

Modernidad y conquista. El despertar de los derechos fundamentales y del derecho internacional en Francisco de Vitoria

Modernity and Conquest. The Awakening of Fundamental Rights and International Law in Francisco de Vitoria

Juan Ignacio Arias Krause
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

RESUMEN Entre soberanía y Derechos fundamentales se ha producido una contienda en el terreno internacional que solo ha dado pequeños espacios de acción a los derechos, y esto, por lo general, luego que las crisis ya han dado paso a las tragedias y estas a la ignominia. El Derecho Internacional, por su parte, sucumbe constantemente a formas de dominación y poderío, quedando su actuar supeditado a ciertas codificaciones que a cada instante son suspendidas por la excepción política. El teólogo dominico del siglo XVI, Francisco de Vitoria, estableció los principios de un Derecho de gentes, basado en un poder civil laico que, sin perder el ejercicio de la soberanía interna, supiera defender y privilegiar el “derecho de todos los hombres” por sobre el ejercicio del poder y de los intereses particulares. El presente artículo tematiza esta querrela para mostrar la posición de Vitoria, quien se adelanta a las grandes declaraciones de los Derechos de los hombres del siglo XVIII, al presentar una doctrina original dentro del marco de una incipiente globalización y centrada en la defensa de los Derechos fundamentales.

PALABRAS CLAVE Francisco de Vitoria; Modernidad; Derecho internacional; Derechos fundamentales; Soberanía.

ABSTRACT *In the international sphere, sovereignty and fundamental rights are often at odds, giving these rights little space for action and, in general, only after crisis has led to tragedy, and tragedy to disgrace. International Law, on the other hand, consistently succumbs to forms of domination and power, and its scope of action is often limited to certain codifications which are frequently suspended by political exception. Sixteenth century Dominican theologian, Francisco de Vitoria, established the principles for a Law of the people, based on secular civil power that, while still exercising internal sovereignty, could defend and privilege the “rights of all men” over the exercise of power and private interest. This article focuses on this*

dispute to show Vitoria's position, who long preceded the great declarations of human rights of the 18th century, presenting an original doctrine within the framework of an emerging globalization and based on the defense of fundamental rights.

KEY WORDS *Francisco de Vitoria; Modernity; International Law; Fundamental rights; Sovereignty.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/11/2018

APROBADO *APPROVED* 24/4/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Juan Ignacio Arias Krause, Instituto de Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez, Chile. Este artículo forma parte del Proyecto FONDECYT Iniciación n° 11170812.

La investigación y la redacción del presente artículo se ha llevado a cabo durante una estancia de investigación realizada en la Casa de Velázquez, Madrid, gracias a la Beca otorgada por el Madrid Institute for Advanced Study (MIAS) en la modalidad de corta duración.

Correo electrónico: jarias@ucsh.cl

Correo postal: Carmen 350, 6° piso. Santiago, Chile.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8985-9732>

Los derechos fundamentales destacan por ser uno de los principales relatos modernos que reluce al interior de otros. Entre ellos, los principios de igualdad y libertad aparecen como el eje rector de las corrientes de pensamiento ilustradas y de la Revolución francesa. Ciertamente, las características con las que se presentaron dentro del contexto revolucionario son las que determinaron la manera de ser asumidas posteriormente en el mundo contemporáneo, como el producto más alto del universo burgués que logró su reconocimiento en ese momento. Sin embargo, igualdad y libertad a la altura del siglo de Las Luces francés ya contaban con una destacada y compleja trayectoria, no meramente enfocada al nivel de derechos individuales sino sobre todo colectivos. La distancia entre ambos niveles es grande y determinó el triunfo de una posición sobre la otra: por un lado, la comprensión de los derechos dentro del universo subjetivo y, por el otro, desde un fondo objetivo, propio del derecho natural. Este último se despliega a través de las grandes presentaciones en defensa de la libertad y la igualdad realizada en el siglo XVI por juristas y teólogos de la Escuela jurídica española. Más precisamente, en el contexto del *problema del otro*, cuando los tambores y los fusiles de la conquista aún no se habían apagado, ciertos autores se enfrentaron en una querrela que supuso el choque del poder, de las riquezas y de la crueldad frente a la ética en su dimensión política.

El primero que respondió en aquella querrela desde su cátedra en la Universidad de Salamanca fue el dominico Francisco de Vitoria, a galope entre la escolástica y el humanismo y con una sensibilidad particular para captar la crisis que aquella contienda supuso, tanto a nivel social como político.¹ De manera que la particularidad de la obra de Vitoria se encuentra justamente en esta capacidad para escuchar su tiempo y desde su propia contingencia formular una teoría original, aunque se encuentre inserto en una tradición doctrinal y religiosa específica.

El presente artículo se divide en cuatro secciones que pretenden mostrar, en primera instancia, el contexto jurídico específico en el que Vitoria desarrolló su obra, situado dentro del marco jurídico-político del derecho natural de su época. La segunda sección alcanza un grado mayor de especificación, estableciendo la relación que existe entre su teoría internacionalista vinculado al problema de la soberanía, punto capital de la teoría política moderna. Luego se dará paso a la tercera parte, donde se expondrá el fondo antropológico que anima la doctrina del maestro de Salamanca. Es esta una ida a los fundamentos de su teoría política, la base específica en la que desarrolla su

1 Para un análisis acabado de los problemas que suponía en la época las repercusiones de lo que ocurría en América en el contexto político y moral español del siglo XVI, véase Pereña, 1984, pp. 296-306.

particular doctrina de los derechos fundamentales, en un contexto clave de la expansión global europea: las ya señaladas atrocidades cometidas por los españoles contra las gentes que poblaban América. Las consecuencias teóricas de este contexto aparecen con inusual intensidad, postulándose la igualdad y la libertad de “todos los hombres del orbe,” sin limitar dichos principios ni a la raza, ni a la geografía, ni a la cultura. Surge, de esta manera, el otro, no en su calidad abstracta, sino como rostro lacerado y víctima de las más terribles injusticias, como queda evidenciado en la carta dirigida al Padre Arcos, célebre por la constatación del estremecimiento que provocaban en Vitoria los hechos ocurridos en América, en particular en Perú: “[S]e me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas” (Vitoria, 1539/1967, p. 138), sostiene. Por otra parte, el mismo texto de la *Relectio de Indis* da cuenta de los atropellos cometidos por los españoles: “se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, con razón puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente.” (Vitoria, 1539/1967, p. 10). Para concluir, en la última sección se mostrará su teoría como consecuencia de la expansión de la base antropológica vista en el punto anterior. Con esto, el artículo pretende visibilizar una modernidad postergada, destacando la importancia que tiene, tanto por las crisis humanitarias que se han sucedido en este breve siglo XXI como por el carácter global en el que nos encontramos y que Vitoria logró dimensionar casi cinco centurias atrás.

Vitoria en la modernidad

La importancia de Vitoria ha sido destacada y rescatada como figura principal en el pensamiento jurídico desde el siglo XX y aún más en el nuestro, en que se suceden los estudios monográficos en torno su imagen y obra.² En esta presentación, con todo, no se pretende seguir en esa línea, sino de pensar en las dinámicas en que escribió su obra, en vistas a analizar la actualidad que gozan sus principios dentro de la órbita jurídica que ofrece el derecho natural alejado de un fondo trascendente. Pues si Vitoria estableció los principios derivados de una teología moral específica, en este nivel posiblemente no se ajusta a nuestros tiempos. Justamente, el fondo teológico que contiene a dichos principios vuelve compleja la relación entre su teoría y los problemas políticos actuales, haciendo necesario establecer el marco desde el que resulte posible

2 Para una bibliografía detallada sobre el profesor de Salamanca, remitimos a la hecha por Francisco Castillo Urbano en el primer capítulo del libro *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, quien realiza una extraordinaria referencia crítica sobre las diversas recepciones y las polémicas suscitadas desde su tiempo hasta el nuestro. (Véase 1992, pp. 13-33).

establecer tal vínculo. Para ello, lo primero que se deberá hacer es establecer el universo jurídico en el que se inserta, como es el iusnaturalista, el cual en el desarrollo de la modernidad sirvió para fundamentar tanto la base jurídica de los pueblos como su estructura política y social, bajo una comprensión más amplia que la abarcada por el derecho positivo. Sus campos de aplicación son diversos ya que se hunden en una comprensión antropológica, en virtud de la cual se asumirá una idea específica de la naturaleza humana como ordenadora de la actividad comunitaria. El derecho natural, por ello, tiene una diversidad de presentaciones dependiendo de la cultura que lo asuma: diverso será el derecho natural cristiano al racionalista y cada uno de ellos tendrá una comprensión específica de la naturaleza del hombre.

Sin embargo, y siguiendo a Passerin D'Entreves (1966, p. 189), más allá de entrar en la disputa entre la validez o invalidez de este tipo de derecho (cuyos problemas ya no pertenecen a los propios de la Filosofía jurídica ni de la Filosofía política contemporánea), lo que nos interesa es ver si los problemas de los que se ocupaba en otro tiempo tienen o no importancia en el mundo actual, o al menos ciertos tipos de problemas y cierta manera de asumirlos. De hecho, gran parte del universo conceptual político que determina la estructura legal y política de nuestra época, aunque sea de modo problemático e inclusive adverso, provienen de las formulaciones iusnaturalistas. Conceptos claves que si bien con la evolución de las ciencias positivas ya no pueden ser únicamente pensados encerrados en aquella disciplina, que es el Derecho, tampoco pueden ser pensados a la altura del problema enajenados de él, cuestión que queda constatada, por ejemplo, en la revitalización de este vínculo mediante el pensamiento biopolítico, el cual sitúa su nacimiento a partir de la idea jurídico-política moderna por antonomasia, como es la soberanía (Agamben, 2006).

El derecho natural se vincula a planteamientos filosóficos que alcanzan mediante la norma jurídica una formulación en lo objetivo, planteamientos que anteceden y otorgan legitimidad a la ley positiva. Esta legitimidad se establece desde un espacio ético que, si bien es diverso al jurídico, bajo esta concepción no se encuentran del todo distanciados. Es, de hecho, lo ético lo que le concede la validez tanto social como jurídica a la posterior ordenación positiva y desde donde puede establecer una nueva base de la estructura jurídica y política en un universo secular, donde ya no sea propiamente un orden religioso el que establezca la base y estructura del marco social y político. Distinción entre el universo natural y el sobrenatural que realiza en la *Relectio de Indis*, que sirve para presentar propiamente el análisis del poder político y también para validar o no la legitimidad de los títulos que se tenían sobre las

tierras descubiertas.³ Es en este contexto donde surge el concepto moderno de soberanía, el cual desplaza el carácter soberano de la idea de Dios, para aplicarlo al Estado o república, tal como reza la célebre definición de soberanía hecha por Bodino, en tanto *Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* (“el poder absoluto y perpetuo de una república” (1576/1992, p. 47)) y que, ya sea en su vertiente escolástica o racional, tiene al pueblo como sujeto de esta “*facultad, autoridad o derecho de gobernar*” (Vitoria 1528/1960, p. 165). Utilizamos esta referencia a Vitoria para destacar el carácter soberano del pueblo existente ya en la primera modernidad, y más aún destacar que ni siquiera habría que esperar a Suárez para postular esta tesis. Ciertamente, como señala Truyol y Serra (1988, p. 82), soberanía proviene del vocablo francés *souveraineté* utilizado por Bodino para referirse (junto con Altusio) a la *maiestas* recién citada, en tanto poder absoluto, el que es, a su vez, al que se refiere Vitoria cuando habla de la *potestas publica*.

Se destaca, con ello, que no ha sido unívoca la concepción de la soberanía en el desarrollo del derecho en la modernidad, y ni siquiera dentro de la órbita más específica del derecho natural. De hecho, modernidad (como Aristóteles sostendría del ser) se dice de muchas maneras, pudiendo distinguir claramente al menos tres de sus momentos y, con ello, distinguir las conceptualizaciones jurídico políticas hechas en ella: una primera modernidad surge en el contexto de la comprensión del mundo como un sistema global, siguiendo los términos de Dussel (2005), tras el descubrimiento de América; la segunda surge y se desarrolla bajo la égida del racionalismo; en tanto que la tercera estaría determinada por la concepción de libertad surgida tras la Revolución francesa, como corolario y, a la vez, crisis del racionalismo.

Cada uno de estos momentos se ha desarrollado en el marco de un sistema jurídico específico, concebidos clásicamente como una sucesión evolutiva, asumiéndose una suerte de superación del derecho anterior por el posterior. De esta manera, el derecho natural escolástico habría sido superado por el derecho natural racional y este por el derecho positivo. No guarda interés en este momento desarrollar una exposición historicista del derecho, sino, por el contrario, marginarnos de esta comprensión con el fin de destacar la posible

3 Antonio Truyol y Serra presenta estas consecuencias como un eje capital en el pensamiento de Vitoria y como, a través de él, estará presente en toda la escuela jurídica española, destacando el carácter propiamente moderno de la Escuela, al distinguir entre el ámbito natural del sobrenatural en el universo político-jurídico: “[L]os títulos jurídico-naturales del poder y del dominio temporales no deben confundirse con los del derecho divino positivo que rigen en la esfera espiritual. Vitoria, y con él (conviene no olvidarlo) toda la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII no hace sino llevar consecuentemente al ámbito jurídico-internacional la distinción de los natural y lo sobrenatural, claramente establecida por Santo Tomás de Aquino y por él aplicada a este mismo ámbito.” (Truyol y Serra, 1967, p. CLVII).

contemporaneidad de ciertos elementos jurídicos que inauguraron el orden político moderno, en lo específico en torno a los espacios internacionales. Pues al asumirse la mencionada superación como un hecho, lo que acontece es que ciertos elementos que, a nuestro juicio, son fundamentales en el desarrollo político y social aún en nuestros tiempos, fueron perdiendo valor, habiendo sido silenciados por otras teorías, tal como ha sido el caso de la soberanía.

En efecto, cada una de estas etapas, por el contenido propio que contienen, merece una consideración conceptual diversa a la abstracta distinción de modernidad que las enmarca y encorseta. Dentro de este nivel conceptual y ampliando el campo de acción de la modernidad europea, Enrique Dussel habla de “dos conceptos de Modernidad” (2001, p. 349), uno eurocéntrico, que toma como ejes históricos los señalados acá (Reforma religiosa, la Ilustración alemana y la Revolución francesa), y otra modernidad de talante mundial, que guarda relación con la expansión geográfica del mundo, y la apertura en el horizonte político de las periferias y al llamado tercer mundo. Al respecto Luis Alejandro Auat señala:

No se trata, dice Dussel, de un proyecto premoderno, ni anti-moderno, ni post-moderno, sino “trans-moderno,” “por *subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ que la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)” (2006, p. 2).

En este marco se comprende mejor cómo la teoría soberana, determinada por la política adoptada desde la Paz de Westfalia, consolidaría su comprensión individualista, cuya competencia entre potencias tendría como valor el carácter individual de cada una de ellas, relacionándose en el terreno internacional como una sociedad donde cada uno de estos individuos soberanos son guiados por sus intereses particulares. Así de estrechas serían las relaciones que existen entre la sociedad civil al interior de un Estado y la sociedad de Estados en el exterior: unas y otras estarían gobernadas por los intereses egoístas de sus integrantes, teniendo como carácter último y definitorio el de ser una “lucha de todos contra todos,” según el modelo descrito por Hobbes en ese mismo período (1642/2000, pp. 33-34).

El siglo xx supo ver de manera trágica las consecuencias de destacar la posición de las potencias soberanas como individualidades dependientes de sus intereses particulares, postulando, frente estos, el carácter universal de ciertos derechos, los que se encontrarían por encima de cada uno de ellos. Sin embargo, la comprensión de una sociedad donde cada uno de los integrantes

defienden sus intereses, tiene una extensa tradición, encontrándose en los albores de la primera modernidad, ya que, siguiendo la idea de una beligerancia natural, Hobbes podría concluir que las relaciones entre los hombres en su estado de naturaleza, anterior a la actividad de la razón, se dan como las descritas por el cómico latino Plauto, en tanto “el hombre es un lobo para el hombre.” Contra esta idea, Vitoria respondería *avant la lettre* al filósofo inglés, mediante una concepción antropológica optimista, con la idea de una concordia natural entre los hombres, cosa que expresa citando al propio Plauto: “como se dice en la ley del *Digesto*, la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre los hombres. Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es *un lobo el hombre para el hombre*, como dice Plauto, sino hombre” (1539/1967, p. 81). Es importante retener esta idea de concordia natural presente en Vitoria, la que servirá como base de su doctrina internacionalista (y que será revisado en la tercera sección), pues ya con este punto se puede destacar la distancia que tiene el dominico con la más destacada tradición política moderna, partiendo su teoría de un optimismo antropológico que conducirá a conclusiones del todo disimiles a las propuestas por la tradición hobbesiana.

Soberanía y derecho internacional

El concepto de soberanía constituye la piedra de tope en cada una de las formulaciones de filosofía política y jurídica modernas, sea en una consideración interna a la idea de Estado-nación, o bien externa, en el campo del Derecho internacional, o, dicho según los estudios propios del universo iusnaturalista, esta correspondería a aquella rama jurídica conocida como Derecho de gentes. La clave teórica y el marco que entrega esta **última** disciplina es imprescindible para el desarrollo de la soberanía pensada en el campo de la historia universal, comenzando a partir de **ésta** a tener una dimensión propiamente global. Esta exigencia que caracteriza el derecho en la modernidad (recuérdese el carácter racional y, con ello, universalista del mismo), ha de llenarse de un contenido específico con el principio moderno de la libertad. Este carácter universalista del Derecho de gentes tiene su origen en la que se ha llamado (en una acepción amplia, como señala Antonio Truyol y Serra) “la escuela española del Derecho natural y de gentes” (1988, p. 77). Con ello se procurará resaltar la importancia que tiene el derecho de gentes para comprender un fundamento adecuado (a nivel jurídico y ético) entre las relaciones internacionales, y nos proporcionará los antecedentes para la idea universalista de los derechos.

En este marco, lo que destaca en las investigaciones de Francisco de Vitoria es el carácter dinámico de su doctrina, siempre relacional y desde ahí que pueda entenderse la vigencia de su pensamiento. En primer lugar, no hay que olvidar que la obra que nos ha llegado de Vitoria en sus llamadas *Relecciones* procede de los apuntes realizados por sus estudiantes. En segundo lugar, como ya se ha dicho, lo que destaca en la obra de Vitoria es que las materias tratadas en ellas no son de carácter doctrinal dogmático, sino problemas que en más de un caso hacen referencia a la política contingente, para desde esta establecer los principios generales que la rigen (cuestión que lo llevará a tener más de un conflicto con las autoridades, como al formular su posición contra la guerra entre pueblos cristianos, en particular de España contra Francia). Teniendo este tenor, la doctrina enseñada se encuentra matizada en temáticas específicas, lo cual ocasiona cierta dificultad en la distinción conceptual, pues la mayoría de las veces las nociones se encuentra contextualizadas, dificultando así su análisis. En otras palabras, si bien analíticamente se tiende a dividir su obra para una mejor comprensión de las ideas centrales, las exposiciones realizadas en las *Relecciones* tratan sobre problemas específicos en los que vuelca su original doctrina.

Es así que la exposición sobre la soberanía se presenta en una mutua y compleja relación con el derecho de gentes y los derechos fundamentales. En este sentido, lo que destacará de su presentación es la lógica interna que opera de manera entramada entre estos dos derechos con la teoría de la soberanía, más precisamente señalar cómo el derecho de gentes y los derechos fundamentales ponen en suspenso (a cada instante, en cada momento) a la ley del soberano, o, en sentido inverso, cómo al ejercerse la soberanía esta tiende a poner en entredicho la validez de los otros dos derechos.

El cruce de estos tres elementos (soberanía, derecho de gentes y derechos fundamentales) cabe rastrearlo, como sugiere Ferrajoli (1992), en el momento originario en el que surge la necesidad de poner una jurisdicción sobre la soberanía estatal moderna en directa relación a la formulación y validación de los derechos de los hombres como derechos fundamentales y universales.⁴ En su libro *Derechos y garantías, la ley del más débil*, Ferrajoli sostiene:

Francisco de Vitoria, en sus *Relecciones de Indis recenter inventis* desarrolladas en la Universidad de Salamanca en 1539, formuló la primera doctrina orgánica de los derechos naturales, al proclamar como

⁴ Tal es lo que propone Ferrajoli (1992) quien toma esta tesis, primero, de James Brown Scott (1928, libro en el que el autor presenta a Vitoria como el fundador del Derecho internacional moderno, adelantándose en esto a Grocio) y, más recientemente, de François Rigaux (1992, quien ha defendido dicha tesis en “clave crítica”).

derechos universales de todos los hombres y de todos los pueblos el *ius communicationis*, el *ius migrandi*, el *ius peregrinandi in illas provincias e illic degendi*, así como de *accipere domicilium in aliqua civitate illorum*. (1999, p. 32).

Lo que interesa destacar es que tal proclamación se despliega, siguiendo la práctica pedagógica de Vitoria, en el marco del momento histórico que es considerado el primer referente de la Globalización, “cuando zarpó Colón y se abrió [para la cultura europea] el comercio entre el Viejo y el Nuevo Mundo” (Friedman, 2007, p. 19). A partir de este momento, ni la voluntad del papado ni la del soberano de un imperio dado (español o portugués, en sus inicios) eran dueños de gobernar sobre naciones donde no ejercieran su dominio. Taxativamente Vitoria pudo afirmar, primero, que “el emperador no es el señor del orbe” (1539/1967, p. 36), y, luego, que “el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.” (1539/1967, p. 46). En estricto sentido, la teoría del derecho natural del profesor de Salamanca es una posición contra toda teoría voluntarista que determinaría las políticas soberanas de la modernidad. A la teoría de la voluntad como manifestación última de la soberanía, en manos del soberano (independiente del sistema político al que se adscriba este), Vitoria antepone el antiguo principio del bien común en materia internacional, puesto que es aplicable a todo el mundo (*bonum commune totius orbis*). El bien común internacional o de toda la humanidad es la causa final de la comunidad de las naciones (Urdánoz, 1967, p. CXV). En este sentido lo expresa el propio Vitoria:

Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes. Advierte que si el derecho de gentes se deriva suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para conceder derecho y crear obligaciones. Y aunque no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos. (Vitoria, 1539/1967, p. 82).

En esta línea, Vitoria rompe, antes de su aparecer moderno, con la circunscripción del Derecho de gentes al vínculo entre los pueblos, para ampliarlo a un sistema internacional cuyo terreno es el orbe entero. En este sentido, Ferrajoli (1999) destaca de Vitoria su paternidad del Derecho internacional y la contemporaneidad de su obra, también teniendo en consideración la concepción de soberanía en vínculo con el Derecho de gentes. Señala el jurista italiano:

La vieja idea universalista de la *communitas* medieval, bajo el dominio universal del Emperador y del Papa, es rechazada y sustituida por la

idea de una sociedad internacional de Estados nacionales, concebidos como sujetos jurídicos independientes entre sí, igualmente soberanos pero subordinados a un único derecho de gentes. (p. 128).

Lo destacable, frente a la teoría de la soberanía que posteriormente tendrá éxito en Europa, se encuentra en la subordinación de la voluntad soberana en materia internacional (ya sea del Emperador o del Papa) para ser sometida al derecho. Más allá que esta teoría no fuera la que dominara en el transcurso de la modernidad (la teoría de la *decisión* como el gesto soberano en materia internacional sería la que regiría por antonomasia hasta bien avanzado el s. XX y se ha vuelto a rehabilitar ya entrados en este s. XXI, tanto en el terreno de los hechos como en el teórico), cabe resaltar la idea de la *sociedad internacional* como una “*communitas orbis*, es decir, como sociedad de *respublicae* o de Estados soberanos, igualmente libres e independientes, ‘sometidos en el exterior a un mismo derecho de gentes y en el interior a las leyes constitucionales que ellos mismos se han dado’” (Ferrajoli, 1999, p. 128).

En este contexto, será gracias al carácter universalista que surge en este momento como se mantendrá, desde una dimensión filosófica, la importancia de la investigación del derecho internacional vinculado a diversas disciplinas, como la ética, y la formulación conceptual de la idea de justicia y, a través de ella, a la defensa por los derechos de los hombres y de las naciones con valor moral. Por tanto, diversos motivos en las que ambas disciplinas se entrecruzan serán las temáticas con las que se enfrenta la Escuela jurídica española (tal como fue, por ejemplo, el de la “guerra justa” y el de poner en cuestión la legitimidad de los títulos de dominación en la conquista del Nuevo mundo), no debiendo ser separadas, sino considerando la base material del desarrollo internacional al hombre y su dignidad ética como el fundamento de la ordenación soberana tanto en su dimensión interna como externa, cuestión que será desarrollada a continuación.

Del hombre a la sociedad internacional

El carácter universal que alcanza el hombre en este momento de la modernidad temprana es uno de los primeros antecedentes de un derecho internacional, puesto que la base última del derecho es la persona humana y no únicamente la persona del Derecho romano que detenta alguna propiedad, sino aquella que, por el hecho de ser hombre, y en su calidad de tal, es sujeto de derecho (Zarka, 1999, p. 31). En esta línea se encuentra la defensa por la igualdad y la libertad como derechos naturales. Sin embargo, vale insistir en que ese fondo último sobre el que reluce la defensa de la humanidad no se ubica bajo el alero de una

abstracción, sino bajo la constatación de una realidad lacerante, como eran las atrocidades cometidas por los españoles en tierras americanas, por tanto, es a través del dolor del otro desde donde surge una doctrina ética con valor jurídico que pudiera contener semejantes atropellos. En efecto, como señala Narciso Martínez Morán, el estudio sobre la importancia de la Escuela de Salamanca acerca “el fundamento, reconocimiento, generalización, e incluso universalización de los Derechos Humanos” (Martínez, 2003, p. 492) destaca el carácter moderno de la Escuela pues, como señala Truyol y Serra, no se trata de que en la Edad Media no existieran derechos fundamentales, sino que estos eran concebidos como derechos estamentales, por lo tanto eran derechos que proporcionaban privilegios a algunos estamentos sociales, lo que establecía la estratificación de la sociedad feudal, más que ofrecer protección a *todos* (cf. Truyol y Serra, 1968, p. 12; tomado de Martínez, 2003, p. 493).

En este sentido, es interesante ver cómo Vitoria establece la organización política, ya sea nacional o internacional, siguiendo el modelo aristotélico de las cuatro causas del ser, pues a partir de ellas el hombre se instituye como el fondo material último del orden político. Tal como analiza Teófilo Urdániz (1967), se puede realizar una ampliación del análisis hecho por Vitoria en la *Relectio de Potestate Civili* en relación a las cuatro causas que organizan la sociedad política, para aplicarlas a la organización de la Comunidad Internacional. El análisis de las causas en la teoría política de Vitoria no es un momento más en su trabajo, sino que constituye el método mismo de análisis del problema.

Teniendo en cuenta que *entonces tenemos por conocida una cosa cuando conocemos sus causas*, como Aristóteles enseña, muy del caso parece que investiguemos ahora las causas de la potestad civil y laica, objeto de toda esta disertación. Estudiadas estas causas, fácilmente se entenderá la fuerza y efectos de la potestad misma. (1528/1960, pp. 151-152).

Sucintamente se puede señalar la característica de cada una de las causas⁵ dentro de este orden:

La causa final (aquello para lo cual algo está hecho) de la comunidad política es el bien común de la república, en tanto que la de la comunidad internacional es el bien común de todo el orbe, siguiendo el principio de la primacía lógica del todo en relación a las partes, quedando la primera

5 Mediante esta teoría, Aristóteles (trad. 1994, 1013a 20-25) busca dar cuenta del *llegar a ser* de todo ente, a través del cual se explica el paso de la potencia al acto. Las mencionadas cuatro causas son: material, “aquello de-lo-cual se hace algo, siendo aquello inmanente”; formal, “la definición de la esencia y los géneros de esta así como las partes de la definición”; eficiente, “aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo”; y final, “aquello para-lo-cual” está hecho el ente.

supeditada a las segundas. Esto queda evidenciado en el caso de la guerra, donde los intereses de la república son relegados a los intereses del orbe: “[S]iendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia u aún a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta” (Vitoria, 1528/1960, p. 168).

La causa eficiente es Dios, en tanto creador de la ley natural que gobierna sobre las cosas y en el que se basa el derecho natural, el que es el fundamento de legitimidad de la comunidad política, tanto nacional como internacional. Dice Vitoria: “[H]abiendo mostrado que la potestad pública está constituida por el derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios” (Vitoria, 1528/1960, p. 158). La causa formal es la autoridad que conduce a la república hacia el bien común de todo el orbe, causa final de su ser, según ya se ha dicho. La autoridad por lo demás, pone el acento en el carácter democrático en el que se insertaría el pensamiento de Vitoria, al ser fruto del consenso y es, mediante dicha autoridad, que se insertarían las sociedades de naciones en el orden internacional. Tal como es señalado por Francisco Castillo Urbano:

El hombre ha delegado su poder constitucional a la autoridad de la república, de manera que es ésta la que posee la capacidad de dar su aprobación a las normas que impone el derecho de gentes. Desde este punto de vista, tienen razón los que conciben el *ius gentium* vitoriano como *ius inter gentes*: el derecho de gentes es un producto de la autoridad de las naciones del orbe. (1992, p. 166).

Por último, la causa material se puede dividir en dos: una materia inmediata y una materia última de la estructura internacional; la causa inmediata la constituyen los miembros que integran la comunidad, esto es, las naciones, y la materia última de la organización, el hombre (véase Urdánoz, 1967).

De manera que, así como de lo particular se va a lo general por un proceso de expansión de la sociabilidad, en un giro inverso, también de lo general se ha de ir a lo particular, con vistas a establecer ese fondo último y material del que se compone la sociedad y, como tal, establecer las bases jurídicas del orden nacional e internacional. Siguiendo a Aristóteles, la causa material es inmanente a todo ser, por tanto, las bases jurídicas de orden material deben encontrarse presente en toda la posterior construcción. De esta manera, en razón de la dimensión jurídica analizada, este fondo debe ser presentado en relación a los derechos que adquieren, dada su condición de causa, teniendo

presente, a la vez, que en la teoría aristotélica toda causa es principio del ser, por tanto el hombre, y los derechos por él alcanzados (dado el personalismo ético de esta teoría) deben asumirse bajo esta perspectiva inmanentista: no se puede renunciar a los derechos fundamentales de todo hombre sin renunciar a todo el orden público, tanto nacional como internacional.

De esta manera, los individuos también son parte de la comunidad internacional por los derechos que deben respetarse en el marco internacional, y en este marco es donde relucen los derechos naturales últimos (llamados fundamentales), como son los derechos que surgen de la idea de “libre comunicación” (en la que se basa todo el orden social internacional) como son, por ejemplo, “la navegación, comercio, emigración y residencia, etc.” Cada uno de estos derechos descansan en los *sujetos últimos* de derecho, al cual los estados tienen el deber de “tutelar,” ya sean estos sujetos súbditos del estado o bien extranjeros y “de esa tutela surgen relaciones jurídicas de los estados entre sí, conflictos y problemas mutuos que ellos han de resolver” (Urdánóz, 1967, p. CXIV).

Esta ida al fundamento material en la que basa su teoría jurídica y política, permite situar al pensamiento de Vitoria dentro del universo filosófico, añadiéndole un elemento extra a su pensamiento jurídico y teológico, cuestión que lleva a analizar la dimensión antropológica de este fondo último, base inmanente de toda la organización internacional. En este sentido, es destacable la secularización del pensamiento antropológico y jurídico, distinguiendo el carácter natural del sobrenatural en el origen del poder civil, tal como fue señalado más arriba (véase nota 3). Así, desde el plano antropológico, la primera aproximación que realiza es una descripción fenomenológica de la natural condición del hombre frente a otros animales: mientras a estos la naturaleza los ha dotado de diversos elementos que garantizan su integridad y defensa, al hombre en cambio le “dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado a un naufragio.” (Vitoria, 1528/1960, p. 154). La constatación fenomenológica de la menesterocidad humana frente el resto de la naturaleza le sirve para posesionar al hombre en la sociedad: “Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente.” (1528/1960, p. 155). La apelación es a Aristóteles y a la conocida tesis del *hombre como un animal social* (Vitoria, 1528/1960, p. 155; Aristóteles, trad. 1988, I, 2; 1253a), siendo en sociedad donde el hombre puede por un lado solventar sus necesidades físicas como también desarrollar su naturaleza racional. Este punto (el de la naturaleza

racional del hombre), base de la argumentación sobre el poder civil (esto es, que fundamenta toda sociedad política entendida como una república), es crucial también en el aspecto del derecho internacional y de la defensa que hará de los *indios*, desarrollada en la *Relectio de Indis* y que será también clave en la célebre Controversia de Valladolid (tanto como argumento a favor como contraria a los naturales de América). Aunque sea de manera diferenciada, la cualidad de ser racional se encuentra presente en todos los hombres, por lo que es a través de ella que se tiene capacidad de derecho y de dominio. Así lo señala Vitoria en la *Relección sobre los indios recientemente descubiertos*, donde destaca el carácter racional de los naturales de América. Primero, señalando sus costumbres: “tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón.” (1539/1967, p. 29); y luego, apelando al plan divino y natural: “Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón.” (1539/1967, p. 30).

Ahora bien, la manera en que se manifiesta la razón en sociedad es a través de la palabra, siguiendo en esto nuevamente a Aristóteles que ya en la política describía esta misma condición:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (trad. 1988, 1253a).

Pero, como señala Marcelino Ocaña haciendo una distinción kantiana, la palabra es la *ratio cognoscendi* de la razón, en tanto que esta es su *ratio essendi* (1996, p. 81). Es a través de la palabra que se conoce la razón, pero es esta la esencia de la palabra, la que la posibilita. La palabra instituye la vida social, establece el puente entre la razón que es individual y la sociedad, que se da en comunidad. Así lo afirma Vitoria: “La palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fué dada, como Aristóteles dice, con la cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviera en soledad, la tendría inútilmente” (1528/1960, p. 155). Es, entonces, la palabra quien saca al hombre de su menesterosa condición y lo inserta en el plano común donde puede no solo satisfacer sus necesidades sino también desarrollar su naturaleza racional, la cual se logra con enseñanza y experiencia.

De esta manera, la tesis clásica del hombre como un ser sociable por naturaleza servirá, como se ha dicho, para sustentar la instauración de las dos

comunidades naturales consideradas desde la antigüedad, como son la familia y el estado (en términos de Vitoria, la República).

Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fué la invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para la defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. (Vitoria, 1528/1960, p. 157).

Sin embargo, el salto del mundo clásico al moderno, lo da Vitoria al entender la sociabilidad como algo constante y en expansión, producto, sin duda, del emerger del Nuevo mundo, del cual fue contemporáneo. La sociabilidad en Vitoria, como indica Teófilo Urdanoz, es un principio dinámico y que responde a la “ley del constante crecimiento,” moviéndose siempre en el ámbito de la causa final señalada antes, el cual es el bien común de todo el orbe y buscaría, por tanto, su extensión a nivel global. El principio que lo motiva es el de la natural sociedad y comunicación, que rige por derecho natural y que tiene su punto rector en otra ley natural, como es la amistad. “La natural sociabilidad y comunicación a escala mundial no solo como un hecho, sino una ley y raíz de derechos y deberes, o de las relaciones jurídicas del orden internacional” (Urdánoz, 1967, p. CV). Esta expansión será lo analizado en la siguiente y última sección del artículo.

Sociedad y comunicación natural

El *De potestate civil* contiene una teoría de la amistad como corolario de la antropología antes señalada y como parte del pensamiento práctico en torno a una teoría de la comunicación. Así, como se señaló antes en relación a la función que cumple la palabra como vehículo de la razón, de manera semejante la amistad funcionaría como expresión de la sociabilidad natural del hombre, y como tránsito de la salida hacia lo otro de sí, cuestión que acontece por su propia naturaleza social, siendo la amistad el tipo de comunicación más plena dentro de todos los tipos de comunidad que se pueden establecer. Son particularmente elocuentes las palabras del propio Vitoria al respecto:

La amistad, sin la cual no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, perece totalmente en soledad. Aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase así misma, desplegada en la soledad no podría menos de ser calificada de triste y desagradable. Y todos somos arrastrados por la naturaleza a la

comunicación, como Aristóteles observa. *Y si alguno, dice Cicerón, se subiese a los cielos y estudiase la naturaleza del mundo y la hermosura de los astros, no le sería dulce esa contemplación sin un amigo.* (1528/1960, pp. 155-156).

Los autores citados en el texto ya dan cuenta, una vez más, de las influencias del maestro de Salamanca, donde destaca, en particular, la referencia a Aristóteles, para quien la amistad es “lo más necesario para la vida” (trad. 1985, 1155a), tema al que le dedica los dos últimos capítulos de su *Ética* a Nicómaco. La amistad es la instancia más perfecta de la sociabilidad natural del hombre, en tanto colabora en la búsqueda virtuosa de la felicidad —aspiración ética por excelencia para el estagirita—, la cual no puede darse en soledad, sino en común unidad amistosa. Junto con esta teoría, la doctrina de la igualdad universal estoica y la caridad cristiana complementan la posición de Vitoria al respecto, pues conduce a fundamentar ya no solo el vínculo sino el amor entre razas y culturas diferentes.

Marca esto el inicio de una concepción de fraternidad y de solidaridad universal, pero destaca el carácter situado de su exposición, además de un hecho gravitante: es de derecho natural la amistad y la comunicación (y su extensión hasta alcanzar el nivel planetario), no así la raza, la nación ni la cultura. “Los españoles son prójimos de los bárbaros, y la ley de caridad manda amar a todos los prójimos como a uno mismo.” Esto, siguiendo la doctrina de Agustín de Hipona, quien sostenía: “cuando se dice amarás a tu prójimo, es evidente que son prójimos todos los hombres” (Vitoria, 1539/1967, p. 80).

En este punto ya nos encontramos al interior de la *Relectio de indis*, en específico en el primer título del capítulo tercero, el cual sitúa el problema de los llamados indios en relación inmediata con el tema que hablamos, titulado, de hecho, “*sociedad y comunicación natural*” (1539/1967, p. 77). Este es el último capítulo que compone esta relección, el cual goza de una particular contingencia, tanto por la temática tratada como por el modo de tratarla en una esfera jurídica que ya puede ser situada en el mundo globalizado, por insipiente que fuese en ese momento este fenómeno. Aquí se establecerán una serie de principios y medidas que constituyen quizás la parte más rica en materia de aplicación de la doctrina jurídica, que después de la escuela de Salamanca serían desentendidas hasta el siglo xx y hoy no se pueden presentar sin urgencia.

Un punto que guarda especial interés a la altura de los tiempos que corren es la posición referente a las migraciones, pues, frente las tesis de la conquista, de ocupación e, inclusive, de colonización, Vitoria, extendiendo las propias doctrinas por él defendidas de la sociabilidad y la comunicación

natural, asume los procesos migratorios como un derecho natural, por lo tanto, con un carácter universal, válido para todos los hombres. De esta manera, y es importante subrayarlo, la ocupación española en América de ese tiempo, no hubiera debido realizarse como una conquista sino como un proceso social, sometido a normas jurídicas precisas que garantizaran el desplazamiento de las personas, tanto de los migrantes como de los naturales de las tierras por las que transitan. El carácter universal obtenido de este proceso es lo que se puede destacar, con el fin de no ver en la doctrina de Vitoria una justificación jurídica de la conquista. Las leyes que eran válidas para los españoles de ese tiempo (y de alguna manera, en su ampliación, al universo occidental) también comprende la reciprocidad en relación a culturas y pueblos que por su nivel de desarrollo tecnológico eran comprendidos como subalternos. Esto quiere decir que, así como las migraciones españolas debían ajustarse a cierto derecho, de igual manera que, de producirse el proceso inverso (el eventual caso de que los naturales de América o de cualquier continente migraran a Europa), esas mismas leyes tendrían validez para defender los derechos de los extranjeros. “No sería lícito a los franceses —sostiene Vitoria— prohibir que los españoles recorrieran Francia y aun establecerse en ella, ni a la inversa, si no redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; luego tampoco a los barbaros” (1539/1967, p. 78).

La fe de Vitoria en las fuentes del derecho impondrían obligación mediante el respeto a las soberanías y a la potestad de cada pueblo de gobernarse, señalando que, por derecho de gentes, si los naturales de América “no dieran causa alguna de intervención bélica ni base para aplicar los otros títulos de ocupación, legalmente debería cesar toda actividad de España en las Indias” (Urdanoz, 1960, p. 639). A partir de esta pérdida de autoridad legal de la conquista, el autor recién citado reconoce en la teoría de Vitoria un pensamiento descolonizador, en el que, frente al poder y la ocupación *de facto* ejercida por España, se responde con una autoridad *de iure*, propia del derecho de gentes. A partir de esta autoridad legal es como se entiende una reciprocidad en los procesos migratorios, no exponiendo leyes validas exclusivamente para aquél que detente el poder, sino para todo hombre, aplicándose así el principio de la igualdad, valido para todos aquellos que participen de la naturaleza racional:

Por naturaleza, nadie es superior a otro. Nos preguntamos si todos los hombres son iguales o si hay alguien que, por derecho natural, sea superior a los demás. Es manifiesto que nadie es superior de este modo: los superiores civiles o temporales reciben su poder de la república” (Vitoria, 2008, p. 81).

La igualdad destacada supone, al mismo tiempo, una igualdad ante la ley y una igualdad natural, donde nadie nace con una condición disímil a otro, sea rey o súbdito, distinciones estas que se establecen *a posteriori*. Alicia Catalina Pliego destaca el aspecto concreto de esta igualdad, que abarca a todos los hombres entendido como especie, sin distinciones circunstanciales: “[T]odos los hombres son iguales como especie; ya sean hombres europeos, habitantes del nuevo mundo, mujeres, niños o locos...; pues poseen las potencias racionales de su naturaleza” (2014, p. 105).

Lo propio acontece con el principio de la libertad, cuya compleja comprensión supuso tanto la posición esclavista de los naturales de América como la contraria, que abogaba por su libertad natural. Central en el debate es la posición de Aristóteles para quien “hay quienes por naturaleza son esclavos” (Vitoria, 1539/1967, p. 13). La posición a favor o en contra de la libertad se juega, en último caso, en la racionalidad, de la cual, como se ha visto, no puede carecer ningún hombre, aunque sea de manera diferenciada. De esta cualidad surge la capacidad de cada hombre para gobernarse a sí mismo, siendo por atributo de su propia naturaleza racional que cada hombre es señor de sí mismo y no de otro, por lo tanto, no puede ser esclavo.

Los hombres son libres y no siervos. Los súbditos somos libres. Los hombres no nacen esclavos, sino libres. Por derecho natural nadie es rey ni superior, porque, por derecho natural, los hombres han nacido libres [...] Sólo la criatura racional tiene dominio sobre sus actos, mientras que los animales brutos no poseen dominio a no ser en sentido figurado. Todo acto de voluntad que es libre es acto humano en sentido propio. (Vitoria, 2008, p. 81).

Asumiendo esta igualdad y esta libertad natural, es interesante revisar lo que Marcelino Ocaña García llama “formas concretas del derecho de gentes” (1996, p. 148), tanto por la actualidad que contienen, como por el hecho de que así fueron escritas en su momento para garantizar el paso de los españoles por América⁶, y porque dicho derecho también tiene su campo de aplicación en lo extenso de todo orbe, válido para todo el que se ajuste a las normas dispuestas en el Derecho de gentes (Añaños, 2012, p. 577). En efecto, Vitoria afirma: “Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y estos no pueden prohibírsele” (1539/1967, pp. 77-78).

⁶ “Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y estos no pueden prohibírsele.” (Vitoria, 1539/1967, pp. 77-78).

Sobre la base antropológica de la comunicación y de la amistad, y sobre los principios naturales señalados, se establece el universo jurídico que deberá proteger y propiciar esta naturaleza, siendo el vehículo material (que no formal) que inspire a las naciones a expandirse en vistas a una común sociedad. Es en esta línea que Vitoria construye una teoría sobre la migración que contiene una fuerte impronta contemporánea, pero, se podría decir, por una contemporaneidad negativa, pues semejante teoría adolece hoy de un ámbito práctico real. Pues si bien se encuentra consagrado en el artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 que establece que “toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado”⁷, en la práctica semejante derecho está más bien sujeto a una serie de restricciones, a condiciones políticas de índole contingente y a débiles voluntades que defienden una propuesta que nace a la luz de una doctrina jurídica desvinculada de todo aspecto ético.

Si el siglo xx fue la gran época de las Declaraciones Universales y de su acento puesto en los diversos tratados internacionales comprometidos por los Estados en materia de derechos universales, pareciera ser el siglo XXI la gran época de su incumplimiento. Destaca el fenómeno de las migraciones que se han sucedido en los últimos años, las que han pasado del estupor a las políticas beligerantes contra los migrantes y a la reactivación de sentimientos de nacionalismo y de patriotismo, los que han visto en esto la chispa propicia para encender formulas políticas de corte populista, azuzados por el miedo a la inestabilidad económica y a la inseguridad.

Cuatro siglos antes de esta Declaración, Francisco de Vitoria ya había desarrollado una teoría del *ius peregrinandi et degendi*, como señala María Cecilia Añaños, como los primeros derechos “derivables del principio de ‘sociedad y comunicación’ y los comprende como la libertad de los extranjeros de transitar, inmigrar y residir en las tierras a donde se dirigen” (2012, pp. 576-577). La propuesta secular de tales derechos buscaba establecer las bases de un derecho migratorio que rompiera con el carácter expansionista y de dominación que caracterizaba el derecho de transito propio de los imperios. En este punto ya empiezan a sumarse uno a uno los aspectos antes señalados: emigrar (*ius peregrinandi*) y establecerse donde se quiera (*ius degendi*), deben entenderse conjuntamente a los principios de igualdad y libertad, pues estos no son pensados como meras abstracciones, sino que deben ser asumidos

7 “1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.” Recuperado en <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

como ejercicios que se encuentran en continua expansión, cuestión a la que el derecho debe responder.

Se sigue a este derecho un importante número de materias como corolario que aseguren un establecimiento pacífico y seguro tanto para los que migran como para los naturales. Más allá de la elaboración de una lista sobre los derechos específicos señalados por nuestro autor, lo que interesa destacar es que en las consecuencias de su teoría de la *sociedad y comunicación natural* se juega el elemento crucial de cómo se puede entender una doctrina internacionalista bajo la perspectiva del derecho natural que, como se ha destacado desde el inicio, ha perdido en nuestro tiempo la base teológica que la sustentaba, más no por ello la urgencia de ciertas premisas que la impulsan. Dicho con Cristina Hermida (2014), quien plantea el problema desde la radicalidad que enfrenta el derecho natural: “Aquello que contiene la propia causa de la equidad es derecho natural y responde al binomio ‘igualdad-justicia’” (p. 201). Este problema es justamente el tratado por Ernst Bloch en su libro *Derecho natural y justicia social* (1980) y con el que se enfrenta todo derecho natural que no apele a una idea de naturaleza esencial mítica o estática ofrendada por un ente superior, sino al punto central en el que se juega esta idea de derecho, como es la de crear “situaciones en las que [dejen] de existir los *humillados y ofendidos*” (Bloch, 1980, p. XI). Las ideas que ofician de rectoras lejos se encuentran de constituir principios que no ostenten aplicación alguna sobre situaciones concretas, sino que se juegan en la misma idea de justicia que debe regir las formas de vida ahí donde rige el imperio de la ley y si se apela al derecho natural es en vistas a, justamente (siguiendo en la línea de Bloch), que dicho derecho deje de existir pues, una vez que la dignidad humana sea valorada en sí misma, el derecho natural perdería su campo de acción, puesto que surge precisamente de semejante carencia. Vitoria, como se ha destacado, se enmarca en una época donde la conquista produjo una “conciencia crítica” (Pereña, 1984, pp. 291-296) y, con ella, una crisis de conciencia, tanto moral como social. En este aspecto, y por las condiciones en las que se enmarca, no nos queda lejos la necesidad de reconfigurar más de uno de los principios por él propuestos, con fin a desarrollar una idea semejante, tendiente a lograr una concordia común entre todas las personas del orbe.

Conclusión

Lo analizado en la doctrina de Vitoria representa una hazaña conceptual por romper con todo síntoma de abstracción con el que se procede cuando se enarbola airadamente el principio de la humanidad con un valor infranqueable.

Acontece, sin embargo, que por ese mismo principio también se han validado graves atropellos a la misma, pues cuando se mienta aquello que solo puede ser pensado, pero no asido, ciertamente se corre el peligro de tiranizar el concepto, llenarlo con el contenido que mejor venga para la circunstancia. La humanidad cae en una áspera querrela cuando los derechos humanos, ganados a costa de las más terribles atrocidades, son utilizados como monedilla de cambio para defenderlos.

En materia internacional, como se ha destacado, se tienden a mover por caminos disimiles el respeto por los derechos fundamentales y el de los intereses de los Estados soberanos, triunfando las más de las veces estos últimos. La historia de la soberanía se encuentra teñida por esta lucha de todos contra todos, imponiéndose los intereses de los Estados más poderosos sobre los más vulnerables, en detrimento, la mayor de las veces, de los más mínimos derechos, incluso contra aquellos que esos mismos Estados dicen defender. Soberanía y derechos fundamentales, en el ámbito internacional, se mueven, podemos sostener, en una lógica de proporcionalidad inversa: cuando ella crece, los otros decrecen y viceversa. Esto a nivel de política contingente en los últimos años ha quedado en evidencia con los dos sucesos jurídicos y políticos que han marcado la agenda política mundial desde el 2016. Nos referimos a la elección y luego la presidencia de EE. UU. de Donald Trump y la salida del Reino Unido de la Unión Europea. Trump ha destacado por validar primero su campaña y luego su mandato con un mensaje soberano, con el cual ha justificado, entre muchos otros ejemplos, el levantamiento de un muro en la frontera con México (para así resguardarse, en lo máximo, de una posible contaminación con el mundo latino) y, en el año 2018 y en este 2019, por repudiar públicamente y amenazar a la Caravana de migrantes que han marchado desde Centro América a EE. UU. en busca de refugio. El segundo fenómeno señalado, el Brexit, pretende resguardar una política soberana moderna (en su sentido clásico) en contra las políticas integracionistas de la UE. Como se ha dicho, estos dos hechos son elocuentes y muestran tal vez la cara más mordaz de la soberanía en detrimento de una política de *comunicación y sociabilidad*: en términos jurídicos, la integración propuesta por la UE se ha visto resquebrajada por uno de sus miembros más importantes (para así volver a las relaciones entre Estados donde se apela a la individualidad soberana) y, en términos políticos, el renacimiento de los nacionalismos y a la llamada avanzada populista, a través del discurso de Trump.⁸

8 Elocuentes fueron sus palabras en el primer discurso realizado como presidente electo, el 1 de diciembre de 2016: “*There is no global anthem. No global currency. No certificate of global citizenship. We pledge allegiance to one flag and that flag is the American flag.*” (Tomado de Barrow, 2017, p. 163). Por tanto, ni himno, ni moneda, ni ciudadanía global; una sola es la bandera y

Frente estos dos hechos, que solo sirven como ejemplos (entre muchos de los que se podrían señalar), el Derecho internacional ha demostrado su fracaso frente la fuerza y el poderío, o más bien, el Derecho internacional ha cumplido una función principal, como una eficaz herramienta de la soberanía dentro del proceso westfaliano: poner por sobre la comunicación entre los pueblos las relaciones de poder. Vitoria, con su presentación del Derecho de gentes como antecedente del Derecho internacional, respondía, nuevamente *avant la lettre*, al devenir que este tuviera en la modernidad. Sin embargo, a diferencia de una apelación romántica a un universalismo católico, al modo que hiciera Novalis en su *La cristiandad o Europa*, asume la generalización de las leyes teniendo como fin la visibilización y protección del otro, entendiendo a este desde su aparición ultrajada por aquellos que imponían el universal. El universal rompe su carácter abstracto, para llenarse de contenido mediante aquel que es diverso. Por ello no es de sorprender que la voz moderna, de plena actualidad que leemos en Vitoria, haya sido silenciada cinco siglos atrás por otro tipo de modernidad, marcada por la hegemonía de la soberanía y de un tipo de razón, abstracta y universalista. El rescate que se ha hecho de su pensamiento en el último tiempo, con todo, permite suponer al menos una necesidad fáctica que ha surgido de repensar las políticas soberanas para introducir en ellas otros registros que, si bien no eliminan, al menos atenúen su actuar. Con ello, se recalca la importancia y validez de un tipo de pensamiento que rompa con la proporcionalidad inversa que hemos señalado y, al mismo tiempo, muestra el infortunio de haber silenciado una doctrina que proporciona elementos suficientes como para establecer nuevos paradigmas que posibiliten formas de cooperación internacional.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia, VC: Pre-texto.
- Añaños Mesa, María Cecilia (2012). El título de “sociedad y comunicación natural” de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 12, 525-596.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea* (Julio Palli Bonet, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política* (Manuela García Valdés, Trad.). Madrid, MD: Gredos.

esa bandera es americana, esto es, nacional.

- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Auat, Luis Alejandro (2006). Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad. *Asociación de Filosofía y Liberación*.
- Barcia Trelles, Camilo (1928). *Francisco Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*. Valladolid, CL: Estudios Americanistas.
- Barrow, Elizabeth (2017). No global citizenship? Re-envisioning global citizenship education in times of growing nationalism [¿No ciudadanía global? Re-imaginando la educación para la ciudadanía global en tiempos de creciente nacionalismo]. *The High School Journal*, 100 (3), 163-165.
- Bloch, Ernst (1980). *Derecho natural y dignidad humana* (Felipe González Vicén, Trad.). Madrid, MD: Aguilar.
- Bobbio, Norberto (1995). *Thomas Hobbes* (Manuel Escrivá de Romani, Trad.). México, México: FCE.
- Bodin, Jean (1992). *Los seis libros de la República* (Pedro Bravo Gala, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1576).
- Brown Scott, James (1928). *El origen español del derecho internacional moderno*. Valladolid, CL: Estudios Americanistas.
- Castillo Urbano, Francisco (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indo americano*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Díaz, E. (1966). Introducción. En Kelsen, Bobbio y otros, *Crítica al Derecho natural*. Madrid, MD: Taurus.
- Dumont, Jean (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Madrid, MD: Encuentro.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*: Bilbao, PV: Desclée De Brouwer.
- Dussel, Enrique (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Caribbean Studies*, 33 (2), 35-80.
- Ferrajoli, Luigi (1992). L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno [La América, la conquista, el derecho. La idea de soberanía en el mundo moderno]. *Meridiana. Rivista di Storia e Scienze Sociali*, 15, pp. 17-52.
- Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías, la ley del más débil* (Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trads.). Madrid, MD: Trotta.

- Friedman, Thomas (2007). *La tierra es plana. Breve historia del mundo globalizado del siglo XXI* (Inés Belaustegui, Trad.). Madrid, MD: MR.
- Hermida del Llano, Cristina (2014). La aportación del pensamiento de Vitoria ante el fenómeno de la globalización y realidad migratoria actual. En José María Beneyto y Carmen Román Vaca (eds.). *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?* Madrid, MD: CEU Ediciones.
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642).
- Martínez Morán, Narciso (2003). Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (30), 491-520.
- Ocaña García, Marcelino (1996). *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid, MD: Ediciones pedagógicas.
- Passerin D'Entreves, Alessandro (1966). El Derecho natural. En Kelsen, Bobbio y otros, *Crítica al Derecho natural* (Elías Díaz, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Pereña, Luciano (1984). La escuela de Salamanca y la duda indiana. En VV. AA., *La ética en la conquista española*. Madrid, MD: C. S. I. C.
- Pliego Ramos, Alicia Catalina (2014). Los derechos para todo hombre en Francisco de Vitoria. En V. Aspe Armella y M^a Odoya Zorroza (eds.). *Francisco de Vitoria en la escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona, NC: Eunsa.
- Truyol y Serra, Antonio (1967). Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Madrid, MD: CSIC.
- Truyol y Serra, Antonio (1968). *Los Derechos Humanos*. Madrid, MD: Tecnos.
- Truyol y Serra, Antonio (1988). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado 2*. Madrid, España: Alianza.
- Urdániz, Teófilo (1960). Introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica. En Francisco de Vitoria, *Obras*. Madrid, MD: BAC.
- Urdániz, Teófilo (1967). Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Madrid, MD: CSIC.
- Vitoria, Francisco de (1960). *De la potestad civil*. En Francisco de Vitoria, *Obras*. Madrid, MD: BAC. (Trabajo original publicado en 1528)

- Vitoria, Francisco de (1967). *Relectio de Indis*. Madrid, MD: CSIC. (Trabajo original publicado en 1539).
- Vitoria, Francisco de (2008). *Antología de otros textos políticos*. En Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política*. Madrid, MD: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Zarka, Yves Charles (1999). La invención del sujeto de derecho. *Isegoria*, (20), 31-49. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1999.i20.91>.
- Zavala, Silvio (1963). *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVII)*. Tournai, Bélgica: UNESCO.
- Zavala, Silvio (1994). *La filosofía política en la conquista de América*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.