

Reflexiones filosófico-jurídicas entorno a una justicia universal o global

Carlos Bretón Mora Hernández¹ & Eleazar Morales Méndez^{2*}

Resumen

El objetivo del presente ensayo es una reflexión filosófico-jurídica a partir de la teoría del Derecho natural, entorno a la conceptualización de una Justicia universal o global que dé respuesta a los apremiantes problemas que acechan a la Comunidad Internacional. Se parte desde la antigüedad clásica grecolatina hasta nuestros días, con pensadores que han sentado bases doctrinales relevantes entorno a su concepción del Derecho natural, del Derecho de gentes y al postulado de dignidad humana. Así, se llega a la idea de un sistema jurídico internacional que debe ser dinámico de acuerdo a la imperante necesidad de resolver problemas globales que ningún Estado podría resolver de forma autárquica. Para ello resulta preponderante la inclusión de la persona como sujeto de derechos en el escenario internacional como parte de la comunidad del género humano –tutela y respeto a sus derechos humanos–, sin lo cual sería inviable la simple consideración de una justicia Universal o global. La comprensión hermenéutica como metodología nos ha acompañado en todo el recorrido con la finalidad de entresacar y dar coherencia a los conceptos fundamentales de variados autores para la consagración de un nuevo orden internacional. Tal orden rompe con los paradigmas del viejo derecho internacional que ha quedado obsoleto para dar solución a problemas globales, tales como: el terrorismo, el crimen organizado, la hambruna y el medio ambiente, entre otros.

Palabras clave: Derecho natural, derechos humanos, racionalismo, derecho internacional y Comunidad del Orbe.

Abstract

The objective of this essay is a philosophical-legal reflection based on the theory of Natural Law, around the conceptualization of a universal or global Justice that responds to the pressing problems that threaten the International Community. It starts from classical Greco-Latin antiquity to the present day, with thinkers who have established relevant doctrinal foundations around their conception of Natural Law, the Law of Nations and the postulate of human dignity. Thus, we arrive at the idea of an international legal system that must be dynamic in accordance with the prevailing need to resolve global problems that no State could resolve autonomously. For this, the inclusion of the person as a subject of rights on the international stage as part of the community of the human race is preponderant - protection and respect for their human rights -, and without it the simple consideration of Universal or global justice would be unfeasible. Hermeneutical understanding as a methodology has accompanied us throughout the journey with the purpose of sifting out and giving coherence to the fundamental concepts of various authors for the consecration of a new international order. Such an order breaks with the paradigms of old international law that has become obsolete to provide solutions to global problems, such as: terrorism, organized crime, famine and the environment, among others.

Key words: Natural law, human rights, rationalism, international law, and World Community.

Recibido: 09 de noviembre de 2023.

Aceptado: 16 de enero de 2024.

¹ Universidad del Mar campus Huatulco. Carretera federal 200, Km 250, c.p 70989, Bahías de Huatulco, Oaxaca.

² Universidad REU, campus Huatulco. Sector T, C.P 70987, Bahía San Agustín 110, Crucecita, Bahías De Huatulco, Oaxaca.

* **Autor de correspondencia:** cbreton@huatulco.umar.mx (CBMH)

Introducción

El presente ensayo nos muestra una reflexión filosófico-jurídica en relación a una conceptualización de una Justicia universal o global, cuestión que forzosamente nos hace deliberar sobre unos principios de justicia objetivos superiores, que tienen una significativa relación con el postulado de dignidad humana y los derechos humanos.

El marco cultural en el que se da la génesis de los derechos humanos tiene cimientos eurocentristas, guardando su más profunda raíz en la antigüedad clásica grecolatina. Es a partir de la teoría del derecho natural donde se encuentra su raíz epistemológica y, por lo tanto, en donde encontramos el antecedente filosófico-jurídico más remoto entorno a lo que hoy conocemos como derechos humanos y a la concepción de una Justicia universal, global o ecuménica.

Es Aristóteles quien establece que hay una justicia legal –derecho positivo- y una justicia natural –derecho natural-. Como se deja ver en el presente trabajo, esta corriente de pensamiento hace eco en varios autores de la filosofía estoica en su concepción de ley eterna, ley natural y Derecho natural. Tal pensamiento se replica en la Patrística y en la Escolástica –en una cultura ya cristiana-, con filósofos insignes como San Agustín de Hipona –y su Comunidad Terrenal- y Santo Tomás de Aquino.

Sin embargo, es Santo Tomás quien sienta una doctrina fértil para que Francisco de Vitoria en el contexto de la conquista y colonización de América, conceptualizara el postulado de dignidad humana. Asimismo, sus discípulos –Escuela de Salamanca- tanto en pensamiento y en la práctica, llevan hasta sus últimas consecuencias la defensa de los derechos

naturales –en lo individual y social- de las culturas amerindias. Tal doctrina tiene una pretensión de universalidad, y de ahí su importancia para lo que más adelante serían los derechos humanos.

Asimismo, Francisco de Vitoria con su genial concepción de la *communitas naturalis orbis*, nos entrega una conformación de la comunidad internacional donde en las relaciones entre sí, las repúblicas establecen derechos y deberes recíprocos. Ahora bien, para el dominico el hombre aparece como sujeto primario de derechos –la defensa de su dignidad humana, entre otros- y, por lo tanto, por primera vez en la historia de la humanidad se puede vislumbrar una Justicia universal o global.

A los clásicos *iusnaturalistas* españoles les corresponde un papel decisivo en el proceso de secularización entre el *iusnaturalismo* teológico medieval que condujo a la Escuela del Derecho Natural Racionalista. La razón –en su sentido subjetivo- se erigía como el supremo criterio de verdad y certeza intelectual. Y del grado de autonomía alcanzada por la razón, se pasa al reconocimiento del valor de la autonomía individual –los filósofos y juristas del racionalismo despojan al individuo de su naturaleza social ontológica-.

Al romper con la tradición anterior, nacen las teorías contractualistas en la conformación del Estado. Esta perspectiva individualista es determinante en la conformación de la sociedad internacional, pues ya no se trata de una comunidad de todo el orbe, pues a los Estados se les comienza a considerar como individuos, en donde cada uno persigue su propio interés y se afana por su supervivencia.

Sin embargo, aún en el racionalismo jurídico, clásicos como Grocio y, en especial Kant, replican de alguna forma la idea vitoriana de que a los dirigentes, además

de los Estados, también les corresponde el cuidado del género humano, es decir, los derechos naturales del individuo deben ser tutelados y protegidos en el ámbito internacional. Kant reclama una nueva reciprocidad que viene exigida por las relaciones de los individuos de los Estados entre sí, amén de las relaciones entre Estados soberanos. Así, surge la idea de un Derecho cosmopolita y planetario – global-, fundado en el Derecho natural y el Derecho de gentes, en la visión del filósofo de Königsberg.

Empero, en la *Civitas Maxima* de Wolff se comienza a decantar un positivismo jurídico, en el cual los sujetos de derecho internacional serán casi exclusivamente los Estados soberanos, dejando a un lado al individuo en el escenario internacional. De esta forma, pensadores como Zouch, Moser y Vattel, consolidan esta idea en la sociedad internacional, es decir, sólo deben existir Estados soberanos –personas morales-, iguales, libres e independientes, ordenados bajo un derecho positivo internacional, sea voluntario, convencional o consuetudinario.

Ahora bien, las inéditas características de la Segunda Guerra Mundial – principalmente el genocidio de judíos, gitanos u otros grupos-, dejan al desnudo un sistema jurídico internacional creado en Westfalia, es decir, los Estados soberanos como únicos sujetos reconocidos por el Derecho internacional. Tales atrocidades son las que precipitan a nivel internacional el movimiento de los derechos humanos. A partir de ello encontramos nuevamente al individuo como parte del género humano en el derecho internacional y, por lo tanto, se abre nuevamente la puerta para la conceptualización de una Justicia universal, global o ecuménica, como lo habían visualizado clásicos como Vitoria, Grocio o Kant.

Por último, el ensayo señala como el Derecho debe evolucionar de acuerdo a las nuevas necesidades del escenario internacional, haciendo patente la importancia de crear un nuevo sistema jurídico debido a los problemas comunes que agravan al orbe –no sólo son crímenes tipificados en el Estatuto de Roma-.

La afectación al medio ambiente, los atentados terroristas, la delincuencia organizada, la pobreza de una parte significativa de la humanidad, entre otros, son problemas globales y posicionan a la humanidad en una situación de extrema vulnerabilidad. Entonces, el presente ensayo enfatiza como el viejo orden del derecho internacional queda obsoleto para dar paso a una Justicia universal, global o ecuménica, que pueda dar respuesta a estos graves problemas que ponen en riesgo a la comunidad del género humano, mismos que los Estados soberanos no pueden resolver bajo ninguna circunstancia de forma autárquica.

Antigüedad clásica grecolatina

Aristóteles, en la obra denominada *Ética a Nicómaco*, se refiere al Derecho natural como:

En la justicia civil y en el derecho político se puede distinguir lo que es natural y lo que es puramente legal. Es natural lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de las resoluciones que los hombres puedan tomar en un sentido o en otro. Lo puramente legal es todo lo que, en un principio, puede ser indiferentemente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto (De Azcárate 2016: 121).

El estagirita empieza por establecer una distinción entre dos especies de justicia,

una natural, y la otra legal, lo cual quiere decir que hay cosas justas por naturaleza -derecho natural-, y otras por humana disposición -derecho positivo-. Las diferencias entre el derecho natural y el derecho positivo, siempre sobre la base del pensamiento aristotélico, son las siguientes: el derecho natural encuentra su causa en la naturaleza y porque la naturaleza es la misma en todos los hombres, las normas del Derecho natural poseen similar fuerza y virtud en todas partes. Así, estas normas son universales e inmutables, es decir, tienen la misma fuerza en todos tiempos y lugares (Aristóteles 1954).

El contenido de las normas del Derecho natural no es discurrido por el hombre, sino que proviene directamente de la naturaleza. En cambio, el Derecho positivo encuentra su causa en la voluntad o decisión del hombre, quien lo constituye variándolo de los más diversos contenidos. Sus normas, por lo mismo, no son ni inmutables ni universales, sino, mudables y limitadas en su ámbito de validez espacial y temporal (Aristóteles 1954).

Así, como las normas del Derecho natural son inmutables y universales, cuando el hombre le da contenido al derecho positivo, no debe contravenir tales normas en sus “primeros principios”, de lo contrario, es un “derecho injusto”. Aristóteles hace la siguiente comparación entre ambos derechos, así dice que, “el fuego quema en todos los países, al igual que en Persia, mientras que las leyes humanas y los derechos que ellas fijan están en un cambio perpetuo” (De Azcárate 2016: 121).

Enrique Serrano señala que Aristóteles habla de una especie de justicia universal fundamentada en el derecho natural, que representa la suma de las virtudes en las relaciones sociales (Serrano 2005). La justicia universal se enfoca en el bien común en un sentido ecuménico.

Por su parte, los estoicos concibieron el ente compuesto de un principio activo -la razón, el logos, la misma divinidad- y de un principio pasivo -la materia-. La divinidad no es, en la doctrina, algo trascendente o exterior al mundo. Es algo que esta dentro de él: su aliento o espíritu. En consecuencia la naturaleza viene concebida como el orden universal de las cosas, que es la expresión del gobierno providente divino (Puy 2006).

De esa forma, para el pensamiento estoico, el mundo se compone de dos principios: un elemento espiritual (el logos), divino, inmanente y un elemento material o sustrato de todas las cosas. La naturaleza aparece ante ellos como un conjunto armonioso de seres, regido por un principio inteligente -el logos divino-. Hay también un orden racional y una ley eterna e inmanente del universo, representada por la razón divina. Esta ley eterna se manifiesta en el hombre por recta razón, que es la ley moral o ética propia del hombre, que le permite vivir conforme a la naturaleza, pues siendo el mundo un cosmos ordenado por el principio divino, el orden humano consistirá en obrar de acuerdo con su naturaleza (Bodenheimer 1994).

Para la filosofía estoica, la naturaleza era el principio rector que penetraba todo el universo, principio que identificaban con Dios. De ahí que, el derecho natural para Zenón de Citio, era idéntico a la ley de la razón. La razón, como fuerza universal que penetra todo el Cosmos, era considerada por los estoicos como la base del derecho y la justicia. La razón divina, -dicen- mora en todos los hombres, en cualquier parte del mundo, sin distinción de raza ni nacionalidad (Bodenheimer 1994).

Ángel Cappelletti, en su obra la *República de Zenón*, destaca la concepción de una ciudadanía común para todos los

hombres del mundo, así menciona:

Que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común (Cappelletti 1996: 150).

Para Zenón, la unión entre los hombres en una sola comunidad se lograría con base en una ley común, fincada en la recta razón, que se encuentra en todas las cosas y es idéntica al Zeus, que guía el ordenamiento de los entes. El derecho natural, por ser igual a la recta razón, es un derecho universal, válido en todas partes y, por lo tanto, sus postulados son obligatorios para todos los hombres como hermanos y ciudadanos del mismo *orbe* (Cappelletti 1996).

Marco Tulio Cicerón (106 a. C 43 a. C) en su tratado denominado *De legibus*, se refiere al derecho natural como un derecho único por el cual está ligada la sociedad de los hombres, y al cual los constituye una sola ley, la ley es la recta razón de mandar y prohibir. El que la ignora, esté inscrita en algún lugar o en ninguno, es injusto (Pimentel 2016).

De acuerdo a Javier Hervada, también Cicerón concibe al derecho natural, como aquel que no es dado por los hombres, sino por la naturaleza misma. Ese derecho surge de la ley natural y la recta razón que debe estar presente en todos los hombres. Para Cicerón, el derecho natural no puede cambiarse pues es único y tiene validez en todas partes. Entonces, los pueblos en todo tiempo y en todo momento deben ser regidos por ese derecho como única ley eterna

e inmutable. Consecuentemente, como el hombre no es el creador del derecho natural, Dios es el único quien puede ser intérprete y legislador de este (Hervada 1996).

Para el jurista Gayo, el *ius gentium*, es una derivación del Derecho natural, y lo caracterizó como lo que la razón natural estableció como justo entre todos los hombres, y se observa por todos los pueblos, por ser derecho que todas las gentes emplean (Kaser 2004). Gayo recurre frecuentemente, sin distinción mayor a las expresiones *ius gentium* y *ius naturale*, utilizando la primera cuando se refiere a las instituciones jurídicas vigentes en todos los pueblos y sirviéndose de la segunda, cuando alude al origen filosófico-jurídico de donde dimanda la institución. Él menciona que es por eso que el pueblo romano está regido por su propio derecho y en parte por un derecho común a todos los hombres (Kaser 2004).

Así, para los estoicos hay un Derecho natural común basado en la razón, que es universalmente válido en todo el Cosmos. La ley natural es la justa razón de acuerdo con la naturaleza. Es de aplicación universal, no cambia y es perenne. La justicia es emanación del derecho natural. De esta forma, los estoicos conceptualizan una filosofía cosmopolita fundada en cierto principio "igualitario" en los hombres.¹ El ideal último era el Estado universal en el que todos los hombres convivieran armónicamente guiados por la razón divina (Bodenheimer 1994).

Los principios estoicos de la ley natural, con los dictámenes de la recta razón humana y el enlace de dicha ley con la razón divina será retomada por la filosofía patrística en la paulatina conversión de una cultura pagana a una cultura cristiana.

¹ No lo podemos relacionar con el postulado de dignidad humana, pues como hombres de su tiempo siguen reconociendo a la institución jurídica de la esclavitud.

La Patrística

En la Patrística destacan varios autores², sin embargo, es San Agustín de Hipona a quien se le considera el exponente más importante de la Iglesia cristiana antigua.

San Agustín, en su *Civitas dei*, en oposición al imperio romano universal absorbente, concibe una comunidad terrenal, como un pluriverso de pueblos en pacífica convivencia en donde hay diversidad en la unidad. Por ello, para él la humanidad forma una sola comunidad, a pesar de la diversidad individual, y esa comunidad terrenal es el tercer nivel en la jerarquía de asociaciones humanas, precedida por la familia, que es la primera, y por la ciudad en segundo lugar (Seara 2019).

Sin embargo, esta comunidad terrenal a la que se refiere el Obispo de Hipona, es una comunidad que paulatinamente será cristiana en donde el fondo del orden querido por el creador, es el amor. Esta genial cosmovisión agustiniana fue un motivo constante de inspiración para los teólogos, filósofos y juristas de la Edad Media. En ella se basó, decididamente, la idea *Civitas christiana* o *Res publica christiana* que simbolizó la unidad de todos los hombres en la fe de Cristo y la reverencia a la iglesia que él fundó. Se esforzó denodadamente por edificar una civilización auténticamente humana por ser auténticamente cristiana. Aquí encontramos el trasfondo de la Europa medieval:

En este mundo carente de la seguridad anhelada, lleno de artefactos técnicos y de miserias morales, vale la pena volver los ojos a ese agrupamiento constantemente renovado de hombres que, regulan su vida de acuerdo a máximas humanas -intrínsecamente justas- según

la voluntad de Dios. Las estructuras de la ciudad terrestre no valen sino en la medida en que contribuyen a fortalecer los cimientos de la Ciudad de Dios. Así se puede cobrar valor y fuerza para tratar de establecer la coexistencia de pueblos sustentados en la verdad, en la justicia y en el amor (San Agustín 2010: 32).

Ahora bien, en sintonía con la filosofía estoica, San Agustín menciona que la ley natural viene a ser la ley eterna en cuanto se halla impresa en la conciencia del hombre. La ley eterna tiene que corresponder a la ley natural (San Agustín 2010). Esta idea de que la ley natural es una participación de la ley eterna en la creatura racional, va a ser recogida siglos después por Santo Tomás de Aquino.

Para él, los seres humanos no conocen la ley eterna en su totalidad. Se mantiene el misterio de lo divino, pero saben de ello lo que necesitan saber -ley natural-. Ahora bien, conociendo este aspecto o fragmento cognoscible de la ley eterna, que es la ley natural, los seres humanos son responsables de acatarla o controvertirla, y se les puede responsabilizar de ello. La ley natural es universal e inmutable y se basa en el primer principio supremo de la razón práctica: “hacer el bien y evitar el mal” (San Agustín 2010).

Filosofía escolástica

La Escolástica fue una corriente teológico-filosófica dominante del pensamiento medieval tras la patrística, y se basó en la coordinación entre fe y razón, que en cualquier caso siempre suponía la clara sumisión de la razón a la fe. En esta época los pensadores, teólogos y filósofos escolásticos, se enfocaron en estudiar y discutir el

² De entre esos autores destacan: Orígenes de Alejandría, también conocido como Orígenes Adamantius, fue un teólogo cristiano primitivo que nació y pasó la primera mitad de su carrera en Alejandría; también está Clemente de Alejandría, fue el primer miembro de la Iglesia de Alejandría en recibir notoriedad, además de ser uno de los más destacados maestros de dicha ciudad y Lactancia, entre otros.

problema de la fundamentación del derecho natural (Puy 2006).

Como es lógico, durante el periodo escolástico hubo varios pensadores que escribieron temas relacionados con la divinidad y su relación con el derecho. Santo Tomás de Aquino, quien es la figura más relevante de la filosofía escolástica, recopila y sistematiza lo más granado de los estudios anteriores sobre el derecho natural.

Para él, la ley eterna es la ordenación de Dios como gobernante universal, ya que ese orden universal es una idea de Dios, es su mismo intelecto, y su intelecto no piensa en el tiempo, por eso es ley eterna. La ley natural es derivada de la ley eterna, pero no como una inferencia, sino como una participación suya en la naturaleza, esto es, una concordancia de la naturaleza con el intelecto divino. Esto se da en la creatura racional, que puede adecuarse al orden de Dios (Aquino de 1992).

Asimismo, expresa que el contenido de la ley natural son los primeros principios de la razón práctica, pero también las conclusiones que necesaria y directamente se deducen de ellos; sin embargo, otras conclusiones no se deducen de ellos, sino que sólo se derivan, y no tienen la misma obligatoriedad, y deben ser sancionados por la ley positiva (Aquino de 1992).

En sintonía con San Agustín, el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica dirigida a la acción, el primer principio es el que se funda en la noción del bien, que es aquello que todas las cosas desean; y por ello el primer principio de la razón práctica, y primer principio de la ley natural; es aquella que hay que procurar el bien y evitar el mal, y en lo primero se fundan los demás preceptos de la razón práctica y los de la ley natural (Aquino de 1992).

Como el bien es lo que todos apetecen, el mal es lo que todos rehúyen y evitan de modo natural. En efecto, le es inherente primero la inclinación del hombre al bien según la naturaleza por la que se comunica con todas las sustancias: a saber, en cuanto cualquier sustancia desea la conservación de su ser de acuerdo a su naturaleza. Y según esta inclinación, pertenece a la ley natural aquellas cosas por las que se conserva la vida del hombre, y se impide lo contrario -principio de autoconservación-. Además, señala que la ley natural es una para todos porque a ella pertenecen las cosas a las que el hombre está inclinado naturalmente, entre las que está actuar conforme a la recta razón (Aquino de 1992).

Para Santo Tomás lo natural es universal, necesario e inmutable. No es susceptible de cambio, pero sí de mejora. Es por eso que antes del pecado original el hombre tenía todo lo conducente a la naturaleza humana -naturaleza racional-. Todo lo que es natural al hombre, ni se dio, ni se quitó por el pecado (Bretón Mora 2014).

Por su condición natural, el hombre tiene dominio sobre el resto de la naturaleza debido a su mayor perfección. El dominio se funda en la inteligencia y libertad, que sólo tiene el hombre y no las creaturas irracionales (Aquino de 1992). El modo histórico como se va a ejercer este derecho natural es la propiedad privada conforme al derecho de gentes (Aquino de 1992). Asimismo, como el dominio es de orden natural, no puede ser abolido por el pecado mortal o la infidelidad (Aquino de 1992).

Pero este dominio no se extiende ni a la vida ni a los miembros del cuerpo, así como tampoco a la libertad de conciencia, pues los derechos a la vida y a la integridad física y moral son más importantes que aquél. Es por eso que Santo Tomás rechaza

la esclavitud natural de los hombres, mencionando que la esclavitud la introdujeron los hombres como mal menor y, aun así, la esclavitud no afecta la libertad interna y la de conciencia (Aquino de 1992).

El aquinate rechaza las tesis medievales al señalar que el pecado no destruye la naturaleza y que el estado de gracia únicamente la perfecciona. El hombre no pierde ninguna de sus potencias. Para él, los infieles son tan humanos como los cristianos y con los mismos derechos que se derivan de la ley natural. Su condición no les impide que puedan hacer actos buenos, con bondad natural. Es así, que se oponen a las guerras de conquista por causa de infidelidad (Aquino de 1992). Asimismo, considera que el poder político es natural, que existiría inclusive antes del pecado original, por eso piensa que este poder, ostentando por un infiel, es tan legítimo como el ostentado por un cristiano. Si el poder tiene su origen en la naturaleza humana, entonces, nadie puede tener el poder del mundo por naturaleza (Aquino de 1992).

Los principios básicos del sistema tomista fungen como sustrato doctrinal en el pensamiento de Francisco de Vitoria en lo relacionado al poder político, la dignidad humana y a los derechos humanos en el contexto de la conquista y la colonización de América.

La dignidad humana y los derechos humanos en Francisco de Vitoria

Para comprender las aportaciones vitorianas al postulado de dignidad humana, a los derechos humanos y al principio de Justicia universal, nos debemos insertar en uno de los acontecimientos más relevantes en la historia de la humanidad. Nos referimos al descubrimiento y colonización de América.

Como ya lo mencionamos, la doctrina tomista sobre el derecho natural resulta esencial en lo concerniente a los derechos humanos, pues se constituye en el andamiaje doctrinal con base en el cual Francisco de Vitoria lleva a cabo su monumental defensa sobre los derechos fundamentales de las razas aborígenes del entonces llamado Nuevo Mundo. Así, por primera vez, se postula la concepción de dignidad del ser humano porque su doctrina describe con gran precisión el descubrimiento de la humanidad como base de derechos y de la persona individual como titular de derechos subjetivos inalienables (Bretón Mora 2014).

El hombre vitoriano aparece como un ser substancial compuesto de cuerpo y alma, con sus dimensiones de racionalidad y de libertad. Dueño de sus actos, cada hombre tiene un fin trascendente que ha de alcanzar por el camino de la libertad. Por su condición de ser racional y libre, no es un simple vestigio de su creador, sino que es su imagen. El ser *imago Dei* comporta, por su elevación al orden sobre natural, la filiación divina alcanzada por la obra redentora de Cristo (Bretón Mora 2014).

Cuando Vitoria desarrolla su *Relectio de indis*, establece un principio de gran alcance: que los derechos que enuncia no dependen de pertenecer a una religión, ni a una cultura, ni a un pueblo determinado, sino que tienen su fundamento en la misma naturaleza humana y, por lo tanto, se pueden establecer como criterios universales para todos los hombres y pueblos del orbe. Se trata de un humano en que distingue los planos natural y sobrenatural, sobre el principio de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que únicamente la perfecciona (Brufau 1989).

Vitoria inicia su argumentación con una cita del Génesis “hagamos al hombre

a nuestra imagen y semejanza, para que domine los peces del mar". En consecuencia, pone el fundamento de la dignidad del hombre, y ésta por cuanto es imagen de Dios. Por esa calificación le corresponde el dominio y la titularidad de los derechos fundamentales. Y aquí llega su originalidad, rechazando las teorías teológicas que exigían un estado de gracia para ser imagen de Dios y, por lo tanto, privaban de dominio a todo pecador. Así, establece como principio: "el dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no se pierden por el pecado mortal". (Vitoria de 1967: 18).

Siempre que los indios tuvieran razón, podrían reclamar los mismos derechos naturales poseídos por cualquiera de los europeos cristianos. Sus derechos naturales significaban que eran "poseedores verdaderos de sus bienes tanto en lo público como en lo privado antes de la llegada de los españoles" (Vitoria de 1967: 31).

El hombre, según Vitoria, es titular de derechos en cuanto ser racional, con independencia de la fe y de la cultura. Así, se aparta de las tesis morales y de fe, para razonar desde el derecho natural, porque el hombre sigue siendo imagen de Dios aun que lo ignore y lo encarnezca (Vitoria de 1967).

Los derechos del hombre se fundan en la naturaleza humana universal dotada de derechos innatos y anteriores a los condicionamientos de la fe, la moral y la cultura, que han de ser respetados por las legislaciones positivas de los Estados. Este concepto del hombre con sus derechos

enraizados en su misma naturaleza es universal y es aplicable a todos los pueblos de la tierra y a todas las razas humanas del orbe. El hombre es el centro de la creación, sujeto responsable de derecho por su naturaleza racional (Vitoria de 1967)³.

De ahí que para Vitoria, si los indios son hombres, no puede decirse que carezcan de racionalidad, ni, en consecuencia, de razón; razón que se manifestará por el lenguaje y por la organización social en la que viven; racionalidad que demostrará que son partícipes de la misma naturaleza humana que los españoles, dotados, en consecuencia, de los mismos derechos y prerrogativas que de tal naturaleza se deriven (Ocaña 1996).

La razón, el lenguaje, la sociabilidad natural amistosa y el libre albedrío, hacen al hombre, a todo hombre -incluidos indios- imagen y semejanza de Dios, dignidad del ser humano en la que se sustentan los derechos fundamentales, dado que es lo que constituye al hombre como tal. El precepto tomista de que todos los humanos poseen el don divino de la razón, significa que todos los individuos, cristianos y paganos, poseen el derecho y la obligación natural de ordenar su vida social y política por medios racionales (Vitoria de 1967).

Según Juan Goti Ordeñaña encontramos en todo ello una personalización de los derechos humanos, expuesta con razonamientos concisos. Para él, Vitoria afirma este carácter de los derechos sin detenerse en su explicación, aunque lo demuestra explícitamente en su intento de aplicarlo a los indios como seres humanos, con independencia de la cultura a la

² Marcelino Ocaña García, menciona que la racionalidad es lo constitutivo del ser humano, aquello sin lo cual no puede darse un hombre. Para él, la racionalidad es lo constitutivo radical; pero la razón en el caso del hombre, al menos viene necesitada por otra característica igualmente constitutiva, si bien derivada de la razón o exigida por ella: el lenguaje, y que, a través de la palabra, implica y exige una tercera realidad, igualmente constitutiva: la sociabilidad. Entonces, la racionalidad, ya que, siendo lo específico, lo realmente constitutivo del ser humano, de cada hombre, conlleva indisolublemente unidas, en un trenzado compacto de unidad, la palabra y la sociabilidad (Ocaña 1996: 79).

que pertenezcan y aun ignorando ellos de que sean titulares de tales derechos. Es la conclusión necesaria de su visión universalista de estos derechos e independientes a los sistemas jurídicos de los Estados (Goti 1999).

El mismo Juan Goti menciona que una vez puesto el fundamento de los derechos en la dignidad de la persona con una nueva antropología, Vitoria argumenta en el campo del derecho y situado en la esfera secular, rechazando todas las teorías contrarias, basadas en prejuicios teológicos que venían de épocas anteriores y que defendían la incapacidad de los pecadores para ser titulares de derechos. Esto lo hace cuando Vitoria defiende la tesis en la cual sostiene que la sociedad tiene sus propios valores y normas de actuación y que tienen validez por el derecho natural, que le dan legitimidad con independencia de alguna clasificación religiosa o moral (Goti 1999).

Una vez constituido ese universo, como campo de los derechos humanos, definidas las personas individuales como sujetos de esos derechos y basada su titularidad en la naturaleza racional, con independencia de una calificación religiosa o moral que condiciona el valor jurídico de la actuación humana, se siguen necesariamente la afirmación de que todos los hombres son libres e iguales en lo que respecta a estos derechos.

Si Vitoria considera al hombre como titular de derechos humanos en cuanto ser racional, como lógica consecuente defiende la natural libertad de los indios y la negación de cualquier derecho de los españoles a someterlos. Contra toda pretensión de esclavitud o de servilismo natural, afirma en *Sobre el Poder Civil*, que “el hombre fue creado en libertad” (Vitoria de 1967: 31) y en *Sobre los indios* defiende “que por derecho natural todos

los hombres son libres” (Vitoria de 1967: 17).

El dominico establece el derecho de libertad que corresponde a las personas como seres racionales y a las sociedades que éstos han formado, con independencia del nivel cultural que hayan alcanzado. También pone de relieve el principio de igualdad, como base de toda su construcción, pues el hombre es titular de derechos, por sus potencias racionales (Vitoria de 1967).

Con esta construcción el maestro Vitoria cambió la tradición que venía de la antigüedad, donde se afirmaba que los derechos correspondían al ser humano por pertenecer a una comunidad o a una cultura; había en consecuencia el derecho del ciudadano griego o romano, luego el del cristiano o sarraceno y cada categoría condicionaba tales derechos. Vitoria rompe estos límites afirmando la universalidad de los derechos humanos, que corresponden a toda persona por pertenecer a la humanidad, imprimiéndoles de esta forma la categoría de absolutos.

La *communitas naturalis orbis vitoriana*

Para Francisco de Vitoria el orbe parecería como una comunidad universal de todos los hombres y de todos los pueblos, de ahí que lo defina como una *communitas naturalis orbis*. Esta consiste en una comunidad natural, política y jurídica en la cual el nexo entre los hombres y los pueblos no es jerárquico, de dominación o de subordinación, pero tampoco es de mera coordinación entre sujetos disgregados entre sí entre los que únicamente caben relaciones contractuales, sino que es un vínculo de integración, de solidaridad, esto es un nexo genuinamente comunitario (Ruiz-Gálvez 2017).

Por su parte, Carlos Bretón Mora añade que Vitoria concibe la *communitas naturalis orbis* como:

“una familia de pueblos, que en el ejercicio de su derecho a la libre determinación se constituyen y organizan política, económica y culturalmente. En este sentido, se presupone la existencia de comunidades particulares con culturas diversas, aunque la diversidad no constituye obstáculo para la integración de una comunidad mayor, sino riqueza” (Bretón Mora 2014: 160).

En la *communitas naturalis orbis vitoriana* se constituye gran parte de su pensamiento internacionalista, pues para el dominico la amistad, la sociedad y comunicación natural alcanza a todos los hombres. Del *ius communicationis*, dimanar los títulos legítimos vitorianos. Más que un derecho, la comunicación se afirma como una condición imprescindible para la existencia de los derechos del hombre (Bretón 2014).

Bárbara Díaz menciona que 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 homogenización 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 (Díaz 2005).

Sin embargo, los distintos pueblos que entran en el proceso comunicativo están compuestos por los hombres que son los sujetos primarios 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.

Su *communitas naturalis orbis* se encuentra estrechamente ligada a su concepción del derecho de gentes, y al derivar éste de la naturaleza humana –incluido el carácter social y comunicativo–, supera una concepción positivista del derecho internacional. Ahora bien, en cuanto al sujeto de las normas o principios que emanan del derecho de gentes, Truyol y Serra menciona que el *ius gentium vitoriano* es desde luego, en parte, *ius inter gentes* –naciones–, pero es a la vez, como realidad superior y más amplia, derecho humano común (Truyol y Serra 1946).

Bárbara Díaz menciona que para Vitoria por encima de los Estados están los hombres, por haber ciertos lazos comunes que nos hacen pertenecer a la comunidad universal. Por ello, el bien común del orbe es el principio que debe seguirse a la hora de imponer normas de derecho (Díaz 2005).

Bretón Mora considera que el sujeto de normas del *ius gentium vitoriano* contempla los dos ámbitos. A los seres humanos concretos como integrantes de la comunidad universal, pero también a los pueblos o naciones cuando se trata de establecer normas de comportamiento universales ante determinadas situaciones –la guerra–. De hecho, la noción misma de los derechos humanos en Vitoria, como máximo espacio de convivencia justa entre los hombres se desprende de su *communitas naturalis orbis* (Bretón Mora 2014).

Por esto mismo, todos los hombres y cada uno de ellos, sin distinción de raza y colores, son miembros naturales de la *communitas naturalis orbis*. Antes que cualquier nacionalidad, en términos vitorianos, “somos ciudadanos del mundo”, de la comunidad universal, de la *communitas orbis*. Por pertenecer a una nación, no se

pierde aquella ciudadanía, ni desaparecen los derechos y deberes mutuos entre la *communitas orbis* y sus miembros naturales. Esto es fundamental cuando nos referimos al derecho de intervención en el supuesto de los ciudadanos que sufren la tiranía por parte de sus autoridades políticas (Bretón Mora 2014).

Pues bien, son estos elementos con los que el dominico perfila su visión de la *communitas orbis*, sociedad natural y primaria del hombre, que nace con nosotros y se nos impone como algo necesario a la vida, al desarrollo y perfección integral del hombre. Si el hombre es naturalmente social, nacemos y somos ciudadanos naturales y permanentes de esta *communitas orbis*, en posesión de todos los derechos y correspondientes deberes naturales, ya sea de carácter social o individual, y que jamás se pierden. A partir de ello, quedan decantados los límites del poder soberano de un Estado. En razón de estos principios, este poder no puede ser omnipotente, tanto al interior como al exterior (Bretón Mora 2014).

Las naciones o pueblos del orbe, aún en el ejercicio de su soberanía, no pueden olvidarse de sus deberes respecto a la comunidad universal, ni de los derechos y deberes que se refieren a sus ciudadanos, a los súbditos propios, a los hombres, que son miembros de cada sociedad nacional. De esta forma, para el dominico no hay soberanías absolutas, ni la división formal entre pueblos puede ser algo insalvable.

Las naciones deben estar al servicio de la comunidad universal, así como también al servicio del hombre, siendo el bien común el ideal al perseguir. Por consiguiente, en el orden internacional se le permitirá a cada ciudadano gozar de sus derechos derivados de su condición de persona individual y social.

La *communitas naturalis orbis vitoriana* cuando alude al término solidaridad, indefectiblemente nos tenemos que referir a la visión antropológica del hombre vitoriano. Vitoria sostiene la idea de que el hombre no es un lobo para el hombre, y asume una idea fuerte de sociabilidad. Para el dominico, si hay una amistad o amor que alcanza al género humano, como consecuencia nos corresponde ayudarnos mutuamente. Por ello, nuestra concepción moral no puede girar en torno a ciertos prejuicios basados en un individualismo egoísta y aislado, sino todo lo contrario, se potencia un interés por los demás con reconocimiento del otro como prójimo.

La solidaridad como valor fundamental no acepta la concepción de un yo aislado de interacciones comunicativas, pues supone posesionarse de la visión kantiana de la autonomía personal que no se equipara con el individualismo, porque se le requiere al individuo algo más que preferencias subjetivas, constriñéndolo a tomar una perspectiva de universalidad (Kant 1999).

Pero también nos encontramos con la idea de solidaridad avenida con la tradición moral que la ha configurado. Una idea compatible e integrable en las concepciones antropocéntricas e individualistas que están en el origen de los derechos humanos, es decir, la solidaridad actúa al servicio de la persona humana. Es una idea a la que también hace alusión Adela Cortina, cuando se refiere al liberalismo solidario (Cortina 2008).

Así pues, Vitoria toma en sus reflexiones la problemática de la solidaridad desde la perspectiva de la amistad e igualdad entre los hombres –cristianos y paganos–, así como a la referencia del principio de la sociabilidad natural de los hombres, mismos que podemos sintetizar a partir de ciertos rasgos identificadores:

- Una amistad o amor que alcanza a todo el género humano.
- Un objetivo de comunidad a la que se la a través de lo que en términos vitorianos sería la sociabilidad natural del hombre
- Una ayuda mutua que nos viene de vivir para el otro.

A partir de lo anterior, podemos pensar en una fraternidad que deriva de una vida igual en comunidad, de la ayuda mutua y en la atenuación de las diferencias. Entonces, a partir de su concepción doctrinal sobre la solidaridad, Vitoria se constituye en fundamento de otros derechos humanos de la tercera generación, tales como: el entendimiento y confianza, la cooperación internacional y regional, el disfrute a un patrimonio común de la humanidad, el derecho a la asistencia humanitaria, la intervención por razones de humanidad y la “Justicia universal”.

Asimismo, Vitoria sostiene que, si la República requiere una autoridad en la cual se detente el ejercicio del poder, de forma análoga plantea la posibilidad de una autoridad para la *communitas orbis*, por lo cual, ésta tendría el poder de legislar, pues “el *orbe* entero tiene potestad para dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes” (Vitoria de 1967: 10).

Estas leyes según Vitoria, se dan por virtual consenso de todo el orbe, con poder coercitivo, sin el cual no podrían cumplir su fin, esto es así, porque “los príncipes tienen autoridad no sólo sobre sus súbditos sino también sobre los extraños, para obligarlos a abstenerse de ofensas, y esto es por el derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe” (Vitoria de 1967: 19).

El *orbe* entero, en la concepción vitoriana ha entregado esa potestad a los

príncipes para que del mismo modo que en la República, los malvados sean castigados. Consiguientemente, en la comunidad mundial, también se deberán aplicar los oportunos castigos, para que de esta forma “los enemigos queden sujetos al príncipe como a su propio juez” (Vitoria de 1967: 20).

Por consiguiente, la comunicación para Vitoria no representa un mero instrumento de intercambio de mensajes; impone deberes de ayuda. Por ello, las tesis vitorianas anticipan la conquista del humanismo contemporáneo plasmada en el principio de que los derechos humanos y la Justicia universal no son una cuestión doméstica de los Estados, sino una responsabilidad de la comunidad internacional, así lo señala expresamente el dominico:

Hay que tener presente que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aun parece que, por derecho natural, pues, de otro modo, el mundo no podría subsistir si no hubiese quienes tuvieran autoridad y fuerza para intimidar a los malos y reprimirlos, a fin de que no perjudicaran a los inocentes (Vitoria, 1967: 121-122).

Esta es la visión vitoriana y uno de los máximos legados que se desprende de la Relección *Sobre los indios* –los cuatro apartados–, la relección *Sobre el Poder Civil* y otras de sus obras. Para el dominico el derecho de gentes como derecho internacional regula las relaciones de los pueblos y de las naciones, sustentándose en la *communitas naturalis orbis*, que como lo señalamos conlleva el respeto a los derechos y deberes del género humano, es decir, salvaguardando siempre los derechos naturales del hombre.

La doctrina humanista e internaciona- lista del dominico sienta las bases de lo que podría denominarse Justicia universal o Derecho global, que se verá plasmado con el nacimiento de la Sociedad de Naciones y más adelante, con la instauración de la Organización de las Naciones Unidas, así como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Por eso el siglo XX es considerado como el siglo más plenamente vitoriano.

La Escuela de Salamanca

La relección *De Indis* de Francisco de Vitoria, al principio corren inéditas de mano en mano entre discípulos y profesores. La influencia excepcional sobre la ética de la conquista de América en esta relección, es un hecho histórico de indiscutible trascendencia. Sus hipótesis basadas en el Derecho natural, se convierten en fuente fundamental y punto de referencia. El magisterio de Francisco de Vitoria se constituye así en foco de irradiación doctrinal. La facultad de teología es el centro nuclear de la Escuela de Salamanca. Se caracteriza por una actitud común ante la duda indiana en función de una misma comunidad de preocupaciones, de fuentes y de métodos (Pereña 1986).

El fecundo magisterio de Francisco de Vitoria se refleja y continúa en un grupo de pensadores que, en la cátedra y en sus escritos, perpetuarían y amplificarían su obra, dándole una magnitud y un peso fuerte en la encrucijada política de su tiempo. No se trata de epígonos. Supieron pensar por cuenta propia, hacer replanteamientos nuevos, alumbrar nuevas soluciones, proyectándose sobre la realidad tal y como ellos la percibían (Pereña 1986).

La Escuela salmantina se extiende a las nuevas universidades que surgen en tierras americanas, como México y Lima, y a

las generaciones de los profesores formados por el burgalés, así como a las figuras egregias de primera hora como Domingo de Soto, entre otros (Pereña 1986).

Estamos, pues, ante un esfuerzo genial por adecuar las tesis vitorianas, que se movían sobre bases hipotéticas, a la real coyuntura concreta del momento histórico, decantándolas, perfilándolas y modificándolas para darles virtualidad y eficacia en la situación objetiva de la realidad americana de entonces.

De acuerdo con la doctrina del maestro Vitoria, y contra el régimen de esclavitud a que habían sido sometidos los nativos por los primeros conquistadores, la Escuela de Salamanca reivindica su libertad e igualdad fundamental, social y política, y exige a la Corona la proclamación y reconocimiento de esta libertad y su intervención a favor de la liberación del indio, dando como resultado la abolición oficial de la esclavitud en todos los territorios de las Indias (Pereña 1992).

La Escuela de Salamanca pone en marcha el primer programa de reivindicaciones del indio que discurría sobre cinco postulados o principios fundamentales:

Primero: indios y españoles eran fundamentalmente iguales en cuanto hombres;

Segundo: igualmente solidarios y libres, el retraso de los indios se debía, en gran parte, a la falta de educación y bárbaras costumbres;

Tercero: los indios eran verdaderos dueños de sus bienes, al igual que los cristianos, y no podían ser desposeídos de éstos por razón de incultura;

Cuarto: los indios podían ser confiados a la tutela y protección de los españoles mientras estuvieran en situación de subdesarrollo, y

Quinto: el consentimiento mutuo y la

elección libre de los indios constituían, en última instancia, el título prioritario de intervención y de gobierno (Pereña 1992).

De esta forma, los maestros de la Escuela de Salamanca, catedráticos y consejeros, exigieron a las autoridades coloniales, y en su caso al Rey de España, que fueran promulgando leyes progresivas con el fin de que los indios fueran informados sobre los beneficios de la fe y civilización cristiana.

Este programa de reivindicaciones culminó en una declaración de libertades. Por consiguiente, el Emperador Carlos V promulgaba en Barcelona las Leyes Nuevas de Indias el 26 de noviembre del 1542. Aquella Ley Fundamental terminó en una nueva proclamación de libertades y defensa de los derechos humanos de los indios con una pretensión de universalidad. Es una declaración que refleja valores universales muy adelantados para la época, y que en gran medida representa la diferencia del saldo moral castellano, en relación a la conquista y colonización portuguesa o inglesa en el entonces llamado Nuevo Mundo.

Asimismo, por decisión del Real Consejo de Castilla, la Universidad de Salamanca es obligada a pronunciarse sobre el *Democrates alter* de Juan Ginés de Sepúlveda. Después de un detenido examen, la ponencia nombrada al efecto emitió su dictamen en sesión plenaria celebrada el 16 de julio de 1548. Coherentes con su maestro Vitoria, en elecciones públicas los catedráticos Melchor Cano y Diego de Covarrubias, defendieron la libertad de los indios (Pereña 1992).

La universidad de Salamanca había tomado partido en aquel debate nacional. Es un hecho que iba a tener importancia decisiva en el proceso de la polémica. Así lo hizo constar el Cardenal Francisco de

Toledo en la Curia Romana. Nuevamente los catedráticos Domingo de Soto y Melchor Cano aplicaron aquel manifiesto de libertades durante el duelo Sepúlveda-Las Casas en la Junta de Valladolid, que culminó en la prohibición oficial por parte del Emperador de las guerras de conquista por Real Cédula de 13 de mayo de 1556 (Pereña 1992).

Los maestros de la Escuela de Salamanca continuaron denunciando a los conquistadores: acusaban a los soldados de robo y matanza de los indios; acusaban a los encomenderos de la avaricia y explotación, acusaban a las autoridades coloniales de permisividad y abuso del poder y acusaban a las Reales Audiencias del mal funcionamiento de la justicia (Pereña 1993). Terminaron por denunciar la ley oficial del Requerimiento que hasta entonces había legitimado la primera conquista de América.

En contacto permanente con la política de represión y explotación, reivindicaron para los indios la liberación de la violencia de los conquistadores, la liberación de la avaricia de los encomenderos, la liberación de la represión de los gobernadores, la liberación de la injusticia de los jueces y audiencias, la liberación de la tiranía de los caciques y curacas, y la liberación del escándalo de los sacerdotes y traficantes del evangelio, provocando la puesta en práctica de una auténtica teología de liberación del indio (Pereña 1993).

Doctrina y documentos de esa época representan una de las mayores aportaciones al movimiento ecuménico de los derechos humanos. El mérito fundamental de tal doctrina es que se objetiviza y rebasa las contingencias históricas para las que fue creada.

Esto es de medular importancia, porque el principio de Justicia universal no puede

ni siquiera concebirse, sin la conceptualización doctrinal del postulado de dignidad humana y su ineludible relación con el respeto y defensa de los derechos humanos. Es esta la gran aportación del dominico y de la Escuela de Salamanca al movimiento internacional de los derechos humanos que cobrará una fuerza sin precedentes en la segunda mitad del siglo XX.

Ahora bien, en sintonía con la *communitas naturalis orbis vitoriana* –en su sentido internacionalista–, Diego de Covarrubias, influido por el Derecho natural, defendió el principio de la extraterritorialidad de la ley penal para los delitos graves, señalando que corresponde a los gobernantes limpiar la provincia de los malvados y proteger a sus ciudadanos, de los delitos cometidos en otras partes, para que los vicios no se conviertan en otros mayores por haber consentido la impunidad, y para que no corrompan las buenas costumbres de los demás ciudadanos, por tanto, conviene que esos delincuentes sean desterrados o castigados (Abad 2012).

Asimismo, Covarrubias señala que los crímenes graves, como aquellos que atentan contra la humanidad no deberían quedar sin castigo, sino por el contrario, debían ser perseguidos en el lugar que se cometieron y en caso de no ser así, otro Estado podía asignarse el derecho de perseguirlo y castigarlo, aunque el delincuente no se encuentre en el Estado donde se llevó a cabo la comisión del crimen (Abad 2012).

Para él, es una obligación de la sociedad internacional y de los Estados sancionar la comisión de crímenes graves debido a que por su magnitud constituían un atentado contra toda la humanidad y, por ello, se facultaba a cualquier Estado para sancionar a quienes los cometieran, independientemente del lugar de comisión (Abad 2012).

Por su parte, Francisco Suárez menciona que hay una “comunidad originaria” que subsiste como una unidad cuasi política al haber llegado el derecho de gentes a casi todas las naciones y con ello creando un orden internacional, en donde se necesita la autoridad y la coerción para garantizar el bien común. Por ello menciona algunas de las primeras calificaciones de conductas constitutivas de crímenes que afectaban al derecho de gentes, como la prohibición de esclavizar a los prisioneros de guerra y la piratería, entre otras (Abad 2012).

Fernando Vázquez de Menchaca, replicando a Vitoria y a los demás maestros salmantinos, sostuvo que cada ser humano posee derechos naturales que no le pueden ser retirados por Estado alguno: *jura naturalia quasi immutabilia* –leyes naturales inmutables–. Por esta razón rechazó de forma terminante la esclavitud como una violación de los derechos naturales universales (Reibstein 1964).

Los anteriores pensadores se sustraen explícitamente del contexto americano brindando una protección internacional a los derechos humanos, así como señalando la necesidad de intervención de la sociedad internacional en caso de que tales derechos sean violados, o en su caso, se cometan crímenes censurables que dada su naturaleza no puedan quedar impunes.

Por último, es pertinente enfatizar que de acuerdo a Gregorio Peces-Barba, los clásicos *iusnaturalistas* españoles fueron en la historia, el eslabón entre el Derecho natural clásico y el moderno o racionalista, lo que se refleja en su concepción de racionalidad práctica que, como toda doctrina de transición, presenta rasgos ambivalentes (Peces-Barba 1992).

Por una parte, siguen fieles a una fundamentación metafísica del orden jurídico, a unas razones últimas de tipo ontológico

que conforman el sustrato axiológico material de sus construcciones; pero, como contrapunto, llevan hasta sus últimas consecuencias el postulado tomista de la autonomía del orden humano regido por la racionalidad natural, respecto al orden trascendente de la fe y la gracia (Peces-Barba 1992).

Por eso, el autor indica que a Vitoria y los clásicos *iusnaturalistas*, les corresponde un papel decisivo en el proceso de secularización entre el *iusnaturalismo* teológico medieval que condujo a la Escuela del Derecho Natural Racionalista. Tampoco carece de interés recordar que unos de los argumentos que arguyen los críticos de la escuela española es el pretendido abandono del objetivismo ontológico en función de un subjetivismo que preanuncia la modernidad (Peces-Barba 1992).

El Racionalismo Jurídico

Conforme a tal doctrina, la razón es algo que comparten todos los hombres; por tal motivo, sus conclusiones pueden ser formuladas como universales y válidas para todos los tiempos. El racionalismo fue un fenómeno de sustitución que pretendió crear un sistema de pensamiento nuevo, basado exclusivamente en la razón, que ahora se erigía como el supremo criterio de verdad y de certeza intelectual.

El racionalismo en materia jurídica siempre sostuvo que las relaciones sociales se rigen por leyes naturales que forman el Derecho natural. Defiende y postula un *iusnaturalismo* basado en la existencia de normas generales, abstractas y eternas que regulan la naturaleza del hombre, sobre las cuales debe descansar todo sistema de derecho positivo para ser válido

y obligatorio.

Se diferencia con el Derecho natural clásico, porque estas normas naturales son elaboradas en un sentido subjetivo, es decir, por la propia razón que examina las características del hombre en el estado de naturaleza y, a partir de este proceso, deducen de ella el contenido de los preceptos del derecho natural (Villamar 1998).

Como resultado de ello se va a propiciar la construcción de una ética social, universal y mínima. Universal porque sus principios se van a obtener de la común razón humana y, mínima, porque se pretende su validez sin negar las diferencias culturales o religiosas.

Y del grado de autonomía alcanzado por la razón humana, base de una nueva ética social, se logrará pasar al reconocimiento del valor de la autonomía individual. Y de ahí también se dará un nuevo paso hacia la adquisición de la idea de que los individuos tienen unos derechos naturales que les son innatos, anteriores a la conformación del Estado.

Es decir, a través de la subjetividad, el Derecho natural racionalista va a albergar en su seno la posibilidad de construir toda una teoría de los derechos naturales. Se llegó a la idea de que se podía construir un sistema jurídico valedero para todos los pueblos y todas las épocas (Vallet 1970).

Bobbio sostiene que el Derecho natural racional, nace de algunas ideas tales como emancipar a la jurisprudencia de la teología; la necesidad de fundar el derecho en bases más sólidas o menos aleatorias que la voluntad del superior, llámese Dios, soberano o el pueblo y, la tercera, de la convicción de que, si deben establecer reglas de la conducta válidas universalmente,

⁴ Como hemos visto, tal derecho surge en la autoridad divina y el hombre lo conoce a través de la razón natural. Se dice que hay una cualidad innata en el hombre que le permite diferenciar lo bueno y lo malo –*sindéresis*–. Es metafísico porque su fuente de conocimiento reside en Dios, y es teleológico porque persigue una finalidad, que es el propio bien de los hombres. Por eso tiene una fundamentación objetivista

éstas no pueden ser recabadas de la experiencia histórica o del consenso del género humano (Bobio 1984).

En sintonía con lo anterior, clásicos como Hugo Grocio, en su obra *“De jure belli ac pacis”* escrita en 1625, plantea al Derecho natural como el dictado de la recta razón, es decir, un derecho que tiene su nacimiento en la misma naturaleza del hombre y no en Dios (Torrubiano 1925).

Para el jurista holandés, la concepción del Derecho natural se encuentra firmemente arraigada en las cualidades racionales del hombre, dejando de un lado la concepción del derecho divino que tanto marcó el devenir del pensamiento filosófico en la escuela patrística y escolástica. Grocio señaló que el Derecho natural, corresponde al ser humano, porque, sólo éste, está facultado para discernir sus actos y razonar previamente a priori o a posteriori. En razón de lo anterior se le considera a Grocio como uno de los fundadores de la escuela del derecho natural racionalista (Vallet 1970).

Ahora bien, si el racionalismo jurídico rompe con la tradición anterior –derecho natural clásico–, dado que los derechos naturales del individuo son anteriores al Estado, –el individuo es despojado de su carácter ontológico social– y, por lo tanto, al Estado se le concibe como un contrato social, cuya finalidad más importante es mantener el orden y hacer que prevalezcan los derechos naturales del hombre –en su sentido individual–, nos corresponde preguntarnos qué implicaciones tiene en el orden de la sociedad internacional.

Con la concepción doctrinal y material del “Estado Soberano”, Hugo Grocio considera al Derecho de gentes como la unidad primordial de un incipiente sistema internacional. Los Estados soberanos son entidades que luchan por preservar

su existencia e intereses en un entorno donde no existe una autoridad común. Para Grocio los Estados deben ser tratados de forma igualitaria con deberes hacia los demás Estados. Sin embargo, pare él, debía existir un derecho que tutelase el bienestar de la sociedad internacional y del género humano. En este sentido, Grocio define al derecho internacional como aquel que de la voluntad de todos los pueblos ha recibido su fuerza obligatoria (Valencia 1983).

Su obra magna, *De iure belli ac pacis* considerada como el primer tratado completo y sistemático sobre el derecho de gentes, constituye el primer intento eficaz de establecer y representar una herramienta jurídica que, permitiese a los diferentes Estados soberanos relacionarse entre sí (Valencia 1983).

La apelación al deseo de la sociedad y a la capacidad de establecer normas generales, podría llevarnos a pensar que Grocio mantiene la perspectiva aristotélica generalizada en la segunda escolástica española. Sin embargo, no es así, pues mientras Aristóteles piensa en un individuo integrado en un organismo social del que recibe su identidad y en el que sus actividades tienen sentido, en Grocio opera la idea estoica -Cicerón- de la comunidad del género humano como un solo espacio de convivencia de derechos. La sociabilidad es para Grocio simplemente el respeto de los derechos de otro concebido subjetivamente, de manera que un mínimo de vida social sea posible (Gómez 2005).

Grocio representa una concepción de la sociedad civil y de la sociedad internacional basada esencialmente en los derechos y limitada a ellos. Estos presupuestos antropológicos en él son congruentes con la transformación de su concepto de derecho. Esta definición del derecho fundada en el derecho subjetivo, introduce una perspectiva individualista, que afecta en

primer lugar a la concepción del Derecho natural y, por lo tanto, al conjunto de su teoría jurídica y política (Blanco 1991).

El derecho es el conjunto de los derechos individuales, derechos que concurren en el espacio social, escenario de coexistencia de eventual cooperación, pero sobre todo de competencia y eventual conflicto, por lo que las expectativas de la vida social se reducen a la coexistencia pacífica. Como lo hemos dicho, se distancia de la concepción aristotélica de la sociedad política orientada al bien común. El individualismo grociano es una anticipación de lo que será la concepción típicamente liberal de la vida social (Blanco 1991).

De esta forma, lo que vale para los individuos en sus relaciones mutuas vale igualmente para el Estado en su relación con otros colectivos equivalentes. Los Estados están igualmente sujetos a las reglas del derecho natural válido para toda la humanidad. Así, los Estados han de ser considerados como individuos, cada uno de los cuales persigue su propio interés y se afana por su supervivencia. Ambos pueden usar la violencia del mismo modo y para los mismos fines. Entonces como partícipes de la Comunidad del Género Humano, sus prácticas han de atenerse al marco básico del Derecho natural (Marín 1962).

Y aquí Grocio concibe al derecho de gentes, en contraposición al Derecho natural, como un derecho voluntario de creación humana, surgido del consenso de los pueblos y manifiesto en la práctica de los Estados. No obstante, no se trata de un derecho positivo, sino de un derecho con “fundamento positivo”, el cual, sin embargo, no es precisado (Valencia 1983).

Esto es en razón de que subsiste la cuestión del origen de este consenso. Algunos entienden que se funda en el hecho del

acuerdo alcanzado históricamente por los asociados, o en el acogimiento o imitación paulatina de costumbres ajenas. En cambio, otros piensan que se alcanza el consenso porque subyacen al acuerdo una naturaleza y un derecho natural compartido. Al fin y al cabo, la comunidad virtual de los Estados se basa en la comunidad natural de los hombres- derecho natural- (Marín 1962).

A final de cuentas en la obra magna de Grocio ya señalada, queda patente el significado del derecho natural como fuente omnipresente para suplementar el derecho de gentes voluntario -así lo denomina Grocio-, y para juzgar su adecuación a la luz de la ética y la razón, y para que quede manifiesto el hecho de que la voluntad de los Estados no puede ser exclusivamente, o incluso en última instancia, la fuente decisiva del derecho internacional. Así, termina por señalar en sintonía con Vitoria “que, a los dirigentes de los Estados, junto al cuidado de sus Estados, les corresponde el cuidado del género humano” (Rodríguez 1992). En este sentido, deja patente que todo individuo goza de unos derechos naturales que deben ser tutelados y protegidos en el ámbito internacional. Por su parte, Samuel Puffendorf profundiza en la idea de crear un sistema jurídico basado en la ley natural de aplicación universal (Puyol 2011).

Christian Wolff denomina a la comunidad de Estados como *Civitas máxima*”, en la que éstos tienen la obligación de consumarse con la unión de sus poderes. Según Wolff, mediante la *civitas máxima* “los diversos pueblos del mundo formarán parte de una comunidad basada en la existencia de intereses comunes (Seara 2019: 43).

Así, la “*civitas máxima*” se sustenta en un pacto de naciones cuya finalidad es el bien común de los Estados, siendo

fundamental la cooperación de estos a través de las normas emanadas de la “civitas máxima”. En el pensamiento de Wolf, la sociedad internacional se decanta en un positivismo jurídico, en el cual el sujeto del derecho internacional serán exclusivamente los Estados soberanos, dejando a un lado al individuo como parte del género humano. Aquí nos alejamos del pensamiento de la Segunda Escolástica y del pensamiento grociano, pues su derecho de gentes ya no regula derechos de los individuos como parte de la sociedad internacional y, por lo tanto, ya no da cabida a algún sustrato doctrinal que le de sustento al principio de Justicia universal.

En la corriente del racionalismo jurídico, es sin duda el pensamiento de Emmanuel Kant, quien nos dará mayores elementos para poder plantear las bases de una justicia ecuménica. Kant es quien ofrece una teoría cosmopolita más elaborada y orientada a la práctica, cuya proyección va más allá de las ideas éticas jurídicas y religiosas de sus antecesores. Su obra, *la Paz Perpetua* “no está limitada a un territorio geográfico determinado, sino que busca como objetivo una paz de carácter mundial” (Lucena 2011: 187).

Kant sostiene que el “derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres” (Rivera 1919: 28). Así, llama a los pueblos del mundo a conformar una Sociedad de Naciones, esto es la unión de muchos pueblos, semejante a una Constitución política, que garantice el derecho de cada uno, pero también para que entre todos velen por su propia seguridad, la unión de muchos pueblos vendría a ser uno sólo (Rivera 1919).

La configuración del *ius gentium* que nos presenta Kant, se traduce en un verdadero Derecho de Estados, propiamente dicho. Así, para Kant el derecho de gentes, sería un derecho plenamente jurídico

constituido por un marco político plural y universal consistente en una alianza de Estados, conforme al cual cada uno de los Estados, en régimen de igualdad y conservando su libertad y plena soberanía, se coordinen con los demás con el fin de crear las condiciones necesarias para la paz (Domingo 2009).

Esta idea del Derecho de gentes que propone Kant, de acuerdo a Rafael Domingo Oslé, es insuficiente, “siendo que el filósofo de Königsberg da un paso más, reclamando una nueva reciprocidad que viene exigida por las relaciones entre individuos de esos Estados en sí, amén de las relaciones entre los mismos Estados” (Domingo 2009: 37). Por tanto, Domingo Oslé sostiene que estas dos relaciones han de estar ordenadas por una suerte de coordinación cosmopolita, resultado de una tercera dimensión jurídica, que se eleva por encima del Derecho interno estatal dando nacimiento al Derecho cosmopolita.

La idea del Derecho cosmopolita, parte de la premisa de que la ciudadanía mundial debe gozar de condiciones de una hospitalidad universal (Rivera 1919). Así, sostiene Kant que la hospitalidad nada tiene que ver con un tema de filantropía, sino que la hospitalidad es un derecho de todo extranjero a recibir un trato amable por el mero hecho de ser llegado a territorio de otro. Este Derecho cosmopolita convierte a todos los hombres en ciudadanos del planeta, miembros de una república en la que tienen derecho a vivir y a desplazarse por ella porque la tierra es de todos –de acuerdo a la tesis vitoriana- (Domingo 2009).

Emmanuel Kant sostiene que el Derecho natural se fundamenta en la razón, este derecho es inherente a la naturaleza humana. Los hombres gozan del derecho natural sin otra limitación más que la razón. Así, Kant nos presenta un Derecho

natural de corte universal, porque la razón no conoce limitaciones. Es pues, este carácter de universalidad lo que le permitió a Kant revolucionar el concepto de Derecho natural a otras latitudes, a partir de esto, no pocos autores identifican al filósofo alemán como el precursor de una justicia ecuménica, al igual que Vitoria.

Milton Arrieta sostiene que la idea de una justicia cosmopolita nace a raíz de la concepción del Derecho natural y del Derecho de gentes que plantea Emmanuel Kant, en tanto que dicho filósofo propone la configuración de un nuevo ordenamiento mundial que pueda facilitar, materializar y proteger la paz universal (Arrieta-López 2018: 890).

Esta justicia ecuménica surge a raíz de un pacto mundial entre las naciones, el cual debe buscar y asegurar la paz en todo el orbe. Esto, lo sostiene Kant en su obra denominada *La metafísica de las costumbres*, donde plantea que, bajo el Derecho de gentes, los Estados considerados como personas morales, deben proponerse la creación de una constitución que garantice una paz duradera pues, el Derecho de gentes dice Kant, no sólo implica la relación entre Estados, sino también las relaciones recíprocas entre individuos de todo el planeta (Cortina 2008).

Kant plantea más claramente la idea de una justicia ecuménica al describir los elementos del Derecho de gentes, así sostiene que “es necesario un pacto de naciones -según la idea de un contrato social originario-, de no inmiscuirse mutuamente en sus conflictos domésticos, pero sí protegerse frente a los ataques de los enemigos exteriores” (Cortina, 2008: 182).

En esa lógica, para Kant los Estados nacionales deben promover un pacto

mundial que garantice la libertad de los seres humanos, pues, el Derecho natural debe tener como fin primordial buscar las mejores condiciones de vida de la humanidad en su conjunto, es decir, en todo el orbe. Es no solamente legal, sino también justo que la humanidad cuente con un derecho planetario, pues, el ser humano ya no puede concebirse como un ser aislado, por el contrario, vive en una sociedad planetaria, esto es así pues “el mundo actual está cada vez más globalizado, lo que obliga a adaptar las categorías filosóficas y políticas a este nuevo tiempo” (Puyol 2011: 179).

Según Kant, la solución a estos problemas obliga a la comunidad internacional a plantear una solución desde una perspectiva global o universal, derivado por el consenso de los Estados e informado por el Derecho natural en donde la persona debe ser el sujeto de derechos.

Ahora bien, habrá de comprenderse que el racionalismo jurídico tuvo también su connotación negativa, pues el tiempo demostraría lo lejos que estaba el racionalismo de crear este paraíso -las implicaciones de esta creencia ilimitada en la razón-, y cómo sus ideas darían paso al positivismo jurídico, que cuando se le ha permitido fundarse en tesis “naturalistas”, ha sido artífice de los capítulos más terribles de la reciente historia de la civilización occidental -nazismo-. Así, durante todo el siglo XIX y hasta casi mediados del siglo XX, el positivismo jurídico dominó la escena mundial. Sin embargo, después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, nos encontramos con el eterno regreso del derecho natural.⁵

⁵ El Derecho natural del siglo XX toma lo más granado en lo referente a esta teoría hasta nuestros días. Esta evolución histórica resulta muy importante porque se constituye en parte del andamiaje doctrinal de lo que hoy en día son los derechos humanos.

Breves alusiones del positivismo jurídico en el ámbito internacional

El positivismo jurídico está guiado por condiciones de índole formal que dan nacimiento al derecho, es decir, la actividad propia de los órganos del Estado legítima su propia validez. No se cuestiona sobre su justicia o injusticia pues una vez que se convierte en derecho vigente debe ser aplicado. El positivismo jurídico se va permeando paulatinamente en la conformación de la sociedad internacional, llegando a convertirse en su fuente y razón de validez.

Se podría decir, que los dos grandes méritos del racionalismo en materia jurídica fueron, por una parte, que la codificación brindó certeza y seguridad jurídica y, por la otra, el haber exigido el respeto a lo que se consideró los derechos naturales del hombre.

Autores como Richard Zouch (1590-1660) quien es considerado el primer precursor del positivismo en el derecho internacional, sitúa en el terreno firme de la práctica de los Estados, la costumbre y los tratados internacionales como creadores de normas jurídicas internacionales. Sin embargo, no se aparta por completo del Derecho natural como base del Derecho internacional porque advierte cierto propósito naturalista al hablar de la “Comunidad de los Pueblos” y al mencionar que la costumbre debe ser congruente con la recta razón (Cattafi 2016).

Johaann Jakob Moser (1701-1785) inicia una experiencia pura del derecho de gentes en donde la práctica de los Estados soberanos es la única fuente del conocimiento del derecho de gentes. El jurista extrae de ahí el contenido de las normas a posteriori. Por ello para él el derecho de gentes

consiste en Tratados Internacionales y la costumbre internacional.

Moser prefiere mantenerse en el “*ex lege lata*”, es decir, lo que dispone la ley vigente con la argumentación de que los juristas no tienen el papel de decir a los Estados lo que el derecho hace, sino limitarse a registrar lo que los Estados hacen. En razón de lo anterior se le considera como el fundador de la corriente positivista del Derecho internacional (Seara 2019).

Emmerich de Vattel (1714-1767) en su tratado “*les droit des gens*”, supuso la plasmación real de la idea de un Derecho internacional como ciencia autónoma, positivada, diferente por tanto al *ius civile* y del *ius naturale*, continuando así la obra de Richard Zouch. La obra de Vattel sentaba las reglas del juego de esta nueva sociedad internacional nacida de Westfalia y confirmada en Utrecht, de Estados Soberanos conocidos como tales, iguales, libres e independientes, ordenados bajo un derecho positivo de las naciones, sea voluntario, convencional o consuetudinario (Seara 2019).

Para estos autores, el derecho internacional es la ciencia que enseña los derechos y obligaciones subsistentes entre los Estados, entendiendo a los Estados como personas morales. Se convierten así los Estados soberanos, libres e independientes, en los sujetos exclusivos de un derecho internacional totalmente positivado.⁶

La Segunda Guerra Mundial en el debate ético-jurídico del principio de Justicia Universal

Las inéditas características de la Segunda Guerra Mundial son las que precipitan a nivel internacional el movimiento de

⁵ Con esta connotación doctrinal, desaparece completamente el individuo como sujeto de derechos en el ámbito internacional y, por lo tanto, también la posibilidad de conceptualizar una justicia ecuménica, universal y global.

los derechos humanos. El trato que los nazis dieron a las personas civiles bajo su jurisdicción –incluidos sus propios nacionales–, supuso un quiebre rotundo con la peor de las conductas llevadas a cabo durante una guerra.

Por ello, el Holocausto –la Shoá– es la última, cronológicamente hablando, de las fuentes materiales de los derechos humanos –y quizás la más determinante–. El holocausto fue un hecho singular. Y cuando hablamos de la singularidad del holocausto no nos estamos refiriendo a una propiedad metafísica o mística, es un juicio histórico. Estamos ante un acontecimiento que no tenía precedentes, que no fue pensado ni digerido por la cultura habitual. No es comparable con otro, de ahí el desconcierto que nos causa (Bretón Mora 2015).

La ideología y actos del nazismo, contrarios a toda la tradición humanística de la cultura occidental signaron el horror dantesco. La violencia y el odio ilimitados, la violación de la dignidad humana o la reducción de las personas a la condición de esclavos, de cosas u objetos por el solo hecho de pertenecer a una raza calificada de inferior, para pretender justificar el despojo de sus derechos cívicos. Así como la negación de sus creencias y valores, de sus tradiciones, en suma, de su cultura, hará que se abandone el concepto clásico de derechos del hombre y del ciudadano y se sustituya por el de los derechos humanos.

Se puede afirmar que toda la humanidad quedó herida por el holocausto. La palabra “humanidad”, en castellano, tiene dos significaciones. Designa, por un lado, a la especie humana, “crimen contra la humanidad” significaría, entonces, un atentado contra la integridad física de la especie humana, un atentado contra la misma dignidad humana; esto es, precisamente el genocidio. Y también

entendemos por “humanidad” al proceso civilizador, “crimen contra la humanidad” significaría, entonces, un atentado contra el proceso civilizatorio, el proceso de humanización del hombre. Por eso después del holocausto, hay un antes y un después para la historia de la humanidad.

Como dice Elie Wiesel, en el campo de concentración no solamente murieron judíos o gitanos –entre otros grupos–, sino también el hombre. Murieron muchas de las conquistas humanitarias del hombre (Bretón Mora 2015). Esto nos lleva a pensar que, en toda muerte, en todo crimen político, hay como dos muertes: una, física; la otra, hermenéutica. El criminal no solamente mata físicamente, sino que procura – luego– irradiar una cultura que banalice el crimen. Es precisamente en ese momento cuando el crimen contra la humanidad aparece con todo su rigor y peligrosidad.

Auschwitz es lo impensable, y cuando lo impensable tiene lugar se convierte en lo que da que pensar. El deber de memoria no es un invento de los filósofos, sino un grito que les sale del alma a los supervivientes, como si ellos hubieran hecho una experiencia tan extrema que la humanidad ya no la soportaría otra vez. Esto significa que ya no podemos pensar sin la memoria de la barbarie.

La lesión sufrida por la propia humanidad debido a las atrocidades nazis durante la última guerra, no será restañada por ninguna convención, ni por ningún otro instrumento jurídico que la sociedad internacional conciba con la esperanza de impedir la repetición de semejantes horrores. El poeta ruso Leonid Leonov resumió el resultado de la Segunda Guerra Mundial con las siguientes palabras: “hemos defendido no sólo nuestras vidas y nuestra propiedad, sino también el propio concepto de ser humano” (Bretón Mora 2015). Esta

es la tarea más importante que hoy sigue planteándonos un desafío: defender el concepto de humanidad y el postulado de dignidad humana.

No obstante, si el mal en el mundo es producto de la acción del hombre, la especie humana tiene que hacerse cargo del sufrimiento de los inocentes, así como de los criminales. No se puede dejar al inocente solo, hay una solidaridad de la especie y, por lo tanto, una responsabilidad metafísica respecto al sufrimiento de cualquier inocente, así como el oportuno castigo a quien o quienes resulten culpables. Así, en atención a los lazos de hermandad que nos remite a los actos solidarios que debe haber con otros pueblos o naciones del orbe, se puede menoscabar la soberanía de otro Estado cuando se cometan crímenes atroces contra la propia humanidad.

Las consecuencias del hecho de terror descrito, están ahí, como producto del hombre, este quehacer humano ha transformado el entorno internacional, modificando la concepción clásica del Derecho Internacional, y con ello, la idea absoluta y omnipotente del concepto de soberanía (Trujillo 2018).

Contrario al concepto clásico de soberanía, se ha replanteado que hay ciertas prerrogativas del derecho natural y de gentes que se deben acatar, por lo que cuando el poder se ejerce de forma tiránica, es responsabilidad de la comunidad internacional socorrer a los que son tiranizados y castigar a los criminales. No existe opción posible para que la comunidad internacional no intervenga, desde el momento en que se viole la ley objetiva. Son imperativos de Justicia universal que se deben imponer en todas las latitudes del orbe.

Así, cuando se cometen crímenes censurables, la comunidad internacional en

su conjunto, no puede aceptar una actitud pasiva. Los seres humanos somos hermanos de género, y que sería inmoral e inhumano quedarnos impasibles ante el dolor y miseria de nuestros semejantes, en especial, cuando estos padecimientos son consecuencia de la tiranía y de la opresión.

Por ello en razón del principio de Justicia universal cualquier Estado o la misma comunidad internacional tienen la obligación de intervenir. En realidad, lo que resultaba innegable es que los comportamientos atribuidos al régimen nazi eran tan monstruosos que constituían de modo intuitivo actos criminales en todos los sistemas jurídicos del mundo. Así pues, con el proceso de Nuremberg se creaban, sustancialmente, el crimen de genocidio y los crímenes contra la humanidad. Los Tribunales de Núremberg y de Tokio impartieron justicia basándose en una impronta moral de sello tendencialmente *iusnaturalista*, que sin embargo encontró en sustancia un fundamento positivo en el derecho penal de la totalidad de los Estados.

Aunque pudiera decirse que en tales tribunales no hubo una justicia de 360 grados, lo más relevante es que por primera vez se haya procesado a los máximos responsables estatales por crímenes internacionales. Se trata de un pasaje fundamental en el proceso de erosión progresiva de la visión absoluta de la soberanía estatal, que continuará y encontrará su máxima expresión, en la defensa de la posguerra, en el movimiento por la defensa de los derechos humanos.

Aunque los Tribunales de Núremberg y Tokio contravenían principios primordiales de seguridad jurídica plasmados en el constitucionalismo moderno, dejando entrever un linchamiento legal llevado a cabo por las potencias vencedoras en la Segunda Guerra Mundial, basado por una

supuesta superioridad moral del vencedor. Lo cierto e innegable era que, debido a la magnitud de los crímenes cometidos en nombre de un Estado, no era ni posible ni permisible que permeara un clima de impunidad. El dogmatismo jurídico y los fanatismos de Estado, se vieron superados por principios del Derecho natural y del *ius gentium* en defensa del postulado de dignidad humana. A final de cuentas en términos kantianos, el fin del Estado es la persona misma.

Para Garzón:

La decisión final de instalar tal jurisdicción penal pretendió resolver el conflicto de seguridad jurídica vs impunidad histórica Individual. El ius gentium, sustentado en la tradición clásica del derecho natural, daba un paso adelante. Lo más importante es que la constitución de tales tribunales constituyó un hito en la lucha contra la impunidad de los autores de crímenes contra la humanidad, cuyo castigo resultaba un imperativo para la conciencia universal (Garzón 1999: 17).

Así, para castigar a los máximos responsables de tales atrocidades, se partió, pues, de un principio innovador en derecho internacional, el de la responsabilidad internacional del individuo, distinta de la responsabilidad internacional del Estado por la conducta de sus órganos, pues como señalaba el Tribunal de Núremberg, los crímenes contra el derecho de gentes fueron cometidos por hombres y no por entes abstractos. Individuos concretos quedaron así sometidos a sanciones internacionales con lo que se dio un salto cualitativo respecto del derecho internacional tradicional.

De allí que en la construcción del orden jurídico-político de la posguerra, el trato que un Estado da a sus nacionales y, en general, a todas las personas bajo su

jurisdicción es una cuestión internacional. Aquí se ve manifiesto la conquista del humanismo contemporáneo plasmada en el principio de Justicia universal, pues los derechos humanos no son una cuestión doméstica de los Estados, sino una cuestión de la Comunidad Internacional.

Imperativos jurídicos entorno a una Justicia Universal o Global de acuerdo a la realidad en el escenario internacional

Como se dijo al principio del presente ensayo, el Derecho evoluciona y se transforma de acuerdo a las nuevas necesidades. El fenómeno jurídico Internacional, dice Seara Vázquez:

Debe pensarse en términos dinámicos, no puede entenderse como un conjunto normativo cristalizado en una forma determinada, sino como algo en constante transformación para adaptarse a la realidad cambiante (Seara 2019: 44).

Esa constante transformación ha hecho que el Derecho Internacional Público sufra cambios. Por ello, Rafael Domingo Oslé sostiene que dicho ordenamiento jurídico, presenta una crisis, la cual deviene de su propia estructura intrínseca. Pues, el entramado de relaciones existentes entre unos Estados, decididos a ejercer su poder merced a diversos contrapesos de alianzas y hegemonías, ha quedado rebasado. Las vestes del Derecho internacional se han quedado viejas, apolilladas e inservibles para una sociedad global (Domingo 2009).

Es evidente que este cambio surge después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la comunidad internacional se ocupa en crear la Organización de las Naciones Unidas de 1945 (ONU) y la Declaración de Derechos Humanos de 1948 (DUDH). Por un lado, la ONU contribuyó a universalizar el Derecho internacional y

sentó las bases para la constitución de tribunales internacionales. Por otro lado, con la proclamación de la DUDH, se aprobó un sólido texto en defensa de la dignidad humana, amparado en los principios de libertad, igualdad y solidaridad. Así, la ciencia del Derecho internacional daba un paso sin precedentes en la humanidad (Domingo 2009).

Luigi Ferrajoli dice que con la creación de estos instrumentos, el Derecho Internacional dejó de ser un sistema de relaciones basadas en pactos entre Estados ilimitadamente soberanos fundado sólo sobre las relaciones de fuerza, pasando a ser un ordenamiento jurídico supraestatal fundado sobre la prohibición de la guerra, y sobre la transgresión de los derechos fundamentales de todos los seres humanos (Ferrajoli 2010).

La Segunda Guerra Mundial reveló las deficiencias del sistema jurídico internacional creado en Westfalia, que representaba un sistema internacional conformado por Estados soberanos, como únicos sujetos reconocidos por el derecho internacional, y que concebía a la guerra como un remedio jurídico para resolver conflictos entre los Estados (Domingo 2020).

En particular, con la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, los derechos humanos se transformaron en una plataforma ética común de la humanidad, esto, desde el momento en que dicho instrumento instituyó que, “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados como están en razón y conciencia deben comportarse fraternalmente” (D.U.D.H 1948 artículo 1º). Así, ninguna persona puede ser reducida a la categoría de medio o instrumento al servicio de unos fines “superiores”. No hay fin superior que la persona, al menos en el plano de la ética, la política y el derecho que se

inspiran en la filosofía del humanismo personalista con tendencia *iusnaturalista*.

Señala Ferrajoli que “la declaración de derechos humanos no es otra cosa que estos pactos sociales, expresados en forma escrita, cuyas cláusulas son los principios y derechos fundamentales que de naturales se transforman, gracias a su estipulación, en positivos y constitucionales [...]” (Ferrajoli 2010: 34).

Es así como el Derecho adquiere un carácter universal, haciendo patente la necesidad de crear un sistema jurídico global, pues, los problemas comunes que agravan al orbe, como son: los crímenes contra la humanidad, las afectaciones al medio ambiente, los atentados terroristas, la delincuencia organizada, entre otros, posicionan a la humanidad en una situación vulnerable. La solución a esta problemática, debe plantearse desde la perspectiva de un sistema de justicia global, pues es evidente que los esfuerzos que han hecho los Estados han resultado ineficientes.

No puede dejarse de lado que, “el orden global está experimentando cambios continuos y permanentes [...] que afectan la gobernanza global y nacional” (Shidore 2020). Así, ya no es concebible hablar de un Derecho nacional y un Derecho internacional de forma separada, sino que ambas jurisdicciones deben hacer frente a la problemática que aqueja a la humanidad, como dice Luigi Ferrajoli:

Los temas clásicos de la política interior se han convertido en temas de política exterior o mejor, internacional: no sólo el comercio y las finanzas, sino también las cuestiones relacionadas con el trabajo, la seguridad contra el crimen organizado, la justicia, la defensa del medio ambiente y la salud, las cuales ya no pueden enfrentarse de manera seria

si no es a través de políticas coordinadas y concertadas a nivel supranacional (Ferrajoli 2010: 328).

Este mundo globalizado ha roto las fronteras del Derecho nacional o doméstico, así mismo, deja sin efectos los fines que se propuso el clásico Derecho Internacional, “el cual agoniza con los estertores propios de un cuerpo indefenso y, con él, se extingue un orden caduco que se enfrenta a un nuevo paradigma: el de la globalización” (Domingo, 2009). Menzel señala:

Debido a la globalización, las enfermedades no sólo se propagan más fácilmente a nivel mundial, sino que sus efectos indirectos (por ejemplo, económicos) también se convierten en una carga compartida. Por ello, la buena salud es un interés común y compartido a nivel mundial (Menzel 2020: 130).

Aunado a ello, Luigi Ferrajoli sostiene que derivado de la globalización de los mercados:

hoy, más de mil millones de personas carecen de la alimentación básica y de acceso al agua potable. Diecisiete millones de personas mueren cada año víctimas de enfermedades infecciosas, e incluso del mercado por no haber podido pagar las costosas medicinas patentadas” (Ferrajoli 2010: 347).

Ahora bien, ante estos problemas que agobian a la humanidad, el mismo Ferrajoli, señala:

“Sería urgente que también la política de los Grandes de la tierra descubriera, finalmente, que el mundo está compuesto no sólo por el mercado global, sino también por el carácter global e indivisible de la seguridad y de la paz, así como de la democracia y de los derechos” (Ferrajoli 2010: 347).

En este sentido, Ferrajoli pugna por una

globalización del derecho que busque una mejor defensa del medio ambiente, que prevea de medicinas esenciales para la humanidad, que erradique el hambre en el mundo y que termine con el comercio de las armas que matan a los seres humanos, que ese derecho sea de referencia para toda la humanidad (Ferrajoli 2010).

Entonces, si por un momento se deja de lado la globalización de los mercados, y se piensa en la globalización de los derechos, tendría que pensarse en un sistema jurídico global, que atienda no sólo los derechos de las “víctimas de crímenes internacionales”, sino que se plantee un sistema de justicia integral que atienda los derechos sociales de la humanidad en su conjunto.

Pero, esto no sería posible mientras el Derecho Internacional Público mantenga en su estructura primordial a los Estados, dejando de lado a la persona humana. Es precisamente esta la razón por la que este ordenamiento jurídico está en crisis. Por lo tanto lo que se busca “es un Derecho global que recupere la noción de persona, un Derecho global que propugne una defensa radical de la dignidad de la persona humana” (Domingo 2009).

Por eso, “el día en que el Derecho internacional deje de reconocer al Estado como sujeto principal otorgando primacía a la persona, ese día el Derecho internacional se habrá convertido en Derecho global” (Domingo 2009: 90).

Este planteamiento, no es únicamente una cuestión doctrinal o filosófica, sino que va adquiriendo certeza después de la creación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, y de diversos tratados internacionales en materia de Derechos Humanos, que han surgido precisamente a raíz de esta Declaración. Es pues, en estos

instrumentos internacionales, donde la Justicia universal o global encuentra su fundamento jurídico.

Rafael Domingo Oslé señala algunos principios que deben regir al Derecho global. Estos principios son: la universalidad, la solidaridad, la subsidiariedad y el principio de horizontalidad (Domingo 2009).

La universalidad implica que el Derecho global, debe ser aceptado por todos los habitantes del planeta y aplicado a todo el globo terráqueo (Domingo 2009).

La solidaridad por su parte, se trata de un principio derivado de la justicia y personalidad. En efecto, dice el citado autor, si el Derecho nace de la persona y no del Estado, la sociedad internacional ha de organizarse solidariamente, en virtud de la naturaleza social del hombre -ya lo había dicho Francisco de Vitoria- (Domingo 2009).

La solidaridad, tiene tres compromisos que es necesario satisfacer para la existencia de un Derecho global, primero se necesita crear una política efectiva de cooperación para el desarrollo, con el fin de promover el progreso económico y social de aquellos países que lo necesitan (Domingo 2009).

En cuanto al segundo compromiso que propone el autor, la solidaridad debe luchar conjuntamente contra el terrorismo internacional, en estrecha relación con el tráfico de armas y drogas, el blanqueo de capitales y en general con la delincuencia organizada (Domingo 2009).

El tercer compromiso relacionado con el principio de solidaridad tiene que ver con el desarme nuclear y biológico que busca destruir a la humanidad en su conjunto. (Domingo 2009).

En relación al principio de

subsidiariedad, esta idea parte de que la comunidad global ha de estar organizada no jerárquicamente, de modo que las instancias superiores no impidan el desarrollo de las inferiores, que siempre habrán de actuar conforme a las exigencias del bien común -solidaridad-. La subsidiariedad exige reconocimiento de autogobierno de los colectivos y, por tanto, respeto a los ordenamientos jurídicos menores (Domingo 2009).

Se trata, en definitiva, de que, en la sociedad global, el pez grande no pueda comerse al chico, por lo que el ordenamiento global ha de velar escrupulosamente para que las instituciones universales sólo asuman las funciones, competencias y poderes pertinentes, esto es, aquellas materias que realmente no puedan ser ejercidas por instituciones menores (Domingo 2009).

Finalmente, el principio de horizontalidad o democratización, significa que el Derecho global ha de construirse desde el diálogo y el consenso, jamás desde la coacción. Nunca con las armas, más con potestad que con autoridad, con razón que con imperio. Para que sea entre iguales, el diálogo demanda una posición horizontal, un código compartido, propio de las democracias (Domingo 2009).

Contrario a la pirámide kelseniana que denota la jerarquización de las normas, el principio de horizontalidad sostiene un derecho compuesto por la humanidad como colectivo, y ensamblado por la común naturaleza humana y el consenso social. El principio de horizontalidad estimula la formación del consenso social y procura la democratización de las instituciones globales, a través de la participación ciudadana en la toma de decisiones, buscando el bienestar común (Domingo 2009).

En ese sentido, Modesto Seara Vázquez sostiene que:

"la gravedad que enfrenta el mundo, y la urgencia de encontrar soluciones está desatando fuerzas políticas que acabarán cristalizando en la aparición de una nueva forma de organización en la sociedad humana, como única alternativa a la miseria creciente y a la destrucción mutua" (Seara 2019: 32).

Al igual que Rafael Domingo Oslé, también Modesto Seara plantea una "comunidad de la humanidad, la cual debe basarse en la misma raza humana" (Seara 2019: 25). Así, Seara reconoce que, la aparición de problemas globales en el plano universal reclama la puesta en pie de una institución capaz de enfrentarse a tales problemas:

Lo anterior, pone de manifiesto que actualmente la humanidad reclama un reajuste en las fórmulas de organización de la sociedad contemporánea. Hay pues, una tendencia que exige migrar a un sistema jurídico global que ponga en el centro del debate a la dignidad humana. Esto es, una estructura jurídica global que deje de lado la protección de la soberanía estatal, para irse convirtiendo en un derecho comunitario de los hombres, que reglamente las relaciones surgidas de una creciente solidaridad entre los pueblos (Seara 2019: 31).

Conclusiones

La última cita textual de una eminencia como Modesto Seara, sintetiza a donde hemos llegado después de esta reflexión filosófico-jurídica entorno a comprender y vislumbar la imperativa necesidad de un nuevo orden internacional fundado en una Justicia universal, global o ecuménica.

Para llegar a ello debimos de transitar

desde la antigüedad clásica grecolatina, hasta nuestros días, entorno a la teoría del Derecho natural -ya sea clásico o racionalista-, hasta llegar a una plataforma ético-jurídica común de la humanidad que se plasmaría en el movimiento internacional de los derechos humanos -Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y demás instrumentos jurídicos en la materia-.

Su desarrollo acompaña el camino de la humanidad, pues éstos son parte del patrimonio filosófico, jurídico, político y moral consolidado por el ser humano en el proceso de su encuentro consigo mismo. Así, los derechos humanos se fundan en la consideración del ser humano como sujeto titular de derechos inherentes -dignidad humana- que deben ser tutelados y respetados en todas las latitudes del orbe.

En sintonía con lo anterior, clásicos como Vitoria, Grocio o Kant, entre otros, -con sus diferentes matices teóricos- sentaron las bases doctrinales que nos permitirían conceptualizar una justicia Universal, global o ecuménica. El derecho internacional que ellos plantearon nunca dejó de lado a la persona -dignidad humana-, como parte de la comunidad del género humano dentro del escenario internacional -no solamente los Estados-. Y aunque algunos de ellos postulaban cierta positivación -unos más que otros- del orden jurídico internacional, nunca se desviaron de la idea de que en última instancia, ese orden jurídico debía tener cierto fundamento *iusnaturalista* para ser justo y válido.

Sin embargo, este recorrido histórico tuvo su ir y devenir, pues con la paulatina y luego completa positivación del Derecho internacional que decantaron autores como Wolff, Zouch, Moser y Vattel, el género humano integrado por personas, quedaba fuera de toda consideración de

derechos en el ámbito internacional. Así, los Estados soberanos se erigían en los sujetos exclusivos de derechos y obligaciones en el escenario internacional y, por lo tanto, ya se hacía inviable cualquier tipo de conceptualización doctrinal sobre una Justicia universal, global o ecuménica.

Sin embargo, La Segunda Guerra Mundial fue un acontecimiento histórico que resultó ser un impasse –hay un antes y un después– que estremeció a la humanidad y al viejo orden jurídico completamente positivado hasta sus cimientos. Se hablaba entonces del “eterno regreso del derecho natural” –los Tribunales de Nuremberg y Tokio impartieron justicia con un sello tendencialmente *iusnaturalista*–.

De allí que en la construcción del orden jurídico-político de la posguerra, el trato que un Estado daba a sus nacionales y, en general, a todas las personas bajo su jurisdicción se convertía en una cuestión internacional. El respeto a la dignidad humana quedaba como un postulado que paulatinamente tomaría una fuerza vital y determinante para la Comunidad Internacional.

De acuerdo a lo anterior, una vez colocada nuevamente a la persona como sujeto de derechos en el ámbito internacional –no únicamente a los Estados soberanos–. Y si como se ha dejado ver en el presente ensayo, el trato que un Estado da a todas las personas sometidas bajo su jurisdicción le compete a la Comunidad Internacional, nos encontramos con la conceptualización de la soberanía limitada. Lo anterior implica que el antiguo orden internacional sufrió una modificación sustancial ante el principio de que la soberanía de los Estados al interior como al exterior no puede ser omnipotente.

Así, como ya se ha dicho en el desarrollo de este ensayo, hay ciertas prerrogativas

del Derecho de gentes –en donde subyace un fundamento *iusnaturalista*– que deben ser respetadas por todos los Estados, así como por la comunidad del género humano. En este sentido, se debe crear un nuevo orden internacional bajo las premisas de la *communitas naturalis orbis vitoriana*.

Ahora bien, resulta obvio que de acuerdo a su contexto histórico, las preocupaciones, amenazas y la realidad que vieron pensadores como Vitoria, Grocio y Kant –entre otros, como hombres de su tiempo, y que influyó decisivamente en su visión doctrinal de la Comunidad Internacional, no son las amenazas que acechan a la comunidad del género humano y a los Estados soberanos en la actualidad.

Por consiguiente, resulta fundamental ir más allá y repensar un sistema jurídico internacional que debe ser dinámico y que deba de responder a los problemas actuales, tales como: las afectaciones al medio ambiente, los atentados terroristas, el hambre en el mundo, la delincuencia organizada, los crímenes internacionales –tipificados en el Estatuto de Roma–, etc.

Todos son problemas globales que los Estados no podrían ni pueden resolver de forma autárquica, y que, algunos de ellos son tan graves y de tanta urgencia, que ponen en riesgo la propia supervivencia de la humanidad –el medio ambiente–. Por ello, en el presente ensayo se pugna por un sistema integral de Justicia universal o global que atienda estos problemas, regido bajo los principios de universalidad, solidaridad, subsidiaridad y horizontalidad.

Referencias

- Agustín, H. 2010.** La ciudad de Dios. 3ª ed., Porrúa, México, 350 pp.
- Aquino, S.T. 1992.** Summa Theológica. Católica, Madrid, 580 pp.
- Aristóteles, 1954.** Ética a Nicómaco. Unam, México, 180 pp.
- Arrieta-López, M. 2018.** La República Universal de los Masones. Un ideal para la paz perpetua. opción, 34(87), pp. 884-914.
- Bobbio, N. 1991.** El tiempo de los derechos. Sistema, Madrid, 257 pp.
- Bodenheimer, E. 1994.** Teoría del derecho. 2ª ed. México, Fondo de cultura economica, 378 pp.
- Bretón, M. C. 2014.** Aportaciones reflexivas Francisco de Vitoria en torno a las generaciones de los derechos humanos. Porrúa. 196 pp.
- Bretón, M. C., 2015.** Una reflexión desde los imperativos éticos-jurídicos de la Justicia Universal. Pp. 275-284 In: Después de la Tragedia A 70 años de la Segunda Guerra Mundial. Huatulco, México: Universidad del Mar.
- Brufau, P. J. 1989.** La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo. San Esteban, Salamanca, 184 pp.
- Cappelletti, A. 1996.** Los estoicos antiguos. Gredos, España, 315 pp.
- Cortina, O. A., 2008.** La Metafísica de las Costumbres. 2ª ed., Tecnos, España, 374 pp.
- De Azcárate, P. 2016.** Ética a Nicómaco Aristoteles. Digital, Madrid, 252 pp.
- Díaz, B. 2005.** Cuadernos de pensamiento español. Universidad de Navarra, España, 112 pp.
- Domingo, O.R. 2009.** ¿Qué es el Derecho global? 3ª ed., Universidad de Lima, Perú, 287 pp.
- Ferrajoli, L. 2010.** Democracia y garantismo 2ª ed., Trota, Madrid, España, 373 pp.
- Goti O.J. 1999.** Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria. Secretaría de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 435 pp.
- Hervada, J. 1996.** Historia de la ciencia del derecho natural 3ª ed., Universidad de Navarra, España, 339 pp.
- Kaser, M. 2004.** *Ius Gentium*. 2ª ed., Comares, Granada, España, 248 pp.
- Lucena, C. I. 2011.** Los principios cosmopolitas y la justicia global. ISEGORIA (44), 185-201.
- Menzel, C. 2020.** Pandemias, epidemias e inseguridad. Pp. 125-146 In: Seguridad y asuntos internacionales. Asociación de estudios internacionales, siglo XXI.
- Peces-Barba, M. G. & Fernández, G. E. 1992.** Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo I, Dykinson: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III, Madrid, pp 346.
- Pereña, L. V. 1986.** La Escuela de Salamanca: Proceso a la conquista de América. Caja de Ahorro y Monte de Piedad de Salamanca, 257 pp.
- Pereña, L. V. 1992.** La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación. Universidad Pontificia de Salamanca, 367pp.
- Pereña, L. V. 1993.** Manifiesto de la Escuela de Salamanca. Reto y Esperanza de Paz. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Pablo VI, 280 PP.
- Puy, F. 2006.** Teoría científica del derecho natural, 4ª ed., Porrúa, México, 496 pp.
- Puyol, Á. 2011.** El derecho a subsistir y la justicia. Ideas y valores, LX(147), 178-208.
- Rivera, P. F. 1919.** La paz perpetua. Colección universal. 2ª ed., 320pp.
- Ruiz-Gálvez, E. F. 2017.** El *totus orbis* y el *ius gentium* en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovacio. Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho 35 (2017): 19-43.
- Seara, V.M. 2019.** Derecho Internacional Público. 25ª ed., Porrúa, México, 1003 pp.
- Torrubiano, R. J. 1925.** Del derecho de la guerra y la paz de Hugo Grocio, Tomo I. Reus, Madrid, 352 PP.
- Torrubiano, R. J. 1992.** Tratado de la justicia y el derecho, Tomo I. Reus, Madrid, 406 pp.
- Trujillo, S. A. 2018.** Corte Penal Internacional La cuestión humana versus razón soberana 3ª ed., ubijus. México, 596 pp.
- Truyol, S.A. 1946.** Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Cultura Hispánica, Madrid, 112 pp.
- Vallet de Goytisoló, J. B. 1970.** Controversias en torno al derecho natural. Madrid, Speiro, 345pp.
- Villamar, M.C. 1998.** Fundamentación, historia y

aplicación de los derechos fundamentales. Cáceres,
345 pp.

Vitoria, F. de. 1967. *Relectio de Indis*. Consejo Superior
de Investigaciones Científicas, Madrid, España,
172 pp.