

BÁRBARA DÍAZ

EL INTERNACIONALISMO DE
VITORIA EN LA ERA DE LA
GLOBALIZACIÓN

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M^a Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: NA 1167-2005

Pamplona

Nº 27: Bárbara Díaz,

2005

© Bárbara Díaz

Redacción, administración y petición de ejemplares:

Serie de Pensamiento español

L. E. Pensamiento Clásico Español / Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra / 31080 Pamplona (Spain)

Tel.: 948 42 56 00 / extensión 2932

Fax.: 948 42 56 36 / e-mail: izarroza@unav.es /

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF. S.L. POLÍGONO INDUSTRIAL. CALLE O, Nº 31. MUTILVA BAJA. NAVARRA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
I. LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICO-POLÍTICAS	
1. Un sistema internacional unipolar	12
2. Entorno internacional de guerra permanente	15
3. El encuentro con la “diversidad”	16
4. La “globalización”	18
5. Algunas diferencias destacables	19
a) La soberanía.....	19
b) Sistemas de gobierno.....	20
c) El carácter de los conflictos	21
II. LOS INTERLOCUTORES	
1. Francisco de Vitoria.....	23
2. Algunos autores estadounidenses.....	31
a) Francis Fukuyama.....	31
b) Samuel Huntington.....	35
c) Robert Kagan	38
III. EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO	
1. Por qué comenzar por una antropología.....	41
2. La persona humana en la concepción vitoriana	42
a) Unidad sustancial.....	44
b) Libertad.....	45
c) Sociabilidad natural.....	45
d) Igualdad entre los hombres y diversidad cultural.....	48
3. El trasfondo antropológico en los autores estadounidenses	51

IV. LA *COMMUNITAS ORBIS*

1. De la <i>civitas</i> al <i>orbis</i>	57
2. Características de la <i>communitas orbis</i>	63
3. La posibilidad de la <i>communitas orbis</i> en los autores estadounidenses estudiados.....	67

V. LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN EL MARCO DE LA *COMMUNITAS ORBIS*

1. El <i>ius gentium</i> como marco para la comunicación.....	73
2. La O.N.U. y el orden de la <i>communitas orbis</i>	77
3. Derechos derivados de la “amistad y comunicación natural”.....	80
a) Libertad de tránsito y comercio.....	80
b) Migración, ciudadanía, matrimonio.....	81
c) Comunicación de ideas.....	82
4. Intervención humanitaria.....	84
a) El planteamiento vitoriano.....	84
b) La intervención humanitaria en el contexto actual.....	86

VI. EL FALLO EN LA COMUNICACIÓN: LA GUERRA JUSTA

1. La concepción vitoriana de la guerra justa.....	91
a) Causa proporcionada.....	92
b) Autoridad que debe decretarla.....	94
c) La finalidad de la guerra.....	96
2. Fukuyama, Huntington y Kagan ante la guerra.....	98

CONCLUSIÓN.....	103
-----------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Francisco de Vitoria.....	105
2. Bibliografía especial.....	106

INTRODUCCIÓN

A partir de 1989 vivimos en un mundo imprevisible y, para muchos, caótico: no hay orden sino desorden internacional. La guerra fría había establecido un mundo bipolar con una lógica de funcionamiento, y los distintos actores sabían a qué atenerse, de acuerdo al lugar que ocuparan junto a uno u otro de los “grandes”. La política seguida por éstos, de paz a través de la disuasión, llevó a una carrera armamentística, a una carrera espacial, y a una carrera por captar para el respectivo bloque a aquellos estados que iban surgiendo del proceso descolonizador. Pero, a pesar del estado de tensión entre ambos bloques, no se llegó a una guerra directa entre ellos, que habría significado un suicidio colectivo. El mundo era, pues, a pesar de las tensiones, estable.

La caída del muro de Berlín sumió al mundo en el desconcierto en lo que a política internacional se refiere. EE.UU. aparecía como el triunfador a causa de su sistema político y económico. La debacle de la U.R.S.S. lo hizo asimismo el líder indiscutido en lo militar. Sin embargo, en algunos campos aparecieron nuevos poderes: la Unión Europea y Japón en lo económico; China, como gigante demográfico y con su poder político y económico en constante aumento. Por otra parte, los conflictos inter e intra-estatales no cesaron sino que se hicieron, si cabe, más violentos y más impredecibles: conflictos étnicos, religiosos, aparición de fundamentalismos.

¿Cómo es el mundo post-guerra fría?, se preguntaba Samuel Huntington en una conferencia pronunciada en 1998: ¿es unipolar, como sugería Krauthammer, multipolar, como sostienen otros, o uni-multipolar, como propone el propio Huntington¹?

Por otra parte, algunos conceptos básicos de la teoría de las relaciones internacionales, como el que sostiene que frente a la potencia dominante los otros estados que aspiran a la hegemonía se unirán contra él, tampoco es aplicable en el contexto actual: la política se ha hecho multicivilizacional –si seguimos a

¹ S. Huntington, *Global perspectives on war and peace or, transiting a uni-multipolar world*, Speeches A.E.I., Bradley Lecture Series, 1998, versión digital.

Huntington— y además notoriamente compleja, pues el poder hegemónico no sólo es militar sino económico, tecnológico, cultural²...

En esta situación novedosa y sorprendente se producen los atentados del 11 de septiembre. Por primera vez, Estados Unidos era atacado en su propio territorio continental, y en las ciudades y edificios más representativos de su poderío económico y militar. La sensación de inseguridad y la percepción de una amenaza inminente comenzaron a dominar en la opinión pública y en el gobierno, produciendo grandes cambios en la política exterior de la super-potencia.

Mientras tanto, la brecha entre países ricos y pobres se ahonda, desplazando el centro de la cuestión social del ámbito nacional al internacional³. Mientras que la sociedad de consumo se “instala” en Occidente, otras zonas del mundo se debaten entre el hambre, las enfermedades, el analfabetismo, los conflictos tribales...

Este panorama pone en primer plano la necesidad de una reconfiguración del orden internacional, que dé adecuada respuesta a estos múltiples retos. La reforma de la carta de la O.N.U. es un tema hasta ahora eludido, pero que tendrá que abordarse con seriedad en corto plazo, a fin de que esa organización, en la que el mundo de 1945 puso tantas esperanzas, pueda contribuir más eficazmente a la solución de los problemas de la familia humana.

Así como el Estado debe ser el servidor de los ciudadanos⁴, también la comunidad internacional debe servir a todos los habitantes del orbe, que son los ciudadanos de esa gran comunidad. Una política que no esté al servicio de la persona humana sino del poder —político, militar, mediático, financiero— no es digna de ese nombre. Aristóteles decía que la vida en la *polis* no era un mero compartir un territorio, sin una unión en vistas de la vida mejor: ese mismo debe ser el objeto de la gran *polis* que es hoy el mundo, a fin de convertirlo en un espacio más habitable para todas las personas, para *cada persona*.

En esta difícil coyuntura, no es ocioso volver a los clásicos, a los grandes pensadores cuyos aportes trascienden el tiempo y el espacio y son una fuente perenne de ideas que pueden alimentar nuestra reflexión y enriquecer nuestras propuestas.

Uno de estos clásicos —español por más señas— es Francisco de Vitoria, autor seduce por la claridad de sus planteamientos, por su libertad intelectual, por adelantarse a los tiempos, pues es realmente llamativa la actualidad de muchas

² Cfr. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos estratégicos*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 31-33.

³ Cfr. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, §21.

⁴ Cfr. K. Annan, *Dos conceptos de soberanía*. Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999, versión digital.

de las propuestas de este insigne profesor salmantino del siglo XVI. La mayor parte de su vida transcurrió bajo el reinado de Carlos V, en que el dominio español era absoluto no sólo en Europa, sino en un mundo que comenzaba a hacerse global. De ahí que sea particularmente interesante confrontar su pensamiento –generado en esas particulares circunstancias políticas– con el de algunos influyentes teóricos contemporáneos, que se encuentran en una coyuntura política similar: también a ellos les toca vivir y elaborar su pensamiento desde la nación –Estados Unidos– que ejerce la hegemonía mundial.

De los muchos que podría haber seleccionado, he escogido tres autores cuyas obras que han tenido amplia repercusión: Francis Fukuyama, Samuel Huntington y Robert Kagan. Este diálogo singular, que trasciende las barreras temporales, permitirá –así lo espero– hacer más claras las propuestas vitorianas, sopesar su posible actualización en las circunstancias de hoy, y mostrar su indiscutible validez como punto de partida para la discusión del nuevo orden internacional que tanto necesitan los hombres y mujeres de nuestro mundo.

Este estudio comparativo comienza por una descripción de los respectivos contextos históricos, a fin de poner de relieve las similitudes existentes entre la primera mitad del siglo XVI y el comienzo del siglo XXI, y señalar algunas diferencias importantes. En segundo lugar, presentaré a los interlocutores del diálogo, desarrollando más ampliamente la biografía de Francisco de Vitoria, el origen de sus ideas, el ambiente intelectual en el que se movía, la trascendencia de su obra. Haré una presentación más sucinta de los autores estadounidenses, sintetizando lo fundamental de las obras elegidas. Seguidamente, analizaré en profundidad el pensamiento político-internacional de Vitoria, confrontándolo con las posturas de los autores estadounidenses seleccionados.

I

LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICO-POLÍTICAS

A pesar de la enorme distancia temporal que nos separa del siglo XVI, creo que es posible detectar algunos aspectos comunes. “Toda historia es historia contemporánea”, dijo Benedetto Croce, y estudiar el siglo XVI es, en cierto modo, zambullirse en nuestro propio tiempo. Fue tal la vorágine de acontecimientos y de cambios producidos en esos años, que al estudiarlos parece que estuviéramos transitando por el mundo contemporáneo, en el que la aceleración de la historia y la inmediatez de las comunicaciones multiplican los sucesos hasta el infinito, hasta sentir que no es posible abarcarlos con una sola mirada.

Pues bien, en el siglo XVI –aunque el espacio se reduzca necesariamente al entorno europeo y luego atlántico– la vida parece tener esa misma aceleración. Si nos fijamos en el campo del pensamiento, por ejemplo, podríamos citar multitud de autores importantes: humanistas italianos como Pico della Mirandola, holandeses como Erasmo de Rotterdam, ingleses como Tomás Moro, españoles como Luis Vives, franceses, como Guillermo Budé o Miguel de Montaigne... En las artes plásticas, genios como Miguel Ángel, Leonardo Da Vinci, Rafael o Tiziano; en la literatura, Shakespeare y Cervantes, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Pasando a lo científico, Copérnico y Galileo bastan como muestra de una amplia revolución en el campo físico y astronómico. Lo religioso ocupa –contrariamente a lo que opinan muchos– un lugar preponderante: las reformas religiosas, ya sea hacia dentro de la Iglesia católica, ya sea separándose de ella, hacen que en el plazo de pocas décadas el mapa religioso europeo se modifique por completo: luteranos en Alemania y los países escandinavos, calvinistas en los Países Bajos, Francia, Suiza, anglicanos en Inglaterra, católicos en España, Italia, Francia, Austria..., y multitud de pequeños grupos pugnando por un lugar dentro de este nuevo escenario.

No menos importantes son los acontecimientos políticos: el surgimiento y afirmación de los estados trae consigo cambios sustanciales en la administración de los reinos, desarrollo de instituciones nuevas que conviven con las antiguas formas feudales; transformaciones en el arte de la guerra, tanto por el nuevo armamento que se utiliza cuanto por las nuevas formas de reclutamiento de los

ejércitos. Las ambiciones expansionistas de las nuevas monarquías las llevan a resguardar sus fronteras buscando, a la vez, ampliarlas sin cesar, y ello conduce a guerras continuas, agravadas por la lucha contra los turcos.

La economía, por su parte, también se transforma con el desarrollo capitalista y los nuevos modos de realizar la actividad comercial y financiera que se van afianzando en Europa.

Por último, el descubrimiento del “Nuevo Mundo” vino a revolucionar los conocimientos geográficos y antropológicos, a modificar las corrientes comerciales y la misma economía por la afluencia del metal precioso a Europa, a provocar nuevos conflictos entre las potencias europeas por el control de estas nuevas regiones y, en definitiva, a crear una nueva sociedad occidental en tierras ultramarinas.

Esta rápida descripción basta para hacernos una idea de lo que significaba vivir en esta época. Si bien estos cambios no afectaban igualmente a todos –de hecho gran parte de la población seguía viviendo en el campo y con los mismos hábitos que sus antepasados– quienes ocupaban posiciones de algún relieve social se sentirían –como varios de ellos afirmaban– viviendo verdaderamente en una época del todo nueva.

Pasemos ahora a profundizar en algunas de las similitudes entre ambos períodos.

1. Un sistema internacional unipolar

Tanto en el siglo XVI como en siglo XXI, el entorno internacional se caracteriza por la unipolaridad. El siglo XVI es, indudablemente, el de la hegemonía española, el XXI comienza con la indiscutible hegemonía estadounidense.

En ambos casos, se trata de hegemonías discutidas. A Carlos V se le opusieron los príncipes alemanes dentro del Imperio, los franceses y turcos desde fuera de él. A Estados Unidos se le oponen la Unión Europea o China, que resisten su poder global aunque sin enfrentarlo con medios bélicos, y –de modo cruento– el terrorismo islamista.

Ambos poderes tienen pretensiones de universalidad y actúan en base a una concepción mesiánica y religiosa de su misión en el mundo. Carlos, que se consideraba a sí mismo rey de la *universitas christiana*, tenía una misión clara: defender la unidad de la Cristiandad frente al protestantismo; preservar la seguridad de sus fronteras frente a los turcos; extenderlas hacia los nuevos territorios del Nuevo Mundo. En la concepción mesiánica del imperio carolino ejercieron notable influencia los llamados “erasmistas”, que introdujeron y difundieron

extraordinariamente el pensamiento del humanista holandés en España. Entre ellos figuran Luis Vives, Juan y Alonso de Valdés. Erasmo, al igual que otros humanistas de su tiempo, predicaba la *pax fidei*, la paz entre los estados cristianos. La guerra era un escándalo que retraía a los no cristianos del acercamiento a la fe, y había que evitarla por todos los medios. Interpretando a su modo las ideas de Erasmo, estos intelectuales consideraban que la *pax fidei* sería obra del Emperador Carlos. Así resume Alonso de Valdés, secretario imperial, la misión de su señor:

“Parece que Dios milagrosamente ha dado esta victoria al Emperador, no sólo para que pueda defender la Cristiandad y resistir las fuerzas de los turcos [...] sino que, una vez terminadas todas las guerras civiles (deben llamarse civiles las guerras entre cristianos) vaya a buscar a turcos y moros y [...] recobre el Imperio de Constantinopla y los lugares santos de Jerusalén, [...] para que, como lo anuncian tantas profecías, el mundo entero, bajo ese príncipe muy cristiano, reciba nuestra santa fe católica, y que se cumplan las palabras de nuestro Redentor: un solo rebaño y un solo Pastor”¹.

En los Estados Unidos, la conciencia mesiánica, estuvo presente desde la misma creación de las colonias, en particular de las puritanas de Nueva Inglaterra. Esta rama protestante, de cuño calvinista, rescató varios aspectos de la religión vetero-testamentaria, en particular el concepto de pueblo elegido tan caro al pueblo hebreo. Estos inmigrantes desarrollaron la conciencia de haber sido elegidos para desempeñar un papel del todo único en la historia, una verdadera misión divina². Una vez independizado el país, esta idea permanece de diversos modos. La Unión fue la primera república creada de modo constitucional y –a su modo– democrática (si se exceptúan, por supuesto, los esclavos). Tal particularidad la hizo sentirse ejemplar para todo el mundo, y pudo decir, como Pericles de Atenas, que su régimen era una “escuela” para el mundo. Frente a la “vieja Europa” (concepto, dicho sea de paso, resucitado por los intelectuales y políticos neo-conservadores), reivindicaba la novedad y la bondad de su sistema político. Después de la prueba de fuego de la Guerra de Secesión, los EE.UU. reforzarán su identidad y se encaminarán, paralelamente, por la senda del imperialismo. La arraigada idea de pueblo elegido para una misión les servirá de justificación: así por ejemplo, frente a los pueblos atrasados del Caribe o de las Filipinas, EE.UU. tiene una misión civilizadora, que justifica la intervención armada. Misión divina, deber moral de transmitir a los demás pueblos los bene-

¹ Citado en M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Librairie Droz, Genève, 1991, vol. 1, pp. 244-245. Erasmo no compartía esta idea de misión divina del Emperador: su preocupación era ante todo la reconciliación de los príncipes cristianos.

² Vid. un interesante estudio de esta cuestión en S. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.

ficios de su sistema, tal es la apoyatura teórica del imperialismo norteamericano de fines del siglo XIX.

Con la Primera Guerra Mundial, se da una importante vuelta de tuerca, representada por el abandono de la doctrina Monroe y el consiguiente involucramiento del país en la política mundial. EE.UU. había pasado a ser una gran potencia, y ello “le permitió promover en el exterior los valores y principios morales sobre los que había aspirado a construir su sociedad en su propio país”³. El presidente demócrata Woodrow Wilson insistió en el aspecto moral de la política estadounidense, y así explicó las diversas intervenciones norteamericanas en México y en países de América Central producidas durante su mandato. Asimismo, los famosos “14 puntos”, a partir de los cuales se negociarían los tratados de Versalles, respondían al imperativo moral de reordenar el planeta sobre principios más justos.

Recientemente, Ronald Steel ha puesto de relieve la influencia que la postura wilsoniana tiene sobre la actual estrategia estadounidense, a pesar de ser Wilson un demócrata y Bush un republicano. “Cuando George W. Bush declaró que «la libertad del pueblo iraquí es una gran causa moral», y que la guerra inauguraría un impulso para «traer la esperanza de la democracia [...] a cada rincón del mundo», estaba hablando en el lenguaje de Wilson”⁴, afirma Steel. Para Wilson como para Bush, la democracia es un dogma, y su imposición, una necesidad moral.

En los años de la guerra fría, la misión histórica de los EE.UU. se convirtió en una verdadera “cruzada moral”⁵, una lucha sin tregua para extender por doquier los beneficios del “mundo libre” frente al comunismo, que significaba “el enemigo” por excelencia: la estrategia hacia el exterior así como el discurso hacia el interior tenían, pues, esa referencia básica.

Hoy la misión de los Estados Unidos es defender la unidad de la “civilización occidental” –léase EE.UU. y Europa– frente a las amenazas de ruptura en el frente atlántico; preservar la unidad de sus fronteras frente a culturas ajenas que, curiosamente, pertenecen a la misma religión que los turcos que amenazaban a la Europa del siglo XVI; extender el radio de acción de la civilización occidental a la mayor parte del planeta. Lo expresa con claridad el documento denominado: *Estrategia de la seguridad nacional de los EEUU*, de 2002:

³ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 106.

⁴ R. Steel, “El Presidente Wilson y los neoconservadores”, *Política Exterior*, 2004 (97, enero-febrero) p. 96.

⁵ M. Kaldour, “American power: from ‘compellance’ to cosmopolitanism’?”, *International Affairs*, 2003 (79, 1), p. 9.

“Defenderemos la paz luchando contra los terroristas y los tiranos. Protegeremos la paz creando buenas relaciones entre las grandes potencias. Extenderemos la paz, alentando a la formación de sociedades libres y abiertas en cada Continente. [...] Hoy la humanidad tiene en sus manos la oportunidad de impulsar el triunfo de la libertad contra todos sus enemigos. Estados Unidos recibe con alegría la responsabilidad de liderar esta gran misión”⁶.

2. Entorno internacional de guerra permanente

En la época de Carlos V, la guerra era el modo ordinario de solucionar los conflictos entre señores, entre monarcas, entre pueblos. Los esfuerzos de la Iglesia durante la Edad Media, instituyendo períodos de paz obligatorios, poco habían logrado. Más aún, la Época Moderna vivió una suerte de guerra perpetua causada por el choque entre la potencia dominante y quienes quieren arrebatarle su preponderancia: así ocurrió en el siglo XVI, con las guerras entre Carlos V y Francisco I de Francia; en el XVII, con las coaliciones contra el todopoderoso Luis XIV; en el XVIII, con las luchas por la preservación del “equilibrio europeo”. La teoría política moderna tendió a consolidar la unidad estatal frente a los enemigos interiores, pero en el aspecto internacional, la misma concepción de soberanía, entendida de un modo absoluto y supremo, impedía el establecimiento de cualquier tipo de orden. Y la práctica política confirmaba esta teoría de modo contundente, tanto, que resulta en cierto modo agobiante el estudio de las continuas alianzas y rupturas entre los monarcas, de las guerras entre unos y otros, de los tratados firmados y violados casi de inmediato.

La situación actual tiene algunos puntos en común con la que hemos reseñado. El mundo está plagado de conflictos bélicos, algunos casi totalmente desconocidos por no aparecer en los medios de comunicación, otros “demasiado” conocidos, debido a la difusión que esos mismos medios les dan, ofreciendo al televidente una especie de “guerra-espectáculo” donde la realidad –por un perverso proceso de transmutación– se convierte, para quien la contempla, en ficción. Hoy, a pesar de que las relaciones internacionales se encuentran reguladas por un derecho consolidado, y unas instituciones de alcance universal, la guerra no ha desaparecido.

En términos generales, los autores que he seleccionado y algunos políticos del entorno gubernamental de los EE.UU., a semejanza de los modernos, mini-

⁶ *La Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos de América*, 2002. Cito el texto por la versión publicada en *Revista internacional de filosofía política*, UNED, 2003 (21, julio). Se encuentra también disponible en versión digital en www.whitehouse.gov.

mizan el papel del diálogo y el recurso a la diplomacia y defienden, en muchos casos, la utilización de la fuerza por quien la detenta de modo indiscutido. Estaríamos pues, nuevamente, ante el reino del más fuerte, en un escenario internacional absolutamente caótico. Otro rasgo predominante en estos autores es el unilateralismo, que consiste básicamente en rechazar los acuerdos internacionales, o en actuar al margen de ellos por considerar que la O.N.U. y otros organismos internacionales están ya superados y que, en cualquier caso, ya no sirven a los intereses nacionales de los EE.UU. En 1945, EE.UU. promovió la creación de las Naciones Unidas, porque en el contexto de la posguerra era un instrumento que servía a sus intereses. Hoy, en el nuevo escenario, y teniendo a la vista un mundo unipolar, ya no es necesario, más aún, es perjudicial para la hegemonía norteamericana. La opción por el unilateralismo –es decir, por la actuación en solitario, sin tener en cuenta la organización internacional– que predicán los autores neo-conservadores y practican los actuales gobernantes estadounidenses, es, necesariamente, una opción belicista: así como en el siglo XVI el mantenimiento de la hegemonía conllevaba un aparato militar continuamente en pie de guerra, así también sucede en el comienzo del siglo XXI.

Este rasgo de la política estadounidense se hace más acusado a partir de los atentados del 11 de septiembre: la seguridad pasa a primer plano en desmedro de los temas económicos; la estrategia, por su parte, pasa del *assertive multilateralism* al unilateralismo y a una ambiciosa guerra contra el terrorismo global con el objetivo de imponer la hegemonía estadounidense, lo que obliga a una fuerte presencia militar en todo el mundo. El Pentágono, fuertemente apoyado por el Presidente, recobra su protagonismo, y reaparece la tensión con el Departamento de Estado. La nueva estrategia de la administración Bush mostró su unilateralismo con el rechazo de compromisos internacionales tales como el tratado antimisiles (ABM), el protocolo de Kyoto o el tratado para la creación del Tribunal Penal Internacional.

3. El encuentro con la “diversidad”

La expresión tradicional “descubrimiento de América”, ha sido contemporáneamente sustituida –a mi juicio sabiamente– por la de “encuentro con el Nuevo Mundo”. Mientras que el término “descubrimiento”, denota un solo protagonista, un sujeto que descubre y un objeto hallado, el vocablo “encuentro” posee la riqueza de lo compartido. Hay dos protagonistas, dos sujetos que se ponen en comunicación, un “yo” conociendo a un “tú”, y éste, a su vez reconociendo al “otro” como distinto y a la vez, como semejante. Un proceso de comunicación

que se pone en marcha, con todas las dificultades, con todos los desafíos que se plantean en el mutuo descubrimiento.

Es verdad que en ese proceso no existió un nivel simétrico en el punto de partida. Como lo hace notar Pérez Luño,

“en la comunicación establecida entre Europa y América, tras el primer encuentro colombino, la superioridad [...] se decantó decisivamente en favor de los pueblos europeos. [...] Sin embargo, en toda comunicación hay transmisión, participación e intercambio; comunicar evoca, desde su propia raíz etimológica, hacer o poner algo en común”⁷.

Si contemplamos el proceso de comunicación establecido entre Europa y América en ese primer siglo de contactos, advertiremos sí, la implantación de la cultura europea en el Nuevo Mundo, pero también los aportes indígenas que pasan a integrar el acervo cultural de Europa. Por poner un ejemplo de la cultura material, piénsese en los nuevos productos de origen vegetal que pasan a ser parte, a veces fundamental de la dieta europea. Pero, más allá de eso, el encuentro rápidamente se convierte en mestizaje, y surge en el Nuevo Mundo una nueva sociedad, étnica y culturalmente mestiza, que será el rasgo característico de América Latina, rasgo que pocas áreas culturales pueden enorgullecerse de poseer y que llevaría a Germán Arciniegas a bautizarla *El Continente de siete colores*, en una de sus obras. El encuentro con el indio provocó además, en Europa, una verdadera revolución en el orden del pensamiento, que llevó a los intelectuales –de los que Vitoria es un ejemplo excepcional– a plantearse nuevos problemas de tipo antropológico y ético. Quién sabe cuánto tiempo más habrían tardado los europeos en profundizar en esas cuestiones, si no hubiera mediado el encuentro con el Nuevo Mundo. Sin tener éstos conciencia de ello, no hay duda de que éste es uno de los grandes aportes de los habitantes de América a los “descubridores” europeos.

En algunos aspectos, la situación actual es comparable a la del siglo XVI. También hoy los hombres son especialmente conscientes de la “diversidad”, del hecho de la existencia de diversas culturas, modos de vida, hábitos, religiones, lenguas. Hay, de parte de muchos sectores, un esfuerzo por el reconocimiento de esas diferencias, un intento de “ponerse en el lugar del otro” para comprenderlo y entablar comunicación con él. Desde la antropología personalista se insiste en la idea de la persona como “don” para los demás y como “lugar” donde el otro es acogido. Así, el filósofo Emmanuel Lévinas entiende “la subje-

⁷ A. Pérez Luño, “Intervenciones por razones de humanidad”, *Revista de Occidente*, 2001 (236, enero), pp. 87-88.

tividad como *hospitalidad*, como recepción del Otro” y, por tanto, para él la alteridad resulta ser la verdadera cara de la identidad”⁸.

Pero existe asimismo la tendencia a considerar al “otro” no como “otro-yo”, sino como alguien extraño y, más aún, enemigo. Para Huntington, por ejemplo, la elaboración de la propia identidad, sea personal o social, se realiza siempre en oposición a otro. Por consiguiente, en un mundo cada vez más globalizado, donde se multiplican los contactos entre pueblos y culturas diversas, “hay una exacerbación de la autoconciencia civilizacional, societal y étnica”⁹, tanto que la historia actual puede explicarse en clave de “choque de civilizaciones”, interpretación peligrosamente difundida tanto en el Occidente, como en el área islámica.

El siglo XVI vivió su “choque de civilizaciones”, pero también contempló cómo ese choque podría ser encuentro fecundo; cabe preguntarse si el siglo XXI podrá también, inspirándose en pensadores de aquel convulsionado siglo, llegar a un enriquecedor encuentro con lo diverso.

4. La “globalización”

Es preciso referirse, finalmente, al proceso globalizador, que se encuentra íntimamente relacionado con lo anterior. Muchas veces se habla de este fenómeno como propio de estas últimas décadas, cuando en realidad, ya en el siglo XVI se vivía la primera auténtica globalización. En ese siglo Magallanes y Elcano dieron la primera vuelta al mundo, y ni europeos ni americanos volvieron a vivir aislados. Es verdad que muchas culturas permanecían aún con pocos contactos con el exterior –piénsese por ejemplo en China– aunque el aislamiento absoluto fue cada vez más difícil. La globalización del siglo XVI se manifestó, por ejemplo, en la creciente repercusión de los sucesos de Europa en otras zonas del mundo y viceversa, en la intensificación notable de los contactos comerciales y de las migraciones transoceánicas.

Asimismo, el hecho de que un Emperador dominara no sólo vastos territorios europeos, sino el continente americano y algunas partes de Asia constituye, por sí mismo, un rasgo evidentemente globalizador.

Por consiguiente, a la hora de establecer una comparación entre el siglo XVI y el comienzo del siglo XXI, la globalización aparece como un rasgo de seme-

⁸ R. Podetti, *Cultura y alteridad*. Tesis de Licenciatura inédita, Universidad de Montevideo, Montevideo, 2004, p. 3.

⁹ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 78-79.

janza a tener en cuenta. Efectivamente, el mundo del siglo XXI aparece, más que nunca como *uno* tanto por la instantaneidad de las comunicaciones, como por la extraordinaria repercusión que los más diversos acontecimientos tienen a lo largo y ancho del planeta. Así, desde los mercados financieros, hasta los flujos de ideas e informaciones, desde las redes de producción y distribución de bienes materiales hasta los movimientos migratorios, desde los problemas y desafíos ambientales hasta el desarrollo de un verdadero poder militar de alcance mundial, absolutamente todas las actividades humanas están marcadas por el sello de lo global. En las páginas siguientes se verá cómo esta cuestión influye en los diversos autores que hemos seleccionado.

5. Algunas diferencias destacables

a) La soberanía

En los siglos XVI y XVII, se fue explicitando el concepto de soberanía, tanto a nivel teórico como en la práctica de los monarcas. La soberanía implica supremacía absoluta en lo interno e igualdad e independencia en lo externo. El gobernante, regía sin control alguno por parte de la población y sin someterse a las leyes que él mismo promulgaba. La soberanía permitió a los monarcas europeos afirmarse en su poder ante quienes podrían hacerles frente por su capacidad militar –señores feudales–, su poder territorial –los gobiernos de las ciudades–, o su prestigio moral –la Iglesia–. Frente a la diversidad característica de la época medieval, los nuevos estados procuraron homogeneizar a sus poblaciones a través, por ejemplo, de la imposición de una lengua común o de instituciones iguales en todo el reino.

La afirmación de la soberanía absoluta llevó a una situación internacional de aislamiento y hostilidad: el derecho internacional se abrió paso a duras penas, más como remedio a los males de la guerra continua, que como aspiración a una paz que sólo estaba en la pluma de algunos idealistas. No podía tolerarse nada que estuviera por encima del poder estatal: todo compromiso estaba sujeto a la voluntad del gobernante, que podía considerarse eximido de él en cualquier momento, si variaban las circunstancias. La única razón a la que se sometían los gobernantes era la “razón de Estado”.

Después de las tragedias vividas en el siglo XX, esta idea se fue modificando lentamente, a la vez que se imponía el principio de la cooperación a nivel internacional, plasmado en instituciones como la Sociedad de las Naciones primero, y la Organización de las Naciones Unidas después. Quienes se adherían a ellas, sabían que dejaban parte de sus prerrogativas soberanas –particularmente el uso

de la fuerza— en manos de la organización internacional. El recorte de soberanía también se hizo visible en los procesos de integración regional, singularmente en el de la Unión Europea, hasta ahora sin duda, el más exitoso. Los problemas que rebasan las fronteras son hoy tantos y tan complejos, que sólo pueden resolverse adecuadamente a través de una cooperación internacional que implica recortes de soberanía: sometimiento de los estados a normas internacionales sobre flujos de capitales, mercancías y personas, sobre medio ambiente, sobre seguridad y lucha contra las redes internacionales de delincuencia, narcotráfico, etc. Puede decirse que el mundo camina hacia un nuevo ordenamiento, en el que las instituciones supranacionales tendrán cada vez mayor importancia y que, por lo tanto, la noción clásica de soberanía se verá profundamente modificada. He aquí una gran diferencia entre nuestro siglo y el XVI.

Aunque el orbe entero formara ya en ese momento “una especie de república”, como afirmaba Vitoria, a ésta le faltaba, en todo caso, un ingrediente fundamental: la autoridad. Sin ella, las relaciones internacionales quedaban únicamente a merced de la voluntad de los estados singulares. De ahí que la institución de un organismo de carácter mundial constituya un avance tan fundamental en las relaciones entre los pueblos, a pesar de las carencias que puedan observarse en él, o de la necesidad imperiosa de reformarlo para que cumpla eficazmente su misión.

No obstante, como veremos, algunos autores contemporáneos permanecen atados al concepto de soberanía forjado en el siglo XVI, negándose a aceptar la existencia de cualquier autoridad por encima de la del Estado-nación.

b) Sistemas de gobierno

Una importante diferencia entre los dos períodos que estamos considerando, tiene que ver con los sistemas políticos imperantes, y las posturas filosóficas que los sustentan. En el siglo XVI, en Europa predominaba el sistema monárquico, que fue derivando hacia una monarquía absoluta en la mayor parte de los países.

Algunos pensadores, como Francisco de Vitoria, siguiendo la línea medieval, aceptaban el consentimiento popular como fuente de legitimidad. “Cada república puede darse su propio gobierno sin que para esto sea necesario el consenso de todos sino que parece ser suficiente el consentimiento de la mayoría”¹⁰.

¹⁰ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998. *Sobre los indios*, 3ª parte, § 16.

Pero esta afirmación no implicaba en modo alguno una apuesta por el régimen democrático, que le inspiraba recelo, como a la mayor parte de sus coetáneos. En efecto, en la relección *De potestate civili*, afirma que “no hay menos libertad en el principado regio que en el aristocrático y en el democrático” y que “cuando hay muchos que dominan son muchos los que ambicionan el poder, y así es inevitable que la república con harta frecuencia se vea convulsionada por sediciones y disensiones a causa de sus diversos pareceres”¹¹.

El desarrollo histórico ha modificado estas concepciones, de modo que en nuestros tiempos está difundida la idea de que la participación de la ciudadanía en la vida política es un derecho inalienable, y se ha extendido notablemente el sistema basado en la existencia de una constitución, división de poderes, pluralidad de partidos, aunque la democracia real está lejos de ser el sistema imperante en todos los estados.

Esta diferencia tiene mucha trascendencia en el campo de las relaciones internacionales, pues mientras que en la época moderna, éstas eran responsabilidad exclusiva de los gobernantes y, en todo caso, de sus consejeros inmediatos, hoy es preciso contar con la opinión pública, que se expresa por medio del voto y a través de otras múltiples formas. Además, si se quiere realizar una política exterior de Estado, es necesario procurar un consenso entre los partidos sobre los objetivos más importantes de la política exterior del Estado y los medios para llevarlos a cabo. El descuido de estos puntos puede llevar a los gobiernos a perder la confianza de sus electores.

c) El carácter de los conflictos

Los conflictos del siglo XVI se producían tanto entre los estados europeos como entre algunos de éstos y otros pueblos, en especial los turcos. El derecho internacional que se fue forjando, pretendía ante todo regular las relaciones entre los estados europeos, y “humanizar”, en lo que era posible, la guerra.

Después de la guerra fría, los conflictos se producen entre los estados centrales y los periféricos, o bien, entre estos últimos. Occidente es un espacio de paz, como bien apuntan Fukuyama, Kagan y otros muchos autores.

Por otra parte, a partir del 11 de septiembre, los actores no-estatales han cobrado un protagonismo notable en el desarrollo de los conflictos, lo que hace que muchas veces las normas de derecho internacional –pensadas para regular las relaciones entre estados– no se adecuen a estas nuevas circunstancias. En

¹¹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §11.

esta coyuntura, mientras algunos procuran adecuar los instrumentos internacionales a la nueva realidad, otros consideran que ante las amenazas de estos nuevos actores, los países deben actuar unilateralmente, prescindiendo de dichos instrumentos.

II

LOS INTERLOCUTORES

1. Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria nació en la importante ciudad castellana de Burgos, en 1483. En 1505, ingresa en el convento de los dominicos de San Pablo de Burgos, fundado en vida de Santo Domingo de Guzmán, y en ese momento plenamente embarcado en la importante reforma de las órdenes religiosas encarada por el Cardenal Cisneros a instancias de la Reina Isabel. En una orden como la dominicana, dedicada al estudio y a la predicación, la preocupación por la formación intelectual era prioritaria: se cuidaba el estudio de la teología, sin desdeñar la filosofía ni las humanidades¹. Vitoria permanecerá en el Convento de Burgos hasta 1508, en que sus superiores deciden su traslado a París.

Su estancia en París se extiende entre 1508 y 1522. Son años claves para su formación y las primeras etapas de su vida docente. París seguía siendo un lugar privilegiado para los estudios universitarios a pesar de que los años de mayor brillantez intelectual habían quedado atrás. Durante el siglo XIV, la universidad parisina había perdido su unidad en materia teológica porque las órdenes religiosas tenían, cada una, su doctor oficial y dominaba un espíritu de cuerpo que impedía la apertura hacia otras corrientes y el diálogo. Los continuadores de Santo Tomás de Aquino no habían acertado, en su mayoría, a captar cuál era el centro de su enseñanza: la noción de “ser”, y en concreto la de “acto de ser”, que sería su gran aporte filosófico, así como la reconciliación entre la fe y la razón como caminos convergentes hacia la verdad. Muchos de los comentadores de Santo Tomás no pasaban de explicar una metafísica empobrecida, en la que se multiplicaban las distinciones lógicas, las categorías, y en la que las discusiones se hacían vanas y estériles.

Pero hacia comienzos del siglo XV empieza a observarse una reacción por parte de ciertos profesores de algunos de los colegios más importantes. En la teología se vuelve a las fuentes escriturísticas y patrísticas, lo cual acusa la in-

¹ L. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina, su influencia*, Imprenta Católica, Madrid, 1930, p. 21.

fluencia del Humanismo que ya se hacía llegar desde Italia. Allí se había comenzado a redescubrir la literatura clásica, “sacándola del destierro”² a que había estado condenada en siglos anteriores. Los humanistas redescubren a Platón, leen las Sagradas Escrituras con mejores herramientas filológicas, devoran los autores grecolatinos en busca de nuevas fuentes de conocimiento, renuevan la importancia de la elocuencia como compañera de la sabiduría. Desde el campo teológico, el consejo de volver a los Padres de la Iglesia significaba asimismo revalorar la cultura clásica en la que éstos estaban inmersos. Este espíritu humanista llegará a París, contribuyendo al desarrollo de nuevos métodos y modos de pensar.

En la época en la que Vitoria estudiaba en París, concurrían un conjunto de circunstancias que contribuirían a nuevos desarrollos intelectuales:

- profundas reformas en el interior de las órdenes a fin de que retornaran a la pureza y austeridad de los inicios y al espíritu de sus fundadores.
- renovación de la teología con una mayor atención a las Sagradas Escrituras y al estudio de los Padres de la Iglesia.
- apertura al movimiento humanista.

Los dominicos poseían, adscrito a la Sorbona, el Colegio de Saint-Jacques, al que solían enviar a los jóvenes que veían con mayor futuro para las tareas docentes y de investigación teológica. Allí Vitoria, a la vez que se forma en la doctrina del Aquinate, entra en contacto con el espíritu humanista y conoce las obras de sus principales representantes. Comienza su actividad docente en 1513, enseñando Artes en el Colegio de Saint-Jacques en las llamadas *magnis scholis* y a partir de 1516, Teología. Recibe los grados académicos de Licenciado y Doctor poco antes de dejar París, en 1522.

Vuelto a España, se incorpora al Colegio de San Gregorio de Valladolid, que se había fundado en 1496 como pilar de la reforma de la orden dominicana. A partir de 1504, constituye una verdadera Facultad de Teología, de suma importancia para la renovación de la espiritualidad y de los estudios teológicos en el seno de la Orden³. En efecto, en San Gregorio se logró compaginar “el rigor de la observancia con el cuidado de los estudios académicos universitarios como medio indispensable para la perfección y el apostolado, según el carisma dominicano”⁴.

² Cfr. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 374 y ss.

³ Cfr. M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, pp. 7-8.

⁴ Cfr. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 2000, p. 138.

La ciudad de Valladolid era en esta época la sede del gobierno. En ella tendrían lugar famosas juntas de expertos para tratar problemas cruciales: asuntos concernientes a América, el examen de las obras de Erasmo. En ella comenzaría a sesionar asimismo el Consejo de Indias, que tenía a su cargo todo el peso del gobierno americano. Todo ello es importante a la hora de valorar la estancia de Vitoria en esta ciudad. Los temas americanos tendrían inmediata repercusión en Valladolid y, por ende, en el Colegio, donde serían objeto de discusión y examen.

En 1526, Vitoria se presenta a las oposiciones para obtener la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca y tiene éxito. Se traslada pues, a la ciudad salmantina, donde permanecerá hasta su muerte. Allí desarrolla ampliamente su actividad docente, renovando métodos y temáticas, y originando una verdadera escuela de pensamiento teológico-jurídico destinada a tener enorme repercusión.

Sus lecciones y relecciones no fueron dadas a la imprenta durante su vida, pero sí fueron piadosamente conservadas por sus alumnos, para quien Vitoria era sobre todo “el maestro”. En efecto, su capacidad docente era extraordinaria, y asistían a sus conferencias no sólo los estudiantes, sino también afamados profesores de esta universidad, que era una de las dos principales del reino. El también dominico Domingo Báñez, que ocuparía más tarde la cátedra de Vitoria, dice de él que “enseñó de viva voz como otro Sócrates la doctrina escolástica”⁵.

Vitoria opinaba que la teología era una ciencia prácticamente omnicomprendiva, pues a su luz podían estudiarse todas las cuestiones: “El oficio de teólogo es tan extenso que ningún argumento, ninguna disputa, ningún asunto puede considerarse completamente ajeno a la profesión e instituto teológico”⁶. Fiel a este principio, incluyó en sus clases los temas de mayor actualidad, que encaraba con un enfoque teológico, pero sin desdeñar lo filosófico y jurídico, en la mejor tradición de Santo Tomás. Fe y razón eran dos vías complementarias para el acceso a la verdad, y Vitoria procuraba integrarlas en sus enseñanzas. Entre esos temas, podemos señalar especialmente los referentes a la justicia, a las potestades de la Iglesia y del Estado y a la colonización de América. Acerca de esto último, es importante recordar que el convento de San Esteban de Salamanca, donde residió Vitoria, fue una verdadera cantera de misioneros y que, por tanto, los temas referentes a la relación con los indios, a sus pautas culturales, a su conversión, eran habituales entre los religiosos. De las informaciones brindadas por quienes retornaban de las Indias Vitoria obtendría material para su reflexión y elaboración conceptual. Vitoria se encontró en San Esteban

⁵ Citado en L. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 283.

⁶ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §1.

–afirma Alonso Getino– “una tradición clara y firme sobre la libertad de los indios y sobre la obligación de restituirles cuanto tiránicamente se les hubiera sustraído”⁷.

Dentro de su labor docente, se distinguen las Lecciones ordinarias, en las que Vitoria comentaba la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y las llamadas Relecciones. Éstas eran lecciones extraordinarias –como conferencias– que los profesores debían pronunciar en ciertas fechas del año lectivo, generalmente en días festivos, para favorecer la asistencia de alumnos y profesores. Vitoria aprovechó esta costumbre para exponer el fruto de sus investigaciones haciendo de estos actos acontecimientos de especial relieve en la vida académica. De hecho, lo que más conocemos de las ideas de Vitoria procede de sus relecciones.

En la mayor parte de éstas trató de los temas que eran objeto de sus cursos regulares, profundizando en aquéllos que ofrecían mayor interés. Tienen especial trascendencia las referidas a los poderes temporal y espiritual, y las dos sobre los indios. Son ellas: *De potestate civili* (1528), *De potestate Ecclesiae* (1532), *De Indis prior* y *De Indis posterior sive de Iure belli* (1539). Según la opinión de muchos autores, estas relecciones forman parte de un proyecto unitario de exposición de los temas ético-jurídicos candentes en el momento, cuya base es la relección *De Potestate civili*: en ésta se anuncian los temas fundamentales acerca de los poderes del Papa y el Concilio, objeto de sus relecciones *De Ecclesiae* (1532 y 1533) y *De Potestate Papae et Concilii* (1534), y se define al orbe como una república, idea que será la base de la argumentación en *De Indis* y *De Iure Belli*. Estudiando las fechas con detenimiento, los investigadores han llegado a la conclusión de que los temas referentes a los indios ya eran objeto de comentarios en los cursos ordinarios a partir de 1534⁸. En 1537 pronuncia la relección *De Temperantia*, que podría considerarse una “preparación próxima” para sus discursos sobre los indios, ya que en ella vierte claramente sus opiniones acerca de la legitimidad de una acción bélica contra ellos.

De Matrimonio (1531) es una relección menos conocida, que fue motivada por la cuestión del “divorcio” de Enrique VIII de su esposa española Catalina de Aragón, tía de Carlos V, asunto que tendría, lógicamente, amplia repercusión en España. *De Homicidio* (1530) y *De quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (1534 o 1535) contienen ideas fundamentales para comprender la antropología vitoriana.

⁷ L. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 217.

⁸ Por ejemplo, en los Comentarios al Tratado de la Justicia, del curso 1535-6, se refiere, para rechazarlos, a ciertos argumentos en favor de la esclavitud de los indios. Vid. F. de Vitoria, *La Justicia* (Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, q 57-61). Estudio preliminar, traducción y notas de L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2001, q 60, art. 5°.

Las influencias intelectuales que recibió Vitoria y que plasmó en sus enseñanzas han sido objeto de polémica entre los estudiosos.

Frente a los que sostienen su absoluta fidelidad a Santo Tomás, hay quienes descubren en él influencias escotistas o nominalistas, por ejemplo, en lo referente a la noción de derecho subjetivo⁹.

Otros autores consideran importante la influencia humanista, y en concreto erasmiana, que tan importante fue en España por esa época. Mesnard, por ejemplo, afirma que la idea de comunidad universal que Vitoria plantea, tiene su origen en Erasmo, quien la había concebido para el marco de la Cristiandad¹⁰.

Pagden, sin embargo, sostiene que es un error atribuir la originalidad de Vitoria a un “feliz matrimonio entre tomismo y humanismo cristiano”. Afirma que en sus lecciones solía criticar a muchos humanistas: Budé, Valla, Lefèvre d’Étapes, aunque reconoce como influencia humanista su referencia constante a textos clásicos, especialmente de Cicerón y Séneca¹¹.

Por su parte, Skinner advierte un progresivo endurecimiento de Vitoria frente a Erasmo y otros humanistas que atribuye a la necesidad de luchar contra la herejía luterana y a rechazar, por tanto, cualquier doctrina que pudiera constituir un asomo de heterodoxia¹².

Legaz y Lecambra, frente a la disyuntiva que muchos plantean entre escolástica, como resabio medieval, y humanismo renacentista, como símbolo de lo nuevo, sostiene que en España hubo una verdadera “escolástica del Renacimiento”, representada, justamente por Vitoria y sus seguidores¹³.

Por mi parte, considero que un espíritu abierto como el de Vitoria, difícilmente podría haberse reducido a la influencia de un solo autor. Es, creo, muy evidente la admiración de Vitoria por la figura de Santo Tomás, prueba de ello es el haber logrado imponer –no sin gran esfuerzo– su *Summa Theologiae* como base para las clases de teología en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

⁹ Vid. M. Villey, “Dikaion-Torah II (Seconde Scolastique)”, en M. Villey: *Critique de la pensée juridique moderne*, Dalloz, Paris, 1976, pp. 40-47. Para un desarrollo más completo de la noción de derecho subjetivo, vid. I. Trujillo Pérez: *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1997, pp. 117-123.

¹⁰ P. Mesnard, *L’essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Vrin, Paris, 1951, p.472.

¹¹ A. Pagden, “Introduction”, F. de Vitoria, *Political writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. XIV.

¹² Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1985, vol. II, p. 141.

¹³ L. Legaz y Lecambra, “Lo medieval y lo moderno en Francisco de Vitoria”, en: C. Barcia y Trelles et al: *Francisco de Vitoria 1546-1946*, Universidad de Santiago, Madrid, 1947, p. 309.

No obstante, su recurso a los autores greco-latinos, sus referencias a profesores de tendencia escotista o nominalista son también muy evidentes en su obra. En una España abierta a las influencias humanistas desde el tiempo de los Reyes Católicos y más aún con Carlos V, esas ideas también deben de haber contribuido a forjar su obra, más aún teniendo en cuenta que en París tuvo contacto directo con algunos de estos autores. Su concepción orgánica de la comunidad política seguramente debe mucho a Erasmo¹⁴, así como también su insistencia en la preservación de la paz como bien común fundamental en la comunidad universal, que fue la prédica constante de los humanistas, en especial de Erasmo, Moro y Vives, en un siglo especialmente turbulento y belicoso. En definitiva, como afirma Castilla Urbano, “en esta capacidad para innovar, dentro de los cánones de la tradición, para sacar a la luz nuevos ideales desde las grutas del pasado consiste el gran mérito y a la vez lo más característico del pensamiento vitoriano”¹⁵.

Estudiando lo que fue su labor docente en Salamanca, inmediatamente salta a la vista la libertad intelectual con que Vitoria encaraba su labor docente, en especial frente al poder político. Debemos tener en cuenta que es un momento de afirmación monárquica, y que al frente de la monarquía española se encuentra nada menos que Carlos V, Emperador, dueño de buena parte del mundo conocido. Pues bien, nada de ello parece arredrar a nuestro profesor cuando se trata de exponer y defender sus opiniones.

Frente a quienes comienzan a considerar el poder de los reyes como cuasidivino, afirma con ironía: “Al Rey Don Hernando solamente le llamaban «Vuestra Merced»; ahora llaman «vuestra Majestad» y «divino César»; no falta decir sino que es Dios”¹⁶.

No duda en oponerse a la política de Carlos frente a Francia, que juzga nefasta para la Cristiandad, por favorecer la expansión del Imperio turco, ni vacila en dejar constancia de esta opinión en sus relecciones. Pero además, convence de esta posición al Condestable de Castilla, Don Pedro Fernández de Velasco. En 1536 le escribe afirmando que si Carlos y Francisco dejasen de guerrear, no habría más herejes en la Iglesia, ni más moros, y la Iglesia se reformaría. En 1538, este influyente personaje se opone enérgicamente a las pretensiones de Carlos de obtener tributos para la guerra, y pide al Emperador “trabaje de tener

¹⁴ Sobre la noción de "cuerpo místico" en Erasmo vid. J. L. Abellán, *El erasmismo español*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, pp. 127-132.

¹⁵ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 59.

¹⁶ Citado en J. Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca, 1988, 52. La cita corresponde a las lecciones ordinarias sobre la *Secunda Secundae* recogidas por el Br. Trigo.

paz universal con todos por algún tiempo”. Haciéndose eco de las ideas políticas vitorianas, considera principal deber de su cargo suplicar en favor de los pobres que son los que más sufren con el aumento de las imposiciones y de las guerras¹⁷.

Ante las noticias de las opiniones vertidas por Vitoria en la Universidad acerca de la justicia de la conquista de América, la primera reacción del Emperador es escribir una dura carta al prior de San Esteban:

“He sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones , del derecho que nos tenemos a las Indias, Islas y tierra firme del mar Océano”

y, debido al perjuicio que de ello pudiera resultar,

“encarga y manda que luego, sin dilación alguna, llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos [...] y recibáis dellos juramento para que declaren en qué tiempos y lugares y ante qué personas han tratado y afirmado lo susodicho, así en limpio como en minutas y memoriales”.

Finalmente, ordena recoger todos los manuscritos que se refieran a dichos asuntos y enviarlos a la Corte¹⁸.

Sin embargo, y paradójicamente, el propio Emperador, sometió a su examen y opinión complejos asuntos, entre los cuales, se destacan los referentes al trato con los indios. En 1539 y 1541 le son remitidos, para su dictamen, dos cuestiones. Carlos V le escribe en 1539 solicitándole la selección de doce clérigos para enviar a Nueva España, a pedido del obispo Juan de Zumárraga. En 1541 hay una nueva carta de Carlos V solicitándole su parecer sobre el modo de bautizar a los indios. Se trata de un informe que trae Las Casas de México y que

“por ser cosa teologal ha parecido que conviene que sea visto y examinado por personas teólogas, y yo, por la buena relación que de vuestra persona, letras y vida tengo, he acordado de os lo remitir, para que, como celoso de Dios Nuestro Señor e vuestro, como cosa que tanto importa a nuestra santa fe católica, lo veáis y deis en ello vuestro parecer”¹⁹.

La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca emitió finalmente un informe teológico sobre el método misional en la instrucción, formación y

¹⁷ L. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, pp. 219-221.

¹⁸ L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1986, p. 28.

¹⁹ Citado en L. Pereña, *La Escuela de Salamanca*, p. 29.

educación de la fe, aconsejando una diligente enseñanza previa al bautismo de los indios adultos²⁰.

Los abusos ocurridos durante la conquista de Perú y las guerras llevadas a cabo en la zona denominada Nueva Galicia, en el Virreinato de México, dieron lugar a amplias discusiones concernientes a la justicia de la guerra y a los métodos misionales a emplear. Algunos defensores de la conversión forzada de los indios –Juan de Zumárraga, obispo de México, y Vasco de Quiroga, oidor de la Audiencia–, cambian de opinión y denuncian ante el Emperador los graves abusos de los conquistadores. A su vez, y sobre todo por influencia de la Bula *Subblimis Deus* y el Breve *Pastorale Officium*, del Papa Paulo III, dictados en 1537, que reconocían la naturaleza humana del indio, prohibían su esclavitud y subrayaban el carácter eminentemente voluntario que había de tener la conversión, proponen nuevos métodos de penetración y de evangelización. Éste era el clima que se vivía en España cuando Vitoria pronuncia sus selecciones. La *De Temperantia* es de 1537, el mismo año de la bula *Subblimis Deus*; las dos *De Indis*, de 1539.

Pereña ha visto con claridad la relación entre las circunstancias que se vivían en esos años en México y la *Relectio de Indis*, en la que Vitoria cita expresamente algunos de los abusos referidos por misioneros y autoridades; asimismo, considera la influencia vitoriana en la redacción de las Leyes Nuevas de 1542. En efecto, las dudas planteadas por las autoridades residentes en México, las múltiples denuncias de abusos cometidos por los conquistadores, las propuestas de cambios en la política española en las Indias, las opiniones de Vitoria, hicieron necesaria la convocatoria, por parte de Carlos V, de una junta que desembarcará en la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542. Éstas procuran la corrección de los innumerables abusos denunciados. Se propone la supresión de la conquista armada y su sustitución por entradas o penetración pacífica “en dos tiempos”: primero evangelización sin armas, y segundo trato humano, amistoso, social y comercial, sin armas, por los seglares, en orden a la incorporación libre de los reinos de las Indias a la Corona de Castilla. Afirma Pereña que entre las instrucciones de Carlos V a Pizarro en 1533, que le ordenaban proseguir las conquistas y utilizar el “Requerimiento”, y las Leyes Nuevas, hay un cambio profundo de enfoque, que mucho debe a la influencia vitoriana²¹.

Durante los últimos años de su vida, Vitoria estuvo gravemente aquejado de gota, y ello le impedía caminar y dictar sus clases. En algunas oportunidades, sus alumnos lo llevaron en andas, pero los dos últimos años los pasó postrado. Ya gravemente enfermo de gota, es invitado por Carlos V a asistir al Concilio de Trento como teólogo imperial, pero su estado le impide asistir. Lo hace, en

²⁰ L. Pereña, *La Escuela de Salamanca*, p. 26.

²¹ L. Pereña, *La Escuela de Salamanca*, pp. 26-27.

su lugar, su colega Domingo de Soto. Vitoria murió el 12 de agosto de 1546 y fue enterrado en la sala capitular del Convento de San Esteban, hoy conocido como Panteón de teólogos²².

2. Algunos autores estadounidenses

He seleccionado, para este peculiar diálogo con las doctrinas de Francisco de Vitoria, a tres autores de indudable influencia en el ámbito de las relaciones internacionales. Son ellos Francis Fukuyama, Samuel Huntington y Robert Kagan. Los tres, a pesar de sus diferencias de enfoque, comparten algunas ideas que hoy dominan en el entorno gubernamental de los EE.UU.: justifican la hegemonía norteamericana, profesando un mesianismo explícito o implícito, desprecian los instrumentos multilaterales, son críticos con la Organización de las Naciones Unidas, consideran inevitable el conflicto.

a) Francis Fukuyama

Francis Fukuyama nació en Chicago, en 1952 y se doctoró en Ciencias políticas en Harvard. Trabajó en el Departamento de Estado y hoy es miembro del Consejo de Bioética que asesora al Presidente Bush. Es Profesor de Política Económica Internacional en el *School of Advanced International Studies* de la Universidad Johns Hopkins.

La obra *The end of history and the last man*, publicada en 1992, ha tenido un notable éxito editorial, con más de veinte ediciones en el extranjero. Escrita con el entusiasmo provocado por la caída del comunismo, la tesis central de esta obra es que el mundo se encamina hacia la democracia liberal, el sistema en el que se dan con perfección la libertad y la igualdad, es decir, el triunfo absoluto de la racionalidad.

Parte de una concepción hegeliana de la historia, como “proceso único, evolutivo, coherente”, cuya meta es conducir a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. Ésta es la forma final de gobierno y su advenimiento significa, por lo tanto, el fin de la historia en el sentido hegeliano de esta expresión. El proceso de evolución histórica es similar en las diferentes sociedades. Casi todos los países que se han desarrollado económicamente lo han

²² Cfr. R. Hernández Martín, *Francisco de Vitoria y su “Relección sobre los Indios”*. *Los derechos de los hombres y de los pueblos*, Edibesa, Madrid, 1998, p. 31.

hecho pareciéndose unos a otros: “hay pocas versiones de la modernidad distintas de la democrática liberal capitalista”²³, afirma.

Cree que la extensión de la democracia habrá de traer consigo un cambio en las relaciones internacionales, que se caracterizará por el fin de las guerras. Debería entrañar el fin de las relaciones de señorío y servidumbre entre naciones, de modo similar a cómo la Revolución Francesa las anuló entre los individuos. Una vez llegados al Estado liberal, el reconocimiento racional que se produce entre los individuos también se producirá entre los estados, eliminándose las guerras. De hecho –constata el autor– casi no se han producido guerras entre democracias liberales²⁴. La conducta pacífica de las democracias hace que tengan un interés a largo plazo en proteger y extender la esfera de la democracia en el mundo: la garantía principal de Occidente está en el florecimiento de la democracia liberal por doquier²⁵, afirma.

Fukuyama hace un análisis de la postura kantiana sobre la paz perpetua, que lo lleva a desconfiar de la O.N.U. que no sigue los principios kantianos, y a defender una organización semejante a la O.T.A.N., en la que todos sus miembros están comprometidos con la democracia: “una liga así sería mucho más capaz de actuar con energía para proteger la seguridad colectiva de las amenazas procedentes de la parte no democrática del mundo”²⁶, concluye.

En esta obra, Fukuyama acusa la influencia de pensadores como Hobbes y Kant y, principalmente, de Hegel, de quien toma las ideas de la historia como proceso previsible y orientado, del conflicto como esencial para el progreso de la historia, de la necesidad de un conductor –para Fukuyama serían los estados democráticos– que lidere el proceso histórico hacia su meta.

En 2004, este autor ha publicado *State-building: Governance and world order in the 21st century*. En este libro reflexiona sobre los problemas de los estados “débiles” y “fracasados”, sobre sus consecuencias para el orden internacional y sobre la posibilidad de “construcción” de instituciones estatales eficaces (*state-building*). Su obra se articula en tres grandes capítulos: elementos de la estatalidad; causas de la debilidad del Estado; dimensión internacional de la debilidad de los estados.

Insistiendo en ideas expresadas en su obra anterior, muestra cómo los conflictos post-guerra fría no se han producido entre los estados desarrollados, ricos y democráticos –“post históricos”– sino dentro del mundo “histórico” o entre países pertenecientes a ambos mundos.

²³ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992, p. 195.

²⁴ Cfr. F. Fukuyama, *El fin de la historia*, pp. 333, 350, 355.

²⁵ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, p. 379.

²⁶ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, pp. 380-382.

En la actualidad, los estados débiles y fracasados

“se han convertido en el único y más grave problema para el orden internacional. [...] Conculcan los derechos humanos, provocan desastres humanitarios, causan oleadas masivas de inmigración y atacan a sus vecinos [...] protegen a terroristas internacionales que pueden ocasionar daños significativos a EE.UU. y otros países desarrollados”²⁷.

Por consiguiente, sucesos producidos en “partes lejanas y caóticas del planeta” pueden afectar a los grandes actores internacionales, de ahí que asegurar su gobernabilidad y fortalecer sus instituciones pase a ser un tema primordial en el diseño de la política exterior de EE.UU. y también de otros países del mundo desarrollado.

A partir de aquí, se cuestiona cómo fortalecer dicha capacidad estatal y, expresa ciertas dudas sobre la posibilidad de “exportar” la experiencia occidental a estas sociedades. Concretamente, se pregunta si “las instituciones y valores del Occidente liberal son verdaderamente universales o si [...] representan únicamente el resultado de la evolución de unos hábitos culturales procedentes del norte de Europa”²⁸.

Pasado ya el optimismo de los ‘90, en los que este autor veía como seguro el triunfo de la democracia liberal y del capitalismo en todo el mundo, contempla ahora cómo nuevos desafíos se interponen en esta “marcha inexorable” de la historia, y su postura se hace más pesimista y más similar a la de Huntington –a quien cita expresamente– en cuanto a la posibilidad de implantar un modelo único a todas las sociedades.

Fukuyama considera que, en esta coyuntura internacional en la que nos encontramos, el principio westfaliano de soberanía debe ser mantenido: “los EE.UU. tienden a no reconocer ninguna [legitimidad] por encima del Estado-nación democrático y constitucional”, por tanto, su adhesión a las Naciones Unidas procede de un acto de voluntad que puede revocarse en cualquier momento”²⁹.

No obstante, la actitud de los estados débiles socava este principio, al hacer imprescindible la acción exterior en sus asuntos internos, bien para evitar crisis humanitarias, bien para ejercer el derecho de legítima defensa frente a la amenaza inminente de actos terroristas o de utilización de armas de destrucción masiva. En ambos casos, el principio de no intervención debe dejarse a un lado:

²⁷ F. Fukuyama, *La construcción del estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 140.

²⁸ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 17.

²⁹ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 162.

“es necesario entrar en dichos países y asumir su gobernanza a fin de eliminar tales amenazas y evitar que surjan de nuevo en el futuro”³⁰.

Ahora bien, ¿quién debe “entrar” y con qué legitimidad? La O.N.U. ha fracasado en sus intervenciones ya que no ha logrado fortalecer las instituciones locales sino que más bien ha sustituido a la autoridad local³¹. En los hechos, se produce una recreación del sistema de mandatos creado después de la Primera Guerra Mundial, y “no está claro [...] si hay una alternativa real a la relación cuasi-permanente y cuasi-colonial entre el país beneficiario y la autoridad internacional”³².

Considera válida la intervención de los EE.UU.: en dichos estados, en virtud del derecho a la legítima defensa³³. No obstante, realiza una buena crítica a la intervención en Irak, tanto por su unilateralismo, que estratégicamente fue un error por dejar a EE.UU. sin socios internacionales, como por encarar la reconstrucción desde el Pentágono, que no cuenta con el *know how* necesario para su realización³⁴.

El vacío de soberanía estatal, no ha sido llenado por una autoridad universal, sino por una “variopinta colección de compañías multinacionales, O.N.G., organizaciones internacionales, organizaciones mafiosas, grupos terroristas y demás”. Lo sensato es, entonces, reforzar el poder del Estado-nación en lugar de pensar en el “ocaso de la soberanía”; “recurrir a la opción de retorno hacia el Estado-nación soberano y tratar de comprender de nuevo cómo hacer que sea fuerte y eficaz”³⁵.

La preocupación central de Fukuyama es la seguridad de EE.UU. y de los demás países desarrollados y la estrategia que propone se dirige sobre todo a conjurar ese peligro. Para ello reitera su desconfianza en las autoridades internacionales y propone reforzar el poder del Estado-nación, eso sí, permitiendo a los estados más fuertes –en el ejercicio del derecho a la legítima defensa– una amplia intervención en los estados débiles o fracasados.

³⁰ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 147.

³¹ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 154.

³² F. Fukuyama, *La construcción del estado*, pp. 154-155.

³³ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 147.

³⁴ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 152.

³⁵ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 177.

b) *Samuel Huntington*

Samuel Huntington nació en 1927. Se doctoró en Harvard, donde es Profesor de Ciencias Políticas y Director del *John Olin Institute for Strategic Studies*. Desempeñó cargos oficiales en el Consejo de Seguridad de la Casa Blanca y en comisiones de Relaciones Internacionales y Estrategia. En una conferencia que pronunció en 1998 en el *American Enterprise Institute*, él mismo se define ideológicamente, separándose de los llamados neo-conservadores o “*Reaganite conservatives*”. Se considera un conservador pero a la “vieja usanza”, deudor, en todo caso, del famoso pensador inglés Edmund Burke³⁶.

The clash of civilisations, publicada en 1996, tuvo una difusión extraordinaria, y la expresión “choque de civilizaciones” se ha convertido desde entonces en un cliché, defendido por unos y denostado por otros. La obra se articula alrededor de las siguientes tesis:

–Por primera vez en la historia, la política global es a la vez multipolar y multicivilizacional. La modernización no está produciendo una civilización universal ni la occidentalización de las sociedades no occidentales. El Occidente pierde fuerza relativa en favor del Islam.

–Surge un nuevo orden mundial basado en las civilizaciones. Esto significa que, aunque los estados seguirán siendo, por ahora, actores fundamentales, su actuación estará cada vez más configurada por factores culturales.

–Las pretensiones universalistas de Occidente le hacen entrar cada vez más en conflicto con otras civilizaciones. Los conflictos más peligrosos son los que surgen entre estados o grupos pertenecientes a diferentes civilizaciones.

–La supervivencia de Occidente depende de que EE.UU. reafirme su identidad occidental. Y de que los occidentales se unan para renovar y preservar su civilización frente a las sociedades no occidentales³⁷.

Huntington critica a Fukuyama, diciendo que es “pura soberbia pensar que porque el comunismo soviético se ha derrumbado, Occidente ha ganado el mundo para siempre, y que los musulmanes, chinos e indios, entre otros, van a apresurarse a abrazar el liberalismo occidental como la única alternativa”. Opina que las divisiones de la humanidad a causa de las diferencias étnicas y de civilización son más profundas y generarán nuevos tipos de conflicto³⁸. Dentro de esas diferencias, considera especialmente las religiosas, ya que las principa-

³⁶ S. Huntington, *Global perspectives on war*.

³⁷ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 20-21.

³⁸ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, p. 77.

les civilizaciones se han identificado con las grandes religiones y este factor ha sido, y sigue siendo, causa de innumerables conflictos y guerras³⁹.

En un capítulo titulado “El crepúsculo de Occidente” considera que, aunque actualmente domina de forma abrumadora, y lo seguirá haciendo durante buena parte del siglo XXI, “se están produciendo cambios graduales, inexorables y fundamentales en los equilibrios de poder entre civilizaciones, y el poder de Occidente con respecto al de otras civilizaciones continuará decayendo”⁴⁰.

A diferencia de Fukuyama, Huntington opina que las sociedades no occidentales pueden modernizarse –y de hecho se han modernizado– sin abandonar sus propias culturas y sin adoptar indiscriminadamente valores, instituciones y prácticas occidentales. Para él, el mundo se está haciendo más moderno y menos occidental y la consecuencia es que dicha modernización aumenta el poder de las sociedades no occidentales y el renacimiento de sus culturas en todo el mundo⁴¹.

El orden mundial debe construirse en torno a las civilizaciones; no puede pensarse en un orden único a escala planetaria. La paz sólo puede lograrse y mantenerse a través de los liderazgos de ciertos estados dentro de cada una de las civilizaciones. Las Naciones Unidas no son una alternativa al poder regional, y éste se convierte en responsable y legítimo cuando lo ejercen los estados centrales en relación con otros miembros de su civilización. El problema surge cuando en una civilización no hay un poder central lo suficientemente fuerte como para imponer el orden⁴².

Para Huntington es absolutamente ilusorio intentar modelar a las otras civilizaciones a imagen de Occidente. Además, es peligroso, ya que desarrollaría el imperialismo y llevaría a una guerra entre civilizaciones en la que Occidente podría ser derrotado. Lo que debe hacer Occidente es “preservar, proteger y renovar las cualidades únicas de la civilización occidental. Puesto que los Estados Unidos de América son el más poderoso país occidental, sobre él recae mayormente esta responsabilidad”. Esta política implica una mayor unidad entre EE.UU. y Europa así como la incorporación al Occidente europeo de los países del este y la occidentalización de Latinoamérica.

Recientemente, Huntington ha publicado *Who are We?*, que constituye un complemento a *The clash of civilisations*, al realizar un estudio en profundidad de la identidad estadounidense y sus amenazas actuales, que él centra sobre todo en el multiculturalismo y en la inmigración hispana. En dicha obra realiza una

³⁹ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, p. 47.

⁴⁰ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, p. 96.

⁴¹ Cfr. S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 79-81, 91, 108.

⁴² S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, p. 186.

síntesis de la formación de la identidad estadounidense, partiendo de los Padres Fundadores y llegando hasta nuestros días. Reafirma su tesis anterior de la importancia de la cultura en la conformación de la identidad, y, dentro de la cultura, destaca el aspecto religioso así como el lingüístico.

Considera que la identidad inicial de los EE.UU. se forjó con componentes de carácter racial (blancos), étnico (anglo-sajones), cultural (cultura anglo-protestante) y credal (el Credo político estadounidense). A lo largo de las generaciones, los dos primeros componentes han desaparecido, quedando como sustancia de la identidad la cultura anglo-protestante, sustentadora del credo político⁴³. Pero, a finales del siglo XX, la oleada de inmigrantes hispanos, reacios a la asimilación por parte de la cultura anglo-protestante, así como las doctrinas multiculturalistas dominantes en los círculos académicos y en ciertos ambientes políticos amenazan con romper esa identidad⁴⁴.

Por ello su obra plantea la absoluta necesidad de definir “quiénes somos” ante de saber “cuáles son nuestros intereses” en el concierto mundial. Critica la opción cosmopolita, propia de los multiculturalistas, porque opina que ella terminará con los EE.UU. como tales, al rechazar la cultura anglo-protestante que, en su opinión ha forjado la identidad del país. Rechaza también la opción imperialista de los neo-conservadores, y postula una “opción nacional” que “reconocería y aceptaría lo que distingue a EE.UU. del resto de sociedades” permitiendo, por tanto, “la preservación y acentuación de aquellas cualidades que han definido a la nación estadounidense desde su fundación”⁴⁵. El rechazo de la cultura fundante llevaría al final de los EE.UU. “tal y como los hemos conocido”. Y también significaría el fin de la civilización occidental, de la cual es parte fundamental. Occidente quedaría reducido a Europa y por consiguiente, “a una parte minúscula y decreciente de la población del mundo”⁴⁶.

El libro es una defensa de la cultura anglo-protestante (aclara: “no de las personas anglo-protestantes”) como único soporte posible de un credo político democrático, liberal, defensor de los derechos humanos y de las libertades.

⁴³ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, pp. 20-21.

⁴⁴ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 20.

⁴⁵ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, pp. 413-414.

⁴⁶ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 366-368.

c) *Robert Kagan*

El otro autor que he seleccionado es Robert Kagan, autor de: *Of Paradise and power*, publicado en 2003. Es una obra escrita al hilo de las controversias entre EE.UU. y la Unión Europea a propósito de la estrategia a seguir en el Oriente Próximo, y su autor es un connotado representante de la postura neo-conservadora. Columnista en *The Washington Post* y *Senior Associate* en el *Carnegie Endowment for International Peace*, trabajó en el Departamento de Estado en la década de los 80. Su influencia en la administración Bush comenzó a través de un artículo escrito con William Kristol en 1996, en el que llamaba a una política internacional como la desarrollada en la época de Reagan (“*neo-Reaganite foreign policy*”). Participa además en el *Project for the New American Century*, que es un grupo de neo-conservadores que aboga por un rol más importante de los EE.UU. en un mundo que consideran más peligroso que el de la Guerra Fría; exige un crecimiento en el gasto militar de EE.UU. y defendió la imperiosa necesidad de derrocar a Saddam Hussein⁴⁷.

Su obra tuvo especial resonancia por coincidir su publicación con el conflicto en Irak, que conllevaría, a su vez, graves desinteligencias entre los EE.UU. y un importante grupo de países de Europa Occidental, a propósito de la estrategia a seguir. La obra se propone trazar un cuadro de las diferencias entre Europa y EE.UU. e intentar dar una explicación a dichos contrastes.

La principal tesis del autor es la siguiente: Europa está moviéndose, de una política de poder hacia un mundo de leyes, reglas, negociaciones transnacionales y cooperación. Está entrando “en un paraíso post-histórico de paz y prosperidad relativa, verdadera realización de la «paz perpetua» de Immanuel Kant”. Mientras tanto, los EE.UU. permanecen en la historia, ejerciendo su poder en un mundo hobbesiano, anárquico, donde no se confía en las reglas y donde la verdadera seguridad y la defensa y promoción de un orden liberal siguen dependiendo de la posesión y uso de la fuerza militar. Por ello considera que los estadounidenses son de Marte y los europeos de Venus⁴⁸.

Kagan considera que esta actitud europea de respeto a la legalidad, de diálogo y cooperación es un síntoma de su debilidad relativa frente a los EE.UU., aunque no deja de lado otras razones históricas: la experiencia de la Segunda Guerra Mundial hizo a los europeos alejarse definitivamente de cualquier estrategia basada en la fuerza militar, en el egoísmo nacionalista, en la ambición, o

⁴⁷ Cfr. M. Cox, “Commentary. Martians and Venutians in the new world order”, *International Affairs*, 2003 (79, 3), pp. 529-530.

⁴⁸ R. Kagan, *Of Paradise and power. America and Europe in the new world order*, Alfred Knopf, New York, 2003, p. 3.

en el equilibrio de poderes⁴⁹. Los europeos –afirma– consideran que el haber logrado dejar de lado la fuerza en sus relaciones mutuas, sustituyéndola por la integración, es un verdadero milagro, y creen posible “exportar” esa estrategia al mundo entero, lo que constituiría una nueva “misión civilizadora”. No obstante –continúa el autor–, los europeos no son conscientes de que su estado actual se debe a la acción de los EE.UU. que actuó como escudo protector frente a la U.R.S.S. en la época de la Guerra Fría, y que impidió que Alemania resurgiera como potencia militar. Paradójicamente, fue el poder estadounidense el que hizo posible a los europeos creer que ya no era importante desarrollar una política de poder⁵⁰.

El paraíso europeo post-moderno sólo puede mantenerse si Estados Unidos utiliza su poder en el peligroso mundo hobbesiano que se desarrolla fuera de Europa. Esto significa que quien ha llevado a Europa al paraíso kantiano, y quien sigue jugando un papel principal para mantenerla en ese paraíso, paradójicamente no puede entrar en él. Estados Unidos, con su vasto poder, permanece arraigado en la historia, para lidiar “con los Saddams y los Ayatollahs, los Kim Jong Ils y los Jiang Zemins”, dejando el mayor beneficio a otros⁵¹.

De modo similar al razonamiento de Fukuyama, considera que existen sociedades modernas y pre-modernas. El desafío para el mundo post-moderno es acostumbrarse a la idea del *double standard*: es decir, utilizar los métodos legales y de cooperación para las relaciones entre los estados post-modernos, y la fuerza, los ataques preventivos, la traición, y lo que sea necesario, en el resto del mundo: “cuando estamos en la selva debemos utilizar las leyes de la selva”, concluye⁵².

Esta obra constituye una exposición clara de la doctrina neo-conservadora. Los principales argumentos de esta ideología se encuentran allí: la primacía del conflicto y de la guerra, la defensa de la acción unilateral, la idea de leyes intrínsecas al proceso histórico, el mesianismo.

⁴⁹ Cfr. R. Kagan, *Of Paradise and power*, pp. 27-28 y 55-56.

⁵⁰ R. Kagan, *Of Paradise and power*, pp. 71-73.

⁵¹ R. Kagan, *Of Paradise and power*, pp. 75-76.

⁵² R. Kagan, *Of Paradise and power*, pp. 74-75.

III

EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO

1. Por qué comenzar por una antropología

Algunas tendencias dentro del estudio de la ciencia política y, en concreto, de las relaciones internacionales, parten de la consideración del Estado como unidad de base, como punto de arranque de cualquier argumentación. Los intereses del Estado, la dinámica interna de su funcionamiento, sus relaciones con el mundo interestatal, o con instituciones sub- o supra-estatales y, sobre todo, su poder, constituyen las coordenadas básicas de esas disciplinas. Sin quererlo, se pierde de vista que el Estado o cualquier institución pública es una construcción humana y tiene sentido sólo en cuanto es *para* la persona.

A veces, en estas visiones, la política internacional es más un juego de ajedrez, en el que las piezas se mueven de acuerdo a un saber técnico, de cálculo de ventajas o de eliminación de peligros, pero se aleja peligrosamente de lo humano. En este sentido, es oportuno recordar que, precisamente, el título de un famoso libro de política internacional contemporánea, escrito por Zbigniew Brzezinski, lleva justamente el título: *The great chessboard*. (en español: *El tablero mundial*).

Urge volver a dar a la política un carácter moral, no en el sentido de “moralina”, sino en su genuino significado de actividad humana, dirigida a un fin –el bien– y objeto de deliberación prudencial. La consideración de la política como técnica niega el diálogo: en la técnica no hay deliberación posible, basta cumplir unas reglas, seguir unos procedimientos preestablecidos. La verdad práctica, en cambio, que es la verdad política, presupone el diálogo, la deliberación, porque considera que existen diversos modos posibles de actuación en vistas a alcanzar el bien. Como explicaba lúcidamente Hannah Arendt en *La condición humana*, es una ilusión creer

“que podemos “hacer” algo en la esfera de los asuntos humanos –“hacer” instituciones, leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y

sillas, o hacer hombres “mejores” o “peores”–, [...] con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro “material”¹.

Para conocer cuál es el bien que la política debe perseguir, tanto en lo interno como en lo internacional, es preciso partir del ser humano, origen de la acción política, que es quien la concibe y quien la lleva a cabo y, que es finalmente, su destinatario último.

2. La persona humana en la concepción vitoriana

Los intereses de Vitoria tienen que ver, más bien, con la ética y la justicia, con lo político-jurídico, o bien con temas específicamente teológicos. Sin embargo, su visión antropológica puede verse claramente plasmada en varias de sus reelecciones. Las que aportan más luces en este aspecto son dos relativamente poco conocidas: *De homicidio* (1530) y *De quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (1534-5)². Asimismo, en *De Potestate Civili* o *De Indis*, así como en algunos fragmentos de *De temperantia* y *De Matrimonio*, así como de las Lecciones sobre la obra de Santo Tomás, se encuentran rasgos de interés.

Ya me he referido, en el capítulo anterior, a las fuentes del pensamiento vitoriano. Dos de ellas inciden especialmente en su visión optimista de la naturaleza humana: Santo Tomás y el humanismo. El Aquinate, al considerar al ser humano como la criatura más perfecta salida de las manos de Dios, era una filosofía enaltecedora de la condición humana. El ser humano, imagen de Dios, dotado de razón y libertad, es capaz de perfeccionarse por sus obras y de transformar el mundo, que le ha sido entregado por heredad. Es, además, objeto del amor especial de Dios que le destina a la felicidad eterna.

El humanismo, con su re-descubrimiento de los valores greco-latinos, era un canto a las posibilidades humanas, al valor de su razón, a sus logros pasados y presentes. El estudio de los clásicos, de la Biblia y de los Santos Padres, en una palabra, el retorno a las fuentes de la cultura europea, proporcionaban las bases para el desarrollo de una antropología optimista, del estilo de la que subyace en la obra de Erasmo, o de Moro. Ambos denuncian los males de su tiempo, pero tienen esperanza en la reforma de las costumbres y buscan hacer atractiva la virtud. Con su *Philosophia Christi*, Erasmo busca exaltar la figura de Cristo

¹ H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 211-212.

² Los autores F. Castilla Urbano e I. Trujillo Pérez, con sus referencias a estos escritos, me han guiado hacia su lectura.

“como modelo arquetípico en que la perfección del hombre ha llegado a su más alta y sublime expresión”³. Imitar, pues, a Cristo, significaba imitar sus virtudes y llegar a la máxima plenitud a que el hombre podía aspirar.

Un enemigo contra el que Vitoria debía combatir desde su cátedra era el luteranismo, caracterizado por una visión pesimista de la persona, corrupta *ab initio*, incapaz de obrar rectamente, con una inteligencia que no llega a comprender al *Deus absconditus*, de omnipotente y arbitraria voluntad⁴.

Tal visión había sido preparada desde tiempo atrás por corrientes de espiritualidad tales como la *Devotio Moderna*, que hacía hincapié en la pasividad del alma frente a la acción de la gracia. En el ámbito académico, la llamada *via moderna* (Scoto, Ockham, Gerson, D’Ailly, Gregorio de Rimini), opuesta a la tomista o *via antiqua*, hacía una crítica radical a la capacidad de la razón para conseguir un conocimiento genuino⁵.

La vía tomista había procurado una conciliación entre fe y razón, señalándolas como dos caminos complementarios y necesarios para el conocimiento verdadero. De esta afirmación procedía, asimismo, la idea de la bondad de la naturaleza humana –si bien dañada por el pecado original– y la acción intrínseca de la gracia perfeccionando desde dentro la naturaleza humana. Inscrito en esta tradición, Vitoria afirma en *De Homicidio* la bondad del ser humano como obra de Dios:

“Dios no creó al hombre con esta mala inclinación, sino con la justicia original, la cual sujetaba el apetito a la razón y de ninguna manera le inclinaba al mal”⁶.

“Dios dio al apetito una inclinación natural para obedecer a la razón, por lo que en última instancia, toda inclinación es buena”⁷.

³ J. L. Abellán, *El erasmismo español*, p. 103.

⁴ Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II, pp. 4-5.

⁵ Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II pp. 22-24.

⁶ F. de Vitoria, *De homicidio*, §8, en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por T. Urdánoz, BAC, Madrid, 1960.

⁷ F. de Vitoria, *De homicidio*, §9.

a) *Unidad sustancial*

Vitoria se preocupa de reafirmar la unidad sustancial de la persona humana, frente a los dualismos que al considerar radicalmente mala toda materia, postulaban la necesidad de liberarse de ella para que viviera el espíritu. Citando el conocido texto de San Pablo acerca del hombre exterior y el hombre interior, dice Vitoria:

“No ha de entenderse esto como si el alma misma fuese el hombre interior o la naturaleza racional, y el cuerpo la naturaleza sensitiva, sino que ha de entenderse que *todo el hombre*, según el espíritu, es hombre interior, y según la carne, es el hombre exterior y la naturaleza sensitiva”⁸.

En la relección acerca de aquello a que el hombre está obligado a partir del uso de razón hace referencia indirecta a esta unidad sustancial, al explicar la íntima relación de los sentidos con la razón en el proceso de conocimiento⁹.

Un punto importante es el referente a la acción de lo natural y lo sobrenatural en el hombre. A lo largo de la Edad Media, la relación entre ambos órdenes se había entendido de modos diferentes, y esa comprensión afectaba, como bien apunta Gilson¹⁰, a la relación materia-espíritu, ciencia-fe, poder temporal-poder espiritual. Una posibilidad era subsumir lo natural en lo sobrenatural. Esta postura, renovada en el siglo XIV por corrientes heterodoxas como las de Wyclif o Hus, hacían depender la condición de persona de la gracia divina: la persona se constituía en tal por el bautismo, y el pecado mortal, por tanto, implicaba la pérdida de su condición ciudadana, de sus bienes, de sus derechos. La postura opuesta, derivada del nominalismo ockhamiano cae en el dualismo: lo natural y lo sobrenatural son dos realidades sin conexión alguna entre ellas. La gracia (es decir, la vida sobrenatural), actúa de modo extrínseco, y la persona vive en realidad dos vidas paralelas: la natural (que es despreciable) y la sobrenatural. El hombre, para ser verdaderamente tal, debe vivir esa vida sobrenatural, obedeciendo mandamientos que le son absolutamente extrínsecos, y que su naturaleza no puede comprender: solo la fe lo anima a seguirlos. Esta postura que, según algunos autores, está presente, en parte, en comentaristas de Santo Tomás, como Cayetano¹¹, se manifestará más adelante, en la época moderna, en otros dualismos como el cartesiano y en las filosofías que conciben al hombre como conflicto naturaleza-libertad. Frente a ambas posturas, Santo Tomás sostenía la unidad profunda del ser humano. La gracia perfecciona la naturaleza, no la

⁸ F. de Vitoria, *De homicidio*, §3. El subrayado es mío.

⁹ F. de Vitoria, *De eo quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, 1ª parte, §11.

¹⁰ Cfr. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 238-239.

¹¹ Vid. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 37.

cambia, actúa intrínsecamente, moviendo al hombre a actuar sobrenaturalmente, pero el hombre es el mismo. Del mismo modo, la ley natural se concibe como la inclinación propia del ser humano, inscrita en su naturaleza, y no como un conjunto de preceptos exteriores al hombre, que él no comprende, y que sólo debe limitarse a obedecer. Ésta es la concepción que Vitoria rescata. Como expresa Titos Lomas, Vitoria “cree que el orden natural debe lanzar al hombre hacia lo sobrenatural, hacia Dios, donde el ser racional se completa y perfecciona”¹².

b) Libertad

La persona humana es un ser libre, que, para Vitoria consiste en ser dueño de las propias operaciones, tener dominio sobre sus actos porque delibera y elige. El libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad¹³. Estas dos facultades son las que distinguen al hombre entre los demás animales y hacen del hombre un ser moral, pues es capaz de “investigar y deliberar lo que ha de hacer”¹⁴. La persona posee en sí misma los medios para conocer el bien que debe hacer: en efecto, conocer que se ha de vivir rectamente, que a nadie debe hacerse injuria, que no se debe hacer el mal, son principios cognoscibles por la luz natural de la razón¹⁵.

c) Sociabilidad natural

Vitoria explica esta característica humana, siguiendo a Aristóteles, en su relección *De Potestate civili*. Comienza considerando que el ser humano se distingue entre los animales “por su razón, por su sabiduría y por su palabra”, y que, al mismo tiempo, le han sido negadas otras facilidades de que disponen los animales para sobrevivir¹⁶.

“Habiendo concedido sólo al hombre la razón y la virtud, lo dejó frágil y débil, pobre y enfermo, desprovisto de todo auxilio, indigente, desnudo e im-

¹² F. Titos Lomas, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1993, p. 66.

¹³ F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 1ª parte, §6.

¹⁴ F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 1ª parte, §7.

¹⁵ F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 1ª parte, §14.

¹⁶ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §3.

plume. [...] Para socorrerlo, pues, en estas necesidades, era necesario, en verdad, que los hombres no anduvieran errantes [...] sino que, viviendo en sociedad, se prestaran ayuda mutua”¹⁷.

Así pues, existe una relación directa entre la indefensión radical en que se encuentra el hombre, su capacidad de raciocinio, y la sociabilidad. Exploremos más estas relaciones. La razón proporciona al hombre la libertad necesaria para actuar sobre la naturaleza externa sin las determinaciones propias de los animales. Sin embargo, como advierte Vitoria, el entendimiento no puede perfeccionarse “sin doctrina y experiencia”¹⁸, es decir, sin el recurso a otro que enseñe, que transmita una tradición.

De ahí que, para Vitoria, el lenguaje sea rasgo distintivo del ser humano y que distinga, como ya había hecho Aristóteles, el lenguaje natural del animal (*vox*) del lenguaje humano, esencialmente dialogante (*sermo*). “La palabra es el mensajero del entendimiento –afirma– y sólo para este uso nos ha sido dada”. El lenguaje es, pues, un signo de sociabilidad, vehículo de transmisión de las ideas, sin el cual el conocimiento mismo no tendría sentido:

“Si fuera posible que la sabiduría pudiera existir sin la palabra, la misma sabiduría sería desagradable e insociable. Así se dice en el Eclesiástico: Sabiduría oculta y tesoro escondido ¿de qué sirven la una y el otro?”¹⁹

Para nuestro autor, pues, el saber no se comprende si no es entendido como don, como objeto esencialmente comunicable. A pesar de la terminología escolástica, puede advertirse aquí claramente un antecedente de las posturas personalistas contemporáneas. Es ese saber acumulado y transmitido en el grupo social el que permite al hombre su continuo perfeccionamiento, realizando así su “vocación ontológica”²⁰, la actualización de las potencialidades inscritas en su mismo ser.

Dando un paso más, y pasando del entendimiento a la voluntad, Vitoria afirma que sin la sociabilidad no tendrían sentido la justicia ni la amistad. Citando a Aristóteles, afirma que “sin vida compartida todas las virtudes mueren”.

La comunicación humana es, pues, no sólo una necesidad, sino un bien²¹, el aislamiento sería desagradable y odioso, e impropio del ser humano.

Por lo tanto, la sociabilidad humana no responde sólo a un motivo utilitario, de satisfacción de necesidades materiales, sino que va más allá, y es requisito

¹⁷ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §4.

¹⁸ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §4.

¹⁹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §4.

²⁰ F. Titos Lomas, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, p. 55.

²¹ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 68.

para que el individuo humano devenga en auténtica persona. Otros escritos vitorianos insisten sobre aspectos concretos de esta sociabilidad, en especial los que tienen que ver con la educación. Así por ejemplo, en la relección sobre las obligaciones del hombre al llegar al uso de razón sostiene:

“La educación, la doctrina y la instrucción influyen mucho en que uno llegue al uso de razón. Quiero decir que, en igualdad de condiciones, primero llegará al uso de razón el que esté mejor instruido y antes el que viva entre hombres cultos que entre ignorantes”²².

Y más adelante, en ese mismo escrito, insiste sobre la importancia de la educación de los niños:

“Bien sabido es que la educación dada antes del uso de razón tiene grande importancia para los actos subsiguientes. Por ello es de grande interés la educación que ha de darse antes del uso de razón, pues influye enormemente en la vida moral”²³.

La comunicación es, por tanto, esencialmente educativa, y permite a las nuevas generaciones incorporar un núcleo de tradiciones compartidas, de modos de obrar, hace más asequible seguir lo que, en cada uno, es la luz natural de la razón, fácilmente desviada sin la guía de otros. En esta importancia que nuestro autor otorga a la educación puede advertirse también la influencia humanista.

La formación de una comunidad requiere la amistad entre sus miembros. Vitoria retoma este tema a partir de Aristóteles, Cicerón, San Agustín y Santo Tomás. Lo propio de la amistad, decía Aristóteles, es la comunicación de bienes. Dicha comunicación es, justamente, lo que permite hablar de amistad, bien en sentido estricto, bien en sentido analógico: amistad entre parientes o entre ciudadanos. No hay propiamente ciudad donde no hay nada que comunicar, había dicho Aristóteles y repitió Santo Tomás. Lo propio de la *polis* es compartir bienes, y no únicamente constituir un espacio propicio al reparto, lo que convertiría a la *polis* en un mercado. El simple comercio, afirmaba el griego, no es suficiente para que exista una *polis*, ni tampoco una alianza militar, se necesita algo más: la participación en el ethos común, el compromiso común de llegar, todos, a una “vida buena”.

La importancia de la amistad queda plasmada en la relección *de Matrimonio*, cuando, al referirse a las razones por las cuales se prohíbe el casamiento entre parientes cercanos, afirma:

“La otra razón que se alega es que se extienden las amistades y las relaciones, no permitiendo que queden siempre encerradas dentro de unos mismos

²² F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 1ª parte, §15.

²³ F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 2ª parte, §10.

hogares y paredes. Todo esto es claro que no excede los límites de la potestad civil, pues que también a ella le incumbe el procurar que nazcan y se extiendan las amistades”²⁴.

La amistad es, entonces, un presupuesto tan imprescindible de la vida social, que la autoridad debe fomentarla y estimularla. La profundización y la extensión de la comunicación humana a ámbitos cada vez más amplios se constituye así en un bien a perseguir como fin propio de la *res publica*.

Como se verá más adelante, Vitoria no restringe esta amistad al estrecho marco ciudadano o estatal, sino que la ensancha hasta abarcar a todo hombre:

“Como se dice en el Digesto: «la naturaleza ha establecido cierto parentesco, como una fuerza entre todos los hombres». Por consiguiente, es contra el derecho natural que el hombre rechace al hombre sin causa alguna. Pues «no es lobo para el hombre», como dice Ovidio, sino hombre”²⁵.

De todo lo dicho, Vitoria concluye que la sociabilidad es “una naturalísima comunicación”, y que por tanto, no es fruto de una decisión humana –de un contrato, como dirán pensadores posteriores– sino de una tendencia inscrita en la persona misma:

“Queda claro, por consiguiente que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación”²⁶.

d) Igualdad entre los hombres y diversidad cultural

En sus lecciones ordinarias, Vitoria afirma: “non cognoscit ius naturale differentiam inter homines”²⁷, y en la relección *De eo quod tenetur homo quim primum venit ad usum rationis*, expresa que “los hombres son todos de la misma especie”²⁸, declarando así la igualdad radical entre los seres humanos, verdad de la que, en otros textos, extraerá las necesarias consecuencias. La idea estoica de

²⁴ F. de Vitoria, *De Matrimonio*, 2ª parte, §1.

²⁵ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §3. La cita no es de Ovidio, sino de Plauto, según aclara la edición de L. Frayle.

²⁶ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §5.

²⁷ F. de Vitoria, *Comentarios a la Ila-IIae*, edición de V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1932-1952, q LXII, art. 1, 18.

²⁸ F. de Vitoria, *De eo quod...*, 1ª parte, §8.

la unidad del género humano se refuerza notablemente en el Cristianismo, con la afirmación de la común dignidad humana, fundada en ser todos los hombres imagen de Dios, Creador y Padre de todos. Así, San Agustín dirá: “Cuando se dice amarás a tu prójimo, es evidente que todo hombre es prójimo”²⁹. La corriente humanista y particularmente Erasmo, habían revalorizado esta idea: la metáfora del “cuerpo místico”, tan cara a Erasmo, acentúa la idea de hermandad de naturaleza, según explica Abellán³⁰.

El uso de razón es elemento igualador entre los hombres, como se desprende de la exhaustiva argumentación que el autor realiza en la relectión *De eo quod...* Allí afirma que el hombre, llegado al uso de razón, aunque no conozca a Dios, puede obrar moralmente: “Todo el que tenga libre albedrío puede no sólo conocer el bien y el mal, sino también quererlo y obrarlo”³¹. Y ante la duda de si el que llega al uso de razón puede pecar, es decir, obrar mal, afirma que sí, porque todos pueden conocer lo que deben hacer por la luz natural de la razón, porque hay actos intrínsecamente malos que todos pueden conocer por esa luz natural, y porque obrar contra la conciencia es pecado³². De esto se extrae una importante conclusión, y es que para Vitoria el hombre es un ser moral, y que esa moralidad se deriva fundamentalmente de su carácter racional. Este elemento resulta fundamental para la comunicación entre hombres de distintas culturas ya que es posible establecer un patrón ético común.

Puesto que el obrar sigue al ser, en la generalidad de los casos el uso de razón será el rasgo que distinga un comportamiento humano de uno no humano. Por ello, en la *Relectio de Indis*, Vitoria se preocupa ante todo de comprobar si los indios tienen uso de razón, a fin de deducir de allí su condición de personas capaces de dominio.

“A su manera tienen uso de razón. Está claro, porque tienen cierto orden en sus cosas, una vez que poseen ciudades establecidas ordenadamente, y tienen matrimonios claramente constituidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercaderes, cosas todas ellas que requieren el uso de razón; asimismo tienen una especie de religión, no yerran en cosas que son evidentes para los demás, lo cual es indicio de uso de razón”³³.

No obstante lo anterior, ser y obrar se distinguen: el hombre es imagen de Dios por su ser, independientemente de que pueda o no hacer uso de sus potencialidades o de qué modo haga uso de ellas. “No parece que sea lo mismo,

²⁹ Citado en F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §2.

³⁰ J. L. Abellán, *El erasmismo español*, p. 130.

³¹ F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 2ª parte, §7.

³² Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur...*, 2ª parte, §8-10.

³³ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 1ª parte, §23.

afirma en la mencionada reelección, tener libre albedrío o uso de razón que poder obrar y no obrar³⁴. Con mayor claridad y extensión explica en la *Relectio de Indis* que el fundamento del dominio y, por ende, de la condición humana, es la imagen de Dios: los niños lo son, y, por tanto, tienen derechos aunque no puedan ejercerlos por sí mismos. Algo similar pasa con los amentes, que pueden sufrir injurias, luego, tienen derechos³⁵. Se establece, pues, una relación de correspondencia entre los siguientes conceptos: imagen de ‘Dios’-‘persona’-‘posibilidad de dominio’-‘tener derechos’-‘sufrir injurias’. Esta argumentación le permite deducir que los indios son verdaderos señores y que, por lo tanto, los españoles no pueden despojarlos de sus tierras³⁶.

Europeos e indios se encuentran, pues, en un plano de igualdad radical por cuanto ambos poseen un ser personal. En este punto, como afirman Castilla Urbano y Trujillo Pérez, Vitoria realiza el gran aporte de transformar lo que era una cuestión de naturaleza –los indios son verdaderos hombres– en una cuestión cultural³⁷.

Vitoria profesa, como ya se ha dicho, un optimismo antropológico, y está convencido primero, de que hay un lenguaje común, el de la razón natural, que todos los hombres son capaces de entender. Con ello, la posibilidad de comunicación está plenamente asegurada, a pesar de las diferencias de costumbres, idioma, etc. Es más, puesto que la amistad se realiza entre sujetos homogéneos pero complementarios, la comunicación entre europeos e indios no es sólo posible, sino deseable, ya que entre ellos podría darse plenamente la comunicación de bienes que es intrínseca a la relación de amistad.

Por otro lado, y precisamente por confiar en la comunicación humana, Vitoria profesa un optimismo pedagógico: el hombre es moldeable, perfectible, y su ignorancia puede corregirse con la educación adecuada. Desde este nuevo punto de vista, el indio es contemplado como un ser humano “que tenía a su alcance todo tipo de posibilidades”³⁸ si era educado convenientemente. De este modo, Vitoria está argumentando a favor del trabajo de los misioneros que se dirigían a América no sólo a evangelizar a los indios, sino, como expresaría el Padre José de Acosta, a hacerlos, primero, hombres.

Vitoria realiza una primera aproximación al difícil tema de la diversidad cultural y de la valoración ética de las culturas. Si la persona es un ser moral y si

³⁴ F. de Vitoria, *De eo quod...*, 1ª parte, §5.

³⁵ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 1ª parte, §21-22.

³⁶ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Ila-IIae*, q LXII, art. 1, 28 y *Sobre los indios*, 1a. parte.

³⁷ Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 270-1; I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, pp. 149-50.

³⁸ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 270.

existen ciertos principios de conducta universales, es lógico que algunos rasgos culturales sean considerados reprobables, por ejemplo, los sacrificios humanos y la antropofagia, temas de los que se ocupa en su relección *De Temperantia*. Cosa diferente es considerar los variados modos que los hombres elaboran para relacionarse entre sí, con el mundo y con la trascendencia, y que van configurando las diversas culturas. En este punto, y a pesar del gran respeto que siente por los indios americanos, y que es visible en toda la *Relectio de Indis*, es claro que el paradigma cultural que considera óptimo es el europeo urbano. Por dar sólo una muestra, citaré un fragmento de la mencionada relección:

“El que [los indios] parezcan tan retrasados y romos se debe, creo yo, a su mala y bárbara educación, ya que entre nosotros también vemos campesinos poco diferentes de los brutos animales”³⁹.

3. El trasfondo antropológico en los autores estadounidenses

Desentrañar el concepto de persona humana que subyace en los autores estadounidenses que he seleccionado es una tarea difícil, pues no es una cuestión que se trate directamente, sino que se encuentra implícita en sus obras. De todos modos, se pueden apuntar algunos rasgos fundamentales.

Los tres autores, de modo implícito o explícito, aceptan el denominado “credo americano”, formulado por primera vez por Jefferson, que consiste en una serie de principios políticos sobre los cuales se fundó la sociedad estadounidense y que las sucesivas generaciones de inmigrantes absorbieron y compartieron: es un compendio de postulados democrático-liberales, entre los cuales sobresalen los derechos de los individuos, la defensa del Estado de derecho, como único respetuoso de esos derechos, la responsabilidad de los gobernantes, la exaltación de la democracia como régimen político más excelente por la valoración de la persona humana que conlleva, puesto que ella no sólo es la principal destinataria de la labor del gobierno, sino que es protagonista del quehacer político mediante la participación directa en la cosa pública.

Según Huntington estos principios, fundamentales para la conformación de la identidad estadounidense, proceden de la cultura “anglo-protestante” de los fundadores de las primitivas colonias de América del Norte, cuyos rasgos más salientes son:

la lengua inglesa; el cristianismo; la convicción religiosa; los conceptos ingleses del imperio de la ley, la responsabilidad de los gobernantes y los de-

³⁹ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 1ª parte, § 23.

rechos de los individuos, y los valores de los protestantes disidentes (el individualismo, la ética del trabajo y la creencia en que los seres humanos tienen la capacidad y la obligación de crear un paraíso en la tierra –una “ciudad sobre una colina”–)⁴⁰.

Partiendo de aquí podemos ir esbozando una concepción de hombre que tiene su base en el individualismo liberal, en la defensa de los derechos de los individuos frente al poder político y, a la vez, en la afirmación del carácter religioso del hombre, de su dependencia del Creador, y de la conciencia de una misión divina a llevar a cabo en la tierra.

Por otra parte –y esto no aparece en el “credo americano”– puede observarse claramente en los autores estudiados, una visión pesimista de la naturaleza humana. Esa concepción antropológica procede también de la cultura protestante, en particular, del protestantismo disidente, que, como bien apunta Huntington, tendría tanta importancia en la conformación de la identidad estadounidense. A partir de Lutero, con su visión de la corrupción radical de la naturaleza humana, los pensadores de cuño protestante han mostrado, de una u otra manera, esa raíz pesimista. Es digno de señalar que tanto Kagan como Fukuyama se refieren extensamente a Hobbes, cuya antropología se caracteriza por un pesimismo radical, describiendo al ser humano como esencialmente egoísta e insociable. Fukuyama, por ejemplo, afirma que el hombre “es un animal económico movido por sus deseos y razón” así como por la necesidad de *thymos* o reconocimiento⁴¹. Analizando el pensamiento hobbesiano, afirma:

“fue uno de los primeros filósofos en dar por sentado el principio de la universal igualdad humana, sobre una base no cristiana, y eso porque según él, los hombres eran fundamentalmente iguales en su capacidad de matarse entre ellos”⁴².

Nótese cómo tanto Vitoria como Hobbes afirman la igualdad, pero derivándola de principios opuestos: si para el primero, la igualdad era fuente de entendimiento y amistad, por ser todos los hombres hijos de Dios, para el segundo, era el origen de todos los conflictos. La frase de Plauto *homo homini lupus*, rechazada por Vitoria, es explícitamente reivindicada por Hobbes, primer gran teórico del individualismo. De esta premisa surge que el modo de relación entre los hombres y entre los estados es el conflicto.

⁴⁰ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 20.

⁴¹ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, pp. 195 y 197.

⁴² F. Fukuyama, *El fin de la historia*, p. 223, nota 9.

El papel central del conflicto en la conformación de la identidad humana es muy evidente en Huntington, que apela en favor de su tesis a teorías procedentes de la psiquiatría, la sociología y la sociobiología:

“«una de las partes consustanciales del ser humano —según la conclusión de un comisión de psiquiatras— ha sido siempre la búsqueda de un enemigo en el que personificar temporal o permanentemente aspectos de los que renegamos en nosotros mismos».[...] Las raíces del odio, de la rivalidad, de la necesidad de enemigos, de la violencia personal y de grupo y de la guerra se encuentran en la psicología y en la condición humanas”⁴³.

Según este autor, la competencia lleva al antagonismo y a la profundización de las contradicciones, se crean estereotipos, se demoniza al oponente, el otro se metamorfosea en el enemigo. Y, más aún, “la necesidad de enemigos explica la ubicuidad del conflicto”⁴⁴.

La primacía del conflicto en las relaciones interpersonales da lugar a esa misma primacía en las relaciones entre los pueblos. Si el hombre tiene una natural inclinación al egoísmo, y ello lo lleva a la guerra perpetua, al afán de dominio y poder, plantearse las relaciones internacionales sobre la base de la amistad y la cooperación indicaría una total falta de realismo.

En la época moderna, la afirmación del individualismo y del conflicto consiguiente llevó a negar la sociabilidad humana y a afirmar, por el contrario, el carácter artificial, contractual de la sociedad, concebida tan sólo como “mal menor”, que protegería a los individuos unos de otros. Así, Fukuyama explica que “los derechos humanos liberales se elaborarán, originariamente, a partir de la universalidad, dada por sentada, de un miedo a la muerte violenta”⁴⁵. Los derechos serían, entonces, una suerte de arma esgrimida “frente” a otro que, probablemente no me los quiera reconocer, y el Estado la máquina omnipotente que “me” garantiza el disfrute de “mis” derechos.

El conflicto es, pues, no solo algo connatural al hombre, sino además, beneficioso ya que la ausencia de un enemigo externo o de un “otro” fomenta la desunión interna y, en definitiva, la pérdida de identidad⁴⁶, afirma Huntington. Y aunque el autor seguramente lo negaría, estamos próximos a una interpretación marxista de la historia, en términos de oposición y conflicto.

La igualdad, que Huntington supone rasgo esencial del espíritu estadounidense, es en realidad ilusoria, si se piensa que este autor considera a las culturas

⁴³ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 51.

⁴⁴ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 50.

⁴⁵ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, p. 223, nota 9.

⁴⁶ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 302.

como esencialmente incommunicables. Es la igualdad o, al menos, la semejanza entre los hombres, lo que permite la comunicación mutua. Negar ésta significa que hay una desigualdad de base, que no es solucionable. Al estudiar esta cuestión tal como la planteaba Vitoria, habíamos visto cómo su gran mérito había sido transformar lo que era un problema de naturaleza –los indios como de otra naturaleza que los europeos– en un problema de cultura, y salvar así la posibilidad de la comunicación. Pues bien, la postura de Huntington parece recorrer el camino inverso: transformar un problema de cultura en un problema de naturaleza al negar toda posibilidad de comunicación entre seres de culturas diferentes. En *El choque de civilizaciones* postula esta incommunicación entre las diferentes culturas del planeta; en *Quiénes somos* lo hace respecto de la inmigración hispana en Estados Unidos.

Huntington se muestra especialmente temeroso de los cambios que la masiva inmigración hispana y su bajo nivel de absorción por parte de la cultura estadounidense podría acarrear. Estados Unidos corre el riesgo de transformarse en un país de “dos lenguas, dos culturas y dos pueblos”⁴⁷. Niega el carácter dinámico de la cultura y, por tanto, de la llamada “identidad nacional”. Repasando la historia de la inmigración a los Estados Unidos, aprecia el modo en que la sociedad local logró la exitosa aculturación de los recién llegados y la buena disposición de éstos a dejarse permear por la cultura de su nuevo país, la “cultura anglo-protestante”, sin la cual, según Huntington, el credo americano se vendría abajo. Sin embargo, no pasa lo mismo con la abundante inmigración hispana, y en particular, mexicana, que a pesar de aceptar las reglas de juego políticas no se deja absorber fácilmente por la cultura anglo-protestante. Y –concluye el autor– “sólo hay un único sueño americano (*American dream*) creado por una sociedad angloprotestante. Los mexicano-americanos compartirán ese sueño y esa sociedad sólo si sueñan en inglés”⁴⁸.

Aristóteles afirma en la *Política* que la negación absoluta de lo común, impide la existencia de una comunidad ya que es imprescindible compartir ciertos bienes para crear la *polis*. Huntington niega que exista algo en común entre los “auténticos estadounidenses” y los mexicano-americanos, por eso afirma que se corre el riesgo de crear –dentro del mismo territorio– dos entidades diferentes. También niega que exista algo en común entre Occidente, China, el mundo musulmán y otras civilizaciones que pueblan el planeta. Por tanto, no cabe ni siquiera esbozar la idea de una comunidad mundial.

Fukuyama, por su parte, afirma que las diferencias culturales entre los pueblos se deben a que están en distintas fases de desarrollo, pero una vez que alcanzan la modernización existirá una creciente uniformidad, que él contempla

⁴⁷ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 297.

⁴⁸ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 297.

como deseable. “Hay pocas versiones de la modernidad distintas de la democrática-liberal-capitalista”⁴⁹, afirma. Pero tal uniformidad acabaría con la comunidad. En efecto, como bien explica Aristóteles, una *polis* en la que sus elementos son excesivamente similares deja de serlo “porque la ciudad no se construye con personas semejantes”. La razón de ser de la *polis* –y lo mismo cabe decir de cualquier comunidad política, también de la comunidad mundial– es la satisfacción de las necesidades y el logro de la vida buena. Ni una cosa ni otra pueden darse si hay excesiva homogeneidad: es justamente la diversidad y complementariedad de miembros, unidos por un fin común, lo que constituye una comunidad política⁵⁰.

Huntington y Fukuyama representarían, entonces, las dos desviaciones indicadas por Aristóteles: para el primero no hay nada en común entre las civilizaciones, entonces no existe comunidad posible; para el segundo, se llegará a una total uniformidad y, por tanto, también se destruye la posibilidad de la comunidad universal.

La experiencia de la diversidad cultural llevó a Vitoria a explorar en los rasgos que todos los seres humanos comparten por el hecho de ser personas. Así, la percepción primaria de la diferencia lo condujo a la conclusión definitiva de la igualdad radical entre los seres humanos. Cinco siglos después, parece que estuviéramos en la posición opuesta: la percepción inicial de un mundo globalizado ha conducido a la exacerbación de las diferencias y a postular –por parte de algunos de los autores que hemos considerado– la imposibilidad de la comunicación y la consiguiente negación de la igualdad entre los seres humanos que pueblan el mundo.

⁴⁹ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, p. 195.

⁵⁰ Aristóteles, *Política*, 1261a.

IV

LA COMMUNITAS ORBIS

1. De la *civitas* al *orbis*

Explicar la doctrina vitoriana de la *communitas orbis* exige, primeramente, abordar el tema de la república, ya que, siendo aquella “una especie de república”¹, sus elementos fundamentales habrán de repetirse, ampliados, en la comunidad universal.

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, la sociabilidad es una característica propia y natural del hombre, “una naturalísima comunicación, muy conveniente a la naturaleza”². El origen de la república es, por tanto, “algo que brota de la naturaleza que sugirió ese modo de vida a los mortales para su defensa y conservación”³. El hombre es pues, “*animal politicum*”, “*pars reipublicae*”, según afirmara en sus Lecciones⁴.

La república es perfecta, vale decir, que posee en sí todos los medios para bastarse a sí misma y cumplir sus fines:

“Perfecto es lo mismo que completo. [...] Comunidad perfecta es aquella república que es un todo completo por sí misma, esto es, la que no es parte de otra república, sino que tiene sus propias leyes, su propio consejo y magistrados propios”⁵.

La doctrina vitoriana debe encuadrarse en el contexto de consolidación de los estados que se está operando en su época. Así se entiende que otorgue singular importancia al tema de la autarquía, puesto que constituye para él un criterio básico para definir a qué entidades debería darse el nombre de repúblicas. Aún persistían los restos del sistema feudal y en algunos lugares los poderes de

¹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §21.

² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 4.

³ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §5.

⁴ F. de Vitoria, *Comentarios a la Ila-Ilae*, q CIV, art.1, 1.

⁵ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 7.

las grandes familias podían oponerse al poder del Estado, e incluso iniciar una guerra. Por esto, al referirse a la autarquía considera especialmente el poder de defensa, y aclara que sólo una república perfecta puede emprender una guerra justa⁶. En este punto coincide con otros autores de su tiempo que, desde una óptica muy diferente a la suya, también procuran hacer una teoría del Estado, poniendo énfasis en la necesidad de que éste posea los medios necesarios para su defensa y conservación. Así por ejemplo, Maquiavelo exhorta al Príncipe a dedicarse a la conservación de su Estado, cuidando en especial de dos cosas:

“1) en el interior de su Estado, alguna rebelión de sus súbditos; 2) en el exterior, un ataque de alguna potencia vecina. Se preservará del segundo temor con buenas armas, y sobre todo, con buenas alianzas, que logrará siempre con buenas armas”⁷.

En este contexto de defensa de la autonomía estatal, se entiende el repudio de Vitoria a las llamadas “autoridades universales” medievales: el Emperador y el Papa. En la *Relectio de Indis* explicará con claridad que ni uno ni otro pueden ser llamados “señores del mundo”⁸.

La autoridad es un elemento que hace a la perfección de la república. Como tal, es de derecho natural y tiene, por consiguiente, a Dios por autor, aunque luego cada república se da su propia forma de gobierno y autoridades. Esta simultaneidad entre constitución de la comunidad política e instauración de la autoridad permite que se vean como una unidad, y no como elementos yuxtapuestos⁹, o incluso opuestos, como afirmarían muchos teóricos contractualistas posteriores, para quienes era posible pensar en un estado de naturaleza pre-político¹⁰. Vitoria rechaza esta solución, porque para él no puede haber comunidad auténtica sin autoridad: “ninguna sociedad puede tener consistencia sin una fuerza o poder que la gobierne y proteja”¹¹. El príncipe es, por tanto, parte de la comunidad aunque tenga una posición preeminente, y está sujeto a derecho como los demás ciudadanos:

“Porque haría injuria a la república y a los demás ciudadanos si él, siendo parte de la república, no llevase parte del peso de la misma. [...] Las leyes dadas por el rey tienen la misma fuerza que si estuvieran dadas por toda la

⁶ Cfr. F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 7.

⁷ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Edicomunicación, Barcelona, 1994 [1a edición 1513], cap. XIX, p. 114.

⁸ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 2ª parte, § 1 y 3.

⁹ Cfr. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 65.

¹⁰ Cfr. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique*, p. 457.

¹¹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 5.

república. [...] Ahora bien, las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego, si son dadas por el rey, obligan también al rey”¹².

El tema de la república perfecta y de los deberes del príncipe para con ella también se estudian en la relección *De Temperantia*. Allí se plantean las obligaciones del rey en el caso de que sea el soberano de diversas repúblicas. Vitoria afirma que cuando un príncipe adquiere un reino pagano debe darle las leyes convenientes a ese reino, y procurar que se acrecienten sus bienes, y en ningún caso debe legislar en vistas del bien de otras repúblicas que puedan estar bajo su dominio, ya que esa república es perfecta, no es parte de otra ni está ordenada a ella¹³. Es evidente la referencia a las comunidades americanas, y clara la continuidad entre este texto y los de la *Relectio de Indis*.

La concepción de la república en Vitoria es de carácter orgánico. La explica a semejanza de un cuerpo cuyos miembros tienen diversas funciones:

“Del mismo modo que el cuerpo humano no puede conservarse en su integridad si no hay una fuerza ordenada que organice todos y cada uno de los miembros para la utilidad de los demás, y sobre todo, para el provecho de todo el hombre, eso ocurriría sin lugar a duda, también en la ciudad si cada uno se preocupase sólo de su propio provecho y se despreocupase del bien público”¹⁴.

Truyol explica que la metáfora del cuerpo humano ofrece un punto de comparación cómodo y profundo para mostrar que el Estado es algo más que una simple suma de individuos¹⁵. Según Castilla Urbano, la metáfora organicista procede especialmente de San Pablo, a pesar de que también es utilizada por Aristóteles y otros autores. Según este autor, la metáfora le sirve para consolidar la integración interna entre los ciudadanos en el momento de afirmación del Estado, acentuar la idea de bien común y mostrar la igualdad radical de sus miembros¹⁶, a semejanza de lo que afirmaba Erasmo.

La metáfora resalta la unidad de fines entre los miembros del Estado, que es el bien común. En este sentido, es clave lo que expresa en *De homicidio*, relección pronunciada en 1530:

“Yo niego que el hombre esté inclinado a amarse a sí mismo más que a Dios, y al bien propio más que al bien común. Porque así como un miembro busca más el bien común de todo el cuerpo que el propio, y perece la mano por la

¹² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 21.

¹³ F. de Vitoria, *De temperantia*, fragmento, 10^a y 11^a conclusiones.

¹⁴ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 5.

¹⁵ A. Tuyol y Serra, citado en I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 65.

¹⁶ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 103.

salud de todo el cuerpo, así también el hombre, a quien Dios hizo parte de una república, busca por inclinación natural el bien público más que el bien particular; y siendo Dios el bien universal, le ama más que al bien propio”¹⁷.

Como afirma Sánchez Agesta, “el Estado es una comunidad ética teleológica, que encuentra su razón de ser en su fin, el bien común”¹⁸. Nuestro autor sigue la tradición aristotélica ahormada por Santo Tomás. Para Vitoria existe un verdadero bien común temporal distinto del espiritual. Al reconocer rotundamente la legitimidad de los príncipes paganos, está afirmando indirectamente que existe un bien común temporal que es, precisamente, el fin de esas repúblicas¹⁹. Asimismo, en *De Potestate Ecclesiae I*, delimita claramente la autoridad pontificia frente a los príncipes temporales y distingue ambos bienes²⁰. No obstante, considera que existe una relativa subordinación del bien común temporal al espiritual, de modo que, si chocaran, prevalecería el primero. Así, por ejemplo, si la política llevada a cabo por España produjera daños espirituales en África, el gobierno debería desistir de esa política²¹.

En cuanto al contenido del bien común, los investigadores dudan si para Vitoria el fin del Estado es la vida virtuosa (que sería la sentencia tradicional de Santo Tomás) o simplemente la paz y la seguridad de los ciudadanos (concepto más moderno y secular). Los profesores Naszalyi y Castilla Urbano consideran que en Vitoria se manifiesta una cierta indecisión al respecto²². Para Naszalyi, la verdadera opinión de Vitoria sería que el fin del Estado es únicamente procurar una pacífica convivencia civil estableciendo dos órdenes completamente independientes: el secular y el espiritual²³. Castilla Urbano, por su parte, complementando la opinión anterior, afirma que

“lo que parece obligar a Vitoria a recurrir a una noción de bien común vinculada a unos comportamientos trascendentes es la imposibilidad de fundamentar los contenidos autónomos de las virtudes ciudadanas. [...] Se le hacía

¹⁷ F. de Vitoria, *De homicidio*, § 10.

¹⁸ L. Sánchez Agesta, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, p. 26.

¹⁹ Cfr. F. de Vitoria, *Sobre los Indios*, 1ª parte, §19; *De potestate Ecclesiae I*, q 1, §8.

²⁰ Cfr. F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiae I*, q 1, §3, 4, 10, 12. Vid también la q 3, en que se especifica aún más la potestad pontificia y la de los príncipes.

²¹ F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiae I*, q 3, §10.

²² E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1948, p. 184; F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 120.

²³ E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, p. 192.

difícil imaginar que un buen ciudadano pudiera ser un mal cristiano y vice-versa”²⁴.

Por mi parte, considero que hay suficientes textos vitorianos que abonan la tesis de la felicidad y la virtud como fines de la república, y no solamente la búsqueda de la paz y la seguridad, elementos necesarios pero no suficientes del bien común.

De estos textos, los más explícitos son los que se refieren a la ley, ya que ésta es el instrumento mediante el cual el gobernante dirige la ciudad: el fin de la ley se identifica así con el fin del gobernante, y el de éste con el de la república toda.

“La intención del legislador, como el último fin de la ley [...] es el bien común. De donde se sigue que es necesario que la ley mire, sobre todo al bien común que es la felicidad”²⁵.

Y, en el siguiente párrafo distingue el bien común temporal del espiritual:

“Los príncipes civiles pretenden hacer a los hombres buenos dentro de la humana felicidad, los pontífices eclesiásticos, en cambio, pretenden ordenarlos a la felicidad eterna”²⁶.

En el fragmento *De regno Christi*, comparando el fin del reino de Cristo con el de los principados temporales afirma que “el fin principal e inmediato de los otros reinos es la felicidad humana y la paz en la república”²⁷.

El bien común se compone de bienes particulares y requiere, por tanto, de la cooperación de todos los miembros de la sociedad, que incluye que cada uno de ellos procure vivir virtuosamente:

“Si uno es envidioso, avaro o ladrón, no obra bien; pues el bien común se compone de los bienes particulares, del mismo modo que es imposible hacer una buena casa con malos materiales”²⁸.

Y la ley humana –expresa Vitoria en otro texto– tiende a hacer felices a los hombres con la felicidad humana, pero para ello debe procurar hacer al hombre bueno porque nadie con vicios puede ser feliz con felicidad humana²⁹. Está

²⁴ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 122.

²⁵ F. de Vitoria, *La ley*, (Comentarios a la *Prima Secundae* de Santo Tomás, q 90-108). Estudio preliminar, traducción y notas de L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998, q. 92, a 1, 3.

²⁶ F. de Vitoria, *La Ley*, q 92, a 2, 4.

²⁷ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, fragmento *De regno Christi*.

²⁸ F. de Vitoria, *La ley*, q 92, a 1, 2.

²⁹ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Ila-IIae*, q. X, a VIII, 4.

claro, entonces, que toda ley debe ordenarse a la felicidad, o sea, a la virtud. Pero no es posible (ni deseable) imponerla, las leyes humanas no deben reprimir todos los vicios sino aquellos que no perturben la paz de la república³⁰. Ahora bien, no debe deducirse de este texto que Vitoria se limite a los objetivos mínimos del Estado, sino que afirma que la acción del gobernante y de la ley deben conducir, sin forzar, al hombre a la virtud. En este sentido, su pensamiento está en la línea de Aristóteles y Santo Tomás.

Considero, por otra parte, que la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural en Vitoria ha de ser interpretada adecuadamente. No establece una independencia total sino una autonomía relativa. Volviendo a la relección *De Homicidio*, afirma, siguiendo a Santo Tomás, que “la gracia no se opone a la naturaleza sino que la perfecciona, y perfecciona también la inclinación natural”. Esto significa que, si por la gracia se recibe la caridad, o sea, el amor sobrenatural a Dios y al prójimo, ésta debe de estar fundada en una inclinación de la naturaleza humana, pues de lo contrario no podría desarrollarse. Y dicha inclinación es la de querer el bien común. O sea que, por un lado afirma la inclinación primera de la naturaleza humana hacia el bien, y por otro la unidad intrínseca del ser humano y del hombre cristiano, ya que aunque los órdenes natural y sobrenatural son distinguibles, se encuentran íntimamente entrelazados.

El cristiano no puede disociar su vida en dos: ser hombre y ser cristiano. Es hombre y cristiano en unidad personal. Por lo tanto, es en su vida terrena que labra su destino eterno. El bien común temporal debe, pues, proporcionarle las condiciones necesarias para su perfección: si es pagano, esa perfección estará en el orden de la naturaleza: vivir en paz con sus conciudadanos y practicar las virtudes especialmente aquéllas relacionadas con la vida social como la justicia, la generosidad, la obediencia a las leyes. Si es cristiano, al practicar esas mismas virtudes estará, a la vez, construyendo la ciudad temporal y labrando su felicidad eterna. Por consiguiente, el bien común temporal es distinguible del bien espiritual, pero no absolutamente independiente de él.

Queda por tratar, en esta visión de la política vitoriana, el papel de la ley, en cuanto configuradora de ese espacio de convivencia que es la república. En su comentario al tratado de la ley de Santo Tomás, Vitoria sigue a su maestro en la distinción entre ley eterna, natural y humana, así como en la afirmación de que toda ley humana, para ser tal, debe estar de acuerdo con la ley natural. La ley es principalmente una ordenación racional, su fin es el bien común y debe estar promulgada por la legítima autoridad³¹.

³⁰ F. de Vitoria, *La ley*, q. 96, a 2.

³¹ Cfr. F. de Vitoria, *La ley*, q. 90 y 91.

Otro punto a resaltar es la primacía de la ley dentro de la república, de modo que todos, también los gobernantes, están sometidos a ella. En este sentido, afirma que aunque éstos no están sometidos a la fuerza coactiva de la ley (no hay quien pueda castigarlos) sí lo están a su fuerza directiva, por lo que, en conciencia, deben obedecerla³². En la relección *de Potestate civili* da un argumento definitivo. Se pregunta “si las leyes civiles obligan a los legisladores, sobre todo a los reyes”. Y responde afirmativamente,

“porque las leyes dadas por el rey tienen la misma fuerza que si estuvieran dadas por toda la república [...]. Ahora bien, las leyes dadas por la república obligan a todos, luego, si son dadas por el rey obligan también al rey mismo”³³.

Hemos sintetizado la teoría política de Vitoria en los siguientes puntos: la comunidad política responde a la naturaleza del hombre; la república es perfecta; la autoridad es un elemento esencial a la república; el fin de la república es el bien común; la ley preside todo el comportamiento de los miembros de la república, gobernantes y gobernados. Intentaremos ahora proyectar esta imagen a la *communitas orbis*.

2. Características de la *communitas orbis*

Partiendo de la doctrina aristotélica acerca del origen y características de la comunidad civil, Vitoria va más allá, contemplando la realidad mundial, que se había abierto repentinamente a los ojos de los europeos con el “encuentro” del Nuevo Mundo. En el Renacimiento confluyen dos modos opuestos de considerar la realidad política: por un lado, el surgimiento de los estados propiciaba el fraccionamiento; por otro, la ampliación del horizonte geográfico y antropológico, abría el camino para vislumbrar una comunidad mundial. Maquiavelo y otros pensadores contemporáneos de Vitoria comenzaron a teorizar sobre el Estado, preocupándose de delinear sus rasgos, de establecer los alcances de su poder, las relaciones con otros poderes semejantes, etc. Nuestro autor, sin embargo, sin dejar de considerar la unidad estatal con todos sus rasgos definitorios, extiende su mirada más allá y esboza la *communitas orbis*, dando cuenta cabal de la transformación que se había operado en el horizonte intelectual de los hombres de su tiempo a partir de 1492. Desde ese momento, la tensión entre lo particular y lo universal aparecerá con mayor realismo; “la historia deja de ser

³² F. de Vitoria, *La ley*, q 96, a 5.

³³ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §21

una coexistencia con indefinidos y eventualmente inevitables particularismos, y aparece en el horizonte la perentoria exigencia de una comunidad mundial”³⁴.

En la *Relectio de potestate civili*, pronunciada en 1528, Vitoria afirma que “el orbe entero, *que en cierto modo es una república*, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes”³⁵.

Detengámonos en la primera parte de esta trascendental afirmación. Vitoria no sólo captó la existencia de una comunidad mundial, sino que la concibió al modo de una república, lo que implica, en primer lugar, afirmar la posibilidad de comunicación entre todos los seres humanos, cualesquiera sean su raza o su cultura. En segundo lugar, y siguiendo la analogía entre república y *communitas orbis*, ésta supone la existencia de un bien común, una autoridad, unas leyes, es decir, de los mismos elementos que considera en su elección sobre el poder civil.

A semejanza de la comunidad civil, la *communitas orbis* no es fruto del contrato sino de la naturaleza. Esto es explicado largamente en la *Relectio de Indis*, al considerar el primer título que legitimaría la presencia hispánica en Indias y que llama “de sociedad y comunicación natural”. Vitoria considera que la amistad, es decir, el compartir bienes, no se da solo entre los miembros de una misma república, sino que alcanza a todos los hombres: “la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural; y contra la naturaleza impedir la amistad entre hombres inofensivos”³⁶. En efecto, hay ciertos bienes que todos pueden compartir: Vitoria menciona los mares, ríos, puertos y caminos. El mismo territorio es un bien del que todos pueden gozar, si no molestan a los habitantes ya instalados: por lo tanto es lícito a los españoles no sólo transitar por América, sino instalarse allí, fundar ciudades o vivir en las de los indios, etc. La amistad implica la comunicación de bienes materiales, y esto es el origen del comercio: es lícito hacerlo entre unos pueblos y otros, y no puede ser impedido³⁷. Además, también implica la comunicación de bienes espirituales, y por tanto es lícito para los españoles predicar la fe cristiana libremente, como un corolario necesario a la libre expresión de las ideas³⁸.

El *ius communicationis*, afirma Pérez Luño, es un único título, del que dimanarían los demás que Vitoria considera legítimos. Sin él, “el ser humano no realiza plenamente su humanidad, no puede ser miembro de una sociedad libre ni per-

³⁴ R. Podetti, *Cultura y alteridad*, p. 4.

³⁵ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, §21. El subrayado es mío.

³⁶ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3a parte, §2, en: *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*.

³⁷ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, § 2-5.

³⁸ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, § 9.

tenecer a un Estado que se relacione en forma pacífica con los demás:³⁹ por tanto, como concluye este autor, no hay comunidad sin comunicación. Más que un derecho, la comunicación se afirma como una condición imprescindible para la existencia de los derechos del hombre.

En la línea de Marco Aurelio y de San Agustín, Vitoria concibe la *communitas orbis* como una familia de pueblos más que como un super-estado al estilo de Dante⁴⁰. En efecto, esta comunidad no anula las inferiores, como la república no anula a la familia. Más bien presupone la existencia de comunidades particulares -repúblicas- con culturas diversas. La diversidad no constituye obstáculo para la integración en una comunidad mayor, sino riqueza. Lo uno, enseña Aristóteles, no se opone a lo múltiple sino a la división. La multitud implica un cierto grado de unidad, implica también que sus componentes sean unitarios, y que, en cuanto tales, se distingan unos de otros. La homogeneización de los diversos pueblos por parte de una sola cultura dominante empobrecería a la humanidad, privándola de la inmensa riqueza de tradiciones, costumbres, lenguajes y modos de ser y haría inútil la comunicación provocando el aislamiento y la consiguiente deshumanización de la persona.

Los distintos pueblos que entran en el proceso comunicativo están compuestos por los hombres que son los primarios sujetos de derechos. De hecho, la mayor parte de las actuaciones que se realizan en nombre del *ius gentium* tienen como fin salvaguardar y proteger a los hombres: por ejemplo, la guerra justa para impedir el sacrificio de los inocentes, o para que no se obstaculice el comercio o la predicación⁴¹.

La analogía con la república lleva a plantear el tema de la autoridad en la *communitas orbis*. Según Vitoria, ésta tendría un poder de legislar: “El orbe entero [...] tiene potestad para dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes”⁴², leyes que se dan por “virtual consenso de todo el orbe”⁴³. Asimismo, tendría un poder coercitivo, sin el cual no podría cumplir

³⁹ A. Pérez-Luño, “Intervenciones por razones de humanidad”, p. 86. En la relección *Sobre los indios* Vitoria estudia los títulos que pueden alegarse para la ocupación hispánica de las Indias, dividiéndolos en ilegítimos y legítimos. De estos últimos, el primero es el de amistad y comunicación.

⁴⁰ A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. Del Renacimiento a Kant*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 55.

⁴¹ Vid. entre otros textos: *Sobre los indios*, 3a parte, § 6, 12, 15. Para este punto vid. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, pp. 126-129.

⁴² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 21.

⁴³ F. de Vitoria, *La justicia*, (Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, q 57-61). Estudio preliminar, traducción y notas de L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2001, q 57, a 3, 5.

con su fin. De este poder habla con claridad la relección acerca de la guerra justa:

“Los príncipes tienen autoridad no sólo sobre sus súbditos sino también sobre los extraños, para obligarlos a abstenerse de ofensas, y esto por el derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe”⁴⁴.

El orbe entero, en la concepción de Vitoria, ha entregado esa potestad a los príncipes para que, del mismo modo que en la república los malvados son castigados, en la comunidad mundial, también se inflijan los oportunos castigos: “los enemigos quedan sujetos al príncipe como a su propio juez”⁴⁵.

No vamos a entrar aquí en la discusión acerca de este modo concreto concebido por Vitoria para instituir la autoridad en la *communitas orbis*. Seguramente se encontrarían muchos puntos débiles, como de hecho los han encontrado los investigadores. Pero el hecho de que la autoridad sea detentada por los príncipes es algo que podría cambiar con el tiempo. Lo permanente es la necesidad de una autoridad para que la comunidad mundial tenga existencia real. Habrían de pasar aún muchos siglos antes de que dicha autoridad tuviera una concreción, “por el consenso de todo el orbe”, primero en la Sociedad de las Naciones, y luego en la O.N.U.

Análogamente a lo que ocurre en la república, el bien común es el fin de la comunidad mundial: la felicidad de todos los hombres o, mejor dicho, la promoción de las condiciones adecuadas para que cada hombre y cada mujer puedan llegar a esa felicidad. En la relección *De Iure Belli*, al considerar la licitud de la guerra concluye que lo es, “por el fin y el bien de todo el orbe. Pues así [si los tiranos y ladrones pudieran ofender y oprimir impunemente] no podría en absoluto estar en estado de felicidad”⁴⁶.

No cabe duda de que la paz, basada en un orden internacional justo, es el primer bien a perseguir. Ese orden internacional permitirá a cada ciudadano gozar de sus derechos, derivados de su condición de persona individual y social. Asimismo, ese orden, al preservar y fomentar la comunicación inter-personal e inter-nacional, multiplicará los bienes materiales y espirituales con lo que se producirá un enriquecimiento de la comunidad humana⁴⁷. Es un orden basado en la justicia distributiva y en la justicia social, que procura conciliar las exigencias legítimas de cada pueblo con las de la *communitas orbis*⁴⁸.

⁴⁴ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 19.

⁴⁵ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 19.

⁴⁶ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, §1.

⁴⁷ Cfr. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, pp. 81-83.

⁴⁸ Cfr. A. Truyol y Serra, “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”, en: F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, Colección *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid, 1967, p. CXLIX.

El bien común del orbe es el principio que debe seguirse a la hora de imponer normas de derecho, ya que ese bien está por encima del de las comunidades particulares⁴⁹. Así se entiende, por ejemplo, que la política de un Estado deba cambiarse en función del bien común de una comunidad mayor, por ejemplo, de la Cristiandad, o de todo el orbe.

“Siendo una república parte de todo el orbe, [...] aunque la guerra fuese útil para una provincia o república pero nociva para el *orbe* o para la *cristiandad*, pienso que por esto mismo la guerra es injusta; como por ejemplo, si la guerra fuese de los españoles contra los franceses, aunque motivada por causas justas, por lo demás ventajosa para el reino de las Españas, sin embargo, si se hace con mayor ruina y perjuicios para la cristiandad, por ejemplo porque a la vez las huestes turcas ocupan el territorio de los cristianos, debiera desistirse de esa guerra”⁵⁰.

3. La posibilidad de la *communitas orbis* en los autores estadounidenses estudiados

Mientras que a Vitoria la incipiente globalización lo condujo a reflexionar sobre una comunidad abarcadora de todos los hombres, en los autores que hemos seleccionado parece ocurrir el proceso opuesto: la “aldea global” los lleva a encerrarse en sí mismos, a reflexionar sobre el orden –o el desorden– mundial desde la óptica del interés estadounidense y, en consecuencia a proceder “desde el suelo firme del interés nacional y no desde el interés de una comunidad internacional *ilusoria*”⁵¹, según expresaba la actual Secretaria de Estado Condoleezza Rice. La afirmación del unilateralismo y el rechazo a aceptar la autoridad internacional es un modo de negar la existencia de una comunidad mundial forjada a partir de los lazos de amistad y comunicación que se establecen entre sus miembros.

Estos autores manejan una idea de soberanía pre-westfaliana –el Estado más fuerte debe imponer su voluntad– o, a lo sumo, westfaliana –es posible realizar acuerdos basados en la voluntad de las partes, para delimitar los respectivos campos de acción, sin renunciar a la soberanía absoluta–. Ambas posibilidades niegan la existencia de una comunidad mundial y, en la práctica, estas ideas se

⁴⁹ Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 167-168.

⁵⁰ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 13. El subrayado es mío.

⁵¹ Citado en J. Nye, “The American national interest”, p. 236. El subrayado es mío.

plasman en decisiones políticas, por ejemplo la no ratificación de tratados multilaterales o la desconfianza en las decisiones de la autoridad mundial.

Podría hablarse de una concepción política maquiaveliana, preocupada exclusivamente por la conservación y aumento del poder del Estado. El bien común universal no ocupa ningún papel, ni tampoco la consideración del bien de las personas. Aunque se hable de la promoción del orden liberal o de la extensión de la democracia como elementos fundamentales de la misión de los EE.UU. en el mundo, sólo se considera el beneficio que le reportará a los EE.UU. y a su estrategia de poder y seguridad. Esta visión se aprecia particularmente en la reciente obra de Fukuyama, en la que los problemas de los estados débiles son enfocados exclusivamente desde la perspectiva de las amenazas que pueden ocasionar al poder y a la seguridad de los EE.UU. o a otros países desarrollados: “los sucesos que acaecían en partes lejanas y caóticas del planeta podían afectar tremendamente a EE.UU. y a otros países ricos y poderosos”⁵².

En su obra *The clash of civilisations*, Huntington también niega la posibilidad de una comunidad mundial. Las civilizaciones son espacios cerrados, incapaces de convivir, por tanto, lo sensato es procurar que en cada área civilizacional haya un Estado líder, capaz de dirigir efectivamente a los suyos, y de erigirse en portavoz de su respectiva cultura en el foro mundial. De ese modo se preservará la paz⁵³. Se trata, pues, de construir un orden al margen de la comunicación. Es patente la semejanza con el proyecto hobbesiano y su continuador liberal: para el pensador inglés, la alternativa a la guerra civil era el establecimiento, por parte del poder, de unas reglas que marcaran claramente los límites para la actuación individual renunciando a cualquier noción de bien común. Así se asegura un espacio de libertad en el que el individuo reina como dueño absoluto. *Mutatis mutandis*, podría elaborarse una imagen semejante del universo, dividido en compartimentos estancos, los estados o las civilizaciones.

En su último libro, Huntington indaga acerca de la identidad nacional de EE.UU. como premisa necesaria para definir su papel en el mundo. Rechaza tanto la opción cosmopolita, abierta a todas las culturas, respetuosa de los acuerdos globales, como la opción imperial neo-conservadora, en la que EE.UU. también perdería su identidad como nación convirtiéndose en el elemento dominante de un imperio supranacional⁵⁴. Su opción es la “perspectiva nacional”, que

“reconocería y aceptaría lo que distingue a EE.UU. del resto de sociedades. [...]. América es distinta y esa diferencia viene definida, en gran parte, por su

⁵² F. Fukuyama, *La construcción del Estado*, p. 140.

⁵³ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 186 y ss.

⁵⁴ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 413.

cultura anglo-protestante y su religiosidad. La alternativa al cosmopolitismo y al imperialismo es el nacionalismo dedicado a la preservación y la acentuación de aquellas cualidades que han definido a la nación estadounidense desde su fundación⁵⁵.

EE.UU. es visto como único, pero esa unicidad no lo lleva a la apertura sino al aislamiento: volvemos a la “ciudad sobre la colina”: EE.UU. sería un modelo, pero tan alejado del resto, que es prácticamente inalcanzable. En el mundo unimultipolar que Huntington contempla⁵⁶, EE.UU. puede disfrutar de su singularidad y dedicarse a satisfacer exclusivamente sus intereses nacionales.

El rechazo a la realidad de una comunidad universal comporta igualmente la negación de un bien común universal que constituya el fin de todos y de cada uno. Si cada comunidad o civilización está aislada, encerrada en sí misma, no cabe la idea de bienes compartidos: en todo caso, cada cultura determinará sus propios bienes y procurará su obtención con independencia o aún en conflicto con las demás. Es el egoísmo trasladado a nivel político, que se traduce en perseguir los llamados “intereses nacionales”, sin tener en cuenta las legítimas aspiraciones de otros pueblos, realizar acciones políticas que ignoran las posibles repercusiones sobre el resto de la comunidad internacional. Estas acciones no sólo tienen que ver con decisiones sobre intervenciones bélicas, también se aplican a multitud de otros aspectos: piénsese, por ejemplo, en todo lo que tiene relación con el medio ambiente.

El rechazo al bien común universal lleva al aislamiento, y, como afirma Hannah Arendt, el aislamiento es en sí totalitario. El aislamiento supone en el que se aísla autosuficiencia, posibilidad de lograrlo todo sin auxilio alguno, conciencia de superioridad. La conciencia de la propia indigencia, por el contrario, lleva a la apertura, a buscar en el otro los bienes que uno mismo no es capaz de conseguir, lleva asimismo a la admiración por el otro. Quien se aísla, por el contrario, desprecia a los demás, los considera inferiores y no cree que puedan tener nada valioso que aportarle. Estas consideraciones son plenamente aplicables a las comunidades. También ellas pueden optar por el aislamiento, la hostilidad, el encierro en el “paraíso post-histórico”, o por la apertura y la cooperación. La historia ofrece abundantes ejemplos de ambas opciones, y enseña que las sociedades que optaron por el encierro voluntario se condenaron a la decadencia y a la desaparición.

Consciente de las crecientes dificultades que entraña el pensar la política internacional exclusivamente desde la óptica del “interés nacional”, Kofi Annan animaba a los estados a replantearse este concepto:

⁵⁵ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, pp. 413-414.

⁵⁶ Vid. S. Huntington, *Global perspectives on war*.

“Una era global, como la que vivimos, requiere un compromiso global. Además, ante el número creciente de desafíos que enfrenta la humanidad, el interés colectivo es de interés nacional”⁵⁷.

Algo similar sostiene Joseph Nye al referirse a la relación entre intereses particulares de EE.UU. e intereses globales. Lejos de considerarlos opuestos, considera que los bienes globales son también parte de los bienes particulares que EE.UU. debe perseguir. De ese modo, puede presentar una estrategia alternativa en la que el liderazgo estadounidense se vuelque hacia la obtención de beneficios para todo el planeta. Nye no pretende realizar un enfoque ético de la cuestión; su abordaje es meramente estratégico. No obstante, es interesante comprobar que también desde un punto de vista parcial, desde la óptica de los intereses de un determinado Estado, se llega a conclusiones parecidas a las planteadas desde el campo moral. Y es que la moral no es algo ajeno, superpuesto a la vida personal, social o política, sino que proporciona a esa vida la tensión hacia el fin, la propuesta de la vida mejor.

Nye se refiere a los bienes comunes globales, que define como no-competitivos y no-excluyentes⁵⁸. Considera que el orden internacional puede considerarse un bien común global, del que todas las naciones se benefician, no sólo EE.UU. Por tratarse de un bien común, es lógico que la nación que más beneficios obtendrá de él, y que a la vez, posee mayores recursos para conseguirlo, lidere el proceso de su obtención, destinando al efecto más recursos que las naciones pequeñas o débiles. La estrategia dirigida a la obtención de estos bienes legitima el proceder de EE.UU. incrementando extraordinariamente lo que él denomina “poder blando”⁵⁹.

Ese poder, en el que se incluye, por ejemplo, la imagen que EE.UU. tiene en el exterior, y que se logra con diplomacia, políticas educativas y de comunicación adecuadas, colocaría a la hiperpotencia en un lugar privilegiado para servir al resto de la comunidad mundial. Pero si el poder del Estado hegemónico se entiende por los demás como amenaza, no habrá diálogo posible con las otras comunidades, sino tan solo imposición.

Nye considera los siguientes puntos como prioridades en la estrategia estadounidense:

- mantener el equilibrio de poder en las regiones más importantes.
- promover una economía internacional abierta.
- preservar los espacios comunes (mar, aire, espacio virtual).

⁵⁷ K. Annan, *Dos conceptos de soberanía*.

⁵⁸ J. Nye, “The american national interest”, p. 239, nota 16.

⁵⁹ J. Nye, “The american national interest”, pp. 239-241.

- mantener las instituciones y reglas internacionales.
- brindar asistencia al desarrollo.
- actuar como forjador de coaliciones y mediador en disputas.

Si se miran con detenimiento estos puntos, podrá comprobarse que, efectivamente, corresponden a bienes que todos los pueblos podrían compartir, ya que se refieren a la preservación de libertades necesarias para la comunicación, al mantenimiento del derecho, a la preservación de la paz, y a la ayuda a las regiones más necesitadas. Vitoria habría estado de acuerdo con este programa.

Si los EE.UU. juega bien su partida y no actúa en solitario sino como conductor de un gran concierto de naciones, la *pax americana*, en términos de su duración, podría asemejarse más a la *pax romana* que a la *pax britannica*. Como ha afirmado Kissinger, el reto para los EE.UU. está en transformar el poder hegemónico en un poder con consenso internacional, y lograr que los principios más caros a la nación estadounidense lo sean también a nivel universal. Esa fue la grandeza de Roma y de Gran Bretaña⁶⁰. La posición de Nye a la vez que reconoce un papel decisivo a los EE.UU., no excluye a otras naciones de participar tanto en la gestación del bien común como en su disfrute.

⁶⁰ J. Nye, “The american national interest”, pp. 241-244.

LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN EL MARCO DE LA *COMMUNITAS ORBIS*

1. El *ius gentium* como marco para la comunicación

En los textos vitorianos se encuentran definiciones a primera vista contradictorias acerca de la naturaleza del *ius gentium*. En *De Potestate civili* el *ius gentium* aparece como derecho positivo:

“«Que el derecho de gentes tiene fuerza no sólo por el *pacto y consenso* de los hombres, sino también tiene fuerza de ley». En efecto, el orbe entero, que en cierto modo es una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes”¹.

Los textos de los comentarios a la *Secunda Secundae*, también parecen inclinarse hacia el derecho positivo. Allí afirma que, mientras que el derecho natural es un bien de suyo, “el derecho de gentes no es un bien de suyo, no tiene en sí equidad por su propia naturaleza, sino que está sancionado por un *consenso de los hombres*”². No obstante, agrega que el derecho de gentes se acerca mucho al derecho natural, de modo que muchas veces éste no puede ser observado sin aquél: por ejemplo, la paz es de derecho natural, pero no puede observarse sin que los embajadores sean inviolables, por ello las naciones han convenido en ello desde tiempos remotos. También agrega que el derecho de gentes posee una fijeza extraordinaria ya que “cuando se establece algo por virtual consenso de todo el orbe, para la abolición de tal derecho es necesario que se ponga de acuerdo todo el orbe, cosa que sin embargo, es imposible, porque es imposible que todo el orbe esté de acuerdo en la abolición del derecho de gentes”³.

Por otra parte, en *De Indis* es definido como “lo que la *razón natural* ha establecido entre todas las gentes”⁴. Y, en otra parte dice:

¹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 21. El subrayado es mío.

² F. de Vitoria, *La justicia*, q 57, a 3, 2. El subrayado es mío.

³ F. de Vitoria, *La justicia*, q 57, a 3, 5.

⁴ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 2ª parte, § 4. El subrayado es mío.

“[El *ius gentium*] por derivarse en buena parte del Derecho Natural, tiene fuerza suficiente para dar derecho y para obligar. Y, en el supuesto de que no siempre se derive del derecho natural, parece ser suficiente el consenso de la mayor parte de todo el orbe, sobre todo si se trata del bien común de todos. En efecto, si [...] la mayoría de los hombres estableciesen que los embajadores fueran inviolables, o que el mar fuese común [...] esto tendría ciertamente fuerza de ley, aun con la oposición de los demás”⁵.

En estos textos no hay contradicción sino complementariedad entre derecho natural y positivo, en la línea de la concepción romana y medieval del derecho. Uno y otro se entremezclan a la hora de dirimir un problema de justicia. El derecho natural se refiere a lo que en justicia es debido por naturaleza, y el positivo, a lo que es debido de acuerdo a una ley.

“El Derecho natural y el positivo se implican y complementan, escribe Corts Grau. El derecho natural justifica y orienta el Derecho positivo, es su fundamento y su brújula: el Derecho positivo desarrolla las posibilidades históricas del Derecho natural. [...] Sus normas son para el jurista lo que las normas estéticas para el artista: orientación, cauce, ideal, no receta o modelo cuadrado. La inmutabilidad esencial de la Ley natural alcanza estrictamente a cuanto alcance la inmutabilidad de la naturaleza humana.[...] El Derecho natural progresa desarrollando las virtualidades incluso en sus principios, asimilando los ambientes históricos y engranándolos en el orden universal. He ahí una concepción dinámica y realista del Derecho, que es al cabo la del hombre”⁶.

No es, pues, el derecho natural, un código ideal. Si bien existen ciertas normas de carácter universal, no hay una ley perfecta y acabada en sus últimos pormenores. Así, no encontraremos en Vitoria definiciones rígidas, pautas de conducta inamovibles, sino argumentaciones a favor y en contra, razonamientos, ejemplificaciones, todo lo cual es propio de la deliberación prudente, conducente a la verdad práctica, que es la verdad del obrar, y a la que pertenece el ejercicio del derecho, así como la moral y la política.

Muchos hoy rechazan el derecho natural porque lo consideran un código uniforme de normas, que se opone al derecho positivo, o que está en el terreno ideal y lo que se necesitan son normas realmente aplicables: piensan, erróneamente, que hay que elegir entre uno u otro sistema, cuando en realidad deben complementarse. Por lo tanto, la discusión planteada por muchos eruditos acerca de si Vitoria considera el derecho de gentes como natural o positivo me

⁵ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3a. parte, §4, en: *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*.

⁶ J. Corts Grau, *Curso de derecho natural*, Editora nacional, Madrid, 1974, pp. 262-263.

parece ociosa. Al igual que el derecho civil, el derecho de gentes tendrá elementos de ambos.

La lógica vitoriana, al derivar el derecho de gentes de la realidad de la naturaleza humana y de su carácter comunicativo, supera la concepción hoy presente del derecho internacional, según la cual “las normas jurídicas vigentes en el ámbito internacional, que ligan a súbditos de distintos estados y a los estados mismos, no tienen otro fundamento de su vigencia que la voluntad de dichos estados, manifestada en convenciones, tratados y usos internacionales”.

Si en el orden interno debe superarse el binomio individuo-Estado, también es necesario hacerlo en el orden internacional: “hay que contar con las instituciones intermedias y proyectar a escala universal la idea del bien común. El orden internacional no se establece entre naciones o Estados con una dialéctica individualista, sino también entre los hombres y los grupos cuyas vinculaciones surgen condicionadas a fines que rebasan las fronteras de cada pueblo”⁷.

A propósito del concepto vitoriano del derecho de gentes⁸, se plantea la discusión de quién es el sujeto de esas normas, si las naciones o los hombres considerados en su individualidad. En su obra, en efecto, el sujeto del derecho de gentes se expresa a veces con la expresión *totius orbis*, y otras con la expresión *nationes*⁹. La rectificación que el autor realiza a la tradicional definición de Gayo: *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*, sustituyendo *homines* por *gentes*, dio pie a muchos para considerar a Vitoria como padre del Derecho Internacional moderno. El primero de estos autores fue el estadounidense Brown Scott. Este atributo es negado rotundamente por otros investigadores, como, por ejemplo Anthony Pagden, para quien es anacrónico atribuir ese título a Vitoria¹⁰.

Sánchez Agesta se pronuncia por la primacía de las naciones, al decir que la imagen vitoriana del mundo es la de “un pluriverso de Estados o repúblicas que conviven dentro del derecho de gentes”¹¹.

Castilla Urbano afirma que no está claro quiénes son los sujetos del pacto del orbe que constituye el derecho internacional, si las personas particulares o los

⁷ J. Corts Grau, *Curso de derecho natural*, pp. 495-496.

⁸ Para una síntesis de las posturas en torno al concepto de *ius gentium*, vid. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, pp. 116-117.

⁹ Cfr. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 126.

¹⁰ A. Pagden, “Introduction”, en: F. de Vitoria, *Political writings*, p. XVI. Para este autor el derecho internacional tiene sus orígenes en los teóricos modernos: Grocio, Pufendorf, y Selden, cuyo proyecto era muy diferente del vitoriano. Para una opinión contraria a ésta, vid. M. Villey, “Dikaion-Torah II”.

¹¹ L. Sánchez Agesta, *El concepto de Estado*, p. 29.

estados¹², aunque luego parece inclinarse por la segunda solución: “existe, por tanto, una primacía de las comunidades sobre los individuos cuando se trata de establecer unas normas de comportamiento universales ante determinadas situaciones (la guerra, la protección de los legados o embajadores, la ayuda a los sojuzgados, la hospitalidad hacia los extranjeros, etc.)”¹³.

Truyol y Serra afirma que “el *ius gentium* vitoriano es desde luego, en parte, *ius inter gentes*, pero es a la vez, como realidad superior y más amplia, derecho humano común”¹⁴.

Por su parte, Isabel Trujillo sostiene que las naciones son los sujetos primarios de la autoridad mundial y sus súbditos entran en el campo de las relaciones internacionales en cuanto sujetos de derechos, que deben ser tutelados por los estados¹⁵. La autora hace hincapié en este último punto, es decir, en que los sujetos individuales son sujetos del derecho de gentes puesto que los derechos derivados de la comunicación (libre tránsito, comercio, intercambio de ideas) son ciertamente derechos individuales pero tutelados por el derecho de gentes¹⁶.

Considero que, ciertamente, Vitoria otorga protagonismo a los estados, fundamentalmente en cuanto a la creación de las normas básicas del derecho de gentes así como en su fuerza coactiva. No obstante, sigo a Mesnard en su afirmación de que la humanidad es para Vitoria una comunidad homogénea, que está en la naturaleza de las cosas, y conquista, por ese hecho, una fuerza normativa¹⁷. Por encima de los estados, para Vitoria están los hombres. Si existe verdaderamente una comunidad humana de ámbito mundial, si los seres humanos –independientemente de su raza, credo o grado de civilización– están unidos por ciertos lazos, es necesario que ello esté regulado por un derecho apropiado. Me parece que el rescate de esta idea resulta sumamente fecundo en vistas a la necesaria revisión de las normas de convivencia internacional que se impone en la hora actual.

El proceso globalizador ha diversificado e intensificado el tejido de relaciones humanas. Los problemas de justicia se han multiplicado, no sólo en lo referente a la justicia conmutativa –esencialmente, los intercambios comerciales– sino sobre todo en el ámbito de la justicia distributiva: qué responsabilidad corresponde a las diferentes comunidades y personas concretas en la *communitas*

¹² F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 163.

¹³ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 166-7.

¹⁴ A. Tuyol y Serra, “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”, pp. CXLVII y CXLVIII nota 5.

¹⁵ I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, pp. 81-82.

¹⁶ I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 127-129.

¹⁷ P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique*, p. 469.

orbis, qué auxilios deben recibir los menos favorecidos, qué es lo debido a las futuras generaciones... Todos estos complejos problemas requieren una re-formulación del derecho internacional, y, en este sentido, las ideas vitorianas podrían convertirse en una guía adecuada.

Otro punto que se desprende de la idea de *communitas orbis* como espacio máximo de convivencia entre los hombres es la noción misma de los derechos humanos. La concepción moderna tiende a verlos como esferas clausuradas a la injerencia de otros individuos o del Estado,¹⁸ el cual se erige, justamente, en garante de esa clausura. De ese modo se niega la comunicación y se va hacia el aislamiento. La única relación posible entre los sujetos es a través del contrato que establece recíprocos derechos y obligaciones bajo la garantía de la ley.

El presupuesto de la “amistad y comunicación natural”, por el contrario, lleva a concebir una noción de derechos y deberes derivados de las relaciones que naturalmente se establecen entre los hombres. El *ethos* en que se dan estas relaciones es el que marca, de modo natural, los límites en las exigencias de cada uno, tanto si hablamos de individuos como de comunidades políticas.

2. La O.N.U. y el orden de la *communitas orbis*

Vitoria exploraba los modos de regular la convivencia en la *communitas orbis*, y lo hacía de modo particular a través del *ius gentium*. Hemos visto ya los límites reales que se imponen a su concepción de la autoridad en esa comunidad mundial, con el poder otorgado a los príncipes. En nuestros días, contamos con una autoridad de alcance mundial para la conservación de la paz y el impulso al desarrollo de los pueblos. Pero la Organización de las Naciones Unidas, nacida en los finales de la segunda guerra mundial, y concebida para el mundo de la “guerra fría”, es hoy objeto de múltiples críticas que sugieren que el sistema debe modificarse.

La organización se basa en el principio de la igualdad soberana de todos los Estados y en el respeto a la no intervención en materias que sean propias de su jurisdicción doméstica¹⁹. Sus miembros se comprometen a dirimir sus disputas por medios pacíficos y a renunciar, en sus relaciones internacionales, a la amenaza o al uso efectivo de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de otros Estados²⁰.

¹⁸ Cfr I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 136.

¹⁹ *Carta de las Naciones Unidas*, art. 2, §1 y 7.

²⁰ *Carta de las Naciones Unidas*, art. 2, §3-4

El sistema de las Naciones Unidas hereda, pues, el esquema westfaliano, estableciendo la ficción de la igualdad soberana de los Estados y la no intervención en los asuntos internos. Para articular la existencia de dos o más entidades soberanas, en Westfalia se estableció el primer principio, que implicaba igualar artificialmente lo que en realidad era diferente. Esta ficción jurídica permitía establecer un cierto orden, ya que dos entidades iguales estaban en condiciones, por ejemplo, de negociar tratados. Más adelante, este principio se completaría con otros fundamentales en el derecho internacional: el de la no intervención en asuntos internos de otros estados, el de la autodeterminación de los pueblos. Bajo tales principios se estableció la Sociedad de las Naciones y luego la O.N.U.

Los autores estadounidenses que hemos seleccionado coinciden en el rechazo a las instituciones supra-nacionales, que consideran poco adecuadas a la actual realidad política y contrarias, en muchos aspectos, a los intereses nacionales de los EE.UU. Para ellos, la única fuente de legitimidad es el Estado-nación y, por tanto, abogan por que EE.UU. no acepte compromisos internacionales que puedan de algún modo afectar su soberanía, entendida del modo más amplio posible.

Fukuyama rechaza la conformación actual de la O.N.U., basada en el principio de la igualdad soberana de todos los estados y, siguiendo a Kant en su obra *Sobre la paz perpetua*, opina que la institución internacional debe estar formada por estados democráticos. Por ello, considera que la O.T.A.N. sería un modelo más acorde con los intereses estadounidenses.

“Sin ningún consenso previo sobre los principios justos del orden político o la naturaleza de los derechos, no es sorprendente que las Naciones Unidas no hayan podido realizar algo de verdadera importancia en la zona crítica de la seguridad colectiva. No es tampoco sorprendente que el pueblo americano haya mirado siempre con suspicacia la O.N.U.”²¹.

Para Fukuyama, la legitimidad de la O.N.U. depende de la voluntad de los estados que la componen:

“las partes contratantes pueden, en cualquier momento, desposeer a la organización de dicha legitimidad; la organización y el derecho internacional no tienen un existencia independiente de este tipo de acuerdo voluntario entre los estados-naciones soberanos”²².

Por lo tanto, confiar –como pretenden los europeos– en que la O.N.U. solucionará los problemas de gobernabilidad en los estados débiles es ilusorio ya

²¹ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, p. 381.

²² F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 162.

que no existe propiamente una autoridad internacional capaz de hacer aplicar las leyes: la solución que propone es, por el contrario, reforzar el papel del Estado-nación soberano²³.

Huntington también rechaza el liderazgo internacional de la O.N.U. La paz solo podrá conservarse si dentro de cada una de las civilizaciones hay un Estado líder que se encargue de disciplinar al resto. No tiene sentido instituir una autoridad mundial²⁴.

Kagan, a su vez, también condena el multilateralismo, afirmando que lleva a la falta de eficacia, y prefiere que EE.UU. actúe por su cuenta, sin ceñirse a compromisos internacionales²⁵.

Bush, en el documento sobre la estrategia de seguridad, afirma rotundamente que “los EE.UU. no dudarán en actuar solos si fuere necesario”, y el desenlace del conflicto iraquí no hizo más que poner en práctica este propósito. El unilateralismo constituye la consecuencia obligada del sentido de misión que se autoatribuye EE.UU. y actúa como su absoluta justificación. Pero esta postura, que puede tener su justificación en la consideración de que tal organismo es inadecuado para la situación actual, nos retrotraería a una situación “pre-hobbesiana” en la que se impondría la ley del más fuerte, de la potencia hegemónica.

Otros destacados intelectuales norteamericanos, sin dejar de criticar a la ONU, promueven otras soluciones. Así por ejemplo, Zbigniew Brzezinski opina que

“el objetivo último de la política estadounidense debería ser benéfico y visionario: dar forma a una comunidad global verdaderamente cooperativa, de acuerdo con unas orientaciones de largo alcance y con los intereses fundamentales de la humanidad”²⁶.

Si EE.UU. lograra instaurar una forma efectiva de cooperación, que incluyera la reforma de la O.N.U. y el aprovechamiento de las redes globales de O.N.G., esa estructura pasaría a detentar el poder global y ése sería su legado²⁷.

Podríamos concluir, con su Secretario General, Kofi Annan, que la Organización se encuentra hoy embretada “entre una estricta concepción westfaliana de la soberanía del Estado y el auge de las leyes humanitarias internacionales y

²³ Cfr. F. Fukuyama, *La construcción del estado*, p. 177.

²⁴ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, p. 186.

²⁵ Cfr. R. Kagan, *Of paradise and power*, pp. 46-51.

²⁶ Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*, p. 12.

²⁷ Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*, pp. 212-217.

de derechos humanos”²⁸, que constituyen frenos a la soberanía estatal. En efecto, si este esquema se adaptaba bastante bien a la realidad del mundo de la Guerra Fría, hoy parece totalmente obsoleto. La globalización ha ahondado la brecha entre estados “ricos” y “pobres”; los problemas internos rebasan, con frecuencia, las fronteras estatales; la defensa de los derechos humanos no parece que deba ceñirse al marco estrecho de la soberanía nacional...

El propio Annan sugería, en su discurso ante la Asamblea general de la O.N.U. en septiembre de 1999, considerar dos conceptos de soberanía: la soberanía estatal y la soberanía del individuo. La Carta de las Naciones Unidas reconoce la soberanía del individuo, es decir, sus derechos y libertades, y, por tanto, la autoridad mundial debe tener el poder necesario para hacer efectiva dicha soberanía, aún por sobre la soberanía estatal²⁹.

Frente a la alternativa unilateralista de algunos, o la terquedad de seguir apoyando la configuración actual de la O.N.U., se alza como posibilidad el encarar la reforma del sistema internacional tomando aspectos de la concepción vitoriana, que abre caminos para superar el aislamiento de la soberanía absoluta, para relacionarse de modo cooperativo con los demás pueblos, para abordar en conjunto los problemas que aquejan al *totius orbis*.

3. Derechos derivados de la “amistad y comunicación natural”

a) Libertad de tránsito y comercio

El primer aspecto que trata Vitoria en la *Relectio de Indis* se refiere a la libertad de los hombres para recorrer los territorios e instalarse en ellos. Entre los argumentos de prueba escribe:

“Al principio del mundo, siendo todas las cosas comunes, a cualquiera le estaba permitido dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y eso no parece que haya sido abolido por la división de bienes, pues nunca fue intención de las gentes suprimir la intercomunicación de los hombres por ese reparto”³⁰.

²⁸ K. Annan, citado en J. Nye, “Poder y estrategia de Estados Unidos después de Irak”, *Foreign Affairs en español*, 2003 (julio-septiembre), pp. 8-9.

²⁹ K. Annan, *Dos conceptos de soberanía*.

³⁰ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §2.

Afirma, pues, el destino originario de los bienes a todos los hombres, y el carácter positivo de la propiedad, acordada para evitar los conflictos, según explica en los *Comentarios a la Secunda Secundae*:

“Podría ciertamente subsistir el mundo si las posesiones fueran comunes, como sucede en las órdenes religiosas; sin embargo, con gran dificultad los hombres se verían libres de meterse en discordias y guerras”³¹.

Establece entonces una limitación fundamental al derecho de propiedad: tiene la concreta función de evitar conflictos, por lo tanto, no es ilimitado y no puede alegarse en cualquier circunstancia. Por ello los mares, ríos, puertos, son de libre tránsito, ya que lo contrario impediría la comunicación humana, que es algo que debe protegerse ante todo:

“Los españoles son prójimos de los bárbaros [...]; ahora bien, tienen obligación de amar a sus prójimos, luego no les es lícito prohibir a los españoles, sin motivo alguno, el acceso a su patria. Agustín dice: «Cuando se dice amará a tu prójimo, es evidente que todo hombre es prójimo»”³².

Seguidamente, Vitoria se ocupa del comercio³³, estableciendo su ejercicio libre, porque parte del derecho de comunicación consiste en el común disfrute de los bienes materiales.

b) Migración, ciudadanía, matrimonio

Asimismo, establece un amplio derecho a la migración³⁴ y a la domiciliación en territorios diferentes al propio, defendiendo a ultranza el *ius soli*, que invoca citando el Código de Justiniano. Este derecho comprende la adquisición de la ciudadanía de la patria de adopción y el matrimonio entre personas procedentes de la población preexistente e inmigrantes. Este punto fue preocupación de la Corona española desde los inicios del proceso colonizador, como lo testimonia una instrucción al gobernador Ovando, de 1503:

³¹ F. de Vitoria, *La justicia*, q 57, a. 3, 4. Vid. también *Comentarios a la Ila-Ilae*, q. LXII, art. 1, 18-20.

³² F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §2.

³³ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §3.

³⁴ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §5.

“que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias e las mujeres cristianas con algunos indios, para que los unos e los otros se comuniquen e enseñen”³⁵.

Como vemos, el matrimonio se considera una institución fundamental para la extensión de las relaciones comunicativas, en un sentido bi-direccional, como aparece claro en este breve texto. También Vitoria menciona esta ventaja de la institución matrimonial en su elección sobre el tema al explicar que la prohibición del matrimonio entre parientes favorece la extensión de las relaciones en la república³⁶.

c) *Comunicación de ideas*

Al tratar del cuarto título ilegítimo y del segundo título legítimo, Vitoria plantea el tema de la transmisión de las ideas –en este caso se refiere específicamente a las religiosas– dando así un paso más en las formas de comunicación, que no se limitan a los bienes repartibles, sino que conciernen fundamentalmente a los compartibles:

“Si tienen el derecho de viajar por aquellos lugares y de comerciar con ellos, también pueden enseñar la verdad a quienes quieran escucharla, sobre todo tratándose de la salvación, y de la felicidad, con mucha más razón que si se tratara de cualquier humana disciplina”³⁷.

En el tratamiento de esta cuestión, el autor se preocupa de señalar los límites a la comunicación en las dos partes involucradas. Por parte de quienes son partes activas del proceso –en este caso, los españoles– la comunicación debe efectuarse en el respeto a la dignidad de los receptores y a su conciencia. Por ello, si los bárbaros permiten la predicación libre de la fe, tanto si se convierten como si no lo hacen, los españoles no pueden declararles la guerra ni ocupar sus tierras;³⁸ la fe debe predicarse no sólo con argumentos sino con el ejemplo de vida, “que es un gran argumento para confirmar la verdad, y esto no una sola vez y a la ligera sino con diligencia y cuidado”³⁹.

³⁵ Citado en R. Podetti, *Cultura y alteridad*, p. 22.

³⁶ Cfr. *De Matrimonio*, 2ª parte, §1.

³⁷ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §9.

³⁸ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §11.

³⁹ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §13.

Por parte de los receptores, debe permitirse el acto comunicativo no sólo por respeto a quienes comunican, sino también hacia los demás receptores del mensaje:

“Si los bárbaros [...] impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, éstos pueden predicar aún contra la voluntad de aquéllos, dando antes razón de ello para evitar el escándalo [...] y si fuera necesario aceptar la guerra o declararla por este motivo. [...] Y lo mismo hay que decir si, aun permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier manera que sea a los conversos a Cristo, o atemorizando con amenazas a los demás”⁴⁰.

Más adelante insiste en esta idea:

“Si algunos de los bárbaros se convierten a Cristo y alguno de sus príncipes quiere volverlos a la idolatría por la fuerza o el miedo, los españoles pueden también por esta razón declararles la guerra, si de otra manera no pueden obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injusticia”⁴¹.

Resaltar la libertad tanto de quien predica –“pueden enseñar”– como de quien recibe –“a quienes quieran escucharla”–, es una afirmación clara de libertad religiosa, indudablemente adelantada a su tiempo, y que parece incoar lo que el Concilio Vaticano II, en su decreto *Dignitatis humanae*, habría de reconocer:

“La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares, como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella pública o privadamente”⁴².

La acción comunicativa tiene por fin la comunicación de la verdad y ello es parte esencial del bien común del orbe entero, puesto que en la visión vitoriana –como en Santo Tomás– *verum et unum convertuntur*, el bien y la verdad se identifican en cuanto trascendentales del ser, en cuanto reveladores de la realidad. La comunicación de las ideas tiene una significación trascendente, no solo porque en el caso que ejemplifica Vitoria la referencia es a la verdad salvífica, sino porque es un diálogo dirigido al conocimiento de la verdad. Y por ello, el mensaje debe acompañarse con “una vida honesta y de acuerdo con la ley natu-

⁴⁰ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §12.

⁴¹ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §13.

⁴² Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, I, 2.

ral”. Comunicar los pensamientos es, de algún modo, revelar la persona entera, y si unos y otra aparecen como contradictorios, la comunicación se frustra.

Quizás se piense que insistir en este punto al referirnos al *ius communicatio-nis* es exagerado o fuera de lugar. Sin embargo, es absolutamente imprescindible en la hora presente recuperar un auténtico diálogo, que pueda beneficiarse también de los nuevos medios tecnológicos. La multiplicación de medios debe servir al bien de las personas, facilitarles la búsqueda de lo verdadero y los modelos de conducta que puedan llevarlos a una vida más feliz, posibilitar nuevos modos de contacto interhumano que lleven a un respeto mayor por las diversas culturas y a una participación más responsable en lo público⁴³. Y ello es indudablemente parte insustituible del bien común universal.

4. Intervención humanitaria

a) El planteamiento vitoriano

En el contexto de la comunidad y del bien común universal, Vitoria plantea la posibilidad de intervenir en otra república. Si los hombres están relacionados entre sí hasta el punto de formar una verdadera comunidad, es lógico que haya preocupación de unos por otros, y que ese cuidado lleve, en algunos casos, a intervenir en favor de aquellos que son despojados de sus derechos o amenazados en sus vidas o bienes. Como afirma Hamilton, Vitoria cree que los seres humanos son responsables unos de otros, y que esa responsabilidad se extiende más allá de los límites del propio Estado⁴⁴. En este contexto se plantea la intervención para frenar la tiranía

“bien sea de los mismos señores de los bárbaros, bien sea debida a las leyes tiránicas que perjudican a los inocentes, como por ejemplo, porque sacrifican hombres inocentes, o dan muerte en ocasiones a hombres no condenados, para comer sus carnes”⁴⁵.

Afirma, además, que los españoles pueden “prohibir a los bárbaros toda costumbre y todo rito inhumano, puesto que pueden defender a los inocentes de una muerte injusta”. Siendo ellos prójimos, “cualquiera puede defenderlos de tal tiranía y opresión, y esto incumbe sobre todo a los príncipes”. Si se negaran a

⁴³ Vid. Juan Pablo II: *Internet, un nuevo foro para la proclamación del Evangelio*, 2002.

⁴⁴ Cfr B. Hamilton, *Political thought in sixteenth century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, de Soto, Suárez and Molina*, Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 106

⁴⁵ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, § 15.

modificar su conducta, ello podría constituir causa de guerra justa así como del derrocamiento de sus príncipes y su sustitución por otro gobierno⁴⁶.

Ya dos años antes, en la relección *De Temperantia*, había afirmado la licitud de la guerra para impedir la antropofagia y los sacrificios humanos, argumentando de este modo:

“Es lícito defender al inocente aunque él no lo pida; y aun más aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual él no puede ceder su derecho [a la vida], como sucede en el caso presente”.

En este caso la intervención debería ser la necesaria “para suprimir la injusticia y alcanzar la seguridad”⁴⁷.

En *De Indis* plantea otra posibilidad de intervención, al considerar un hipotético octavo título legítimo. De comprobarse la suposición de que los indios “no son aptos para constituir y administrar una república legítima”,

“por su bien los reyes de España podrían tomar a su cargo la administración y nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades; incluso darles nuevos gobernantes, si constara que esto es conveniente para ellos”⁴⁸.

Este título “podría fundarse incluso en el precepto de la caridad, puesto que son nuestros prójimos y nosotros estamos obligados a preocuparnos por su bien”. El autor insiste varias veces en que, de producirse esta intervención, “se haga por su bien y provecho y no sólo en beneficio de los españoles”. Además, sería temporal –“mientras estuviesen en tal estado”–, ya que Vitoria asimila el estado de los indios al de los niños, para quienes es bueno estar sometidos a tutela hasta alcanzar la mayoría de edad.

Es decir, que, como afirma Ballesteros, habría un derecho de los indios a ser asistidos⁴⁹, y un deber de ayuda de parte de los españoles, más que un derecho de éstos a intervenir. Ese derecho a la asistencia, en efecto, debe procurar conducir a los asistidos a la autonomía, evitando que se mantengan en la dependencia. No se trata de sustituir a las personas o a los pueblos en sus responsabilidades, sino en colaborar para que, cuando antes, puedan asumirlas en su totalidad. Por cierto que esto requiere altitud de miras, mirar al otro sin pensar en las propias ventajas, rectitud de intención para calibrar la efectiva necesidad de ayuda y el tipo de ayuda necesaria en cada circunstancia.

⁴⁶ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, § 15.

⁴⁷ F. de Vitoria, *De temperantia*, fragmento, 5ª conclusión.

⁴⁸ F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 3ª parte, §18.

⁴⁹ Citado en I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, p. 150.

b) La intervención humanitaria en el contexto actual

Nos encontramos ante la difícil cuestión de la hoy llamada “intervención humanitaria”. Pérez Luño, estudiando este problema, señala la existencia de dos tesis opuestas, que él denomina respectivamente paternalismo y antipaternalismo. La primera considera la existencia de una cultura superior hegemónica que, como tal, tiene derecho a moldear la existencia de las demás, sin tener en cuenta sus características peculiares. La segunda, por el contrario, conduce a posturas insolidarias, al considerar que los problemas de otros pueblos deben ser resueltos exclusivamente por ellos mismos, aplicando de modo absoluto el principio de no intervención y atentando así contra la idea de comunidad del género humano.

La concepción vitoriana –razona Pérez Luño– concibe que la soberanía no es absoluta, sino que “está limitada por principios ético-jurídicos encarnados en los derechos humanos. Cuando son gravemente violadas esas pautas [...] es legítimo que la comunidad internacional intervenga”. A partir, pues, del *ius communicationis*, puede llegarse a una mejor comprensión de este difícil problema. Así, frente a la incomunicación radical a que conduce el antipaternalismo, o a la afirmación hegemónica de su contrario, la afirmación de ese derecho básico “mantiene hoy intacta su relevancia como criterio legitimador de las intervenciones por razones de humanidad”⁵⁰. Una vez más, es necesario superar la visión de los derechos de los individuos y de los pueblos como cotos cerrados y considerar esferas concéntricas de responsabilidades que, manteniendo la legítima autonomía de cada comunidad, permiten la intervención de la comunidad superior cuando la inferior es manifiestamente incompetente para la resolución de un problema, o bien, cuando éste afecta a varias comunidades, como va siendo corriente hoy, en nuestro mundo globalizado.

En nuestros días, Juan Pablo II ha defendido vigorosamente la tesis de la intervención humanitaria:

“La conciencia de humanidad, apoyada por la ley internacional humanitaria, exige que la intervención humanitaria sea obligatoria donde la supervivencia de la población y de los grupos étnicos esté seriamente comprometida. Éste es, ante todo, un deber de las naciones y de la comunidad internacional”⁵¹.

En 1999, el Secretario General de la ONU, Kofi Annan, con ocasión de las gravísimas violaciones a los derechos humanos ocurridas en Kosovo y en

⁵⁰ A. Pérez Luño, “Intervenciones por razones de humanidad”, *passim*.

⁵¹ JuanPablo II; *The world's hunger and humanity's conscience*, 24-XII-1992, citado en G. Weigel, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1999, pp. 883-884.

Ruanda, confrontaba la soberanía de los estados con la soberanía de los individuos, que incluye los derechos humanos y las libertades fundamentales de las personas. Afirmaba que “las fuerzas de la globalización y la cooperación internacional le han dado un sentido nuevo al concepto básico de la soberanía de los estados”, a la vez que se ha fortalecido la idea de la soberanía del individuo con sus corolarios de respeto de sus derechos y libertades fundamentales. En esta nueva era, considera imprescindible repensar el modo de aplicar los principios de la Carta, es decir “las aspiraciones de los ciudadanos de todo el mundo para lograr una vida en paz, dignidad y desarrollo”. En este contexto, plantea la necesidad de estudiar el modo de ejercer la intervención humanitaria:

“El principal desafío central del Consejo de Seguridad y de las Naciones Unidas conjuntamente para el próximo siglo: unirse tras el principio de no permitir las violaciones masivas y sistemáticas a los derechos humanos, en cualquier lugar que ocurran. [...] No hay nada en la Carta de la ONU que impida el reconocimiento de que existen derechos más allá de las fronteras”⁵².

En su discurso, Annan mencionaba los siguientes puntos prioritarios:

–definir la intervención con la mayor amplitud posible, de modo que incluya desde las actuaciones pacíficas hasta las coercitivas.

–asegurar que dicha intervención se realice “de manera justa y consecuente en todas las regiones o naciones ya que la humanidad, al fin y al cabo, es indivisible”.

–incrementar la capacidad de prevención para evitar –en lo posible– la intervención armada⁵³.

Es evidente que la comunidad internacional no puede permanecer pasiva frente a los verdaderos crímenes contra la humanidad que se cometen en tantos lugares del mundo. No obstante, este discurso de Annan llevó semanas de debate entre los miembros de las Naciones Unidas. De las naciones que hicieron públicas sus opiniones, un tercio –mayormente democracias occidentales– se inclinaba a favor de la intervención humanitaria bajo ciertas circunstancias y otro tercio –en su mayoría estados latinoamericanos, africanos y árabes– se oponía terminantemente⁵⁴.

La urgencia del tema y las dificultades de su discusión en el seno de la O.N.U. llevaron al gobierno canadiense a formar una comisión, presidida por el australiano Gareth Evans y el asesor de Annan, Mohamed Sahnoun, que elaboró

⁵² K. Annan, *Dos conceptos de soberanía*.

⁵³ K. Annan, *Dos conceptos de soberanía*.

⁵⁴ Cfr. M. Glennon, “Why the Security Council failed”, *Foreign Affairs*, 2003 (may-june), pp. 20-21.

un informe titulado “La Responsabilidad de Protección”. En este documento se corrige la concepción tradicional de soberanía, estableciendo la obligación internacional de intervenir en los asuntos de otros estados para evitar o detener crisis de tipo humanitario⁵⁵.

Este documento considera que la soberanía implica responsabilidades además de derechos: las autoridades estatales son responsables de la protección de la vida y seguridad de sus ciudadanos así como de promover su bienestar; esa responsabilidad es interna, hacia sus ciudadanos, y externa, hacia la O.N.U. Cuando el Estado no cumple con estas obligaciones, la responsabilidad de protección se transfiere a la comunidad internacional, a través de la O.N.U., aunque su cumplimiento requiera pasar por encima de la soberanía estatal. Es decir, que el principio de no intervención está limitado por la responsabilidad internacional de proteger a los ciudadanos de cualquier país.

Las posturas neo-conservadoras son partidarias de la intervención unilateral: consideran lícito y hasta en algunos casos obligado para EE.UU. actuar en otros países, derrocar gobiernos e instituir otros nuevos, y hasta remodelar por completo el mapa del Oriente Próximo sin el necesario mandato de la autoridad internacional. “Defenderemos la paz luchando contra los terroristas y los tiranos. [...] Extenderemos la paz alentando a la formación de sociedades libres y abiertas en cada continente”⁵⁶, se lee en el documento sobre seguridad nacional de los EE.UU., de 2002, que denota múltiples influencias de las posturas neo-conservadoras. Ahora bien, la intervención en favor de los derechos humanos y la promoción de la democracia, tal como se plantea aquí, es claramente hegemónica, y se realiza, además, no en todos los casos, sino en aquellos que aparecen como claves para la estrategia de seguridad de los EE.UU., con lo que se vicia en su origen esta intervención.

En estos últimos tiempos y, con mayor insistencia a partir de las dificultades para el restablecimiento de la paz en Irak, se habla de la necesidad de volver a una suerte de estatuto colonial o de mandato en algunas zonas del mundo. Asimismo, se menciona con insistencia la necesidad de configurar las instituciones políticas de algunos Estados, el llamado *state-building*. Ferguson, por ejemplo, afirma que “el experimento de la independencia política, en especial en África, ha sido un desastre en la mayoría de los países pobres”, y por ello cree que es necesario extender a esas regiones el “imperio liberal”⁵⁷. Fukuyama, por su

⁵⁵ En el desarrollo de este punto sigo a L. Feinstein y A-M. Slaughter, “A duty to prevent”, *Foreign Affairs*, 2004 (january-february), pp. 140-141.

⁵⁶ *La estrategia de Seguridad Nacional de EE.UU.*, 2002.

⁵⁷ N. Ferguson, *Colossus: the price of America's Empire*, citado en J. Ikenberry, “Ilusiones de Imperio. Para definir el nuevo orden estadounidense”, *Foreign Affairs en español*, 2004 (abril-junio), p. 195.

parte, afirma que hay casos en los que, en los hechos, se da una re-creación del sistema de mandatos creado luego de la Primera Guerra Mundial⁵⁸.

En esta cuestión nos encontramos pues ante una encrucijada: persistir en la aplicación a rajatabla del principio de no intervención, significa negar la propia existencia de la comunidad internacional y asistir, cual si se tratara de un espectáculo, a las horrendas violaciones de los derechos más elementales de la persona humana. Dejarlo de lado abriría las puertas a peligrosas intervenciones, no humanitarias sino imperialistas, por parte de las potencias hegemónicas. Ese temor fue el que en el siglo XIX llevó a los Estados Unidos a proclamar la doctrina Monroe, prohibiendo la intervención europea en asuntos del hemisferio occidental, y más adelante a América Latina a suscribir con energía ese mismo principio de no intervención esgrimido, en este caso, frente a Europa y Estados Unidos. Y es ese mismo temor el que explica que muchos países del Tercer Mundo se opongan con energía a cualquier recorte del principio de no intervención.

La doctrina vitoriana puede arrojar nueva luz sobre esta difícil cuestión, estableciendo una escala de bienes, desde el bien común universal, hasta los bienes de cada uno de los estados: en función de ello, y tal como concluye la comisión Evans-Sahnoun, es posible recortar los derechos estatales para permitir llevar a cabo un bien superior. Toda intervención humanitaria, así como toda acción en promoción del desarrollo de otros pueblos, debe contar necesariamente, con la voluntad de la población que se pretende asistir. Debe procurar, además, adelantarse, facilitando el diálogo a fin de evitar los conflictos armados, y desarrollar acciones de cooperación al desarrollo. Existen situaciones de miseria económica, educativa o moral, que exigen la imperiosa asistencia de otros, ya que un hombre o un grupo social en estado de miseria no es capaz, por sí mismo, de liberarse de ella: es una situación límite, en la que las personas se deshumanizan por la dependencia absoluta que tienen respecto de los escasos bienes que les permiten subsistir y que por consiguiente, les impide crecer y desarrollarse cabalmente de acuerdo a su dignidad⁵⁹. Es deber de las demás comunidades ayudar a quienes viven en esas situaciones a salir cuanto antes de ellas. La ayuda debe ser de carácter temporal, procurando que cuanto antes el pueblo en cuestión quede liberado de la tutela y sea plenamente responsable de su destino.

Obviamente, la intervención humanitaria requiere, de parte de quienes deben llevarla a cabo, una especial rectitud de intención, y una deliberación exquisitamente prudente. Si en el siglo XVI, dicha acción sólo podía ser asumida por

⁵⁸ F. Fukuyama, *La construcción del estado*, pp. 154-5.

⁵⁹ Cfr. R. Yepes Stork, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 174 y 361-2.

un Estado –en el caso que estudia Vitoria, por España– hoy, que existe una autoridad internacional, es lógico que sea ella la que deba decidirla y llevarla adelante, como única forma de otorgarle legitimidad.

VI

EL FALLO EN LA COMUNICACIÓN: LA GUERRA JUSTA

1. La concepción vitoriana de la guerra justa

Como ya se ha explicado más arriba, la situación política del mundo moderno auguraba una época especialmente belicosa: la afirmación de las monarquías y de las dinastías reinantes, con sus afanes expansionistas, la lucha contra el turco, la conquista del Nuevo Mundo, originaban innumerables conflictos y era lógico que Vitoria –súbdito, por otra parte, del soberano más poderoso de la tierra– abordara esta temática. Los humanistas habían realizado una gran prédica a favor de la paz hasta decir, como Alfonso de Valdés, “que más vale desigual paz que muy justa guerra”¹. La postura política erasmista, opuesta a la maquiaveliana, se resume en el deber del rey de mantener la justicia en el interior del reino y la paz con las demás naciones. Como cristianos, estos intelectuales sostenían la necesidad de la paz para realizar la ansiada reforma de la Iglesia. En la doctrina vitoriana de la guerra justa encontramos, pues, además de la influencia de San Agustín o de Santo Tomás, la huella del humanismo.

La cuestión de la guerra justa había sido planteada muchas veces por el derecho y la teología medieval. Vitoria la retoma en los *Comentarios a la Secunda Secundae* y especialmente en la relección *De Iure Belli*, pronunciada en 1539 y complemento de la *de Indis*, en la que introduce esta cuestión a propósito de la legitimidad de hacer la guerra a los indios. En esta segunda relección, Vitoria amplía y generaliza los supuestos, no limitándolos al caso de la relación con los indios de América.

Sintetizaré los principales puntos señalados por Vitoria en esta relección.

¹ J. L. Abellán, *El erasmismo español*, p. 122.

a) *Causa proporcionada*

El príncipe, a pesar de tener la autoridad para hacer la guerra, “no debe buscar ocasiones y pretextos para hacerla, sino que debe vivir en paz con todos los hombres siempre que sea posible”. A la guerra debe llegarse “por obligación sólo en caso de necesidad y contra la propia voluntad”².

Para iniciar una guerra debe existir una causa proporcionada, y ésta no puede ser otra que la injuria (en sentido literal: *in iuria*, es decir, negación de derecho). Sólo se puede ir a la guerra si la república ha sido atacada en un derecho. No es suficiente para ir a la guerra la diferencia de religión, la pretensión de extender los dominios ni la propia gloria del gobernante. En este último punto Vitoria es especialmente tajante, al indicar que el príncipe debe gobernar en vistas al bien común, por lo tanto no puede gastar el dinero del Estado ni menos exponer al peligro a los ciudadanos en aras de su propia gloria. Además, “que los príncipes abusen de los ciudadanos obligándolos a la guerra y a contribuir a ella con dinero [...] para su propia utilidad, es convertirlos en esclavos”³.

No basta, sin embargo, cualquier injuria: puesto que las acciones bélicas son todas ellas graves, al implicar la muerte y la destrucción, no se puede iniciar la guerra sin una causa proporcionada⁴. Este punto es abordado también en la carta enviada al Padre Arcos, generalmente conocida como “carta sobre cosas de Indias”. Allí se cuestiona la justicia de la guerra llevada a cabo en Perú:

“Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningund agravio da los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra. [...] Que la guerra, máxime con los vasallos, hase de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe. [...] En verdad, si los indios no son hombres sino monas non sunt capaces injuriae. Pero si son hombres y prójimos, et quod ipse se ferunt, vasallos del emperador, non video quomodo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué tan grand servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos”⁵.

En este primer punto hay varias ideas a destacar. La guerra es vista como último recurso, y por ello el gobernante debe llegar a ella “por obligación”, “contra la propia voluntad” y con el fin de lograr la paz. Es importante observar que

² Francisco de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 60.

³ Francisco de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 9-13.

⁴ Francisco de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 14.

⁵ F. de Vitoria, Carta al Padre Arcos "sobre cosas de Indias", en *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XXVII, 38-39. La fecha de esta carta es discutida: los autores más modernos tienden a corregir la tradicional de 1534 por la de 1545.

en un mundo sumamente conflictivo como el del siglo XVI, Vitoria afirme –en sintonía con los humanistas– que el primer deber del gobernante es conservar la paz. Su contemporáneo Maquiavelo, escribía, por el contrario, “que el príncipe no ha de tener otro objeto, ni abrigar otro propósito, ni cultivar otro arte, que el que enseña el orden y la disciplina de los ejércitos, porque es el único que se espera ver ejercido por el que manda”⁶. Está pensando, pues, en una situación de guerra permanente. De hecho, en los tratados de derecho internacional aparecidos a partir del siglo XVII, y hasta la época contemporánea, la mayor parte de sus capítulos se dedicaban al modo de hacer la guerra, y sólo una pequeña parte a la conservación de la paz. En esto, Vitoria fue sin duda un anticipador de la Carta de las Naciones Unidas, donde la paz aparece como principal objetivo de la organización.

Es necesario que haya una negación de derecho, o injuria, para iniciar una guerra: y, consiguientemente, el príncipe que obligara a sus súbditos a ir a ella por motivos meramente personales, los trataría como a esclavos. Es, sin duda, una afirmación fuerte, teniendo en cuenta la época en que se formuló, en la que los súbditos contaban tan poco en las decisiones del poder político. Sin embargo Vitoria, desafiando la costumbre de su tiempo, afirma tajantemente que el príncipe no tiene derecho ni a llevar a sus hombres a una guerra por motivos de gloria personal ni tampoco a exigirles contribuciones monetarias para ella. También es interesante que con frecuencia utilice la palabra “ciudadanos”, de fuerte contenido político, en lugar de súbditos.

La mera injuria no es motivo suficiente para la guerra, ya que los males que ésta lleva consigo exigen una ponderación adecuada, siguiendo el criterio del mal menor: “Ninguna guerra es justa si consta que se hace con mayor detrimento que provecho y utilidad para la república”⁷.

Pero la causa de la guerra no debe ser meramente el bien de la república ofendida. Tiene como causa última “el fin y el bien de todo el orbe” que es su paz y felicidad, estado que sería imposible

“si los tiranos, los ladrones y los depredadores pudieran ofender y oprimir impunemente a los buenos y a los inocentes, y no fuese lícito a éstos, a su vez, escarmentar a los culpables”⁸.

Completando lo anterior, se lee en la relección *De potestate civili*:

“Siendo una república parte de todo el orbe, [...] aunque la guerra fuese útil para una provincia o república pero nociva para el orbe o para la cristiandad,

⁶ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cap XIV, 93.

⁷ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 13.

⁸ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 1.

pienso que por esto mismo la guerra es injusta; como por ejemplo, si la guerra fuese de los españoles contra los franceses, aunque motivada por causas justas, por lo demás ventajosa para el reino de las Españas, sin embargo, si se hace con mayor ruina y perjuicios para la Cristiandad, por ejemplo porque a la vez las huestes turcas ocupan el territorio de los cristianos, debiera desistirse de esa guerra”⁹.

El otro punto clave es, como se ve, la consideración del bien común universal. Como observa Truyol, “la guerra no es tanto una prerrogativa del Estado, como un medio al servicio de la comunidad internacional”¹⁰. El gobernante no sólo debe tener en cuenta el bien de su propia república, sino el de toda la Cristiandad y más aún, el de todo el mundo. Si éste, como se ha afirmado, forma una república, el bien común universal está sobre el de cada una de las comunidades, así como dentro de cada comunidad, el bien común es superior al bien particular. De modo que esa consideración no debe estar ausente cuando el gobernante se plantea iniciar operaciones bélicas. Si en el siglo XVI ya se decían estas cosas, cuánto más habría que tenerlas en cuenta en el siglo XXI, en el que la globalidad de las comunicaciones hace que las repercusiones de cualquier suceso sean amplísimas y a veces imprevisibles en cualquier punto del planeta.

b) Autoridad que debe decretarla

“Cualquier república tiene autoridad no sólo para defenderse sino para castigar las injurias cometidas contra ella y contra sus súbditos y para exigir reparación por ellas”. En efecto, al ser la república sociedad perfecta, debe poseer en sí los medios para bastarse a sí misma, y uno de ellos es asegurar la vida y bienes de sus súbditos¹¹.

Sólo la república perfecta tiene poder para declarar la guerra. Con esa expresión aristotélica, se quiere significar aquella que tiene en sí misma todos los medios para subsistir, y que, por lo tanto, no depende de otra. Aquellos que no rigen una república sino que son parte de una, no pueden emprender acciones bélicas. Con ello condena la guerra civil¹².

En el comentario a la cuestión *de Bello*, insiste en este punto, estableciendo la diferencia entre una persona pública y una privada. La primera puede no sólo

⁹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, § 13.

¹⁰ A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho*, p. 57.

¹¹ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 5.

¹² F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 7 y 9.

defenderse sino resarcirse de la injusticia sufrida. Afirma que si este derecho lo tuvieran también las personas privadas, el mundo no podría gobernarse, y que si la república no tuviera ese derecho también se seguirían graves daños para el orbe¹³.

Es interesante observar cómo el autor tiene siempre presente el bien común universal, también en este caso en el que la trata una cuestión relativa a la potestad de las repúblicas en cuanto comunidades perfectas. La perfección de éstas tiene, entonces, como fin mediato, el orden de todo el orbe.

Pero no basta este derecho, sino que debe ser ejercido prudentemente. Así, por ejemplo, los que pertenecen al consejo del príncipe están obligados a examinar las causas de la guerra, ya que ésta “no debe hacerse siguiendo el único parecer del rey, ni siquiera el de unos pocos, sino por la opinión de muchas personas prudentes y rectas”¹⁴.

Aún hace falta otra medida de prudencia:

“Para determinar si una guerra es justa es necesario examinar con gran diligencia sus causas y escuchar también las razones de los adversarios, si quisieren discutirlos razonablemente con serenidad”¹⁵.

En estos puntos, Vitoria destaca ante todo la prudencia que deben tener los gobernantes. La prudencia es un hábito intelectual que ayuda a ver la realidad tal cual es y, en consecuencia, a elegir los medios convenientes para la acción. Para conocer la realidad, no basta, con frecuencia, la propia mirada, sino que es preciso el consejo de otras personas, que pueden tener una visión diferente o menos sesgada, del problema en cuestión. La prudencia, si bien es necesaria a todos, lo es especialmente a cuantos poseen autoridad, como ya lo señalara Aristóteles. El otro punto clave es el diálogo, incluso con los enemigos. El diálogo implica una disposición previa de búsqueda de la verdad por ambas partes, lo que implica la sinceridad de los interlocutores. El diálogo verdadero ayuda a penetrar en las razones del otro, en una suerte de “comprensión simpática” en el que cada uno se esfuerza en entender el punto de vista ajeno, y así acercar las respectivas posiciones.

¹³ F. de Vitoria, *Comentarios a la Ila-IIae*, q. XL de Bello, art. 1, 3.

¹⁴ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 24.

¹⁵ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 21.

c) *La finalidad de la guerra*

“No debe hacerse con el fin de arruinar la nación contra la que hay que luchar, sino para el resarcimiento del propio derecho y para defensa de la propia patria y república y con el fin de conseguir con aquella guerra la paz y la seguridad”¹⁶.

En este fragmento se advierte cómo, además del fin propio de la república injuriada, que es la restitución de su derecho, existe un fin de ámbito más general, que es la restitución de la paz y la seguridad en la *communitas orbis*.

Por otra parte, la guerra tiene como objetivo principal el bien de los súbditos y no de los reyes, principio que en el mundo del siglo XVI parecía totalmente olvidado. Así se lo dice Vitoria al Condestable de Castilla, en la carta ya mencionada:

“Las guerras no se inventaron para bien de los príncipes sino de los pueblos; y si esto es así, como lo es, véanlo buenos hombres si nuestras guerras son para bien de España o Francia o Italia o Alemania, sino para destrucción de todas ellas”¹⁷.

Puesto que el fin de la guerra ha de ser la conservación de la república, “es lícito hacer todo aquello que es necesario para la defensa del bien público”¹⁸. Por tanto, es lícito recuperar lo perdido, resarcirse con los bienes de los enemigos de los gastos de la guerra, realizar cuanto sea necesario para garantizar la paz y la seguridad, castigar a los enemigos por las injurias recibidas¹⁹.

No es lícito en la guerra matar a los inocentes, salvo que esto sea una consecuencia indirecta e indispensable para reparar la injuria recibida: por ejemplo, si es necesario atacar una ciudad donde, junto con los culpables, viven muchos inocentes. No obstante, debe seguirse el principio del mal menor y no realizar acciones que vayan en perjuicio de inocentes a menos que sean absolutamente indispensables²⁰.

Una vez obtenida la victoria, no siempre es lícito matar a todos los culpables: debe tenerse en cuenta el perjuicio causado, y los delitos cometidos “y de esta consideración proceder a la reparación y al escarmiento, evitando las atro-

¹⁶ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 60.

¹⁷ F. de Vitoria, Carta al Condestable de Castilla, 19.XI.1536, citada en L. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 219.

¹⁸ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 15

¹⁹ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 16-19.

²⁰ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 35-37.

ciudades y la inhumanidad”²¹. Asimismo, no siempre es lícito derrocar a los príncipes, sino que depende de las circunstancias:

“aun suponiendo que la ofensa hecha por el enemigo sea causa suficiente de guerra, no siempre será causa suficiente para derrocar el gobierno del enemigo y para deponer a los príncipes naturales y legítimos, pues esto sería demasiado cruel e inhumano”²².

Vitoria da aquí valiosas orientaciones para la actuación en la guerra, que a lo largo del tiempo han sido profundizadas para “humanizar” en lo que es posible, los conflictos. Un punto trascendente es que la guerra no puede tener la finalidad de arruinar al enemigo, sino de reparar las injurias: es la presunción de que el enemigo siempre es redimible, que puede modificar su conducta anterior, y que la paz entre los antiguos contendientes es un bien alcanzable. Sorprende además, lo que dice sobre el los gobernantes, pronunciándose más bien en contra de su derrocamiento, en consideración a la crueldad añadida que supondría para la población el verse despojada de su príncipe: la derrota, para Vitoria, no supone de suyo la ilegitimidad del gobernante vencido.

Todo ello concluye en la última de las reglas que Vitoria aporta para decidir acerca de la justicia de la guerra:

“Una vez conseguida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristiana y conviene también que el vencedor se considere a sí mismo como juez que tiene que ser árbitro entre dos repúblicas, una que ha sido ofendida, otra que cometió la ofensa, para que de esa manera, no como acusador sino como juez, dicte una sentencia con la que pueda satisfacer a la república perjudicada”²³.

Como afirma también en otros textos, quien hace la guerra asume, dentro de la comunidad internacional, el rol de juez, y como tal, debe castigar al culpable y restablecer el derecho. No existiendo –como existe hoy– una autoridad internacional con jurisdicción sobre todo el orbe, la solución que encontró nuestro autor es la del establecimiento de esta “ficción”, que exige, por parte del gobernante, una firme rectitud de intención. Obviamente, es una solución defectuosa ya que es muy difícil que el vencedor se erija en juez imparcial; no obstante, en las circunstancias históricas del pensador salmantino no había otra solución posible.

²¹ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 47.

²² F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 58.

²³ F. de Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*, § 60.

2. Fukuyama, Huntington y Kagan ante la guerra

Frente a la afirmación vitoriana de que “todo hombre es prójimo”, frente a su reivindicación de la amistad como origen y fuerza de cohesión social, estos autores hacen hincapié en la enemistad y en la lucha, sea como realidad presente, sea como motor de la historia. En definitiva, hay un contraste antropológico: o el hombre es esencialmente sociable y, por tanto, dado a la amistad y a la comunicación, o es *hominí lupus*. Si se opta por la primera postura, la guerra es un fallo en la comunicación, y, por tanto, algo que debe ser evitado; si se elige la segunda, por el contrario, la lucha es una realidad primigenia que, de alguna manera “hace” al ser humano. En el fondo, nos encontramos ante una postura materialista de la existencia humana ya que, como expresa Karol Wojtyła, la guerra es una lucha por bienes repartibles, y pertenece, por lo tanto, al mundo de la materia, de los bienes que se pueden consumir y agotar y que no pueden ser poseídos al mismo tiempo por muchas personas. “Si los valores materiales son valores no sólo fundamentales, sino únicos, la lucha es necesaria”²⁴.

En Fukuyama hay una primacía del conflicto como motor de la historia. Su análisis de Hobbes le permite –acertadamente a mi juicio– establecer una relación entre el conflicto y el origen del sistema liberal: según él, la guerra perpetua en la que los hombres se debatían, fue la que llevó a los hombres a establecer una organización política: es decir, su origen fue la lucha y no la cooperación.

Cree que los conflictos se continuarán produciendo en el seno de lo que él llama “mundo histórico”, y entre éste y el mundo post-histórico, y que por tanto es aplicable la doctrina realista de las relaciones internacionales según la cual la fuerza continuará dominando las relaciones mutuas, ya que cada Estado se considera potencialmente amenazado por los demás. Mientras que no advenga universalmente la democracia, el conflicto es el motor de la historia y la guerra la principal característica en las relaciones entre los pueblos. El realismo político, que considera “que la inseguridad es un rasgo universal y permanente del orden internacional, debido al perpetuo carácter anárquico del mismo”, y que “cada Estado está potencialmente amenazado por otro Estado, y no tiene otro remedio para su inseguridad que el de tomar las armas en defensa propia”, es la postura que defiende²⁵. En este estado, que se parece extraordinariamente al estado de naturaleza hobbesiano, es no sólo lícito sino necesario para la propia subsistencia, estar preparado para la guerra. De este modo, el autor, si bien contempla como ideal el de la “paz perpetua” kantiana, considera inevitable la guerra

²⁴ K. Wojtyła, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid, 1997, pp. 104-105.

²⁵ F. Fukuyama, *El fin de la historia*, p. 335.

mientras estemos sumergidos “en la historia”. Esta guerra se dará, no entre las democracias liberales, que ya han superado ese estadio, sino entre las naciones que siguen sumidas en la historia, o bien dentro del mundo “histórico”, o bien entre éstas y el mundo “post-histórico” democrático. Con este razonamiento, Fukuyama está avalando la guerra como modo normal y aceptable de resolución de conflictos mientras estemos “en la historia”. Y como esta situación ha de mantenerse, ya que los estados “históricos” sólo lentamente entrarán en el mundo post-histórico, la legitimidad de la guerra está asegurada por un buen tiempo. Y otra razón para legitimar la guerra es la ya apuntada: las naciones democráticas tienen el papel, la misión de llevar al resto de la humanidad a la democracia, y para ello la guerra es inevitable.

Huntington, por su parte, también otorga primacía al conflicto en su obra, que no por casualidad denomina *El choque de civilizaciones*. La afirmación de que la elaboración de la propia identidad se realiza siempre en oposición a otro²⁶, es un reconocimiento de la realidad primigenia de la lucha. En este escenario, Occidente debe mantener su superioridad militar, impidiendo la proliferación de armas nucleares en el resto del mundo. Asimismo debe proteger su identidad cultural y étnica restringiendo la admisión de inmigrantes. Un papel central le cabe, en este sentido, a los EE.UU., ya que es el único que puede intervenir militarmente en cualquier punto del planeta y promover cambios en los regímenes políticos²⁷.

En su reciente obra *Who are We?*, la postura de Huntington en cuanto a la primacía del conflicto es aún más clara. Tras afirmar que la identidad se forja por oposición, y que, por tanto, la destrucción del comunismo soviético condujo a los EE.UU. a una crisis identitaria por faltarle el necesario “enemigo”, este autor pasa a valorar la guerra como forjadora de naciones. Citando a Treitschke, historiador prusiano del siglo XIX, afirma que “la guerra es lo que convierte a un pueblo en una nación”²⁸. Y Huntington, repasando la historia de los EE.UU., contempla cómo “la Guerra de Independencia produjo el pueblo estadounidense, la Guerra Civil, la nación-estado; y la segunda Guerra Mundial, la epifanía de la identificación de los estadounidenses con su país”²⁹. Agrega que la guerra produce en el país beneficios económicos y mayor unión entre sus habitantes, mientras que la paz fomenta la desunión interna y hace que el interés individual prime sobre el interés nacional³⁰.

²⁶ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 78-79.

²⁷ S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, pp. 220 y 228-231.

²⁸ Treitschke tiene claras influencias de Hegel y Maquiavelo. Es partidario de un estado nacional fuerte y de una política exterior activa.

²⁹ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, p. 302.

³⁰ S. Huntington, *¿Quiénes somos?*, pp. 302-303.

Robert Kagan contempla un mundo poblado de amenazas, ante el cual sólo cabe aumentar el aparato militar para defenderse de los nuevos bárbaros y permitir a los países de Occidente vivir en el “paraíso” post-histórico. Su identificación de EE.UU. con Marte ya está indicando la primacía que otorga al conflicto. El orden internacional debe tener a EE.UU. y su fuerza militar como centro³¹. EE.UU. debe liderar el cambio hacia un orden mundial liberal, utilizando la fuerza militar. Cuando Kagan se refiere al “mundo hobbesiano” en el que debe actuar EE.UU., en realidad está pensando en el estado de naturaleza, de guerra continua, que Hobbes considera como previo a la constitución de la sociedad política. Pero en el estado de naturaleza de Hobbes, los hombres son iguales en fuerza, en cambio, en el mundo que concibe Kagan hay un líder indiscutido, cuya fuerza no es equiparable a la de ningún otro Estado. En esa situación no es viable la constitución de una soberanía y de un derecho, pues regirá necesariamente el del más fuerte. Su postura, más que traducir el pensamiento de Hobbes, se parece más al argumento esgrimido por Trasímaco en su diálogo con Sócrates acerca de la justicia, donde sostiene que ésta “no es más que la utilidad del que tiene la autoridad en sus manos, y, por consiguiente, del más fuerte”³².

Siguiendo sus huellas, en el documento sobre la nueva estrategia de seguridad de EE.UU., es central la idea del Enemigo, del Mal, encarnado en el presente en el terrorismo y en los *rogue states*. La *National Security Strategy* es un ejemplo claro de cómo se plantea, a partir de la superioridad militar de los EE.UU. y de la convicción de su misión histórica, un pretendido derecho al uso de la fuerza. En este documento se considera que las acciones que emprenderá EE.UU. son en legítima defensa, y que en consecuencia, por tratarse de amenazas inminentes, no es necesario dar cuenta ni pedir autorización a la comunidad internacional. La conclusión es, pues, no sólo que la fuerza se pone sobre el derecho, sino que otorga ciertos derechos a quienes la detentan.

Al estudiar los diferentes autores, se ha visto la coincidencia en preferir el instrumento de la guerra al de la diplomacia, hasta llegar a justificar la guerra preventiva como una acción válida en la lucha contra los enemigos. La legitimidad de la guerra no es cuestionada, tan sólo se valora si, en el caso, es conveniente o no hacerla por razones estratégicas. Como dice Kagan, si el Estado es fuerte, tiende a recurrir a su poder militar, si es débil, preferirá los instrumentos del derecho. Sin dejar de reconocer que muchas veces en la historia los instrumentos jurídicos han sido establecidos para evitar las arbitrariedades del poder, no se puede tampoco negar que su instauración ha significado siempre un progreso en la vida social y en la convivencia entre los hombres. Así ha sucedido

³¹ Cfr. R. Kagan, *Of paradise and power*, pp. 94-95.

³² Platón, *República*, libro I.

en los estados, y así debería suceder también en la comunidad internacional. La sujeción a los pactos, el respeto a la legislación internacional, siempre ha contribuido a extender los beneficios de la paz a todo el mundo.

Otros autores, como Joseph Nye y Zbigniew Brzezinski, sin buscar establecer un juicio ético, consideran un error táctico el basarse exclusivamente en el poder militar ignorando el peso de otros factores como pueden ser los relacionados con el *soft power*. Brzezinski niega que se pueda establecer una estrategia exitosa en base al miedo y a la consiguiente carrera de armamentos³³.

En su elección sobre la guerra, Vitoria plantea alternativas que hoy pueden servir de orientación a la hora de decidir el uso de la fuerza, teniendo en cuenta, por otra parte, que la tecnología ha aumentado tanto el poder de destrucción de las armas, que es cada vez más dudoso el derecho a usar la fuerza para “solucionar” los problemas internacionales. Así, las reglas que establece para determinar la justicia de una acción bélica, tienen hoy plena vigencia: existencia de una causa proporcionada; deliberación ponderada, incluyendo el consejo de personas prudentes y, de ser posible, la escucha de las razones del adversario; previsión de los posibles daños, decidiendo por el mal menor; consideración del bien común universal a la hora de prever las consecuencias de la guerra; uso del triunfo con moderación. La guerra ha de ser un último recurso, ha de llegarse a ella “por obligación, sólo en caso de necesidad, y contra la propia voluntad”, buscando únicamente la reparación de las injurias y el restablecimiento de la paz mundial.

La actualidad de estos principios queda patente al leer las conclusiones del llamado “Grupo de alto Nivel sobre las amenazas, los desafíos y el cambio”, convocado por el Secretario General de la O.N.U. Al examinar la candente cuestión de la “guerra preventiva”, el informe considera que, antes de decidir una intervención armada por parte del Consejo de Seguridad, deben tenerse en cuenta cinco criterios básicos: “gravedad de la amenaza”; “propósito correcto”, que ha de ser poner fin a la amenaza o evitarla; “último recurso”, lo que implica que ya se han ensayado otros medios de persuasión; “proporcionalidad de los medios”, que significa que debe utilizarse el mínimo de fuerza necesario para conseguir el objetivo; “balance de las consecuencias”, es decir, asegurarse de que el uso de la fuerza no traerá consigo males mayores de los que se pretende

³³ Vid. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*, y “La seguridad de EE.UU. en un mundo unipolar”, *Política exterior*, 2004 (97, enero-febrero); J. Nye, “The American national interest and global public goods”, *International Affairs*, 2002 (78, 2) pp. 233-244; “Poder y estrategia de Estados Unidos después de Irak”, pp. 2-12; “La decadencia del poder blando de Estados Unidos. Por qué Washington debe preocuparse”, en *Foreign Affairs en español*, 2004 (julio-septiembre), pp. 127-132.

evitar³⁴. Con un lenguaje moderno, son los mismos criterios que Vitoria estudia en su relección *De iure belli*, una razón más para estudiar con atención renovada su pensamiento.

La postura vitoriana que parte de la realidad de la comunidad universal, no elimina el conflicto pero le niega el papel protagónico. La guerra es siempre un fracaso de la comunidad internacional, y su fin es volver a la paz; no es un fin en sí misma, ni debe recurrirse a ella por cualquier motivo. El origen de la comunidad, tanto local como universal, no es el conflicto, sino la amistad. Los hombres buscan compartir bienes, buscan unirse unos a otros para satisfacer necesidades que no es posible satisfacer de modo aislado. Necesidades que no son solamente de orden material, sino fundamentalmente de orden espiritual: los bienes del saber y de las virtudes. Estos bienes no disminuyen al ser distribuidos a otros, como sucede en el caso de los bienes materiales; por el contrario, crecen, porque más personas pueden gozar de ellos. La comunidad política es el ámbito privilegiado donde se comparten dichos bienes. Como también decía Aristóteles, lo que se realiza en el ámbito público puede resumirse en dos palabras: discurso y acción. Por el discurso, los hombres comunican sus pensamientos y entablan un diálogo conducente a la verdad; por la acción, ejercitan las virtudes con las que comunican a los demás su propia riqueza interior. Éste es el verdadero motor de la sociedad, y del cambio social: el conflicto es siempre rémora.

³⁴ Grupo de alto nivel sobre las amenazas, el desafío y el cambio (O.N.U.) *Un mundo más seguro: la responsabilidad que compartimos*, 2004, versión digital.

CONCLUSIÓN

De cara a la construcción del tan mentado “nuevo orden internacional”, Vitoria nos ofrece su importante idea del *ius communicationis* entendido como profundización del vínculo de amistad que debe existir entre todos los hombres. Mientras que Aristóteles restringía esa amistad al ámbito de la *polis*, Vitoria la extiende a los hombres del mundo entero, y, a partir de esa noción iluminadora, puede ir deduciendo modos de actuación entre los pueblos de todo el mundo, derechos que deben respetarse, responsabilidades que unos tienen frente a otros, lo que en definitiva conducirá a nuestro autor a la elaboración del derecho de gentes.

Frente al conflicto como motor de la historia e iniciador de la sociedad, sostiene la naturalidad de la vida social y establece como causa la radical indigencia del ser humano que, desde su nacimiento y en todas las etapas de su vida, es un ser esencialmente dependiente de los demás. Al ampliar esta noción al ámbito universal, reafirma la interdependencia entre las diversas repúblicas que forman el universo. Para Aristóteles, la *polis* era autosuficiente y, por ello, era el fin de las comunidades inferiores, las cuales se ordenaban a ella. Para Vitoria, en cambio, las repúblicas no son autosuficientes en todo, por lo tanto, es necesaria la comunidad universal a la que se ordenan las repúblicas particulares.

Una visión alternativa de las relaciones internacionales, debería centrarse, pues, en la realidad de esta comunidad, que no se limita al plano jurídico, sino que se concreta en la vida de los hombres y mujeres que la forman. Partir de ese supuesto implica, por consiguiente, el rechazo del conflicto como forma primera y casi única de relación entre los seres humanos y la apuesta por la cooperación y al diálogo.

La reforma de la O.N.U. que se impone cada vez con mayor urgencia, debería superar –como defiende Annan– la concepción de soberanía absoluta de los estados para establecerse como autoridad de una comunidad universal, cuyos fines trascienden la particularidad de los estados que la forman. El sistema liberal surgió como la única solución que se veía posible frente a las disensiones en el seno de los Estados y estableció un sistema que, dejando a salvo la libertad de los hombres en su aspecto privado, los sometía a unas leyes que permitían a cada uno la búsqueda de su propio bien, sin perjudicar a los otros. En parte, el sistema internacional fue creado sobre estas mismas bases: para evitar los conflictos permanentes, los estados acuerdan someterse a unas reglas y a una auto-

ridad a la que entregan el derecho al uso de la fuerza a cambio de respetar sus respectivas soberanías. La caída del muro de Berlín y el consiguiente mundo unipolar que surgió, no hizo más que mostrar la debilidad del sistema, ya que, una vez que uno de los miembros deja de “necesitar” del derecho para sujetar a los demás, simplemente lo desconoce.

Por ello, para lograr la “paz perpetua”, no basta trasponer el liberalismo estatal al conjunto de los estados: es necesario ir más allá, partir de la realidad de la comunidad internacional y, en base a ella, adecuar el concepto de Estado soberano: un Estado que, en su preocupación por el bienestar de sus ciudadanos no olvide los deberes que le competen en la construcción de la *communitas orbis*. De este modo se entiende que quienes gozan de una posición de liderazgo, sea por su fuerza militar, por su poderío económico o por su desarrollo científico, tengan, para con el resto de los países, mayores responsabilidades.

La concepción vitoriana lleva a contemplar a las otras culturas, a las otras entidades políticas, como portadoras de humanidad, es decir, como valiosas por sí mismas. Este enfoque permite reanudar las relaciones exteriores bajo nuevas bases, dando prioridad al diálogo sobre la fuerza.

Frente a quienes privilegian la razón técnica, considerando la política internacional exclusivamente como un juego de poder, recurrir a Vitoria conduce a una humanización de las relaciones internacionales, en las que la persona recobra el papel que le corresponde como protagonista y destinataria de las decisiones políticas.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Francisco de Vitoria

Los textos de Vitoria han sido citados según las ediciones siguientes:

LECCIONES ORDINARIAS

Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, 6 vols., edición de Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca, 1932-1952.

Vitoria, Francisco de: *La justicia*. (Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, q 57-61) Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2001.

Vitoria, Francisco de: *La Ley*. (Comentarios a la *Prima Secundae* de Santo Tomás, q 90-108) Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998.

RELECCIONES

De eo quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis (1534 o 1535), en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por Teófilo Urdánoz, BAC, Madrid, 1960, pp. 1302-1375.

De homicidio (1530), en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, T. Urdánoz (ed.), pp. 1083-1130.

De indis prior (1539), en: Francisco de Vitoria: *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra* Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 55-150.

De indis posterior sive de iure belli (1539), en: *Sobre el poder civil, sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, L. Frayle Delgado (ed), pp. 151-212.

De matrimonio (1531), en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, T. Urdánoz (ed.), pp. 880-936.

De potestate civili (1528), en: *Sobre el poder civil, sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, L. Frayle Delgado (ed.), pp. 1-54.

De potestate Ecclesiae I (1532), en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, T. Urdánoz (ed.), pp. 242-327.

De temperantia (1537) en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, T. Urdánoz (ed.), pp. 1004-1069.

CARTAS

A Pedro Fernández de Velasco, Condestable de Castilla, en: Luis Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina, su influencia*, Imprenta Católica, Madrid, 1930, p. 219.

Al Padre Miguel de Arcos “sobre cosas de Indias” en: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XXVII, pp. 38-39.

2. Bibliografía especial

Abellán, José Luis: *El erasmismo español*, Espasa Calpe, Madrid, 1976.

Alonso Getino, Luis G.: “Vitoria y Vives: sus relaciones personales y doctrinales”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II, 1929-1930, Madrid, pp. 277-308.

–*El Maestro Fray Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI*, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1914.

–“Diversidad de criterios en la colonización española. El Padre Vitoria y Carlos V”, *Ciencia Tomista. Publicación bimestral de los dominicos españoles*, 1938 (57, 173-174), pp. 440-455.

–*El Maestro Fray Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina, su influencia*, Imprenta Católica, Madrid, 1930.

Annan, Kofi: *Dos conceptos de soberanía*. Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999, versión digital.

Arendt, Hannah: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996.

Aristóteles: *Política*, Folio, Barcelona, 2002.

Bataillon, Marcel: *Érasme et l'Espagne*, Librairie Droz, Genève, 1991, vol. 1 (texte revu de l'édition de 1937 par Daniel Devoto).

Batalla, Xavier: “El paradigma de Bush”, *Política Exterior*, 2004 (97, enero-febrero), pp. 82-94.

- Belda Plans, Juan: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 2000.
- Beltrán de Heredia, Vicente, “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma”, *La Ciencia Tomista. Publicación bimestral de los dominicos españoles*, 1937 (56, 163), pp. 22-39.
- “Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones *De Indis* acerca de la colonización de América, según documentos inéditos”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II, 1929-30, pp. 23-68.
- Beuchot, Maurice: “El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, *Ciencia Tomista*, 1976 (103, 335), pp. 213-230.
- Brufau Prats, Jaime: *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca, 1988.
- Brzezinski, Zbigniew: “La seguridad de EE.UU. en un mundo unipolar”, *Política Exterior*, 2004 (97, enero-febrero), pp. 57-65.
- El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos estratégicos*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Carro, Venancio Diego: *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Escuela de Estudios hispano-americanos, Madrid, 1944.
- “Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VIII, 1947-48, pp. 13-53.
- Castilla Urbano, Francisco: *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Organización de las Naciones Unidas: *Carta de las Naciones Unidas*.
- Concilio Vaticano II: *Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa*, 7.XII.1965.
- Corts Grau, José: *Curso de derecho natural*, Editora Nacional, Madrid, 1974.
- Cox, Michael: “Commentary. Martians and Venutians in the new world order”, *International Affairs*, 2003 (79, 3), pp. 523-532.
- Di Napoli, Giovanni: “La filosofía del humanismo y del renacimiento”, Cornelio Fabro: *Historia de la filosofía*, I, Rialp, Madrid, 1965, pp. 427-555.
- Dobriansky, Paula-Carothers, Thomas: “Response: Democracy promotion. Explaining the Bush Administration’s position”, *Foreign Affairs*, 2003 (may-june), pp.141-145.

- Elliott; John H., *Imperial Spain. 1469-1716*, Penguin Books, Harmondsworth, England, 1975.
- Spain and its world 1500-1700. Selected essays*. Yale University Press, New Haven, and London, 1989.
- Feinstein, Lee y Slaughter, Anne-Marie: “A duty to prevent”, *Foreign Affairs*, 2004 (january-february), pp. 136-150.
- Frayle Delgado, Luis: “Estudio preliminar”, Francisco de Vitoria: *La justicia*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. XI-XXXIII.
- Frayle Delgado, Luis: “Estudio preliminar”, en Francisco de Vitoria: *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. IX-XXXVI.
- “Estudio preliminar”, Francisco de Vitoria: *La ley*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. IX-XXXVI.
- Fukuyama, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Ediciones B, Barcelona, 2004.
- García Villoslada, Ricardo: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Analecta Gregoriana, vol. XIV, Roma, 1938.
- Giacon, Carlo: “La segunda Escolástica-siglos XVI y XVII”, en Cornelio Fabro: *Historia de la filosofía*, I, Rialp, Madrid, 1965, pp. 561-606.
- Gilson, Étienne: *La filosofía en la Edad Media . Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1965.
- Glenn, David: “Huntington y sus temores sobre la inmigración hispana”, *Chronicle of higher education*, February 24th 2004, versión digital.
- Glennon, Michael: “Why the Security Council failed”, en *Foreign Affairs*, 2003 (may-june), pp. 16-35.
- Grupo de alto nivel sobre las amenazas, el desafío y el cambio (O.N.U.): *Un mundo más seguro: la responsabilidad que compartimos*, 2004, versión digital.
- Hamilton, Bernice: *Political thought in sixteen century Spain. A Study of the political ideas of Vitoria, de Soto, Suárez and Molina*, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- Hamilton, Carlos: “Filosofía jurídica del Maestro Francisco de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VIII, 1947-48, pp. 103-259.
- Heine; Jorge: “¿Choque, fin u otro Chernobyl?”, *Estudios Internacionales*, Universidad de Chile, 2001 (136, octubre-diciembre), pp. 7-19.

- Hernández Martín, Ramón: *Francisco de Vitoria y su "Relección sobre los Indios"*. *Los derechos de los hombres y de los pueblos*, Edibesa, Madrid, 1998.
- “Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas”, en *Ciencia Tomista*, 1992 (119, 389), pp. 433-457.
- Huntington, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.
- ¿*Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.
- Global perspectives on war and peace or, transiting a uni-multipolar world*, Speeches A.E.I., Bradley Lecture Series, 1998, versión digital.
- Iannarone, Reginaldo: “Génesis del pensamiento colonial de Francisco de Vitoria”, en: *Francisco de Vitoria: Relectio de Indis*, Colección *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid, 1967, pp. XXXI-XLI.
- Ickenberry, G. John: “Ilusiones de Imperio. Para definir el nuevo orden estadounidense”, *Foreign Affairs en español*, 2004 (abril-junio), pp. 189-200.
- Kagan, Robert, *Of paradise and power: America and Europe in the new world order*, Alfred Knopf, New York, 2003.
- Kaldour, Mary: “American power: from ‘compellance’ to ‘cosmopolitanism’?”, *International Affairs*, 2003 (79, 1), pp. 1-22.
- Kant, Immanuel: *Sobre la paz perpetua*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- La Estrategia de seguridad nacional de Estados Unidos de América*, en *Revista internacional de filosofía política*, UNED, 2003 (21), pp. 201-242.
- Legaz y Lecambra, Luis: “Lo medieval y lo moderno en Francisco de Vitoria”, en: Camilo Barcia Trelles *et al: Francisco de Vitoria 1546-1946*, Universidad de Santiago, Madrid, 1947, pp. 297-330.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Edicomunicación, Barcelona, 1994.
- Martínez Tapia, Ramón: “Derecho y poder en el pensamiento jurídico español del siglo XVI. El problema de los límites del poder”, *Pensamiento. Revista cuatrimestral de investigación e información filosófica*, 1998 (54), pp. 45-83.
- Medina, Guillermo: “Irak, la punta del iceberg”, *Política exterior*, 2003 (mayo-junio), 137-152.
- Mesnard, Pierre: *L’essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Vrin, Paris, 1951.
- Miaja de la Muela, Adolfo: “De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. IX, 1948-49, 99-141.

- Naszalyi, Emilio: *El Estado según Francisco de Vitoria*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1948.
- Nye, John: "La decadencia del poder blando de Estados Unidos. Por qué Washington debe preocuparse", *Foreign Affairs en español*, 2004 (julio-septiembre), pp. 127-132.
- "Poder y estrategia de Estados Unidos después de Irak", *Foreign Affairs en español*, 2003 (julio-septiembre), pp. 2-12.
- "The American national interest and global public goods", *International Affairs*, 2002 (78, 2), pp. 233-244.
- Ojeda, Jaime: "La doctrina Bush. Guerra preventiva, dominación mundial", en *Política Exterior*, 2002 (noviembre-diciembre), pp. 7-16.
- Osuna Fernández Largo, Antonio, "La Escuela española del Derecho Natural y sus doctrinas en filosofía jurídica", *Ciencia Tomista*, 1993 (120, 392), pp. 463-506.
- Pagden, Anthony and Lawrance, Jeremy: "Introduction", en Francisco de Vitoria, *Political writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. XIII-XXVIII.
- Palacio de Oteiza, Vicente: *Quién hace la política exterior de los EE.UU. Actores y procesos en la administración de George W. Bush*, Documento de trabajo 2003/6. 10 de febrero de 2003, Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos, Madrid.
- Pereña, Luciano: *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1986.
- "El texto de la *Relectio de Indis*", en: Vitoria, Francisco de: *Relectio de Indis*, Colección *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid, 1967, pp. CLIX-CXCI.
- Pérez Luño, Antonio Enrique: "Intervenciones por razones de humanidad", *Revista de Occidente*, 2001 (236-237), pp. 71-90.
- Pfaff, William: "El 11-S y el orden mundial", *Política exterior*, 2002 (90, noviembre-diciembre), pp. 57-66.
- Pfaff, William: "Los límites del poder americano", *Política exterior*, 2003 (noviembre-diciembre), pp. 61-74.
- Podetti, Ramiro: *Cultura y alteridad*. Tesis de Licenciatura inédita, Universidad de Montevideo, Montevideo, 2004.
- Posen, Barry: "La maîtrise des espaces, fondement de l'hégémonie des États-Unis", *Politique étrangère*, 2003 (1), pp. 41-56.
- Powell; Colin L.: "A strategy of partnerships", *Foreign Affairs*, 2004 (january-february), pp. 22-34.

- Rengger, Nicholas: "On just-war tradition in the twenty-first century", en *International Affairs*, 2002, (78, abril).
- Rodríguez; Alvaro: "Estados Unidos: la ciudad en la cima", en *Política Exterior* 2003 (92, marzo-abril), pp. 85-98.
- Rodríguez Elizondo, José: "La doctrina Bush y los demonios de la inseguridad", *Estudios Internacionales*, Universidad de Chile, 2002 (136, octubre-diciembre), pp. 7-26.
- Sánchez Agesta, Luis: *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- Sánchez, Walter: "Las Naciones (des) Unidas después de la guerra de Irak", *Estudios Internacionales*, Universidad de Chile, 2003 (142, julio-septiembre), pp. 21-45.
- Skinner, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1985.
- Steel, Ronald: "El presidente Wilson y los neoconservadores", *Política Exterior*, 2004 (97, enero-febrero), pp. 95-109.
- Titos Lomas, Francisco: *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria, Monte de Piedad y caja de ahorros de Córdoba*, Córdoba, 1993.
- Trujillo Pérez, Isabel: *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, G. Giapichelli Editore, Torino, 1997.
- Truyol y Serra, Antonio: "Doctrina vitoriana del orden internacional", *La ciencia tomista*, 1947 (72), pp. 123-138.
- Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. Del Renacimiento a Kant*, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- "Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo", en Francisco de Vitoria: *Relectio de Indis*, Colección *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid, 1967, pp. CXLIII-CLXVII.
- "Vitoria y el concepto de Derecho Natural", *La Ciencia Tomista*, 1947 (72), pp. 229-288.
- "Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado", *La Ciencia Tomista*, 1947 (73), pp. 234-285.
- "Introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica", en: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, BAC, Madrid, 1960.
- Van Liere, Katherine Elliot, "Vitoria, Cajetan and the Conciliarists", *Journal of the History of Ideas*, 1997 (58), pp. 597-616.
- Villey, Michel: "Dikaion-Torah II (Seconde Scolastique)", en: Villey, Michel: *Critique de la pensée juridique moderne*, Dalloz, Paris, 1976, pp 31-50.

Wojtyła, Karol: *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid, 1997.

Yepes Stork, Ricardo: *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996.