

# LA CONTRIBUCIÓN DE LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL CRISTIANO A LA PRIMACÍA DEL DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO<sup>1</sup>



Alfred Verdross

La expresión “primacía del Derecho internacional público” fue una aportación de Hans Kelsen que apareció en su artículo de 1920 titulado: “El problema de la soberanía y la Teoría del Derecho internacional público”. Otra de sus aportaciones es la de haber reconocido el gran significado de la teoría, por mucho tiempo cuestionada, acerca del Derecho internacional público de Christian Wolff, además de la idea vinculada de que la comunidad de Estados constituye una comunidad internacional, en la que estos se encuentran integrados,<sup>2</sup> mientras que la teoría dominante del Derecho internacional público hasta la Primera Guerra Mundial se concebía como un derecho común internacional de los Estados o como un derecho exterior de estos.

Christian Wolff no es de ninguna manera el primer autor que defendió la primacía del Derecho internacional público. Él fue más bien la última luz clara y resplandeciente de un sol antes de su puesta pasajera.

Este artículo se propone la tarea de dar seguimiento a la sospechosa galería de Wolff, así como a la posterior conformación de esta teoría desde la Filosofía del derecho cristiana, para ofrecerlo como un pequeño regalo a Hans Kelsen en la celebración de su 90 aniversario.

Para este propósito necesitamos comenzar de muy lejos, puesto que las raíces de aquella Teoría del derecho natural de la que proviene la primacía del Derecho internacional

---

<sup>1</sup> Traducción del alemán al español por Victor Manuel Rojas Amandi del artículo que con el título “*Der Beitrag der christlichen Naturrechtslehre zum Primat des Völkerrechts*” apareció en la obra conmemorativa del 90 aniversario de Hans Kelsen. MERKL, ADOLF, ALFRED VERDROSS, RENÉ MARCIC y ROBERT WATER (coords.), *Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag*, Wien, Verlag Franz Deuticke, 1971, pp. 276-283.

<sup>2</sup> P. 249 y ss.

público se remontan hasta Aristóteles; de quien proviene la famosa frase —a menuda citada, pero rara vez de manera completa—: el hombre según su naturaleza (*phusei*) es un ente político.<sup>3</sup> Él entiende que al hombre, de acuerdo con su esencia, se le exija que pueda desarrollar sus proyectos en una comunidad completa que comprenda todas las relaciones de vida. Debido a que en aquel entonces una comunidad de este tipo era la *polis* griega, Aristóteles caracterizó al ser humano a partir de su esencia política. Asimismo, hizo énfasis en que la *polis* no era ningún fin en sí misma, sino que remitía al ser humano en razón de que la tarea de la *polis* es ayudar a sus miembros a *eu zen*, esto es, a un bien, a una vida totalmente humana que no carezca de los medios exteriores para poder llevar a cabo tales conductas.<sup>4</sup> Aristóteles no ignoró que el ser humano es, en primer lugar, una esencia familiar, por lo que la familia y la comunidad del pueblo preceden temporalmente a la *polis*.<sup>5</sup> Debido a que aquéllas sólo sirven a los objetivos propios de la humanidad, el hombre sólo tiende a la *polis* para poder madurar en ella su íntegra humanidad.

Aristóteles escribió en un tiempo en el que era el mayordomo de Alejandro Magno y la cultura griega había sido puesta en contacto con la cultura asiática, con eso se había hecho estallar la estrechez de la *polis*. Se requería sólo de un paso para superar la *polis* y dar inicio a la comunidad humana.<sup>6</sup> Esta extralimitación constituye sólo un desarrollo posterior de las ideas aristotélicas, puesto que la *polis* había terminado por ser, poco después de la muerte del gran filósofo, la comunidad humana universal. Cuando la *stoa* evolucionó sobre sí misma para llegar a ser una cosmópolis se encontró con el mensaje cristiano, el que a su vez superó la estrechez de la comunidad judía para ampliarse a la *civitas humana*.

Este desarrollo no cambia nada la esencia del ser humano. Él permaneció al igual que antes como una esencia social e independiente, a cuyo bien se tiene que dirigir cualquier orden social.<sup>7</sup>

La afirmación de algunos representantes del existencialismo acerca de que el ser humano no tiene una esencia duradera, puesto que él mismo diseña su respectiva imagen en el transcurso de la historia,<sup>8</sup> es insostenible. Lo que cambia son las relaciones económicas, sociales y culturales que se hacen necesarias para que el hombre no permanezca fijo en una determinada conducta —como los animales—, sino que pueda modificar su medio ambiente según sus propios planes. Esta autodeterminación del ser humano sólo es posible en el marco de su estructura fundamental que le está dada previamente y la que mantiene a través de las diferentes situaciones históricas. Sin una naturaleza humana continua no podría existir historia humana alguna.

<sup>3</sup> *Politik*, I, 1253 a.

<sup>4</sup> *Ibidem*, I 1252 b y VII, 1324 a.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I 1252 a y b.

<sup>6</sup> VERDROSS, ALFRED. *Abendländische Rechtsphilosophie*, Segunda Edición (1963), p. 64.

<sup>7</sup> *Mater et magistra*, Herder-Ausgabe, No. 218.

<sup>8</sup> PAUL SARTE, *L'être et le néant* (1943) y *L'existentialisme est un humanisme* (1946); W. MAIHOFER, *Naturrecht als Existenzrecht* (1963); VERDROSS, *Statisches und dynamisches Naturrecht* (1971).

La *civitas humana* no es ni una simple suma de ciudadanos del mundo, tal y como lo pensó la *stoa* griega, ni un imperio mundial, tal y como lo aceptó la *stoa* romana, sino una comunidad integrada por pueblos y estados. Por primera vez, san Agustín ha llamado la atención sobre esta idea en el cuarto libro de sus obras principales al referirse a la caída del Imperio Romano.<sup>9</sup>

Una expresión de esta idea fue retomada mucho tiempo después por Carlo Magno, quien pensaba en un Imperio mundial, idea que desde hace tiempo los espíritus habían mandado al destierro, si bien es cierto que en la praxis jamás se pudo realizar. El último intento por llevarlo a cabo fue de Carlos V, quien incorporó en su imperio no sólo a los europeos, sino también a los pueblos del nuevo mundo descubierto.

Aún bajo su gobierno, la escuela de la Teología Moral de Salamanca había rechazado la idea de un imperio mundial, bajo el fundamento de que todo poder mundial descansaba en el consenso de los dominados.<sup>10</sup> Aunque toda la autoridad proviene de Dios, la elección de la concreta forma de gobierno se deja a cada comunidad del mundo, al contrario de lo que sucede en el caso de la Iglesia, cuya constitución fue establecida por Cristo.

En tanto que los pueblos jamás se ponen de acuerdo en someterse a un señor del mundo,<sup>11</sup> la *civitas humana* no es una monarquía mundial, sino una república del mundo compuesta de diferentes estados, cuyos miembros tienen los mismos derechos y se encuentran vinculados por el Derecho internacional público. Esta idea se encuentra fundamentada en el Derecho natural, puesto que no sólo los hombres, sino también los pueblos organizados como estados tienen una naturaleza social.<sup>12</sup> Esto nos muestra claramente que esta doctrina se fundamenta en la Teoría del Derecho natural de Aristóteles, aunque ésta, sin embargo, la desarrolla sobre el fundamento de que la naturaleza social de los estados se deriva de la naturaleza social de los seres humanos que la forman.

Estas ideas fueron hechas valer por primera vez por Vitoria<sup>13</sup> y a principios del siglo XVII fueron resumidas por Francisco Suárez, último representante de esta escuela en la siguiente formulación clásica que se encuentra escrita en una placa de bronce y ha sido colocada en el recinto del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas:

*Humanum genus quantumvis in varios populus et regna divisum semper habet aliquam unitatem non solum specificam sed etiam politicam et moralem... Quapropter licet unaquaque civitas perfecta... sit in se comunitas perfecta... nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum... huius universo prout genushumanum spectat<sup>14</sup>*

<sup>9</sup> *De civitate Dei*, IV.

<sup>10</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De potestate civil*, 5; sowie *Relectio de Indis II*, 1.

<sup>11</sup> *Relectio de Indis II*, 1 y ss.

<sup>12</sup> *Ibidem*, III, 1 y ss.

<sup>13</sup> En su cátedra *De Indis*.

<sup>14</sup> *De legibus ac Deo legislatore*, II, c. 19, Nr. 9.

La raza humana ha estado siempre, sin embargo dividida en diversos pueblos y reinos, pero tienen, también, una unidad no sólo específica sino también de la vida política y moral... por lo tanto, aunque cada comunidad es perfecta... constituyen una comunidad perfecta... sin embargo, cada una de ellas es también miembro... toda la raza humana como parece.

A partir de esta concepción universalista del Derecho internacional público que se deriva de la comunidad de Estados, se puede deducir la importante consecuencia de que a los Estados particulares no sólo les está permitido cuidar sus intereses, sino que siempre deben tener presente el bienestar de toda la humanidad. Francisco Vitoria la denomina como el *bonum commune omnium* —el bien común de todos—<sup>15</sup> y Suárez como *bonum generis humani*<sup>16</sup> —el bien de la raza humana— al que se debe extender todo el Derecho internacional público.

Esta concepción universalista fue también defendida por Hugo Grocio en su obra fundamental *De jure belli ac pacis*, en la que señala que los dirigentes de los Estados “junto al cuidado de sus Estados les corresponde el cuidado del género humano”.<sup>17</sup>

Esta teoría del Derecho internacional público, dirigida hacia el bienestar de la humanidad, lucha naturalmente en contra de la mediatización total de los hombres por los Estados. Eso sería —como dice Vitoria— una falta en contra de la común naturaleza humana.<sup>18</sup> El escritor Fernando Vázquez de Menchaca, quien provenía de la escuela de Salamanca, dio todavía un paso más cuando sostuvo que cada ser humano posee derechos naturales que no le pueden ser retirados por Estado alguno: *jura naturalia quasi immutabilia* —leyes naturales inmutables—. Por esta razón rechazó de forma terminante la esclavitud como una violación de los derechos naturales.<sup>19</sup> Aquí se establece por primera vez la protección internacional de los derechos humanos.

Finalmente, esta concepción nos lleva a exigir la sustitución de las anarquías, que existen entre los Estados, por una organización internacional, para así dirimir los conflictos entre ellos por medios pacíficos. En esta dirección leemos en Suárez: “Uno no puede aceptar que el creador de la naturaleza haya querido dejar atrás de sí las relaciones humanas en tal miseria en que los conflictos internacionales sólo puedan ser resueltos mediante la guerra, porque eso atentaría en contra de la inteligencia y en contra del bienestar general de la humanidad”.<sup>20</sup> Y en otro lado enfatiza: “que los Estados conforme al Derecho natural son libres para renunciar a la guerra y para someterse a un tribunal arbitral con poder coactivo”.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> *De indis*, III, 4.

<sup>16</sup> *De bello*, sect. VI, No. 5.

<sup>17</sup> *De jure belli ac pacis*, II, cap. XX, 44.

<sup>18</sup> *De Indis, titulus legitimus*, I, 9; II, 4.

<sup>19</sup> REIBSTEIN, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts* (1949), p. 136 y ss. MARCIC, *Sklaverei als “Beweis” gegen Nturrecht...*, en: *österr. Zeitschrift f. Öffentliches Recht*, XIV (1964), p. 181 y ss.

<sup>20</sup> *De bello*, sect. VI, 5.

<sup>21</sup> *De legibus ac Deo legislatore*, II, c. 19, No. 8.

Después, él utilizará la misma afirmación para objetar el argumento de que un Estado puede tener buenas razones para rechazar a un tribunal arbitral y para proceder a la guerra.<sup>22</sup> Esto, sin embargo, se encuentra permitido sólo en contra de un Estado que ha incurrido en una grave injusticia.<sup>23</sup> Suárez reconoce así la teoría del *bellum justum* —guerra justa— la cual se remonta hasta Cicerón y fue bien recibida por san Agustín y por santo Tomás de Aquino. Esta teoría sostiene que la guerra está permitida entre Estados soberanos a falta de una autoridad situada sobre ellos y resulta exitosa para combatir una injusticia del contrario. Vitoria resume esta teoría en la frase: *una et sola causa justa belli inferendi est injuria accepta* —sólo hay una causa aceptable de la guerra justa y es infligir un daño—.<sup>24</sup>

La concepción universal del Derecho no se pudo realizar en la praxis estatal, no obstante la gran autoridad de Grocio. Sin embargo esta fue defendida aún a mediados del siglo XVIII por Christian Wolff, quién denominó a la comunidad de Estados como *civitas maxima* —la ciudad más grande— en la que estos tienen la obligación de consumarse con la unión de sus poderes. Esta teoría pronto entró en conflicto con aquella otra que se origina no del interés de la comunidad de Estados, sino de los intereses particulares de los Estados aislados, y para su efecto sólo reconoce un Derecho internacional público positivo creado mediante los consensos interestatales. Hegel denominó a este último como el Derecho exterior del Estado, puesto que los Estados concluyen tratados entre sí y quedan obligados por sus estipulaciones, de esta forma sus conflictos, a falta de un acuerdo de voluntades, sólo pueden ser decididos mediante la guerra, la cual se erige como tribunal mundial.

Para finales del siglo XIX se llevaron a cabo nuevas iniciativas para superar la guerra. Sin embargo, los estados en un arbitraje obligatorio no se pudieron poner de acuerdo, ni en la primera ni en la segunda Conferencia de Paz, a la que el Papa León XIII se había adherido aun antes de la primera Conferencia de Paz de la Haya. La propuesta alternativa que este hiciera para crear, por lo menos, una instancia de mediación fue establecida después de la Primera Guerra Mundial como un Consejo de la Liga de las Naciones. Sin embargo, hasta hoy no cuaja la creación de una instancia arbitral obligatoria. El Papa Benedicto XV en sus propuestas de paz del primero de agosto de 1917, las cuales fueran dirigidas a los líderes de la guerra, sugirió una vez más que también el Tribunal Internacional fundado después de la Guerra Mundial sólo fuera competente para la decisión de aquellos casos a los que hubieran sido sometidas las partes en conflicto.

El desarrollo posterior de la Teoría del Derecho internacional público cristiano se la debemos al Papa Pío XII. En su mensaje de Navidad de 1944 se encuentra la aclaración en donde debido a los modernos medios de destrucción, la guerra se tendría que dejar atrás como medio para solucionar los conflictos interestatales. Por el contrario, la guerra de defensa en contra de un ataque armado se declaró permitida. Con esto, la antigua teoría del *bellum justum* no fue simplemente abolida, sino que sólo fue declarada no

<sup>22</sup> *De bello*, sect. VI, 5.

<sup>23</sup> *De bello*, sect. IV, No. 1.

<sup>24</sup> *De jure belli*, 13.

aplicable a la guerra de agresión para la ejecución de derechos, porque la guerra moderna no puede conducir ni a la forma correcta, ni a un plan justificado.

A partir de las mismas reflexiones se establecieron también ciertos límites a la guerra defensiva, puesto que con ella se rechazan aquellos medios que les retiran por completo los controles al ser humano y de esa forma destruyen toda la vida humana dentro del ámbito de acción. A esta declaración se une la constitución pastoral: “La iglesia en el mundo de hoy”, *gaudium et spes* —alegría y esperanza—, puesto que ella también hace énfasis en que cada conducta de guerra que se lleva a cabo para la destrucción de ciudades enteras y sus poblaciones es —en todo caso— un delito contra Dios y contra los hombres, y esto se rechaza con firmeza.

En vista de que sólo puede evitarse la guerra cuando se han creado suficientes medios para asegurar la paz, Pío XII saludó, en el mencionado mensaje de Navidad, la creación de un órgano con amplios poderes para sofocar el germen de cualquier agresión.

En el mensaje de Navidad de 1951 fue explicada esta idea con más detalle, puesto que ahí se expresó la necesidad de una organización de la comunidad de Estados permanente. Pío XII agregó que la indisoluble unión de Estados es un hecho que se les impone y al que ellos se someten como al voto de la naturaleza, aunque en ocasiones de manera titubeante.

El Papa Juan XXIII desarrolla este pensamiento de manera circular en su *pacem in terris* —paz en la tierra— cuando precisa que hoy el bienestar general de los pueblos plantea preguntas que atañen a todas las naciones y que sólo pueden ser resueltas por una amplia organización. De esto se sigue que, “a partir del orden ético forzosamente tiene que ser establecido un poder universal”. Asimismo, el Papa Paulo VI señaló en su discurso ante las Naciones Unidas, así como en su circular *populorum progressio* —desarrollo de los pueblos— la necesidad de una autoridad mundial reconocida públicamente: *quadam publica auctoritas universalis* —autoridad pública universal—. También en el *gaudium et spes* —alegría y esperanza— se sostiene una autoridad indispensable para el mantenimiento de la paz mundial así como para la promoción de las tareas e intereses generales de la humanidad.

La organización internacional no es sólo necesaria para el mantenimiento de la paz, sino para la realización de todos los objetivos ineludibles que sirvan al bien general de la humanidad.

De esta forma, vuelve a cobrar relevancia la exigencia, hecha vale por primera vez por los escritores de la Escuela de Salamanca, de la protección *des bonum commune humanitatis* —bien común de la humanidad—, la que desde mucho tiempo atrás había desaparecido de la consciencia general. Pío XII habla de una unión de pueblos en una gran comunidad que corresponde a una ley del desarrollo que vive en la historia y que corresponde al plan de Dios, el cual nosotros tenemos que promover y activar. Por eso, —como él lo señala— no puede existir el bienestar de los Estados particulares ni este puede ser pensado sin una relación interna con la unidad de los sexos del ser humano.

La obligación de reflexionar sobre el *des bonum commune humanitatis* —bien común de la humanidad—, fue transferida por Juan XXIII a la economía mundial. En su misiva

*mater et magistra* —madre y maestra— hace énfasis en el hecho de que el desarrollo económico y técnico exige considerar el bien de todos los pueblos como un trabajo común de los Estados, al cual él nombra el bien común de la humanidad general o el bien de la comunidad de pueblos. De este principio también resulta la obligación de los pueblos más desarrollados para ayudar a los pueblos en vías de desarrollo y con esto facilitarles alcanzar y disfrutar de los derechos humanos esenciales. Pues sólo así ellos pueden colocarse en la disposición de alcanzar su desarrollo económico y social de una manera independiente. Cada pueblo es responsable, en primer lugar, de su propio desarrollo, sin embargo, ningún pueblo puede alcanzar sus objetivos en el aislamiento, tal y como lo puso nuevamente de relieve Paulo VI en su misiva *populorum progressio* —el desarrollo de los pueblos—.

Este desarrollo del pensamiento fue retomado por el *gaudium et spes* —alegría y esperanza— en donde se le inculca al ser humano sentir un profundo respeto por toda la humanidad, la cual se irá moviendo laboriosamente hacia una gran unidad. Para promover la realización de esta tarea, la Iglesia tiene que estar presente en la comunidad de pueblos —tal y como el *gaudium et spes* lo manda—. En la medida en que la verdad del Evangelio se anuncia e ilumina todos los campos de la conducta humana mediante su teoría y el testimonio de Cristo, también respeta y promueve la libertad política de sus ciudadanos y su responsabilidad.

La idea de la organización internacional al servicio del bien general de la humanidad se vincula con otra idea entrañable: la dignidad del hombre. Esta en verdad constituye la idea guía de todo el constructo social, aunque si bien es cierto fue conformada más tarde. Ya el Génesis hizo alusión a la dignidad, puesto que menciona al hombre a imagen y semejanza de Dios. Apoyado en esta idea Gregor von Nyssa habla de “la dignidad real del hombre” y de la más antigua oración de Navidad *dignitas humanae substantiae* —la dignidad de la sustancia humana—.

En el ámbito internacional esta idea fue expresada en la Carta de las Naciones Unidas y en la más desarrollada Declaración de los Derechos del Hombre del 10 de diciembre de 1948; así también en los pactos aceptados por unanimidad por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Estos documentos indicaron expresamente que todos los derechos humanos se derivan de la dignidad innata de la persona humana. Si bien es cierto que este consentimiento de todos los Estados sólo es una simple confesión de labios, puesto que ella misma contradice su praxis, el reconocimiento fundamental no debe ser subestimado en razón de que por lo menos ha sido creada una base jurídica común a la que se puede recurrir.

En este sentido el *gaudium et spes* —alegría y esperanza— sería hoy “casi unánimemente la concepción de los creyentes y no creyentes de que todo en el mundo se encuentra ordenado tomando como base al hombre como su punto medio y más elevado”.

A partir de estas explicaciones se infiere que a lo largo de la historia, a partir de la Teoría del derecho natural, de la doble naturaleza del ser humano como ser social, y a la vez como ser independiente, se ha desarrollado un constructo poderoso. En primer lugar, se derivó de la naturaleza social del hombre la naturaleza social del Estado. Este

requiere también —como entre los hombres— de un orden jurídico obligatorio. Si los Estados son sólo miembros de una comunidad jurídica completa, entonces no pueden seguir sus propios intereses y no deben perder de vista el bien común. Para la ejecución de esta tarea resulta necesario organizar una comunidad estatal.

El fin principal de esta organización es el mantenimiento y garantía de la paz. Para poder alcanzar este objetivo también tienen que ser promovidos por el trabajo común los intereses económicos y culturales de todos los seres humanos, puesto que no alcanza la simple prohibición de la violencia para producir un estado de paz duradero. Esto sólo puede ser esperado cuando se satisfagan las necesidades esenciales del ser humano y se posibilite la realización de una vida digna. Finalmente, la comunidad de Estados está al servicio de la humanidad para garantizar su dignidad. Si se piensa en la primacía del Derecho internacional público, este deja de ser un simple derecho interestatal y, en cambio crece para llegar a ser un Derecho de la humanidad.

