, despojar de sus bienes a un enemigo cruel que violó las reglas del comercio internacional.¹⁶ Al hacerse esta pregunta, Grotius no es simplemente un filósofo con un interés polémico peculiar sino que es un político activo. Entre sus actividades políticas y sus reflexiones en esta etapa de su vida existe una relación directa. Como argumenta Martine van Ittersum, las preocupaciones ideológicas y políticas del tratado de Grotius no pueden ser separadas del interés comercial que lo suscita: sólo éste puede ayudar a explicar la compatibilidad buscada por Grotius entre el defendido monopolio del comercio con los reyes infieles de Asia, ostentado por la VOC, y la también defendida libertad de navegación y comercio en el mar abierto.¹⁷ Por otro lado, la habilitación de la guerra privada, que confunde a quien sea que vea un progreso lineal en la historia del derecho internacional hacia la prohibición de esta última, puede ser explicada en parte por la necesidad de Grotius

14. Martine Julia Van Ittersum, *Profit and Principle. Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies. 1595-1615*, Leiden, Brill, 2006, p. xxi.

15. *Ibid.*, pp. 25-26.

16. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, ed. por Hendrik Gerard Hamaker, Leiden, Martinus Nijhoff, 1867, p. 1: «Res sane nova et externis vix credenda accidit, ut eos inter homines, quibus tam diu in Hispanos bellum est, privatim praeterea gravissime offensos, illud disceptetur, an justo in bello hostem crudelissimum, quisque gentium commercia prior violarit, auctoritate publica recte spolient.»

17. Martine Julia Van Ittersum, *Profit and Principle...*, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii.

de dar cuenta de las acciones del capitán van Heemskerck, argumentando la legalidad del castigo privado por individuos sobre hombres sobre los cuales uno no tiene derechos políticos.

De este modo, observamos cómo un contexto inédito en la historia europea es el detonante de la primera obra grociana sobre el derecho de guerra, y es la razón de algunas de las principales afirmaciones de ésta.

1.b. Un derecho para limitar el conflicto religioso

La teoría de la guerra grociana, tanto la teoría juvenil expuesta en *De Indis* como la teoría madura en *De jure belli ac pacis*, debe comprenderse en el marco de la disolución de la *Respublica Christiana*, el orden internacional que regía a Europa desde el siglo IX, a partir del recrudecimiento de la violencia en Europa en los siglos XV y XVI y a partir de la Reforma luterana. Uno de los objetivos principales del pensamiento grociano es presentar un sistema jurídico cuya validez no dependa de la pertenencia de un individuo a determinada congregación cristiana, y en términos generales, a determinada religión: este objetivo, que recorre tanto las obras jurídicas como teológicas de Grotius, sólo adquiere sentido si lo comprendemos en el marco de las guerras con subtextos religiosos vivenciadas por el jurista a lo largo de su vida.

Respublica Christiana, o *populus christianus* o *Christianitas* son los términos por los que se suele nombrar al orden legal internacional predominante en Europa tras la unificación de Occidente bajo Carlomagno en el siglo IX, coronado Emperador en el año 800, hasta la Reforma. La *Respublica Christiana* no es un Estado ni un sistema de Estados y no está basada en un sistema de equilibrio de poder, como lo está el orden internacional o sistema de Estados posterior a la paz de Westfalia. Si bien uno podría identificar a este orden como aquel conservado bajo el mando de las autoridades del Sacro Imperio Romano y de la Iglesia, del Emperador y del Papa, la *Respublica Christiana* es principal y originalmente un sentido de solidaridad específico entre los pueblos cristianos, más abarcador que la *ecclesia* o el *Imperium* que involucra una conciencia de pertenencia conjunta a una comunidad única por parte de los pueblos cristianos.¹⁸ Este orden legal, regido por el *ius gentium* medieval es antes que nada una comunidad de fe, sumada a una comunidad de lenguaje y de cultura latinas. Menos importante que la autoridad del Papa y del Emperador es para esta comunidad el sentimiento de solidaridad supranacional basado en la lucha conjunta contra los infieles. Dentro

18. Wilhelm G. Grewe, *The Epochs of International Law*, Berlin, de Gruyter, 2000, pp. 51-54.

de la *Respublica Christiana*, son diferenciadas usualmente las guerras iniciadas por el príncipe cristiano con mandato papal y misión cristiana, las guerras de la *Respublica*, de las guerras internas entre los príncipes cristianos.¹⁹ La tradición predominante de pensamiento en el Occidente cristiano en lo que concierne a la guerra no es la «guerra santa» sino la «guerra justa». Bajo la influencia de las obras de Cicerón y de Agustín, la guerra justa es el enfoque predominante a la hora de conceptualizar el fenómeno bélico en el Medioevo.

Este orden internacional encuentra paulatinamente su final en el siglo XVI: una de las razones que puede explicar esta crisis en el orden legal es el aumento de la violencia europea en estos años. Los historiadores militares coinciden en describir a los años que transcurren entre 1500 y 1700 como algunos de los años más belicosos de la historia europea. Para Geoffrey Parker, en el siglo XVI sólo transcurren diez años de paz completa en Europa y en el siglo XVII únicamente cinco.²⁰ Para John R. Hale, no podemos encontrar ni un año en el período que transcurre entre el año 1450 y el año 1620 en el que no ocurra alguna guerra o algún conflicto militar de consecuencias similares.²¹ Los tres conflictos principales en estos siglos son el conflicto dinástico entre las dinastías Valois y Habsburgo, las guerras recurrentes entre los príncipes europeos y el Imperio Otomano, y las guerras religiosas iniciadas en la segunda mitad del siglo XVI que culminan en la Guerra de los Treinta Años. La dureza de estos tres conflictos es agudizada por cambios técnicos en la esfera militar, que han recibido en la historiografía frecuentemente el nombre de «revolución militar». Geoffrey Parker resume los cambios en el arte de la guerra en cuatro: la substitución de la lanza y la pica por el arco y el mosquete, el aumento dramático del tamaño de los ejércitos, la complejización de las estrategias de los generales y el mayor impacto de la guerra, político y económico, sobre la población civil.²²

Quizás la mayor razón a la que deba atribuirse el fin de la *Respublica Christiana* es la crisis religiosa que sigue a la Reforma luterana y acaba con la unidad religiosa europea, hasta entonces unida bajo el mandato papal. Siguiendo a Pierre Mesnard, la aparición del luteranismo «desgarra con colérico puño la túnica sin costura en que la filosofía cristiana bordaba sobre un antiquísimo tema sus ornamentos inéditos» y contamina las nociones de Iglesia y Estado preexistentes haciendo imposible una organización internacional con una base eclesiástica

19. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, op. cit., p. 62.

20. Geoffrey Parker, *The military revolution. Military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 1.

21. John R. Hale, *War and society in Renaissance Europe*, Phoenix Mill, Sutton Publishing Limited, 1998, p. 21.

22. Geoffrey Parker, *The military revolution*, op. cit., p. 1.

como la existente hasta entonces.²³ Si bien el Papado había perdido gran parte del control de la administración de la Iglesia para el año 1500 frente a los príncipes católicos, la unidad de la Iglesia y de la Cristiandad no se vio quebrada hasta que aconteció la Reforma. Lutero provee el ingrediente faltante en las herejías de John Wycliffe y Jan Hus y disuelve la comunidad cristiana hasta entonces unida como un cuerpo bajo Roma: tras 1517, el poder principal y la diversidad religiosas se vuelven efectivos, generales y predominantes.

Las implicancias políticas inmediatas de la Reforma son de diversa índole. La primera de ellas es el escepticismo que reina a partir del siglo XVI. Frente al criterio católico de certeza religiosa, que hace de las verdades religiosas aquellas autorizadas por la tradición de la Iglesia católica, Lutero postula como criterio de certeza aquello que la conciencia se vea obligada a creer tras la lectura personal de la Escritura, la llamada *sola scriptura*. El escepticismo surge no sólo por la sugerencia de Lutero de un criterio individual de certeza religiosa, sino principalmente por el hecho mismo de que el criterio tradicional establecido se vea desafiado: la posibilidad misma de que el marco de justificación tradicional del conocimiento sea erróneo vuelve juzgable a cualquier criterio nuevo que surja posteriormente y así cae la propia posibilidad de una ortodoxia. Una vez que un criterio fundamental es desafiado, surge el problema de la elección entre todas las alternativas posibles: este problema, que tiene como consecuencia última la anarquía religiosa, no existe antes de que el criterio tradicional sea desafiado.²⁴

Otras de las implicancias políticas de la reforma es el conflicto político-religioso que abarca a toda Europa, y del cual podemos diferenciar dos facetas. Por un lado, el conflicto dificulta la relación entre las potencias. Las divisiones religiosas entre católicos y protestantes llevan a un declive de los desarrollos en el terreno de la diplomacia que habían sido logrados en los últimos dos siglos: los sentimientos religiosos y proto-nacionalistas dificultan el diálogo entre potencias en conflicto, aún más que en la era de las disputas entre los Valois y los Habsburgo, y los diplomáticos caen sistemáticamente bajo la sospecha de ser conspiradores. La polarización religiosa, que desde mediados del siglo XVI toma la forma de oposición entre Roma y Ginebra (católicos y calvinistas), no parece dejar lugar a los escépticos o tolerantes. Por otro lado, por dentro de las potencias después de 1560 comienza a volverse imposible lidiar con la fuerza revolu-

23. Pierre Mesnard, *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, México D. F., Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1956, p. 629.

24. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 5.

cionaria de los movimientos religiosos reformistas y en ciertos casos hasta de los movimientos contra-reformistas como los jesuitas. En la opinión de Geoffrey Parker, las crisis políticas en la modernidad temprana involucraron casi siempre desacuerdos religiosos: si prestamos atención a los casos fundamentales de rebelión religiosa en la segunda mitad del siglo XVI (luteranos en España, hugonotes en Francia y calvinistas en los Países Bajos), podemos comprobar que su afirmación es correcta.²⁵ Los calvinistas, probablemente el grupo más dinámico dentro de las sectas de la Reforma, llevaron a un nivel superior, por su alto grado de organización, la fusión entre protesta aristocrática y protesta religiosa durante la Reforma.²⁶

En la construcción del sistema natural de jurisprudencia grociano de *De Indis*, el conflicto religioso tiene un lugar central e influye en el intento de Grotius por desarrollar argumentos que puedan ser aceptables tanto para calvinistas como para católicos. Tal propósito tiene dos consecuencias: en primer lugar, la referencia constante de Grotius a juristas españoles y católicos como Vázquez de Menchaca, con el claro interés de legitimar sus tesis con autoridades que resulten aceptables para el lector español y católico sospechoso; en segundo lugar, la reducción del elemento religioso y moral discutible a un mínimo en el sistema de jurisprudencia. El minimalismo moral de Grotius, su exposición mínima de los deberes y derechos naturales esenciales, sobre la cual disertaremos en el siguiente apartado, está relacionada con su minimalismo religioso: en ambos casos se trata para Grotius de no permitir que la diferencia de confesiones imposibilite el diálogo y la solución de los conflictos jurídicos. En el prefacio de *Mare liberum*, Grotius llama explícitamente a no basarse en principios religiosos para resolver cuestiones jurídicas, dado su carácter dudoso y la independencia de las cuestiones judiciales con respecto tanto del derecho local de algunos pueblos como de las exposiciones particulares de la Biblia²⁷. En *De Indis*, si bien Dios, en tanto primer legislador, ocupa un lugar central en la obra, no se basan los argumentos que fundamentan al sistema jurisprudencial en ninguna confesión particular sino en pocas ideas generales sobre la naturaleza divina.

25. Geoffrey Parker, *Europe in Crisis. 1598-1648*, London, Fontana Press, 1979, p. 49.

26. John H. Elliott, *Europe Divided. 1559-1598*, London, Fontana Press, 1968, p. 95.

27. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius, op. cit.*, pp. 4-5: «Non de ambiguis in religione capitibus, quae plurimum habere videntur obscuritatis, quae tantis tam diu animis decertata, apud sapientes hoc fere certum reliquerunt, nusquam minus inveniri veritatem quam ubi cogitur assensus. [...] Sed quod hic proponimus nihil cum istis commune habet, nullius indiget anxiae disquisitionis, non ex divini codicis pendet explicatione, cuius multa multi non capiunt, non ex unius populi scitis quae ceteri merito ignorant.»

Grotius nota, a lo largo de toda su vida intelectual, las dificultades que trae el conflicto religioso a la hora de buscar y obtener la paz.²⁸ De ahí su continuo proyecto para limitar la discordia religiosa reduciendo la confesión cristiana a pocos artículos de fe indiscutibles. En su gran apología de la fe cristiana escrita en la etapa tardía de su vida intelectual, *De veritate religionis christianae*, así como en sus obras teológicas anteriores, Grotius reduce la fe cristiana a su contenido moral mínimo, siguiendo la tradición religiosa erasmiana de eliminar los contenidos inesenciales de la fe. En sus obras teológicas, Grotius decide no lidiar con dogmas católicos contestados por los protestantes tales como aquellos que refieren a la Trinidad o a la Última Cena, al considerar estos temas como menores a la hora de propagar el cristianismo. En *De veritate...*, Grotius pretende defender la verdad de la religión cristiana «mediante la verdad misma»,²⁹ es decir mediante argumentos racionales, de manera que su escrito pueda servir de guía a los marinos que encuentren a gentiles en sus viajes.³⁰ Cabe notar que esta misión explícita de la obra apologética grociana sólo tiene sentido en el marco del mundo tempranamente globalizado en el que es escrita: no sólo se dirige ésta a los arquitectos de la temprana expansión europea –los marinos– sino que se enmarca en un contexto en el cual los cristianos deben encontrar nuevos modos de expandir su religión dadas las radicales diferencias entre su cultura y aquella de los pueblos con los cuales se encuentran. Grotius no basa la verdad de la religión cristiana en dogmas históricos discutibles y discutidos sino que la basa en la pureza y la sencillez de sus preceptos. Grotius no cree que sobre este contenido moral mínimo (que es a su vez la base del sistema jurisprudencial de *De Indis*) haya realmente disputas entre los cristianos como las hay sobre dogmas que considera de menor importancia, sino que hay más bien acuerdo y certeza.³¹ Es en la verdad de estos preceptos, en la superioridad de sus estándares éticos, en donde residiría para Grotius la superioridad del cristianismo por sobre todas las otras religiones. El cristianismo es para Grotius superior porque sus preceptos, revelados a partir de la ley divina, coinciden con los preceptos de la ley natural.

Sin embargo, debe notarse que los preceptos mínimos religiosos de los que da cuenta Grotius en sus obras apologéticas no coinciden con total exactitud con

28. Jeremy Thomas, «The Intertwining of Law and Theology in the Writings of Grotius», en *Journal of the History of International Law*, vol. 1, no. 1, 1999, p. 63.

29. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, p. 2: «Existimaban enim pro veritate non nisi veritate certandum [...]».

30. *Ibid.*, p. 3: «Propositum enim mihi erat omnibus quidem civibus meis, sed praecipue navigantibus, operam navare utilem [...]».

31. Hugo Grotius, *De Veritate Religionis Christianae*, Oxford, Clarendon, 1727, pp. 135-136: «Sic et discrepantia illa opinionum inter Christianos impedire nequit, quoniam de praecipuis, id est, de praecipuis illis ex quibus Christianam religionem maxime commendavimus, satis constet [...]».

los preceptos mínimos morales que presenta en sus obras jurisprudenciales, puesto que, como expresa en el *Meletius*, la religión se encuentra más allá de la ley natural.³² A pesar de esto, las motivaciones detrás del minimalismo moral y el minimalismo religioso son las mismas: se trata en ambos casos de buscar el acuerdo entre todos los hombres y particularmente entre los cristianos en disputa tras la crisis religiosa reduciendo los puntos del desacuerdo a controversias menores que pueden ser descartadas. Ambas estrategias tienen el mismo objetivo, objetivo que Grotius llama en el *Meletius* el verdadero propósito de la religión: obtener la paz.

En cuanto a la cuestión del conflicto religioso en la mayor y más importante obra de Grotius, *De jure belli ac pacis* (*DBP*), ésta se hace presente tanto en el contexto inmediato de producción de la obra como en su propio contenido.

Grotius escribe *DBP* tras experimentar el fracaso de su carrera política. A principios del siglo XVII, Grotius desempeña el rol de asistente tanto en cuestiones legales como teológicas del líder político Johan van Oldenbarnevelt, de gran importancia en las Provincias Unidas en aquellos años por su papel en las guerras de independencia y en las negociaciones de paz que siguieron a éstas. En su rol de asistente legal, Grotius forma parte de las comisiones que negocian entre 1606 y 1609 la tregua de doce años entre España y la República Holandesa. Tanto el fracaso político de Oldenbarnevelt como el de Grotius están ligados a sus dificultades para neutralizar la querrela religiosa en las Provincias Unidas, particularmente aquella entre las sectas protestantes arministas y gomaristas. La intención del jurista es someter estas querellas al arbitrio de los Estados Neerlandeses, y restaurar de esta manera la unidad de la república: por esta razón, en el debate entre el arminista Conrad Vorstius y el gomarista Sybrand Lubbertus, Grotius opta por defender la *majestas* de los poderes soberanos y el poder de juicio de las autoridades seculares sobre los asuntos religiosos, aunque su posición y la de su jefe político Oldenbarnevelt son asociadas al arminianismo (con mayor razón en el caso de Oldenbarnevelt que en el de Grotius). Grotius se muestra, como gobernante y como intelectual, un creyente tanto en la tolerancia religiosa como en el poder del Estado para prevenir el conflicto religioso por la fuerza. Sin embargo, el intento de alianza entre religión y Estado realizado por Grotius y Oldenbarnevelt falla cuando los sectores más «liberales» o tolerantes que ellos representan son derrotados por los sectores más extremistas de la república holandesa. Oldenbarnevelt es ejecutado, y Grotius, si bien escapa de este

32. Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 185-186.

destino, es encarcelado desde 1618 en el Castillo Louvenstein, hasta que escapa en 1621. Es justamente durante su encarcelamiento cuando compone su tratado más celebre, *De jure belli ac pacis*. Para entonces, Grotius ha sufrido en carne propia el fracaso y la persecución política, lo cual es reflejado en su obra por un espíritu más cauto y empirista que el de *De Indis*, y por una mayor atención prestada a las ambigüedades de lo concreto y de la política. De este modo, observamos cómo *DBP* es escrita bajo el signo del conflicto religioso propio de la era moderna.

Podemos notar cómo la definición de «guerra» propuesta por Grotius en *DBP* da cuenta de las guerras vivenciadas por el jurista. Como en *De Indis*, Grotius divide a la guerra en pública y privada, siendo la primera aquella declarada por quien tiene autoridad y jurisdicción civiles y la segunda por quien no la tiene. En *DBP* suma también un tercer tipo de conflicto bélico, que completa su examen de la violencia armada: la guerra mixta, en la cual un combatiente libra una guerra pública y otro combatiente libra una guerra privada:³³ este último caso es por ejemplo el caso de la rebelión de los ciudadanos o sedición. La definición de Grotius de la «guerra» es omni-inclusiva, y trata con cualquier hecho de violencia, incluyendo el uso de fuerza por parte de privados y el uso de violencia entre Estados y privados: no es tampoco ilógico el enfoque de Grotius si tenemos en cuenta el carácter «descentralizado» y complejo de los conflictos armados testimoniados por él, como la rebelión de los Países Bajos, la masacre de los Hugonotes o la propia Guerra de los Treinta Años.³⁴

Por otro lado, podemos notar nuevamente la voluntad grociana de presentar un sistema jurisprudencial cuya validez no dependa del dogma religioso al interpretar una de las afirmaciones que mayor fama le ha ganado a Grotius: el pasaje llamado «*etiamsi daremus*», en el que enuncia que todos los deberes que se desprenden del derecho natural tendrían lugar aun cuando se acordase que no existe ningún Dios o cuando se acordase que, de existir éste, no están los asuntos humanos entre sus cuidados.³⁵ En este pasaje no se argumenta la independencia total del derecho natural con respecto a la creación divina puesto que Dios, al ser

33. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, vol. I, ed. por James Brown Scott, Washington D.C., The Carnegie Institution of Washington, 1913, p. 46: «Belli prima maximeque necessaria partitio haec est, quod bellum aliud est privatum, aliud publicum, aliud mixtum. Publicum bellum est quod auctore eo geritur qui jurisdictionem habet; privatum, quod aliter; mixtum, quod una ex parte est publicum, ex altera privatum».

34. Yasuaki Onuma, «War» en Yasuaki Onuma (ed.), *A Normative Approach to War. Peace, War and Justice in Hugo Grotius*, trad. eng., Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 116.

35. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, op. cit., p. iii: «Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem habent etiamsi daremos, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana [...]».

el creador de la naturaleza humana, es para Grotius quien hace que los principios naturales estén al alcance de los hombres en un primer lugar.³⁶ Grotius no es «secularista» en tanto defiende en todo momento las presuposiciones teológicas del derecho natural. Las cualidades sociales que dan lugar al derecho natural son impuestas por Dios, y la moralidad que expresan en su contenido es la moralidad de la religión cristiana.

Uno de los posibles sentidos del *etiamsi daremus* es la intención de separar definitivamente al derecho natural del derecho divino voluntario expuesto en los mandatos bíblicos divinos, haciendo de la exégesis bíblica un asunto diferenciado de la exposición de las leyes naturales, lo cual contribuiría a «neutralizar» al derecho con respecto a toda disputa dogmática. Por otro lado, debe observarse que el *etiamsi daremus* representa una toma de posición en una disputa teológica-legal puntual del pensamiento político medieval y moderno: lo que alega Grotius en este pasaje es la inmutabilidad del derecho natural con respecto a la voluntad de Dios, más allá de que la divinidad sea el autor de aquél. Esta posición, que ha sido defendida por primera vez por Gregorio de Rimini y que luego fue retomada por los escolásticos españoles, se basa en el rechazo de la capacidad de Dios de contradecirse: no se trata de que Dios no pueda haber creado un mundo diferente sino que una vez creado este mundo y haber creado seres racionales como los hombres, no podría haberles dado un derecho natural a éstos diferente del derecho natural que éstos deducen *a priori* de las propiedades intrínsecas de su naturaleza.³⁷

A pesar de que Grotius defiende la naturaleza teológica del derecho natural, sí puede subrayarse alguna especie de racionalismo secularizador incipiente en algunos de sus argumentos. Para Grotius, a diferencia de los calvinistas, el pecado original no limita los poderes de la razón de manera que a ésta le sea impedido conocer la ley natural, ni la ley natural es tan general que no pueda contener soluciones para ningún problema práctico. Por otro lado, a pesar de que no es la intención de Grotius volver al derecho natural independiente de la razón divina, sí puede ser interpretada como su intención volver el conocimiento de la ley natural independiente de aquel de los dogmas religiosos. Este propósito puede ser enmarcado en la búsqueda de Grotius de una moralidad y religión mínimas capaces de sobreponerse a los antagonismos entre las diferentes tendencias cristianas. El propósito de Grotius es entonces situar al derecho natural, y particularmente al derecho de la guerra y de la paz, en un soporte intelectual tan com-

36. *Ibid.*, p. iii: «Deo tamen ascribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit [...]».

37. Peter Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste, op. cit.*, p. 500.

prensivo como sea posible.³⁸ Este propósito es el que permite una lectura de la obra de Grotius que la interprete como un avance en la secularización del pensamiento político.

2. El racionalismo moderno de Grotius

En esta sección, intentaremos exponer los aspectos racionalistas del sistema jurisprudencial grociano que hacen meritoria a la obra de éste su incorporación al canon del pensamiento político moderno. Examinaremos estos rasgos primero en *De Indis* y luego en *De jure belli ac pacis*, aun asumiendo una continuidad de ambas obras en este aspecto.

2.a. *De Indis*

En la introducción a *De Indis*, Grotius, frente al objetivo de analizar la legalidad de la toma de la Santa Catarina, expresa la insuficiencia del análisis del derecho positivo a la hora de examinar la corrección de actos no domésticos sino internacionales y particularmente en condiciones de guerra.³⁹ Se vuelve necesario entonces para Grotius tomar como material no sólo las leyes del derecho romano sino el derecho de todas las naciones, expuesto en sus tratados y pactos, y en todas las leyes de la guerra sancionadas hasta entonces.⁴⁰ Sin embargo, como el propio Grotius percibe, el material a ser analizado es excesivo y ambiguo, por lo cual no puede ser recolectado sin ningún criterio, y debe ser examinado de acuerdo a un método general.⁴¹

Los criterios que sigue Grotius en el examen del derecho en *De Indis* son dos: método (*methodus*) y orden (*ordo*), éstas son las dos reglas del «Discurso del método» grociano. El «método» es la derivación natural de las leyes, llevada a cabo mediante la razón natural, y confirmada por las leyes sancionadas por la autoridad divina o aprobadas por los hombres de sabiduría y naciones de alta reputa-

38. Jeremy Thomas, «The Intertwining of Law and Theology in the Writings of Grotius», *op. cit.*, p. 86.

39. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, *op. cit.*, p. 5: «Nam illi quidem operam mihi ludere videntur, qui res non inter cives sed populos diversos gestas, idque non paxe sed bello, ex scriptis duntaxat legibus dijudicant».

40. *Ibid.*, p. 6: «Aliunde igitur quam ex elgum Romanorum corpore petenda est praestabilis illa scientia, quam Cicero dicit consistere in foederibus, pactionibus, conditionibus populorum regum exterarumque nationum, in omni denique belli jure ac pacis».

41. *Ibid.*, p. 6: «Nam quae passim ex omnium gentium annalibus alii collegerunt, ut ad rem illustrandam plurimum, ita ad dijudicandum aut nihil aut parum valent, cum fere idem saepius fiat. quod male fit».

ción.⁴² El «orden» lleva a ocuparse primero de aquello que es verdadero universalmente como una proposición general y luego gradualmente a acotar tal generalización adaptándola a la naturaleza especial de cada caso.⁴³ Grotius asimila el *ordo* al trabajo de los matemáticos, que inician sus demostraciones con axiomas tan generales de manera que no puedan ser sino asentidos por todas las personas.⁴⁴

Es sorprendente la afinidad de Grotius entre el trabajo de la jurisprudencia y el de las matemáticas, aunque resulta de difícil interpretación. Si bien uno puede notar en ella una fuerte ruptura con el humanismo, en tanto Grotius pretende hacer de la moralidad y la ley una ciencia mucho más cierta que la que los erasmianos creerían que era posible, tampoco debe uno apresurarse y relacionar el matematicismo de Grotius con el de Descartes o Hobbes. El método matemático seguido por Grotius no es el de Galileo o Descartes sino el método demostrativo de los antiguos geómetras: su ideal es antes que todo un ideal euclidiano.⁴⁵ Este ideal euclidiano, presente ya en los juristas civilistas franceses del siglo XVI, no es para Grotius en la práctica más que un orden de presentación, y no llega a ser un método *more geometrico* como aquel que inspiraría a filósofos y juristas posteriores. De este modo, aunque la voluntad de acercar la ciencia jurídica a la matemática acerca a Grotius al espíritu moderno de algunos de sus sucesores, no deben sin embargo asimilarse sus fines a los de aquellos.

Siguiendo estos principios, Grotius desarrolla en *De Indis* un sistema moral y jurisprudencial naturalista y minimalista, que defiende la existencia de un derecho natural y reduce a éste a unos pocos principios simples y generales. Al comienzo de *Mare liberum*, Grotius se lamenta por el antiguo error de pensar que lo recto y lo incorrecto se distinguen por opinión y no por naturaleza:⁴⁶ es justa-

42. *Ibid.*, p. 7: «In hoc igitur prima esse debet cura: nec parum tamen ad confirmandam fidem valet, si quod iam nobis naturali ratione persuasum est, sacra auctoritate comprobetur, aut idem videamus sapientibus quondam viris et laudatissimis nationibus placuisse».

43. *Ibid.*, p. 7, «Ordo autem instituto hic convenit, ut initio quid universim atque in genere verum sit videamus, idque ipsum contrahamus paulatim ad propositam facti speciem.»

44. *Ibid.*, p. 7, «Sed quemadmodum mathematici, priusquam ipsas demonstrationes aggrediantur, communes quasdam solent notiones, de quibus inter omnes facile constat praescribere, ut fixum aliquid sit, in quo retro desinat sequentium probatio, ita nos quo fundamentum positum habeamus, cui tuto superstruantur caetera, regulas quasdam et leges maxime generales indicabimus, velut anticipationes, quas non tam discere aliquis, quam reminisci debeat.»

45. Alfred Dufour, «L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les Fondateurs de l'Ecole du Droit naturel moderne (Grotius, Hobbes, Pufendorf)», en *Grotiana*, vol. 1, 1980, pp. 43-44.

46. Hugo Grotius, *Mare Liberum*, ed. de R. v. D. Magoffin, New York, Oxford University Press, 1916, p. 1, «Error est non minus vetus quam pestilens, quo multi mortales, ii autem maxime qui plurimum vi atque opibus valent, persuadent sibi, aut, quod verius puto, persuadere conantur, iustum atque iniustum non suapte natura, sed hominum inani quadam opinione atque consuetudine distingui.»

mente en *De Indis* donde el jurista lleva a cabo su explicación más detallada de la distinción natural entre lo recto y lo incorrecto.

La primera regla del sistema de jurisprudencia indica que es ley aquello indicado por la voluntad de Dios:⁴⁷ puesto que Dios revela su voluntad en su diseño, de éste pueden derivarse las leyes de la naturaleza como propiedades de todos los seres vivos.⁴⁸ De esta primera regla Grotius deduce los dos primeros preceptos de la ley de naturaleza, de origen claramente ciceroniano. El primero, la ley de repulsión, es el permiso de defender la vida propia y de repeler las amenazas a ésta; el segundo, la ley de atracción, es el permiso para adquirir aquellas cosas que son necesarias para la vida.⁴⁹ Ambos dos principios forman el derecho de naturaleza o el *ius gentium* primario, aquí identificados. En primer lugar, cabe notar que el sistema jurisprudencial grociano está compuesto originalmente de «derechos subjetivos», derechos atribuidos a sujetos que éstos «tienen»: el carácter «subjetivo» de estos derechos es sin embargo ambiguo en *De Indis* y sólo en *De jure belli ac pacis* resulta claro. En segundo lugar, siguiendo a Richard Tuck, notamos cómo al formular Grotius estas primeras leyes de naturaleza que forman el principio de auto-preservación, interpreta la visión escéptica de la moralidad (la posición del académico Carnéades refutada por Cicerón en *De Officiis*, que reduce el derecho a la mera utilidad) y la refuta incorporando sus contenidos como «derechos» fundamentales: la búsqueda de utilidad propia no es aquello que imposibilita el derecho y la ciencia moral sino el fundamento de ambas.⁵⁰

Es probable que uno de los elementos más originales del pensamiento de Grotius resida en la flexibilidad con la cual transita entre la descripción de los derechos y deberes de los individuos y los del Estado. Para Grotius, los derechos individuales llenan enteramente el mundo moral, y el Estado no posee otros derechos sino aquellos poseídos por los individuos en otra escala.⁵¹ La tercera regla del sistema jurídico grociano indica que es ley aquello que el individuo indica como su voluntad,⁵² de manera que deben los hombres ser fieles a su palabra y a sus contratos. A partir de esta regla Grotius define a la «repú-

47. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, pp. 7-8, «*Quod Deus se velle significarit, id jus est.*»

48. *Ibid.*, p. 8, «*Dei voluntas non oraculis tantum et extraordinariis significationibus, sed vel maxime ex creantis intentioe apparet.*»

49. *Ibid.*, p. 10, «*Ex hac igitur conjugatione emergunt leges juris naturalis duae. Prior: Vitam tueri et declinare nocitura liceat. Altera: Adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat [...].*»

50. Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 173.

51. Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 63.

52. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, p. 18: «*Hinc illa fidei regula, Quod se quisque velle significaverit, id in eum jus est [...].*»

blica» como una unidad social (menor que aquella compuesta por la humanidad en su totalidad y regida por los deberes de la sociabilidad natural), formada por un «acuerdo» general de los hombres en pos del bien común, para su protección propia a partir de la ayuda mutua y para la adquisición de las necesidades de la vida.⁵³ Definida la república a partir del pacto voluntario expreso o tácito entre los hombres, Grotius deduce dos leyes sobre el comportamiento que deben tener los ciudadanos entre ellos, similares a las leyes de no agresión y abstinencia ya enunciadas, pero concernientes a los hombres en tanto ciudadanos y no únicamente en tanto hombres: los ciudadanos individuales no deben injuriar a otros ciudadanos sino protegerse entre ellos, y no deben los unos tomar las posesiones de los otros sino contribuir con aquello que es necesario para satisfacer las necesidades de todos.⁵⁴ Estas leyes no sólo sancionan deberes de abstinencia con respecto a los derechos de los otros ciudadanos, sino además deberes de ayuda mutua entre la ciudadanía, que se deducen del propio pacto que compone a la república. Fundada la república, Grotius llama en la cuarta regla «ley» aplicable a los ciudadanos de una república a aquello que esta república indica como su voluntad⁵⁵ y enraíza de esta manera al derecho positivo en el derecho natural. En cuanto a las relaciones mutuas entre los ciudadanos reguladas por la ley civil o municipal, ésta también tiene su origen en la voluntad de la república.⁵⁶ Para Grotius, el Estado es moralmente idéntico al individuo: posee el mismo derecho y deber de castigar al culpable que éste, dada su construcción por individuos voluntariamente unidos que lleva a que sus derechos y deberes sean los mismos.

Tras explicar el derecho por dentro de la república, Grotius llama, en una octava regla, «derecho de gentes secundario» a aquello que los Estados indican como voluntad en cuanto a sus relaciones, y que es por esta razón ley respecto de todos ellos.⁵⁷ De esta manera, en *De Indis* parecería haber dos tipos de *ius gentium*: el primero, primario, identificado con el derecho natural; el segundo, secundario, identificado con el derecho positivo, y con origen en la voluntad de los entes estatales o repúblicas. Para resolver los conflictos entre individuos o aún entre repúblicas, Grotius establece como ley la obligación de los Estados de no hacer

53. *Ibid.*, pp. 19-20: «Haec igitur minor societas consensu quodam contracta boni communis gratia, i. e. ad se tuendam mutua ope et acquirenda pariter ea, quae ad vivendum necessaria sunt sufficiens multitudo, *respublica* dicitur et singuli in ea *cives*».

54. *Ibid.*, p. 21: «Una: *Ut singuli cives caeteros tum universos, tum singulos non modo non laederent, verum etiam tuerentur*. Altera: *Ut cives non modo alter alteri privatim aut in commune possessa non eriperent, verum etiam singuli tum quae singulis, tum quae universis necessario conferrent*».

55. *Ibid.*, p. 23: «*Quidquid respublica se velle significavit, id in cives universos iud est.*»

56. *Ibid.*, p. 24: «*Quidquid respublica se velle significavit, id inter cives singulos iud est.*»

57. *Ibid.*, p. 26: «*Quidquid omnes respublicae significarunt se velle, id in omnes ius est.*»

cumplir sus derechos sino por proceso judicial.⁵⁸ Dado un proceso judicial entre ambos Estados, desempeña el papel de juez prioritariamente el Estado que debe defenderse, o aquel cuyos ciudadanos son acusados, y sólo si este Estado rechaza su deber de encargarse del proceso judicial deviene juez el Estado acusador.⁵⁹

En su minimalismo moral y en su identificación entre los derechos y deberes del Estado y aquellos del individuo, así como en su concepción contractual del origen de la república, Grotius defiende, ya en *De Indis*, posiciones difícilmente asimilables a aquellas de sus predecesores medievales.

2.b. *De jure belli ac pacis*

En cuanto a *De jure belli ac pacis*, tal como lo expresa en los Prolegómenos, Grocio expone sistemáticamente el derecho que regula las relaciones entre los pueblos y los jefes de Estados, derecho compuesto por preceptos tanto fundados en la naturaleza como en las leyes divinas, o introducidos por las costumbres o por convenciones tácitas. Grotius se describe a sí mismo como el primero en intentar llevar a cabo una obra de tal magnitud y tal sistematicidad y ve como el beneficiario de su obra a la humanidad entera.⁶⁰ Sin embargo, y tal como consta en el título, el interés de Grotius en esta obra es crear un sistema del derecho de guerra, con especial énfasis en la justicia de la misma. En efecto, la obra se plantea resolver dos cuestiones esenciales: si existe una guerra que sea justa, y qué es aquello que es justo en la guerra.⁶¹

Si bien no hay en *DBP* un desarrollo tan explícito como en *De Indis* del *ordo* y del *methodum* de la obra, sí subsisten en esta obra las referencias al método matemático y particularmente al método euclidiano. Más allá de las continuas referencias de Grotius al carácter sistemático de su proyecto, notamos en los Prolegómenos una intención de no discurrir sobre hechos particulares sino únicamente, como los matemáticos, considerar las figuras abstrayendo cualquier opinión sobre los cuerpos.⁶² Esta búsqueda de la generalidad y de la científicidad

58. *Ibid.*, p. 27: «*Ne respublica neu civis in alteram rempublicam alteriusve civem jus suum nisi iudicio exsequatur*».

59. *Ibid.*, p. 28: «*In iudicando priores sint partes ejes reipublicae, unde cuiusve a cive petitur. Quod si humus officium cesset, tum respublica, quae ipsa cuiusve civis petit, eam rem iudicet*».

60. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. i: «[...] at jus illud, quod inter populos plures aut populorum rectores intercedit, sive ab ipsa natura prosectum aut divinis constitutum legibus, sive moribus & pacto tacito introductum attigerunt pauci, universim ac certo ordine tractavit hactenus nemo: cum tamen id fieri intersit humani generis»:

61. *Ibid.*, p. 2: «[...] sitne bellum aliquod justum, & deinde quid in bello justum fit?».

62. *Ibid.*, p. xi: «*Vere enim profiteor, sicut mathematici figuras a corporibus semotas considerant, ita me in jure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum*».

a la hora de dar cuenta del orden moral representa nuevamente una ruptura del pensamiento grociano con el humanismo que lo precede.

Como en las *Meditaciones metafísicas* cartesianas, el movimiento inicial en *DBP* es la búsqueda de una respuesta al desafío escéptico radical. En este caso, el desafío escéptico no consiste en un ataque a la posibilidad de todo conocimiento certero, sino que más bien se alega la posibilidad de que no existan leyes naturales o que éstas no impongan obligaciones a los hombres. Esto interesa a Grotius por sobre todas las cosas puesto que son las leyes naturales y no las leyes civiles las cuales podrían regular la guerra.

Puede pensarse que el desafío escéptico es aquel impuesto por las teorías de la razón de Estado o por el maquiavelismo en general, por las tradiciones que ven opuestos al derecho y a las armas.⁶³ Sin embargo, es la figura académica de Carnéades, quien en una clara inspiración ciceroniana, encarna al desafío escéptico. Como en *De re publica*, Carnéades concibe a los hombres como seres que se imponen leyes únicamente de acuerdo a sus intereses y de acuerdo a su utilidad, de manera que no existe un único derecho natural propio a la humanidad sino distintos derechos según cambian las costumbres y los pueblos. Para Carnéades, o bien no existe la justicia, o bien si existe es ésta una locura, al perjudicar al interés y a la utilidad individuales.⁶⁴ Para Richard Tuck, atacar a Carnéades en el siglo XVII ya no es atacar al jefe de la academia escéptica sino atacar al escepticismo moderno de obras como las de Pierre Charron, o en el terreno político las obras como las de Lipsio o Maquiavelo: la novedad en el tratado de Grotius es justamente la confrontación directa con un escepticismo pirrónico de este tipo.⁶⁵ Se trata para Grotius de criticar a quienes reducen la ley a la *utilitas* y a quienes no reconocen la existencia de la ley natural, enmarcando esta crítica en un ataque mayor hacia quienes, como Jean Bodin (aunque esto podría ser contestado por una lectura más profunda de la obra del francés) confunden política y derecho.⁶⁶ Al diferenciar de esta manera la cuestión política y el derecho, Grotius busca instalar el modo pre-renacentista y escolástico (ya revivido por la segunda esco-

63. *Ibid.*, p. i: «Nihil enim frequentius quam opposita inter fe, jus & arma.»

64. *Ibid.*, p. ii, «[...] jura sibi homines utilitate sanxisse varia pro moribus, & apud eosdem pro temporibus saepe mutata: jus autem naturale esse nullum: omnes enim & homines & alias animantes ad utilitates suas natura ducente serri: proinde aut nullam esse justitiam; aut si sit aliqua, summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens.»

65. Richard Tuck, «Grotius, Carneades and Hobbes» en *Grotiana*, vol. 4, 1983, pp. 43-51.

66. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. viii, «Temperavi me ab his quae alterius sunt tractationis, ut quae docent quid ex usu sit facere: quia ista suam habent artem specialem politicam, quam recte ita solam tractat Aristoteles ut alieni nihil admisceat, contra quam fecit Bodinus, apud quem haec ars cum juris nostri arte confunditur.»

lástica española) de discurrir sobre ética y política, a partir de una ciencia demostrativa *a priori*.⁶⁷

Grotius responde al desafío de Carnéades mediante una teoría subjetiva de los derechos, en continuidad con el sistema jurisprudencial elaborado en *De Indis*. Para Grotius, si bien existe una tendencia en los hombres a buscar su propia utilidad, los hombres poseen una naturaleza superior a la de los otros animales y tienen necesidades exclusivas de su especie, como la de reunirse en sociedad pacíficamente.⁶⁸ En los hombres existe una tendencia hacia la vida social, que es manifestada tanto por su uso del lenguaje (que permite satisfacer esta necesidad relacionando a los hombres a partir de la palabra) como por sus facultades de conocer y actuar guiándose por principios generales compartidos.⁶⁹ Como en *De Indis*, Grotius postula una «sociabilidad mínima» en los hombres que aún un relativista moral como Carnéades debe aceptar como verdadera. Si bien el argumento de Grotius sobre la naturaleza social de los hombres puede tener reminiscencias aristotélicas, cabe notar que, como en *De Indis*, esta sociabilidad natural no implica ni vuelve natural ningún tipo de organización política en los hombres. Los hombres no viven por naturaleza en una *pólis* como argumenta Aristóteles, sino que poseen meramente la capacidad y el deber de socializar entre ellos, y esta capacidad sólo implica un grado ínfimo de estructura u organización.⁷⁰

Para Grotius, este *appetitus societatis* es la fuente del derecho, al ser la fuente de deberes tales como el de abstenerse de tomar los bienes de los otros, el deber de recuperar las posesiones propias injustamente tomadas, de cumplir con las promesas hechas, de reparar los daños causados y de castigar las injusticias.⁷¹ De deberes como los anteriores puede inducirse una noción primitiva del «derecho natural», que los abarca a todos ellos: el hombre tiene la capacidad de apreciar no

67. Richard Tuck, «Grotius, Carneades and Hobbes», p. 50.

68. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. ii, «[...] nam homo animans quidem est, sed eximium animans, multoque longius distans a caeteris omnibus [...] Inter haec autem quae homini sunt propria, est appetitus societatis, id est communitatis, non qualicumque, sed tranquillae, & pro sui intellectus modo ordinatae [...] Quod ergo dicitur natura quodque animal ad suas tantu utilitates serri, ita universe sumtum concede non debet.»

69. *Ibid.*, p. ii: «Homini vero perfectae aetatis, cum circa similia similiter agere norit, cum societatis appetitu excellente, cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem, inesse etiam facultatem sciendi agendique, secundum generalia precepta, par est intelligi, cui quae conveniunt ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia».

70. Knud Haakonssen, «Hugo Grotius and the History of Political Thought», *Political Theory*, vol. 13, no. 2, 1985, p. 249.

71. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. ii: «Haec vero, quam rudi modo jam expressimus, societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur: quo pertinente alieni abstinentia, & si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, & poenae inter homines meritum».

sólo bienes presentes sino también placeres y disgustos futuros, con lo cual puede realizar un juicio sano sobre sus deberes y obligaciones presentes y futuros relacionados a estos placeres, y concebir a todo lo que se opone a un juicio de este tipo como opuesto al derecho de naturaleza y a la naturaleza humana.⁷² De acuerdo a un minimalismo moral similar al expuesto en *De Indis*, el derecho natural no incluye ningún criterio de «justicia distributiva» en el sentido aristotélico, que implique la distribución de los bienes de los hombres de acuerdo a sus actos y a la naturaleza de cada individuo, sino que simplemente implica criterios de «justicia conmutativa» tales como no tomar de los otros aquello que ya les pertenece o cumplir las obligaciones que nos atan a ellos.⁷³

Siguiendo ideas de *De Indis*, las obligaciones que impone el derecho civil surgen del consentimiento de los ciudadanos que funda la república y este consentimiento es fuente de derecho por la fuerza que toma del derecho natural, que obliga a los hombres a cumplir con aquello que es declarado por su voluntad. Si bien es útil para los hombres tomar estas obligaciones (someterse a una república), y Dios en tanto autor de la naturaleza quiso que los hombres no pudiesen satisfacer sus necesidades sino cultivando la vida social, la utilidad no es sino una causa ocasional de la obligación jurídica en el caso del derecho civil: es el derecho natural su verdadera fuente, al imponer el deber de cumplir con las promesas y pactos voluntariamente acordados.⁷⁴ El *ius gentium* es en ese sentido similar al derecho civil: sus obligaciones nacen del consentimiento de los Estados, y a su vez responden a la utilidad de aquellos, aun cuando la fuente de sus obligaciones sea el derecho natural.⁷⁵ Como en *De Indis*, forma parte esencial del argumento grociano la identificación entre los deberes y derechos de los individuos y los de los Estados.

Por esta razón, Carnéades se equivoca: tanto quien se rebela contra el derecho civil como quien se rebela contra el derecho natural destruye su tranquilidad

72. *Ibid.*, p. iii: «[...] & quod tali iudicio plane repugnat, etiam contra jus naturae, humanae scilicet, esse intelligitur».

73. *Ibid.*, p. iii: «Atque huc etiam pertinet in his quae cuique homini aut coetui propria sunt elargiendis prudens dispensatio, ut quae nunc sapientiore minus sapienti, nunc propinquum extraneo, nunc pauperem diviti, prout actus cuiusque, & rei natura fert, praeponeat: quam juris proprie stricteque dicti partem jam olim multi faciunt, cum tamen jus illud proprie nominatum diversam longe naturam habeat, in eo positam ut quae jam sunt alterius alteri permittantur, aut impleantur».

74. *Ibid.*, p. iv: «[...] civilis vero juris mater est ipsa ex consensu obligatio, quae cum ex naturali jure vim suam habeat, potest naturae quoque juris quasi proavia dici. Sed naturali juri utilitas accedit: voluit enim naturae auctor nos singulos & infirmos esse, & multarum rerum ad vitam recte ducendam efentes, quo magis ad colendam societatem raperemur: juri autem civili occasionem dedit utilitas: nam illa quam diximus consociatio aut subjectio utilitatis alicujus ausa coepit institui».

75. *Ibid.*, p. iv: «Sed sicut cuiusque civitatis jura utilitatem suae civitatis respiciunt, ita inter civitates aut omnes aut plerasque ex consensu jura quaedam nasci potuerunt, & nata apparet, quae utilitatem respicerent non coetuum singulorum, sed magnae illius universitatis».

futura, y actúa contra su propia utilidad. Carnéades se contradice al admitir el carácter obligatorio de las leyes civiles y no hacer lo mismo con el *ius gentium*, cuando ambos derechos tienen la misma fuente y los mismos efectos. Aun cuando el derecho no sea en algunos casos asistido por la fuerza, tiene éste de igual forma efectos jurídicos, al traer seguridad a la conciencia sobre sus actos cuando son justos y al torturar a la conciencia por sus actos injustos.⁷⁶ El derecho tiene efectos por su propia validez, más allá de la efectividad de las sanciones que sigan a las injurias, al señalar aquello que es correcto e incorrecto. Por considerar únicamente los aspectos «utilitarios» más superficiales del derecho, Carnéades olvida las exigencias del derecho de gentes y su necesidad: no hay naciones, ni siquiera las más fuertes, que no necesiten el socorro de otras, tanto en el comercio como en la guerra, ni hay sociedad que pueda mantenerse al margen del derecho, por lo tanto es necesario un derecho que regule a la asociación que une al género humano en su totalidad.⁷⁷

Demostrada la existencia del derecho natural y su carácter obligatorio en los Prolegómenos de *DJB*, Grotius se encarga en el primer capítulo de la obra (cuya redacción es de hecho anterior a la de los Prolegómenos) de dar cuenta con mayor sistematicidad de su concepción de la justicia y de su clasificación entre los diferentes tipos de leyes. Para Grotius, el «derecho» (*jus*) tiene en principio tres significados.

El derecho es, en primer lugar, aquello que no es injusto, aquello que no repugna a la naturaleza de la sociedad de los seres dotados de razón.⁷⁸ Derecho en este sentido, como atributo de las acciones (*attributum actionis*), es aquello que no es contrario a la naturaleza social del hombre, tal como fue examinado en los Prolegómenos.

En segundo lugar, *jus* es una cualidad moral que tienen los individuos para poseer o hacer justamente algo.⁷⁹ Para algunos historiadores del derecho natural como Knud Haakonssen, el hecho de hacer del *jus* algo que las personas no «son» sino que «tienen» cuando actúan de manera justa es la mayor contribución de Grotius al pensamiento moderno.⁸⁰ Este segundo significado de *jus* es más

76. *Ibid.*, p. v: «Neque tamen quamvis a vi destitutum jus omni caret effectu. Nam iustitia securitatem affert conscientiae, iniustitia tormenta ac laniatus [...]».

77. *Ibid.*, p. V: «Si nulla est comunitas quae fine jure conservari possit, [...] & illa quae genus humanum aut populos complures inter se colligat, jure indiget [...]».

78. Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, *op. cit.*, p. 2: «Nam jus hic nihil aliud quam quod justum est significant: idque negante magis seinsu, quam ajente, ut jus fit quod injustum non est. Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat».

79. *Ibidem*: «[...] Qualitas moralis personae, competens ad aliquid juste habendum vel agendum».

80. Knud Haakonssen, «Hugo Grotius and the History of Political Thought», *op. cit.*, p. 240.

complejo que el anterior, en tanto da lugar a clasificaciones ulteriores: esta *qualitas moralis* puede ser a su vez perfecta o imperfecta, una facultad (*facultas*) o una aptitud (*aptitudo*), de acuerdo a si responde o no a un hecho físico. Las facultades componen estrictamente al derecho, y comprenden tanto el poder (*potestas*) como el dominio (*dominium*) y el crédito (*credita*), que corresponde a lo que es «debido». Si las facultades son objeto de la justicia conmutativa o expletiva (*expletrix*), las aptitudes son objetos de la justicia atributiva (*attributrix*) o distributiva: ambos tipos de justicia no difieren, como en Aristóteles, por referir a diferentes tipos de proporciones (aritmética y geométrica) sino por la materia sobre la cual se ejercen;⁸¹ el derecho sólo concierne a las facultades, puesto que el mero hecho de que alguien tenga aptitud por alguna cosa, que la merezca de alguna manera, no implica que pueda reclamar dominio o poder sobre ella; el derecho no concierne a la distribución correcta de las cosas sino únicamente a la justicia correctiva o restaurativa. Para Haakonssen, la teoría de los derechos de Grotius agudiza la división entre la justicia y otras virtudes, al excluir a estas virtudes (que formarían parte de las *aptitudo*) del terreno del derecho natural, llevando a una mayor separación entre derecho y moralidad.⁸²

Por último, *jus* es sinónimo de *lex* en tanto ambos implican reglas sobre acciones morales que obligan a hacer lo correcto.⁸³ Debe destacarse que los tres significados de *jus* son en Grotius inseparables: no hay una distinción clara sobre dónde comienza y termina el dominio de cada uno, y Grotius los considera distintos aspectos del mismo fenómeno del derecho. También debe resaltarse que a diferencia por ejemplo del caso de Hobbes, no hay distinción clara para Grotius entre *jus* y *lex*.

Dada esta triple definición del derecho, Grotius a continuación se ocupa de desarrollar con mayor profundidad el concepto de ley (*lex*), concepto que se encuentra en relación directa con el concepto anterior de *jus*, y por esta razón Grotius utiliza ambos en el resto de la obra como sinónimos. La primera división relevante en la clasificación del derecho es aquella que separa al derecho natural del derecho voluntario. El derecho natural es definido por Grotius como los dictados indicados por la recta razón, que hacen conocer si una acción se conforma a la naturaleza razonable de los hombres y si es moralmente necesaria, o si está ligada a una deformidad moral, es decir si Dios, autor de la naturaleza, prohíbe u ordena

81. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, *op. cit.*, p. 3: «[...] neque vero per se justitia expletrix ab attributrice differit tali proportionum usu, sed material circa quam versatur, ut jam diximus».

82. Knud Haakonssen, «Hugo Grotius and the History of Political Thought», *op. cit.*, p. 255.

83. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. 3, «[...] Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est.»

tales actos.⁸⁴ En cuanto al derecho voluntario, este puede ser humano o divino. El derecho voluntario humano a su vez es subdividido en derecho civil y el derecho de gentes. El derecho civil emana del poder civil que pertenece a la república, y esta última es definida, de manera similar a como lo es en *De Indis*, como una reunión perfecta entre hombres libres asociados para gozar de las protección de las leyes y por su utilidad común.⁸⁵ En cuanto al derecho de gentes, éste es el derecho voluntario que recibe su fuerza obligatoria de la voluntad de todas o de un gran número de las naciones.⁸⁶ Diferenciándose de *De Indis*, donde el *ius gentium* es el derecho natural secundario, aquí el derecho de gentes es enteramente un derecho voluntario diferenciado del derecho natural, posición por la cual Grotius se acerca más a Suárez y a Vásquez de Menchaca entre otros escolásticos tardíos.

Al lidiar con el escepticismo moderno, encarnado en la figura de Carnéades, y al tomar el minimalismo moral de éste como un argumento para su refutación, Grotius toma estrategias argumentativas similares a las cartesianas y hobbesianas. Por otro lado, en su concepción del derecho como propiedad de los individuos, anticipa argumentos que pensadores posteriores como Hobbes o Pufendorf elaboran con mayor intensidad. Por esta razón, creemos que una lectura apropiada de la jurisprudencia grociana debe tomar en cuenta no sólo su vinculación con los debates jurídicos medievales sino las novedades que trae la retórica de los razonamientos de Grotius.

3. La teoría de la guerra grociana

La teoría de la guerra grociana debe ser considerada dentro del corpus moderno del derecho de guerra dada su problematización de la bilateralidad de los derechos de los beligerantes. El problema de los derechos bilaterales de los beligerantes es un problema original de la historia moderna del derecho de guerra y no puede comprenderse en el marco de las doctrinas medievales sobre la justicia en la guerra. Para dar cuenta de esta cuestión, debemos reponer algunas concepciones previas de la justicia en la guerra de predecesores de Grotius.

84. *Ibid.*, p. 4: «Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere».

85. *Ibid.*, p. 6: «Est autem Civitas coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi & communis utilitatis causa sociatus».

86. *Ibid.*, p. 7: «Latius autem patens est jus Gentium, id est quod Gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit».

3.a. Concepciones pre-grocianas del derecho de guerra

Como hemos observado anteriormente, a lo largo del medioevo la concepción prevalente respecto a la justicia en la guerra es la llamada «doctrina de la guerra justa», tal como se desprende de comentarios aislados en las obras de Cicerón y San Agustín y tal como fue desarrollada en detalle por los canonistas de la Iglesia y por sus teólogos. A modo de ejemplo de la doctrina en su madurez, notemos algunos aspectos de su versión tomista. Para Santo Tomás, no todas las guerras son injustas, y existen particularmente tres condiciones para que una guerra librada no sea pecaminosa:⁸⁷ que la guerra sea declarada por la autoridad del príncipe competente, que la guerra sea declarada por una causa justa que involucre la culpabilidad de los atacados y que la guerra sea librada con una intención recta. Los requisitos de «autoridad», de «causa» y de «intención», que pueden ya encontrarse en algunos fragmentos de Agustín, son de los más reivindicados por esta tradición. Debe notarse aquí que para esta tradición, una guerra no puede ser «bilateralmente» justa, puesto que sólo un combatiente puede tener a su lado el derecho, sólo uno puede ser el injuriado, y sólo el otro debe ser culpable. En el marco de la doctrina de la guerra justa, las guerras no son condenadas en su totalidad, sino que son únicamente condenadas las guerras que no son «necesarias» o que no llevan a una paz mayor, siendo éstas las guerras que no cumplen algunos de los requisitos como los anteriormente nombrados.

Uno de los aspectos originales de las obras del padre Francisco de Vitoria sobre la cuestión de la guerra y de su justicia es el modo en el que se replantea la cuestión de la justicia bilateral en la guerra. Para Vitoria, así como para Erasmo años antes, es un hecho notable que, mayoritariamente, los príncipes que libran guerras creen que las causas que reivindican son justas. Para Vitoria, si bien ambos príncipes pueden creer que la guerra librada por ellos es una guerra justa, la guerra no puede ser justa por ambos lados, puesto que la única causa justa para una guerra es la injuria y sólo puede existir una verdadera injuria de un lado a la vez.⁸⁸ Sólo dada la ignorancia de ambas partes con respecto a la causa justa puede pensarse que existe

87. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. Propaganda-Fide, 1888-1906, II, II. Q. 40, a. 1: «Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur».

88. Francisco de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. de Teófilo Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 830: «Item alias sequeretur quod plurimum essent bella iusta ex utraque parte. Communiter enim non contingit quod principes gerant bellum mala fide, sed credentes se iustam causam sequi, et sic omnes bellantes essent innocentes, et per consequens, liceret non interficere in bello».

una guerra bilateralmente justa.⁸⁹ Donde existe la ignorancia probable del hecho o de la ley pertinentes por parte de un lado, pero hay buena fe, la guerra puede ser justa de un lado «por derecho» y del otro lado por la intención.⁹⁰ Para Vitoria, la «ignorancia invencible» excusa de buena fe,⁹¹ particularmente a los súbditos. De esta manera, Vitoria distingue dos tipos de justicia: la primera es de tipo objetivo y sólo puede ser unilateral, mientras la segunda es subjetiva y es, para usar la terminología de James Turner Johnson o de Gregory Reichberg, una justicia «simultáneamente ostensible» en tanto está relacionada con la opinión de ambos beligerantes pero no con su conocimiento certero.⁹² De la doctrina de la justicia «simultáneamente ostensible» es posible deducir la sugerencia de Vitoria de realizar conferencias y procedimientos de arbitraje cuando se dan «casos difíciles».

Por último, antes de examinar las consideraciones grocianas acerca de este asunto, nos interesa reponer el pensamiento de un enfoque rival al de la doctrina de la guerra justa, que surge en los siglos XV y XVI. Se suele llamar a este enfoque la «guerra regular» y suele caracterizárselo como un enfoque de «juristas» en contraste a un acercamiento «teológico» al fenómeno bélico. La idea de la «guerra regular» o guerra regulada en sentido estricto es posterior a la obra de los juristas del siglo XV y XVI que mencionaremos y toma su nombre de un pasaje del tratado dieciochesco *Le droit des gens; ou, Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* del jurista suizo Emer de Vattel en el que éste llama «*guerre réglée*» a la guerra en la que son seguidas ciertas reglas y llevada de cierta forma.⁹³ Bajo esta concepción, es la justicia «formal», aquella que atiende a los modos de declaración, gestión y finalización de la guerra, el tipo de justicia relevante, y no la justicia «material» de las causas de la guerra.

Esta concepción de Vattel de la «guerra regular» es utilizada por Peter Hagggenmacher y por Gregory Reichberg en diversos trabajos como herramienta interpretativa para diferenciar entre teorías de la justicia para los conflictos armados que conciben a ambos beligerantes como jurídicamente iguales y adjudican

89. *Ibid.*, p. 838, «Quartum dubium est an possit esse bellum iustum ex utraque parte. Respondetur. Prima propositio: Seclusa ignorantia manifestum est quod non potest contingere».

90. *Ibid.*, p. 838, «Postia ignorantia probabili facti aut iuris, potest esse ex ea parte qua vera iustitia est bellum iustum per se, ex altera autem parte bellum iustum, id est, excusatum a peccato bona fide».

91. *Ibid.*, p. 838, «Quia ignorantia invincibilis excusat a toto».

92. Gregory Reichberg, «Jus ad Bellum» en Larry May (ed.), *War. Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 19-20.

93. Emer de Vattel, *Le droit des gens*, vol. 2, Neuchatel, Société Typographique, 1773, p. 30 : «On appelle aussi la guerre en forme, une guerre *réglée*, parce qu'on y observe certaines règles, ou prescrites par la raison naturelle, ou adoptées par la coutume».

a ellos iguales derechos de guerra (teorías bilaterales de la «guerra regular») y teorías que conciben a los beligerantes como jurídicamente desiguales, en tanto uno tiene el rol de restaurador del derecho –el injuriado– y el otro el de agresor –el culpable (teorías unilaterales de la «guerra justa»). La «guerra regular» y la «guerra justa» no son, sin embargo, dos escuelas perfectamente diferenciables, sino dos aproximaciones al problema de la justicia en guerra que conviven en diversos elementos de los pensadores de este período.⁹⁴ Tanto Reichberg como Haggemacher parecen atribuir el origen moderno del concepto de la «guerra regular» a una recuperación del significado romano «auténtico» de la guerra, inexpresado e invisibilizado teóricamente hasta su desarrollo moderno, y que luego vería su apogeo en el derecho internacional moderno clásico.⁹⁵ Sin embargo, la concepción moderna de la «guerra regular» no se reduce a una recuperación del pensamiento romano sino que es un problema específico de la modernidad, y que si bien tiene como uno de sus componentes principales la recuperación de ciertas concepciones romanas de la «enemistad», estos componentes sólo tienen sentido en el marco de problemas originalmente modernos, como lo son el problema de la crisis religiosa y de la globalización temprana que ocurren en el siglo XVI. Tras la disolución del viejo orden internacional, la esperanza de contar con el Papa o con el Emperador como mediador o árbitro de los conflictos desaparece en el mundo cristiano, lo cual motiva soluciones de tipo bilateral al problema de la justicia en la guerra. Este tipo de soluciones también son motivadas por la influencia de la concepción bodiniana de la soberanía estatal como poder legislativo absoluto, sin superior.

Para juristas como Baltasar de Ayala o Alberico Gentili, sólo son realmente «guerras» los conflictos entre autoridades soberanas. Ayala no define en su tratado en ningún momento de manera explícita lo que significa por «guerra», pero sí enuncia que sólo es guerra aquella declarada por una autoridad competente: sólo el príncipe soberano, en cuyo arbitrio recae la declaración de la guerra y la paz, puede declarar correctamente la guerra, ya que los privados pueden defender sus derechos en las cortes y no hacen sino tomar la prerrogativa del príncipe al creerse capaces de iniciar una guerra.⁹⁶ Para Ayala, puesto que son guerras los

94. Gregory Reichberg, «Just War and Regular War: Competing Paradigms» en David Rodin, Henry Shue (ed.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 194.

95. Peter Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, op. cit., p. 452.

96. Balthazar de Ayala, *De jure et officiis bellicis et disciplina militari libri III*, vol. I, ed. por John Westlake, Washington D. C., The Carnegie Institution of Washington, 1912, p. 7: «Ut autem bellum dicatur iustum, debet imprimis auctoritate, & mandato summi principis, penes quem est belli pacisque; arbitrium, indici, & suscipi. Namad priuatum non spectat bellum mouere, cum iussu in

conflictos librados entre príncipes soberanos, las guerras entre cristianos no son guerras civiles, como cree Erasmo por ejemplo, sino guerras propiamente, y se ejercen en ellas los derechos de guerra tales como el del botín.⁹⁷

Para Gentili, la guerra es definida como un «conflicto justo por armas públicas».⁹⁸ Esta corta definición contiene tres elementos centrales. En primer lugar, la guerra es un conflicto «armado» y no una simple disputa verbal. En segundo lugar, la guerra es un conflicto «justo»: analizaremos esto a continuación. En tercer lugar, la guerra es un conflicto «público»: no es un conflicto entre privados, no es una reyerta o un duelo.⁹⁹ El origen de las guerras se encuentra en la «necesidad», como para San Agustín, aunque aquí tal necesidad tiene otro sentido al estar menos asociada a la búsqueda de la paz que a la inexistencia de un tribunal que pueda resolver los conflictos entre pueblos libres que no desean someterse a ningún arbitraje neutral.¹⁰⁰ No existe en todo el orbe un príncipe que pueda ser el juez de todos los otros:¹⁰¹ para Gentili, no hay figura mediadora en el orden internacional, y por eso deben resolverse los conflictos entre autoridades soberanas por la fuerza. El argumento de Gentili se da en el marco de un orden internacional cristiano quebrado, en el que el arbitraje entre los poderes principales por parte de instituciones como el Imperio o el Papado ya no es una opción asegurada, y la resolución pacífica de los conflictos depende frágilmente de que el acuerdo entre los soberanos dé lugar a negociaciones o procesos de arbitraje autorizados por éstos.¹⁰²

Tanto en el caso de Gentili como en el de Ayala, resulta imposible que un árbitro potencial entre los príncipes soberanos pueda resolver los conflictos entre éstos, y la guerra resulta ser el último recurso disponible para saldar estos con-

indicio persequi possit & debeat. Violat enim ius principis, qui fine iuris auctoritate, manu regia ius sibi dicit».

97. *Ibid.*, pp. 34-35: «Quod si uerum esset, nullum iustum bellu inter Christianos esse posset, quod falsum esse, ex iis que alio loco diximus [...] Neque ciuile bellu dici potest, quod inter duos summos principes, aut populos liberos geritur. Non enim sunt ciues, qui non iisdem imperiis, ac iussis tenuentur [...]».

98. Alberico Gentili, *De Iure Belli libri*, vol. I, ed. de Thomas Erskine Holland, Oxford, Clarendon Press, 1877, p. 10: «Bellum est publicorum armorum iusta contentio».

99. *Ibid.*, p. 11: «Porro autem et publica sit contentio oportet, neque enim bellum est rixa, pugna, inimictia priuatorum. Et publica esse arma utrinque debent».

100. *Ibid.*, p. 14: «[...] quia ex necessitate bellum introductum est. quae est, quoniam inter summos Principes, populosue liberos fori disceptationes esse nequeunt, nisi inter uolentes. Qui iudicem scilicet non habent, et superiorem».

101. *Ibid.*, p. 14: «Non est Principi in terris iudex, aut ille Princeps non est, supra quem capit alius locum primum».

102. Gezina Hermina Johanna Van der Molen, *Alberico Gentili and the Development of International Law. His Life Work and Times*. Amsterdam, Vrije Universiteit Amsterdam, 1937, p. 116.

flictos; para Gentili, negar la existencia de este arbitrio también es un modo de reafirmar la autonomía de los principados italianos y del rey inglés frente a las pretensiones universalistas de dominio españolas y turcas. En ambos casos sin embargo, aún para el español Ayala, deviene imposible la existencia de un soberano mundial que sea árbitro potencial de todo conflicto: el problema fundamental de la soberanía es justamente que su propia naturaleza, el carácter ilimitado de su poder, dificulta cualquier pacificación al imposibilitar un arbitraje de este tipo.

Tanto para Ayala como para Gentili, todas las guerras son «justas», y son justas por ambos lados. Cuando una guerra es librada correctamente, se trata de una guerra justa, y al no depender la justicia de la guerra de la causa por la que es librada, se trata de una guerra justa por ambos lados. No hay para Ayala guerras al margen del derecho: por el hecho de declarar la guerra, el príncipe y su ejército se someten al derecho, y por lo tanto resulta imposible declarar una guerra y a su vez violar el derecho. Para Gentili, todas las guerras son «justas» en tanto todas son libradas por autoridades competentes; los conflictos no librados por autoridades competentes no son guerras sino son actos de vandalismo o excursiones ilegales.¹⁰³ Las guerras son justas porque son perfectas por ambos lados y hay entonces equidad jurídica entre los combatientes,¹⁰⁴ como la hay en los duelos. En este sentido, tanto Ayala como Gentili retoman el punto de vista romano bajo el cual una guerra puede ser justa por ambos lados en tanto ambos siguen los procedimientos necesarios para iniciar el procedimiento bélico: se retoma así la definición romana de *hostes*, como aquel que es señalado por el pueblo como su enemigo. Sin embargo, la recuperación del concepto romano de «enemigo» se lleva a cabo bajo el barniz de la noción bodiniana del poder soberano: enemigos son los declarados por las autoridades públicas y éstas son aquellas que poseen un poder absoluto, aquellas que poseen la potestad legislativa suprema.

3.b. *De Indis*

En *De Indis*, Grotius propone una concepción de los derechos de los beligerantes que se sitúa entre el unilateralismo de la doctrina de la guerra justa y el bilateralismo de Gentili y Ayala. Grotius basa esta diferenciación en la separación entre el problema moral de los príncipes o generales y el problema moral de los

103. *Ibid.*, p. 12: «Dixi contentionem iustam. Etenim bellum esse iustum; et belli acciones iustas omnes esse uolo, et sic iustum, piumque audio bellum: et arma iusta piaque. [...] At uolumus hic etiam excursiones, et praedationes excludere: quae iustum, id est, et plenum armorum apparatus non habent: et bellum haud recte dicentur».

104. *Ibid.*, p. 12: «Sic iustum, non solum quod a iure est, sed et quod est ex omni parte perfectum, significant».

súbditos o soldados: si bien esta separación data desde Agustín, no es sino hasta la obra grociana que esta diferencia entre los derechos y deberes de ambos tipos de sujetos jurídicos lleva a una diferenciación entre dos concepciones opuestas de la justicia en la guerra.

Como hemos visto, en la introducción de *De Indis* Grotius define la guerra como una ejecución armada contra un adversario armado, y caracteriza su justicia e injusticia a partir de la naturaleza de tal ejecución (si esta ejecuta un derecho o una injuria). A diferencia de Gentili o de Ayala, para Grotius no todas las guerras son justas, y la definición de la guerra es por tal razón «neutral» con respecto a la justicia en ella. En este aspecto se asimila más el enfoque de Grotius al de los teólogos españoles Vitoria y Suárez. También se asimila más el enfoque de Grotius al de la tradición teológica en tanto engloba en el concepto de guerra no únicamente la violencia librada a partir de la voluntad del Estado sino también aquella librada por individuos: si la «guerra pública» es aquella librada por la república, y esta puede ser «civil» o «extranjera» en tanto puede estar librada contra la propia república o contra otro Estado, la «guerra privada» (que también es propiamente una guerra) es una guerra librada por individuos contra un Estado o contra otros individuos.

Parecería ser que puesto que la guerra es la ejecución de un derecho, el derecho no puede ser el mismo para ambos beligerantes y uno de ellos debe estar necesariamente cometiendo una injuria al librar la guerra,¹⁰⁵ y sin embargo Grotius introduce una distinción entre dos tipos de agentes en los conflictos bélicos, que proceden por causas materiales de distinto orden, que habilita la posibilidad de que sea librada una guerra justa por ambos lados. Grotius diferencia entre agentes eficientes voluntarios y sujetos: si los primeros deciden por ellos mismos librar la guerra, los segundos libran la guerra dada la orden de un superior. De hecho, si para los primeros la «causa justa» de la guerra es la ejecución del derecho, para los segundos la «causa justa» no está relacionada con este derecho defendido, sino con la propia orden del superior. Siguiendo a Peter Haggenmacher, los subordinados no son afectados por la causa material de la guerra, sino únicamente por las órdenes de las autoridades constituidas.¹⁰⁶ Por esta razón, el objeto justo de la guerra es distinto para ambos tipos de agentes. Los agentes eficientes voluntarios luchan por una causa justa cuando defienden su vida o su propiedad, cuando buscan re-

105. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, pp. 66-67, «Sed hic notandum, cum supra duo sint posita belligerantium genera, voluntarium alterum alterumque velut instrumentum, quos subditus dicimus, non eodem modo jus in utroque considerari. [...] Proprie autem jus forum est qui voluntarie agunt».

106. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, op. cit., p. 201.

cuperar la propiedad injustamente tomada, o cuando buscan reparaciones o castigar al enemigo por algún daño previo.¹⁰⁷ Por estas causas justas, los agentes voluntarios libran justamente la guerra contra los individuos o las repúblicas que hayan cometido tales injurias, o que protejan a los autores de la injuria, y contra sus aliados y súbditos.¹⁰⁸ En cambio, para los súbditos, el objeto justo o la causa justa de la guerra es la orden del superior, excepto en el caso en el que la razón de los súbditos se oponga a las causas justas del superior tras considerar la probabilidad de que ésta sea cierta.¹⁰⁹ Los súbditos libran justamente la guerra contra los enemigos a los cuales su superior les ordena atacar, nuevamente, si la razón de los súbditos no se opone a la probabilidad de que la causa sea justa.¹¹⁰

La división entre dos tipos de agentes que lleva a una división entre dos tipos de causas tiene consecuencias de grave importancia para la respuesta grociana al dilema de la «guerra justa por ambos lados». Para Grotius, como para la tradición neoescolástica, no puede haber una guerra justa por ambos lados cuando esta cuestión se examina desde el punto de vista de los agentes voluntarios:¹¹¹ objetivamente, uno de ellos debe estar ejecutando un derecho y el otro una injuria, puesto que lo contrario sería imposible lógicamente. Sin embargo, en cuanto a los súbditos, la guerra puede ser justa por ambos lados si en ambos casos los sujetos luchan tras recibir órdenes frente a las cuales su razón no se rebela.¹¹² Para Grotius, si bien la guerra sólo puede ser unilateralmente justa en el caso de las autoridades, en el caso de los subordinados la guerra es bilateralmente justa de modo objetivo. No se trata aquí de la «ignorancia invencible» de Vitoria en tanto la justicia de ambos lados no depende de la ignorancia de un bando con respecto a la justicia de la causa, sino más bien de una distinción entre dos tipos de justicia asociados a dos tipos de causas materiales diferentes y que se aplican a dos tipos de agentes diferentes. Si bien la bilateralidad de la justicia en la guerra defendida aquí por Grotius nos retrotrae al pensamiento de Ayala o al de Gentili, los fundamentos de ella

107. Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius, op. cit.*, pp. 70-71: «Quare his qui gerunt voluntarie, id bellum justam habet causam, quo vitam aut res defendunt aut recuperatum eunt, idve quod debetur aut poenas maleficii expetunt».

108. *Ibid.*, p. 75: «[...] justum est bellum his, qui voluntarie gerunt, in singulos et in remp., qui quaeve cujusve magistratus injuriam fecerunt et in remp., quae civem injuriae auctorem tuetur inque eorum omnium qui injuriam faciunt, qua tales sunt, socios et subditos».

109. *Ibid.*, p. 80: «Subditis id bellum justam habet causam, quod jubetur a superiore, dum ratio probabilis subditorum non repugnet».

110. *Ibid.*, p. 82: «Justum est bellum subditis in eos, quos superiores bello peti jubent, ratione probabilis subditorum non repugnante».

111. *Ibid.*, p. 83: «Quapropter eorum qui voluntarie agunt respectu, bellum ex utraque parte justum non datur».

112. *Ibid.*, p. 84: «Subditorum respectu bellum ex utraque parte justum datur, praecedente scilicet jussu, cui ratio probabilis non repugnet».

alegados por Grotius son diferentes, puesto que si para los primeros es indecible la cuestión de la causa material de la guerra en el caso de las autoridades, el holandés no ve a esta cuestión como insoluble sino que para éste resulta posible determinar qué sujeto voluntario procede rectamente. Para Grotius, no son las autoridades quienes libran guerras bilateralmente justas sino únicamente los subordinados. Si bien Grotius mantiene un orden legal y moral mundial similar al defendido por Vitoria y Suárez, las consecuencias que extrae de su argumento parecen por momentos ser más similares a las de Ayala y Gentili.

3.c. *De jure belli ac pacis*

En su obra más madura, Grotius defiende aún una diferenciación entre dos tipos de regímenes jurídicos para los conflictos bélicos, uno en el cual existe bilateralidad en la justicia de los beligerantes y otro en el cual sólo uno de ellos libra la guerra con justicia, así como un doble régimen de derechos, bilaterales o unilaterales, para ellos. Sin embargo, la argumentación en *DBP* difiere, en tanto la diferenciación entre ambos regímenes ya no se fundamenta en la separación entre dos tipos de sujetos sino en una división entre diferentes tipos de leyes.

Lo primero demostrado por Grotius en *DBP* es la existencia de una guerra justa en términos generales (más allá de si ésta es pública o privada), o el rechazo de la hipótesis que enuncia que todas las guerras serían injustas, sean cuales fueran los sujetos que las lleven a cabo. Como ocurre recurrentemente en *DBP*, Grotius toma sucesivamente el punto de vista de cada modalidad del derecho: primero prueba la posibilidad de librar justamente la guerra de acuerdo al derecho natural, luego de acuerdo al derecho de gentes, y finalmente de acuerdo al derecho voluntario divino, siendo éstos los tres tipos de leyes que regulan la violencia armada. Desde el punto de vista del derecho natural, la guerra puede ser justa en tanto no es necesariamente contraria a ninguno de los dos principios fundamentales de este derecho. Estos dos principios, tomados de Cicerón, son los dos principales tipos de leyes de la naturaleza de *De Indis*:¹¹³ los principios primarios, que llaman a la autoconservación, y los principios secundarios, que llaman a la

113. *Ibid.*, p. 15: «Haec autem ipsa quaestio, ut & aliae quae deinceps sequentur, ad jus naturae primum exigenda est. M. Tullius Cicero tum tertio de Finibus, tum aliis in locis, ex Stoicorum libris erudite differit esse quaedam prima naturae [...], quaedam consequentia, sed quae illis primis praeferenda sint. Prima naturae vocat, quod simulatque natum est animal, ipsum sibi conciliatur & commendatur ad se conservandum, atque ad suum statum & ad ea quae conservantia sunt ejus status diligenda [...]. At post haec cognita sequi notionem conventientiae rerum cum ipsa ratione quae corpore est potior [...]».

conveniencia de las acciones propias con la razón (*recta ratio*) y a respetar la sociedad natural que existe entre todos los hombres (*natura societatis*). El primer deber de los hombres, el principio primitivo de conservación (que comparte el hombre con todos los animales, como para Cicerón), no es contrario a la institución de la guerra, puesto que una guerra puede ser librada tanto para la conservación de la propia vida como para adquirir cosas útiles para ésta.¹¹⁴ El segundo deber de los hombres, el principio de la sociedad natural, tampoco prohíbe todo empleo de la fuerza, sino únicamente la fuerza opuesta a la vida social, aquella que no vela por los intereses de ésta sino que los ataca.¹¹⁵ De esta manera, no toda guerra es contraria al derecho natural. Tampoco la guerra es contraria al *ius gentium*, como enseñan las historias, las leyes y las costumbres de los pueblos, que nunca han condenado del todo la guerra sino que a lo sumo introdujeron formalidades para regular la violencia en ella. En cuanto al derecho divino voluntario, no sólo la exégesis bíblica prueba la legalidad de algunas guerras sino que sería ilógico que esto no fuese así, puesto que aquello permitido por el derecho natural no puede ser prohibido y ordenado por el derecho divino voluntario.¹¹⁶

En cuanto a la guerra pública, debe observarse que por el derecho de gentes adquiere ésta un criterio de legitimidad distinto del criterio de justicia material tradicional que legitima a las guerras tanto públicas como privadas. La guerra pública puede ser «solemne» (*solemne*) o no «solemne» según respete o no criterios formales de justicia.¹¹⁷ Para que una guerra sea solemne debe respetar dos condiciones: ambas partes que la libran deben estar investidas con el máximo poder que pueda ser otorgado por una república, y ambas partes deben observar ciertas formalidades en el modo de declaración y en el modo en el que es librada la guerra.¹¹⁸ En la invención de esta categoría de «solemnidad» de la guerra pesa en Grotius la influencia de Ayala y Gentili y su concepción romanista sobre el carácter «público» de la guerra: sin embargo, como hemos visto, para Grotius la

114. *Ibid.*, p. 16: «Inter prima naturae nihil est quod bello repugnet, im omnia potius ei favent, nam & finis belli, vitae membrorumque conservatio & rerum ad vitam utilium aut retentio aut acquisitio illis primis naturae maxime convenit».

115. *Ibid.*, p. 16: «Recta autem ratio ac natura societatis, quae secundo ac potiore loco ad examen vocanda est, non omnem vim inhibet, sed eam demum quae societatem repugnant, id est quae jus alienum tollit.»

116. *Ibid.*, p. 19: «[...] nam quae ejus sunt generis, cum proprie juris naturae non sint, sed extra jus naturae, & vetari possunt & praecipi».

117. *Ibid.*, p. 49: «Publicum bellum aliud est solenne ex jure gentium, aliud minus solenne. Solenne quod hic voco, plerumque justum dicit solet eo sensu quo justum testamētum codicillis, justae nuptiae servili contubernio opponuntur».

118. *Ibid.*, p. 49: «Ut bellum solenne sit ex jure gentium, duo requiruntur; primum ut geratur utrimque auctore eo qui summam potestatem habeat in civitate: Deinde, ut ritus quidam adsint, de quibus agemus suo loco».

guerra solemne no agota el concepto de guerra puesto que, si, por un lado, convive con criterios de justicia material más tradicionales, por otro lado, no invalida la justicia «formal» de algunos tipos de guerra privada. Si bien el concepto de guerra solemne es necesario, este concepto es insuficiente en la edad de las guerras religiosas y del descubrimiento, edad en la que la guerra no se reduce al conflicto entre Estados sino que puede tomar formas de otra complejidad.¹¹⁹

Gran parte de la originalidad del tratado de Grotius reside en su doctrina acerca de los efectos jurídicos de la guerra, expuesta en el tercer libro de *De jure belli ac pacis*. Hasta el tratado de Grotius, existe una tendencia en los autores pertenecientes a la llamada tradición de la «guerra justa» (no así de los juristas retratados en el capítulo anterior) a derivar ciertas consideraciones del *ius in bello* a partir de criterios previamente postulados del *jus ad bellum*.¹²⁰ Dada la justa causa de un beligerante, se sigue para teólogos como Vitoria y Suárez un régimen jurídico de permisos y obligaciones respecto a la conducta que estos beligerantes pueden manifestar durante la guerra. Se trata en todo caso de una posición «unilateral» en torno a los efectos jurídicos de la guerra, que examina únicamente los derechos y deberes del beligerante justo, y que puede contrastarse con el «bilateralismo» de los derechos y obligaciones de autores como Gentili y Ayala, que examinan los derechos y deberes de los beligerantes en la guerra más allá del carácter justo o injusto de la causa material de ésta.

En el caso de Grotius, encontramos una original combinación entre ambos tipos de regímenes, que da lugar a un sistema de efectos jurídicos doble: si, por un lado, el derecho natural consagra un *ius in bello* unilateral que se sigue de la doctrina grociana de las causas materiales justas de la guerra, elaborada en el libro segundo de *DBP*, por otro lado, el *ius gentium* consagra un derecho bilateral prácticamente ilimitado guiado mayormente por razones de orden práctico.¹²¹ La preocupación de Grotius que lleva a postular este doble régimen jurídico es la de garantizar el respeto de las leyes que guían la conducta de los beligerantes en la guerra aún durante guerras que según su causa material deben ser consideradas injustas: la ambición de limitar los efectos negativos de la guerra lleva a Grotius a postular criterios de justicia no-discriminatorios entre beligerantes.¹²² Si bien

119. Yasuaki Onuma, «War», *op. cit.*, p. 60.

120. Gregory Reichberg, «Just War and Regular War: Competing Paradigms» en David Rodin, Henry Shue (ed.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 212.

121. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, *op. cit.*, p. 588.

122. Naoya Kasai, «The Laws of War» en Yasuaki Onuma (ed.), *A Normative Approach to War. Peace, War and Justice in Hugo Grotius*, trad. eng., Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 245.

podría considerarse que el régimen bilateral de derechos, que expondremos a continuación, podría haber sido escrito bajo la influencia de la teoría de la guerra como contrato entre los beligerantes que encontramos en los escritos de Francisco Suárez, Grotius se cuida de citar a teólogos como el anterior en el libro tercero, separando las fuentes y autoridades de su doctrina sobre la causa material de la guerra y su doctrina sobre los efectos de ésta.

Este régimen doble sobre los efectos jurídicos de la guerra puede ya anticiparse en el libro segundo de *DBP* en la respuesta dual que da Grotius al problema de la justicia bilateral en la guerra, al problema ya examinado en otras obras sobre la posibilidad de una guerra justa por ambas partes. En el libro segundo de *DBP*, al tratar Grotius con las causas dudosas de la guerra, llama a ambos beligerantes a evitar la guerra cuando sea imposible conocer su causa¹²³ aunque, en los casos en los que la causa de la guerra concierne a la propiedad de un bien en disputa, caracteriza como más justa la causa del demandante del bien que aquella de quien lo detenta y llama a repartir el bien disputado.

Luego, Grotius se pronuncia sobre el problema, que ya hemos examinado en la obra de otros autores, de la guerra justa por ambas partes. Grotius es profundamente original en su respuesta a este problema en *DBP*. En cuanto a los agentes voluntarios, una guerra puede ser justa para ambas partes respecto de los efectos jurídicos, como sucede en la guerra pública solemne, de cuya «solemnidad» se desprenden una cierta cantidad de derechos y deberes de ambos beligerantes. Sin embargo, una guerra no puede ser justa para ambas partes respecto a su causa especial material,¹²⁴ puesto que no pueden consistentemente darse a la vez contrarios en las facultades morales: no pueden a su vez ser justos el «hacer» y el «impedir hacer», no puede a la vez un beligerante corregir una injuria y cometerla. Como para Vitoria, sólo si existe en los agentes una «ignorancia inevitable» por parte de uno de los combatientes sobre la injusticia de su causa podría ser la guerra justa por ambas partes con respecto a su causa material.¹²⁵

En cuanto a los agentes no-voluntarios, que libran la guerra bajo las órdenes de algún poder soberano, si les es ordenado deliberar sobre la causa material de la guerra, o si les es permitido elegir si luchar en ésta, se aplican las mismas reglas

123. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. 397: «Quaquam vero in causa dubia pars utraque tenetur quaerere conditiones quibus bellum vitetur magis tamen id renetur qui petit quam qui possidet».

124. *Ibid.*, p. 398: «Speciali & ad rem ipsam relata acceptione bellum utrimque justum esse non potest, ut nec lis, quia facultas moralis ad contraria, puta ad agendum & ad impediendum, non datur per rei ipsius naturam».

125. *Ibid.*, p. 398: «Generali acceptione justum dici solet quod omni culpa agentis vact. Multa autem etiam sine jure siunt absque culpa ob ignorantiam inevitabilem [...]».

a ellos que a los agentes voluntarios.¹²⁶ Si están obligados a prestar servicio, sólo deben abstenerse de pelear cuando creen decididamente que la guerra es injusta, puesto que su obligación moral con Dios tiene mayor orden e importancia que la que tienen con el poder soberano.¹²⁷ Como hemos visto, la distinción radical entre el orden de los agentes voluntarios y subordinados que Grotius postula en *De Indis*, en *DBP* es matizada en la medida en que su importancia para el desarrollo del argumento general de la obra es menor. Si en *De Indis* el régimen de justicia bilateral es un problema original de los agentes subordinados, en el tratado maduro este régimen es una cuestión propia de todos los agentes (también de los agentes voluntarios) en el caso de la guerra solemne. Debe destacarse el diálogo constante de Grotius con las diferentes tradiciones de pensamiento que lo anteceden, y que logra incorporar en su sistema jurídico: si el problema de la justicia simultáneamente ostensible como problema subjetivo, subrayado por primera vez por Vitoria, es recuperado por Grotius en su examen de las causas dudosas materiales de la guerra, la justicia simultáneamente ostensible de manera objetiva, tal como la exhiben la obra de Ayala o Gentili, es adaptada por Grotius en su examen de los criterios de solemnidad que aporta el *ius gentium* al derecho de guerra.

Por último, si bien el régimen jurídico de los efectos de la guerra es para Grotius doble, existe un tercer tipo de consideraciones de justicia relevantes para juzgar las acciones en la guerra, que sin embargo no tiene propiamente «efectos jurídicos». Se trata de la *caritas* cristiana o la moderación (*temperamenta*), que provee a los hombres de un orden moral, que si bien no tiene efectos jurídicos estrictos, es vital para el proyecto grociano de limitar la guerra en tanto restringe los efectos de impunidad decretados por el *ius gentium* a partir de un código moral común entre los beligerantes.

En el primer capítulo del libro tercero de *DBP*, Grotius procura examinar lo permitido en la guerra, así como su extensión y modos de éste.¹²⁸ Se trata para Grotius de buscar las reglas generales, extraídas del derecho de naturaleza, que conciernen al comportamiento debido en los episodios bélicos. Para Grotius, como para Vitoria, el derecho natural permite en una guerra justa hacer aquello que sea moralmente necesario para conseguir el fin buscado en esa guerra, del mismo modo que cuando se debe imponer una pena sobre alguien, es lícito el

126. *Ibid.*, p. 417: «Hi vero si aut ad deliberationem adhibentur, aut libera ipsis optio datur militandi aut quiescendi, easdem regulas sequi debent, quas illi suoapte arbitrio pro fe aut aliis bella suscipiunt».

127. *Ibid.*, p. 417: «At si edicitur ipsis ut militent, quod fieri solet, siquidem constat ipsis injustam esse belli causam, abstinere omnino debent».

128. *Ibid.*, p. 424: «[...] quid quantumque in bello liceat, & quibus modis [...]».

ejercicio de la violencia necesaria.¹²⁹ Este derecho es extendido por Grotius de los sujetos voluntarios a sus aliados y subordinados. El derecho a llevar a cabo lo necesario para lograr una victoria, cuando se tiene una causa justa, no es siempre precisamente proporcional, puesto que, por ejemplo, puede llevar en algunos casos a tomar como botín objetos que superan al valor de los bienes que desean restituirse, como cuando es imposible *de facto* tomar bienes de igual valor. En términos generales, por derecho natural es admisible en la guerra hacer todo lo necesario para lograr los objetivos planteados por una guerra justa.

Para Grotius, de acuerdo al *ius gentium*, todas las guerras solemnes son justas, aunque no de acuerdo a un criterio de justicia relacionado con la causa material de ellas, sino por los efectos de derecho particulares (*effectus peculiare*s) que se siguen de éstas. Las guerras solemnes son justas porque son declaradas por «sujetos justos» (quienes detentan el poder soberano), y quienes las declaran, siguiendo procedimientos formales precisos, son «enemigos» (*hostes*), en el sentido jurídico particular que tiene este término en el derecho romano y en las obras de Ayala y Gentili. Los enemigos nunca pueden ser piratas o bandidos, sino únicamente autoridades públicas, y estas autoridades públicas, en alguna medida, son por su propio carácter público siempre justas: para Grotius, resulta esencial el hecho de que un Estado no deja de ser un Estado por cometer una acción injusta, puesto que la asociación que forma al Estado o a la república tiene como fin la utilidad mutua y el respeto al derecho, y este fin no es descartado por el accionar momentáneamente criminal de un Estado. De la misma manera, un conjunto de piratas no es un Estado aun cuando éste actúe de forma moderada, puesto que se trata de una asociación que tiene como fin el crimen y no la justicia.¹³⁰ Puesto que en la guerra solemne nos las habemos con dos asociaciones de por sí justas que libran entre sí la guerra, la guerra es, formalmente, justa. Cuando una guerra es librada entre una autoridad pública y un conjunto de privados, la guerra es solemne y justa en este sentido sólo para la parte pública.¹³¹ Para ser solemnes, las guerras no sólo deben ser declaradas por Estados sino que deben ser declaradas y anunciadas públicamente (como en el *ius fetiale* y en la obra de los juristas del capítulo anterior): es esta declaración la que diferencia a la guerra entre una lucha de privados, al manifestarse la voluntad pública de los

129. *Ibid.*, p. 424: «[...] quare quae ad finem juris consequendi sunt necessaria, necessitate sumpta non secundum Physicam subtilitatem sed moraliter, ad ea jus habere intelligimur».

130. *Ibid.*, p. 449: «Non autem statim respública aut civitas esse definit, si quid admittat injustum, etiam communiter, nec coetus piratarum aut latronum civitas est [...]».

131. *Ibid.*, p. 450: «Summum autem imperium qui habeant diximus supra, unde intelligi & hoc potest, si qui pro parte habeant, pro ea parte justum bellum gerere».

pueblos y de los jefes de éstos de entrar en conflicto.¹³² De esta declaración de la guerra se deduce la voluntad de los pueblos de caer bajo el régimen establecido por el *ius gentium* para regular el comportamiento en la guerra entre las repúblicas. Sólo cuando la guerra es justamente «declarada» pueden, por ejemplo, las propiedades del vencido devenir propiedades del victorioso legítimamente sin importar la legalidad de la causa material por la cual es justificada la guerra. Como puede observarse, en la teoría de Grotius, el carácter bilateralmente justo de la guerra solemne está menos inferido de una creencia en la imperfección de la razón, como la hay en Gentili, que del carácter justo de la organización Estatal como organización que tiene como causa final la conservación del derecho.¹³³

Las diferencias entre ambos órdenes jurídicos pueden apreciarse al observar los efectos jurídicos distintos que tienen en diferentes cuestiones del derecho de guerra. La guerra solemne da, en términos generales, «impunidad» a los beligerantes en sus permisiones: esta «impunidad» consiste en el no sometimiento a pena de ciertas acciones naturalmente injustas,¹³⁴ impunidad regulada no por la propia naturaleza de la guerra y por el derecho natural sino por el *ius gentium*. En el caso del derecho a matar a los enemigos y a causar cualquier tipo de violencia sobre el cuerpo del otro, la guerra solemne permite indistintamente a los beligerantes perjudicar a sus enemigos, a su persona y a sus bienes. Dada esta permisión, nadie puede ser castigado en una guerra solemne por matar a un enemigo, sin importar el carácter «justo» o «injusto», de acuerdo al derecho natural, de esta acción, es decir, sin importar cuan necesario es para el beligerante con una causa material justa llevar a cabo este asesinato o siquiera si el beligerante pretende poseer una causa material. Ningún tercero puede declarar la guerra para corregir la injusticia que se siga de estos actos injustos cuando están de acuerdo con el derecho natural.

El *ius gentium* es introducido por los pueblos por cuestiones de practicidad para limitar la extensión de la guerra, para traerla a su fin y para evitar guerras futuras. Este derecho establece que intentar pronunciarse sobre la justicia de la guerra entre dos pueblos sería perjudicial al orden internacional, ya que implicaría el deber de otros pueblos no comprometidos directamente con el hecho ilícito de asistir al pueblo injuriado,¹³⁵ lo cual extendería cualquier conflicto entre dos

132. *Ibid.*, p. 453: «[...] sed ut certo constaret non privato ausu sed voluntate utriusque populi, aut populi capitum geri bellum: nam inde nati sunt effectus peculiare, qui neque in bello adversus pradones, neque in eo quod rex gerit in subditis locum habent».

133. Naoya Kasai, «The Laws of War», *op. cit.*, p. 257.

134. Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, p. 457: «Alias vero licere aliquid dicitur, non quod salva pietate & officiorum regulis fieri potest, sed quod apud homines poenae non subjacet».

135. *Ibid.*, p. 457: «Causa cur id gentibus placuerit haec fuit; quod inter duos populos de jure belli pronuntiare velle periculosum fuerat aliis populis, qui ea ratione bello alieno implicarentur [...]».

partes ilimitadamente a cualquier individuo o Estado que se sienta responsable por asistir al injuriado. Por otro lado, aún en las guerras legítimas es difícil conocer el límite preciso del comportamiento adecuado, y resulta más conveniente que apelar a árbitros extranjeros que regulen tal conducta abandonar cualquier apreciación de conciencia al respecto y dejar ésta en manos de los propios beligerantes.¹³⁶ Si bien el *ius gentium* no exime de toda falta a quien asesina injustamente a un inocente, puesto que tal asesino es culpable ante Dios, sí le otorga a éste impunidad y lo exime de todo castigo terrenal.¹³⁷

Si bien en los casos anteriores el *ius gentium* permite aquello que está expresamente prohibido por el derecho natural, no siempre es éste el caso, puesto que en otros asuntos, por razones de practicidad similares, el *ius gentium* puede llegar a prohibir aquello permitido por el derecho natural.¹³⁸ Por ejemplo, si bien la utilización del veneno no es impedida por el derecho natural, sí es prohibida por el *ius gentium*, para evitar las complicaciones políticas que siguen de éste en tanto es desconocido tras su uso el autor del asesinato (Gentili presenta un argumento similar en *De iure belli*).

El *ius gentium* regula sistemáticamente el accionar impune durante la guerra: si tanto éste como el derecho natural permiten el pillaje y la devastación, el *ius gentium* permite aún la devastación de los sitios de culto, volviendo profano lo sagrado, con excepciones con los sitios religiosos del propio culto del beligerante; también en cualquier guerra solemne pueden los victoriosos tomar las propiedades de los vencidos y de sus sujetos y apropiárselas, y el derecho al botín no tiene un límite marcado, como en el derecho natural, por aquello que es debido por el enemigo injusto, sino que es ilimitado para el vencedor; si por naturaleza ningún hombre es esclavo, aunque la esclavitud no esté expresamente prohibida por este derecho, por el *ius gentium* el derecho a tomar esclavos es extendido a todos los prisioneros, para evitar que éstos sean ejecutados (su vida les sería perdonada en intercambio por su esclavitud), aunque es acordado entre cristianos no tomar esclavos entre ellos; en cuanto al *postliminium*, éste es abolido por el *ius gentium* usualmente salvo para guerras entre cristianos, ya que el derecho de gentes intenta establecer un parentesco entre éstos, aunque este parentesco también podría existir con otras naciones no-cristianas.

136. *Ibid.*, p. 457: «[...] deinde quod etiam in bello justo vix fatis cognosci potest ex indiciis externis, quis justus sit se tuendi, sua recuperandi aut poenas exigendi modus, ita ut omnino praestirerit haec religioni bellantium exigenda relinquere quam ad aliena arbitria vocare».

137. *Ibid.*, p. 458: «Iure autem belli cum dicunt hi scriptores, non tale intelligi quod actum culpa omni liberet, sed qualem dixi impunitatem, ex aliis locis apparet».

138. *Ibid.*, p. 461: «Sicut autem jus gentium permittit multa, eo permittendi modo quem jam explicavimus, quae jure naturae sunt vetita, ita quaedam vetat permissa jure naturae».

Es notable que más allá del dominio del derecho natural y del derecho de gentes, más allá del doble régimen jurídico que regula el accionar de los beligerantes, existe en *DBP* un orden moral (cuya «juridicidad» es un tema de debate) que llama a limitar la guerra: la *lex caritatis* o la *caritas*. La naturaleza de este mandato, de origen claramente cristiano aunque sea un mandato para todos los hombres, es incierta, puesto que parece superponerse en su origen, dada su naturaleza universal y racional, con los mandatos de la ley natural.¹³⁹ Si bien en muchos casos estos mandatos coinciden, debemos sostener, contra opiniones como las de Peter Haggenmacher, que no es siempre así, puesto que la *lex caritatis*, por un lado, impone restricciones a quienes libran una guerra con causa justa que van más allá de aquellas requeridas por el derecho natural, y que apelan a su humanidad y a su caridad cristianas, y, por otro lado, porque las restricciones de la *caritas* también se aplican a quienes libran guerras sin una causa material justa.¹⁴⁰ Aquello que recae bajo el dominio de la *lex caritatis* es, más que lo permitido o lo prohibido (sea por la ley natural o por el derecho de gentes), lo pío o lo honesto. Durante la guerra, el mandato de la *caritas* se traduce en la virtud de la moderación (*temperamenta*).

Observemos las implicancias prácticas que tiene el deber de moderación en relación a situaciones particulares del *ius in bello*. En cuanto al derecho de matar al enemigo, este asesinato es justo según la «justicia interior» sólo cuando existen razones de defensa propia o de castigo para llevarlo a cabo. En muchos casos, aun cuando el derecho natural no lo exige, conviene, por razones de moderación, eximir de la pena a quienes han practicado actos injustos. También debe evitarse el asesinato de ciertos tipos de «personas», como son las mujeres y los niños, los hombres de religión cuya vida es incompatible con el ejercicio de las armas, o los paisanos (he aquí la influencia tardía de la *Pax Dei* y de la ética de la caballería). No es justo el asesinato como modo de inspirar temor al enemigo o por la necesidad de rebajarse al nivel de éste: cuando no hay peligro alguno, la masacre no está justificada. En cuanto al pillaje y a la devastación, éstos se hallan justificados únicamente por razones de necesidad, o por una deuda o un perjuicio preexistentes. Del enemigo sólo puede tomarse su propiedad sólo en caso de necesidad o de castigo, sino este acto es un pecado; en el caso de la esclavitud, también ésta es limitada por la deuda originaria de quien es esclavizado. En los casos en los que se adquiere el poder civil sobre el pueblo enemigo, debe actuarse sobre éste con equidad y debe en gran parte de los casos renunciarse a este poder civil y a

139. Tadashi Tanaka, «Temperamenta» en Yasuaki Onuma (ed.), *A Normative Approach to War. Peace, War and Justice in Hugo Grotius*, trad. eng., Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 300-302.

140. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, op. cit., p. 579.

los derechos que se tienen sobre el pueblo vencido. En términos generales, la justicia interna o la ley de caridad sólo justifica actos cometidos por razones de autodefensa, castigo o restitución.

De este modo, observamos cómo Grotius retoma la problemática moderna de la justicia «simultáneamente ostensible» en las cuestiones bélicas aunque lidia con ella en un modo original, dando lugar a un régimen jurídico múltiple con diferentes derechos y deberes de acuerdo a cada especie de ley.

Grotius es heredero de las distintas tradiciones del *ius belli* que lo preceden: lo que singulariza el enfoque del jurista holandés es cómo éste combina y transforma las tradiciones heredadas de manera original. Si bien el trasfondo de su obra parece más cercano a la tradición escolástica, su insistencia en la importancia del derecho natural y en la sociedad natural de los hombres, así como en la limitación práctica de los efectos negativos de la guerra lo vuelve también cercano a la tradición de los juristas defensores de la bilateralidad de los derechos de los beligerantes.

Grotius no es simplemente un pensador interesado por la corrección o verdad de su teoría, sino también por la practicidad y la utilidad de su obra. Ésta, que puede parecer al lector contemporáneo contradictoria y agobiante, dados las permanentes y perturbadoras contradicciones y antagonismos que pueden hallarse en ella, como por ejemplo aquellos entre guerra pública y privada y entre justicia y utilidad, es el mayor testimonio de una época en crisis política y religiosa y del intento perseverante de un jurista y teólogo por terminar con ella.

Universidad de Buenos Aires