

# Los orígenes del debate sobre la justicia global

## The Origins of the Debate on Global Justice

JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA

Universidad de Valladolid

javierp@fyl.uva.es

**RESUMEN.** La idea de una justicia global y el enfoque desde ese punto de vista de la teoría de la justicia son novedosos en la filosofía moral y política actual. Sin embargo, este artículo trata de mostrar que el debate actual sobre la justicia global se sustenta en parte sobre conceptos y problemas que fueron anteriormente objeto de reflexión y controversia en la historia del pensamiento filosófico y jurídico: la idea de una comunidad humana universal como marco de referencia que convive con la pertenencia a sociedades políticas particulares; la distinción entre derechos y deberes perfectos e imperfectos, así como entre exigencias de justicia y de beneficencia; y la justificación, condiciones y límites de la comunicación, el comercio y la propiedad entre miembros de distintas sociedades políticas.

*Palabras clave:* Justicia global, Derecho de gentes, Derechos y deberes perfectos e imperfectos, Beneficencia, Comunicación.

**ABSTRACT.** The notion of global justice and the theory of justice attached to it are new in the current moral and political philosophy. However, this paper aims to show that the present debate on global justice is partially based upon problems and concepts that had previously been an issue of reflection and controversy in the history of the philosophical and juridical thinking. In particular, it tries to be a reflection on the following three ideas: first, on a universal human community conceived of as a framework that coexists with the fact of being a member of particular political societies; second, on the distinctions between perfect and imperfect rights and duties, as well as between requirements of justice and beneficence; and finally, on justification, conditions, and limits for communication, trade and property among members of different political societies.

*Key words:* Global Justice, Law of Peoples, Perfect and imperfect rights and duties, Beneficence, Communication.

### *La idea de una justicia global y sus precedentes*

En la filosofía moral y política de las últimas décadas ha ido cobrando una creciente consistencia e importancia la idea y la fundamentación teórica de una *justicia global*, como parte de la teoría de la justicia. Los estudiosos del tema suelen destacar la novedad de este enfoque, ya que hasta hace poco tiempo las cuestiones relativas a la justicia se habían abordado en el contexto de una sociedad política particular <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> El mismo Rawls, optaba declaradamente por esta opción en su *Teoría de la Justicia*, tan

La consideración de los problemas de la justicia desde una perspectiva que trasciende el marco de las sociedades políticas particulares no es, estrictamente hablando, una novedad. Por una parte, la idea de una justicia natural, tal como aparece ya en la filosofía griega y se desarrolla después en las teorías del derecho natural, y más tarde la noción del *ius gentium*, procedente del derecho romano, presuponen, al menos implícitamente, la validez universal de los principios de justicia que deben operar en las relaciones entre individuos o grupos, con independencia de las fronteras. Por otra parte, en la historia de la filosofía jurídica y política hay una dilatada tradición de pensamiento sobre las relaciones internacionales, en especial sobre la guerra y la paz.

Ahora bien, la teoría de la justicia global, tal como se suele entender este concepto en el debate contemporáneo, es sobre todo una teoría de la justicia *distributiva* global. Sus defensores sostienen que el marco apropiado de aplicación de los principios de la justicia social y económica, y de los derechos y deberes consiguientes de las personas respecto a la distribución equitativa de las cargas y beneficios de la vida social, es transnacional, y en último término mundial. Y en ese sentido sí parece novedoso el enfoque de la justicia global. Se considera ordinariamente que la justicia distributiva presupone una interacción social que se produce en el contexto de una asociación dotada de reglas e instituciones capaces de distribuir bienes y asignar derechos, entre cuyos miembros se da un grado de cooperación e interdependencia tal que permite hablar, en términos rawlsianos, de «una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas» (Rawls, 1978, 20), y en la que por consiguiente puede plantearse y resolverse el problema de la distribución adecuada de los beneficios y cargas de la cooperación social. Por consiguiente, parece que para poder hablar de justicia distributiva global sería necesario que hubiese una sociedad mundial dotada de las instituciones y normas de autoridad y coordinación correspondientes, y a la que, por tanto, fueran aplicables los principios de una teoría de la justicia distributiva.

Como es sabido, hay posiciones diferentes respecto a los requisitos necesarios para hablar con propiedad de un ámbito global (mundial) de la justicia. Teóricos como Beitz (1979, 1999), Pogge (2005) y Moellendorf (2002) sostienen que puede hablarse de justicia global en la medida en que existe ya un esquema global de cooperación social, según los parámetros rawlsianos. A su juicio, la interdependencia económica internacional ha alcanzado tal volumen e intensidad que los participantes en la economía mundial son afectados por las prácticas e instituciones estatales e internacionales, habiéndose formado así una red de influencias y consecuencias que impide considerar adecuadamente los problemas de la justicia distributiva si se parte del supuesto de que

---

influyente en el debate contemporáneo al respecto. Como es sabido, sólo tardíamente abordó en detalle el tema, en su libro *El derecho de gentes*. Jones (1999, 2) considera que es el artículo de Singer «Famine, Influence and Morality», de 1972, el que abre el debate sobre la justicia global.

las sociedades políticas son entidades básicamente clausuradas y autosuficientes, como hace Rawls en su *Teoría de la justicia* <sup>2</sup>.

Hay también muchos otros teóricos de la política que rechazan la pertinencia del enfoque de la justicia global, precisamente porque consideran que en el mundo actual carecemos del contexto institucional necesario para el desarrollo de una justicia realmente mundial. Así, por ejemplo, Nagel sostiene, de acuerdo en eso con Hobbes, que sólo tiene sentido asignar obligaciones de justicia en el marco de un orden jurídico, con una autoridad central capaz de hacer cumplir las reglas que ese orden establece; es decir, en el seno de un estado. Para que pudiéramos hablar de justicia global sería necesario que existiera un poder soberano mundial, un estado cosmopolita. Pero además cree, de acuerdo ahora con Rawls, que para hablar de obligaciones de justicia en el terreno socioeconómico sería necesario que entre los miembros de esa sociedad global se diesen los vínculos, constricciones y modos de participación existentes entre los ciudadanos de un Estado. Éstos son (al menos en un Estado democrático) responsables de la creación de las instituciones y normas por las que se rigen y se crean y distribuyen cargas y beneficios, y por lo tanto del carácter arbitrario o equitativo del orden social. El requerimiento de igual consideración es por tanto, en el plano político, condicional: sólo estamos obligados a atribuir un *status* igual a aquellas personas con las que estamos unidos en una comunidad política impuesta coercitivamente (Nagel, 2005, 133).

En consecuencia, Nagel sostiene que, aun habiendo hoy un cierto grado de interdependencia económica mundial, e incluso instituciones globales de coordinación económica, no podemos hablar de justicia global, a falta de las condiciones propias de la integración estatal: imposición coactiva de las normas y responsabilidad mutua de los individuos en su constitución. Las organizaciones internacionales tienen una relación con los ciudadanos individuales que es a lo sumo indirecta:

La justicia, en otras palabras, se aplica sólo a una forma de organización que pretende legitimidad política y el derecho a imponer decisiones por la fuerza, y no a una asociación voluntaria o a un contrato entre partes independientes para el logro de sus intereses comunes (Nagel, 2005, 140).

No interesa aquí ahondar en los argumentos de ese debate. Lo que importa advertir es que tanto los valedores de la idea de la justicia global como sus adversarios coinciden en pensar que la justicia global presupone un espacio mundial compartido de relaciones y reglas, lo que hace que parezca anacrónico emplear el concepto de justicia global para abordar problemas y controver-

---

<sup>2</sup> Obviamente, no es éste el lugar apropiado para exponer con la debida amplitud y precisión las posiciones de estos autores. Para los propósitos de este artículo, basta con dejar constancia de la vinculación que establecen entre justicia global y marco global de interdependencia e influencia.

sias teóricas del pasado. Observa Cavallar (2002, 16) cómo el problema de la justicia distributiva global se plantea cuando, con los procesos de descolonización, se dibuja un nuevo mapamundi en el que resulta patente, más allá de la igualdad formal que atribuye a los Estados el derecho internacional, el desequilibrio material existente entre la prosperidad de los países colonizadores y la pobreza de los nuevos estados soberanos del Tercer Mundo, y se hace patente la relación entre ambos hechos. Para decirlo en dos palabras, parece que no podría haber teorías de la justicia global antes de la globalización contemporánea.

No obstante, habría que recordar, como hace Moellendorf (2002, 37), que los intereses morales de las personas han sido afectados por la expansión económica que acompañó al capitalismo desde mucho tiempo atrás. A la globalización actual la han precedido las conquistas coloniales de los europeos desde el siglo XV y el imperialismo del siglo XX. Lo que sucede en nuestros días no hace sino intensificar una interdependencia económica mundial efectiva previamente existente.

En cualquier caso, la idea de una justicia global y los debates sobre ella no brotan súbitamente a finales del siglo XX, ante el extraordinario incremento e intensidad de la comunicación y los intercambios económicos a escala planetaria. La conciencia del parentesco y la mutua dependencia entre los hombres y los grupos humanos, y por consiguiente de su vinculación recíproca por reglas y obligaciones comunes de justicia, se encuentra ya en el pensamiento clásico, como he apuntado, y los problemas y tensiones a que dan lugar las relaciones entre las sociedades humanas se han manifestado particularmente en los momentos históricos de expansión política y comercial, suscitando reflexiones y controversias. Un variado conjunto de autores y corrientes de pensamiento fueron desarrollando, sobre todo a lo largo de la Edad Moderna, conceptos y esquemas normativos sobre las condiciones y exigencias de las relaciones entre individuos y estados en un mundo que por fuerza habían de compartir. En ese sentido, podríamos decir que el debate sobre la justicia global tiene una historia, la cual se solapa en parte con la historia del cosmopolitismo, aunque no se confunda con ella: el cumplimiento de las exigencias de justicia global no depende forzosamente de la existencia de instituciones jurídicas y/o políticas cosmopolitas (al menos en teoría)<sup>3</sup>.

Desde luego, no pretendo sostener que hubo ya teorías de la justicia global, en el sentido actual del término, antes de la segunda mitad del siglo XX. Si la posibilidad y el sentido de una justicia distributiva global es a estas alturas objeto de controversia, y si se reconoce que la elaboración teórica sobre este tema está aún en sus comienzos, no parece sensato esperar que autores situados en un contexto de comunicación e intercambio internacional mucho

---

<sup>3</sup> En la práctica, resulta difícil separar la realización de la justicia global de un soporte institucional transnacional. Me he ocupado de esa cuestión en Peña, 2010.

más tenue, y en el que los principales actores políticos —los Estados europeos— disfrutaban de una autonomía y suficiencia muy superiores a las de los actuales, pudieran plantear propuestas para un mundo que apenas podían imaginar. Pero no es menos cierto que el debate actual sobre la justicia global se sustenta en parte sobre conceptos y problemas que fueron ya objeto de reflexión y controversia en la historia del pensamiento filosófico y jurídico: la idea de una comunidad humana universal y su relación con las sociedades políticas particulares, la justificación de los derechos y obligaciones mutuos entre los hombres, incluyendo los relativos a la distribución de recursos materiales, y los requisitos y restricciones de la comunicación y el comercio entre miembros de sociedades distintas <sup>4</sup>.

Para ello, y limitándome al período comprendido aproximadamente entre Vitoria y Kant (siglos XVI-XVIII), trataré de mostrar (1) que la filosofía jurídica y política moderna desarrolla su teoría de la justicia y los derechos teniendo presente un marco global, el de la comunidad de la Humanidad, como referencia, si bien (2) las exigencias de justicia en este contexto se ven afectadas por la distinción entre derechos y deberes perfectos e imperfectos y la consideración de los deberes positivos como asunto de beneficencia y no de justicia estricta. Por último, (3) sostendré que las controversias respecto a los derechos y deberes de comunicación, comercio, propiedad y hospitalidad, prefiguran buena parte de los planteamientos y debates actuales sobre la justicia global.

### *1. El marco universal de la justicia: la sociedad del género humano*

La premisa indispensable de la noción de justicia global es la referencia a un marco apropiado, el de una comunidad o sociedad política mundial, respecto a la cual puede reconocerse un vínculo preciso de asociación del conjunto de los individuos que forman parte de ella; lo cual implica dependencia e influencia mutua, un bien o finalidad común del todo que constituyen y un marco normativo común.

La representación de la humanidad como una comunidad se encuentra originariamente en el pensamiento estoico, que tiene como eje de su filosofía social lo que Cicerón denominó la sociedad común del género humano (*communis generis humani societas* <sup>5</sup>). Para los estoicos, todos los seres humanos están unidos por su parentesco natural y por la interdependencia entre ellos, que crean vínculos de afecto natural y necesidad mutua. Esto hace que el

---

<sup>4</sup> Desde luego, sería insensato tratar de resumir en el espacio de un artículo la historia de la reflexión sobre estas materias. Aquí se pretende solamente llamar la atención sobre algunos autores y cuestiones en los que se manifiesta el trasfondo histórico de los planteamientos actuales.

<sup>5</sup> Cicerón, 1989, 145; *III, 6, 28* (entre otros lugares).

mundo sea en cierto modo una casa o ciudad común, una cosmópolis. Por consiguiente, los seres humanos en tanto que tales han de verse a sí mismos como conciudadanos que tienen deberes de respeto y asistencia mutua, y no sólo como miembros de sus grupos y ciudades particulares.

Esta noción de una comunidad universal de la Humanidad tuvo una larga fortuna histórica, y a ella se refieren la mayoría de los filósofos políticos modernos, de Vitoria a Kant, pasando por Locke o Vattel. Es verdad que fue entendida en muchos casos más bien en términos morales que políticos<sup>6</sup>; pero en cualquier caso proporcionó el marco de referencia para el reconocimiento, creación y desarrollo de dos códigos normativos ético-jurídicos de alcance universal (Cavallar, 2002, 62).

Por una parte, desde una perspectiva filosófica, se abre paso la idea de que la Naturaleza misma, que ha querido que la condición humana sea tal como es, y por tanto que la convivencia entre los hombres sea necesaria, prescribe para sus acciones y relaciones un conjunto de normas que constituyen una suerte de derecho «natural». No es cosa de reconstruir aquí la compleja evolución histórica de las interpretaciones de este concepto y de los contenidos que se le han asignado. Importa en este punto centrar nuestra atención en el hecho de que se trata de un código *universal*, pretendidamente válido para cualquier sociedad y persona, con independencia del tiempo y de las fronteras y diferencias culturales. Esto hace posible presumir que existen criterios de justicia que pueden invocarse ante cualquier conflicto en la interacción social.

Por otro lado, el pensamiento romano acuñó la noción de *ius gentium*. Ciertamente, este concepto ha adolecido desde sus orígenes de cierta ambigüedad y polivalencia. A menudo el término se refiere a la regulación de las relaciones entre «gentes» —naciones, estados o sociedades políticas independientes—, en particular a propósito de la guerra y la paz. En esta acepción el *ius gentium* tiene un significado próximo o equivalente al moderno «derecho internacional». Sin embargo, el significado del término más desarrollado en el derecho romano es el que entiende por *ius gentium* el conjunto de normas que se aplican a las relaciones jurídicas entre romanos y no-romanos, basado en la consideración de que hay instituciones y normas jurídicas comunes a todas las sociedades. Es por tanto «el derecho de todos los pueblos». En principio, la fuente de legitimidad de tal derecho reside en el consenso que parece existir en torno a ciertas reglas e institutos (como, por ejemplo, la inmunidad de los legados) entre todos o casi todos los pueblos conocidos. Pero ese consenso efectivo puede ser interpretado también como un indicio de que en la base de las normas del *ius gentium* está la naturaleza humana común, que le sirve de fundamento.

---

<sup>6</sup> Tuck (1999, 38) sostiene que Cicerón pensaba seguramente en una relación de beneficio y reconocimiento mutuo, no en una comunidad de algún modo institucionalizada.

Fue el mismo Cicerón quien introdujo esta fundamentación filosófica del *ius gentium* en el mundo romano <sup>7</sup>. Y casi dos siglos después, el jurista Gayo vuelve a hacerse eco de la misma idea. Afirma que todos los pueblos que tienen leyes y costumbres se sirven en parte de un derecho propio que cada pueblo estableció para sí, el *ius civile*, y en parte de aquél «... que la razón natural estableció entre todos los hombres, que entre todos los hombres es igualmente mantenido y se llama *ius gentium*, como si dijéramos el derecho que usan todos los pueblos» (*Inst. Just.* 1, 2,1).

En la medida en que la validez del *ius gentium* parece fundada en la naturaleza, es lógico pensar que se identifica con el derecho natural, o al menos que está muy próximo a él: «las ideas jurídicas que existen en los ordenamientos de todos los pueblos y que, por tanto, son *ius gentium*, también corresponden en toda regla a las leyes de la naturaleza y, por lo mismo pueden ser explicadas a partir de la naturaleza» (Kaser, 2004, 72). Ello hace que ciertas normas del derecho de gentes, como la que permite legítima defensa, pueden ser aceptadas por cualquiera, sin necesidad de demostración o de acuerdo positivo que las establezca.

Sin embargo, el *ius gentium* incluía también ciertas instituciones no prescritas por el derecho natural, o incluso contrarias a él (al menos desde la perspectiva de los pensadores cristianos), como la esclavitud —ya que todos los hombres nacen naturalmente libres—; por consiguiente, tales instituciones tenían que ser consideradas de derecho positivo. El derecho de gentes queda entonces incómodamente ubicado a caballo entre el derecho natural y el derecho positivo, y eso dará lugar a una problemática y controvertida recepción del concepto en la Escolástica moderna, a la que se debe su rehabilitación. Pero no necesitamos hacernos aquí eco de las diferentes posiciones en esa controversia sobre el *status* del *ius gentium*; lo que interesa subrayar aquí es, de nuevo, la presunción de que hay un conjunto de normas de validez universal o casi universal, manifiesta en el consenso tácito de las sociedades humanas, y que estas normas son consideradas propiamente jurídicas (y no meras aspiraciones morales).

El descubrimiento y colonización del llamado Nuevo Mundo promueve la revitalización de la reflexión sobre la relación entre «gentes» o pueblos muy diferentes, al hilo de la controversia sobre la legitimidad de la conquista de América por los españoles. La hipótesis de la común pertenencia a esa «sociedad del género humano» permite considerar las relaciones entre europeos y americanos haciendo referencia a un marco normativo que se supone compartido, pese a que los habitantes del continente recién descubierto tengan visiones del mundo y formas de vida tan diferentes de las de la Europa cristiana.

Es así como el dominico español Francisco de Vitoria podía enunciar con toda claridad en su relección sobre el poder civil la idea de una comunidad

---

<sup>7</sup> Véase Cicerón, 1989, 165; 3.17.69.

política y jurídica mundial, afirmando que: «el orbe entero, que es en cierto modo una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes»<sup>8</sup>. La comunidad de la Humanidad no es una vaga ficción moral, sino una entidad que tiene el estatus de república por disponer de un ordenamiento legal propio, establecido por la autoridad de los ciudadanos que la conforman.

No se trata, como podría parecer a primera vista, de una recuperación nostálgica de la idea medieval de un imperio universal cristiano regido por el Papa o el Emperador. Francisco de Vitoria, como el resto de los escolásticos españoles, se opone explícitamente a esta tesis, afirmando la autonomía política de los príncipes hispanos, y también la de los gobernantes indígenas. Casi un siglo más tarde, lejos ya del sueño del Imperio universal, otro teólogo escolástico español, Francisco Suárez, reafirma y explicita la misma idea:

La razón de ser de este derecho [de gentes, *JP*] consiste en que el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica, sino cuasi política y moral, como lo indica el precepto natural de la solidaridad y la ayuda mutua (*mutui amoris et misericordiae*) que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación<sup>9</sup>.

Y añade que aunque cada Estado, república o reino, sea considerado una comunidad perfecta (esto es, autosuficiente) es también en cierto modo, considerado en relación al género humano, un miembro de la comunidad universal. Porque las sociedades estatales nunca son tan autosuficientes que no necesiten de alguna ayuda, asociación y comunicación, sea para mejorar su situación o por pura indigencia. «Y este es el motivo —afirma— por el que las naciones tienen necesidad de un sistema de leyes [*aliquo iure*] por el que se dirijan y organicen debidamente en esta clase de intercambios y asociación»<sup>10</sup>.

Así pues, al margen de las diferencias de énfasis, los escolásticos hispanos coinciden en atribuir a esa comunidad mundial cierta realidad, no una condición meramente ideal, aunque sin necesidad de instituir la políticamente en la forma de una monarquía universal como la imaginada por Dante o Campanella. Y eso va unido a la convicción de que el *ius gentium* es genuino derecho, y no un mero cuerpo de principios doctrinales de carácter moral. Lo cual no obsta para que en el planteamiento iusnaturalista escolástico el derecho positivo no pueda entenderse sino sobre la base de un fundamento moral y en continuidad con él, ni supone que la articulación entre derecho natural y derecho positivo esté suficientemente perfilada en los escritos de estos autores.

---

<sup>8</sup> Vitoria, 1998, 51; *De potestate civili* § 21.

<sup>9</sup> Suárez, 1973, 135; *II*, 19.

<sup>10</sup> Suárez, 1973, 154 («Apéndice» a *De Legibus*, *II*).



Esta idea de una comunidad universal de los humanos no sólo moral, sino de alguna manera jurídica, es de extraordinaria importancia, porque implica el reconocimiento, no sólo de una relación de simpatía mutua resultante de una semejanza de naturaleza, sino de la posibilidad y la exigencia de un cuerpo universal de principios jurídicos válido para todos los hombres, al que todos estén igualmente sujetos, y que puede servir de base para establecer las reglas que determinen los derechos y obligaciones de unos para con otros, y sus límites.

Como han hecho notar muchos estudiosos, la posición de los escolásticos españoles en relación con el *ius gentium* y la comunidad internacional resulta paradójicamente moderna. Frente al carácter estadocéntrico del derecho internacional moderno, fundado en la soberanía e independencia absoluta de los estados, la interpretación positivista de la validez de las normas, y la consideración de las relaciones internacionales desde una perspectiva realista, amoral, se abre camino hoy en las relaciones internacionales un enfoque que retorna en cierto modo a esa idea de la comunidad del género humano y de un marco jurídico universal que refleja un mínimo ético compartido —según se aprecia en las declaraciones de derechos humanos, los debates sobre la intervención humanitaria legítima, o los intentos de institucionalizar una justicia internacional—; todo lo cual tiene mucho en común con lo que sostuvieron en su día autores como Vitoria o Suárez apelando al derecho natural y al de gentes <sup>11</sup>.

El giro hacia ese enfoque estadocéntrico y realista en la consideración de las relaciones internacionales ha sido asociado por los estudiosos de la historia del pensamiento jurídico y político al hito histórico de la paz de Westfalia de 1648, que redefine el mapa europeo como un sistema de Estados, y a la figura de Hobbes, quien concibe las relaciones entre ellos en términos análogos a los del estado de naturaleza entre los individuos no integrados en una sociedad civil. Pero puede advertirse cómo se debilita también en los autores iusnaturalistas del siglo XVII el sustrato ético del derecho de gentes y la densidad moral de la comunidad humana universal. En los «Prolegómenos» a *El derecho de la guerra y de la paz* Grocio opta en la esfera de las relaciones exteriores, como se verá más adelante, por una visión restrictiva de la justicia que tiene como aspiración solamente la coexistencia sujeta a reglas que eviten o minimicen los efectos de la agresión entre potencias en conflicto. Se abre camino la concepción del derecho de gentes como derecho internacional axiológicamente neutralizado que se impondrá en el derecho público moderno.

Esto se corresponde con una redefinición de la sociabilidad humana en términos de necesidad e interés, y no de disposición natural espontánea, al

---

<sup>11</sup> Esto ha sido puesto de relieve entre otros por Cavallar, quien afirma que «la base del derecho de gentes de Vitoria es idéntica a los rasgos de la justicia política imparcial que remite a la universalizabilidad y al libre consenso, posible o virtual, de todos los pueblos, que son iguales en sentido normativo» (Cavallar, 2002, 71).

margen de la utilidad de la asociación, según la concebía Aristóteles. Así, Pufendorf piensa que la sociabilidad humana descansa en el hecho de que los humanos dependen, más que otros animales, de la ayuda y asistencia de otros para sobrevivir y asegurar una vida buena. Por eso es necesario que el hombre sea sociable, y la ley natural fundamental ordena que cultive y conserve una sociabilidad pacífica hacia los demás (Pufendorf, 1967, I, 203; II, 3.1). Y Kant hablará en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de la «insociable sociabilidad» humana, sobre la que se construyen las relaciones jurídicas. El trasfondo de la filosofía jurídica y política moderna es una antropología pesimista, que adopta al menos como hipótesis la concepción de los individuos humanos como sujetos movidos únicamente por el propio interés<sup>12</sup>.

Sin embargo, la referencia a la comunidad universal como marco para la reflexión ética y jurídica sigue presente en los pensadores que mantienen el derecho natural como marco normativo. Pufendorf, por ejemplo, continúa refiriéndose en términos estoicos al «parentesco natural» entre los humanos, que resulta de la semejanza de naturaleza (1967, I, 9; I.1.7, y I, 327; 3.3.1). El propio Locke refiere sus consideraciones sobre la sociedad y la ley natural a una «grande y natural comunidad» de la humanidad, que haría innecesarias las sociedades particulares si los hombres se rigiesen efectivamente por la ley natural (Locke, 2006, 126; §128). Y a mediados del siglo XVIII la idea es retomada y puesta en un lugar destacado por Christian Wolff.

Este filósofo alemán escribe, como colofón a una obra monumental dedicada al derecho natural, un tratado sobre el derecho de gentes, en el cual las relaciones jurídicas entre las sociedades políticas, sus derechos y obligaciones, aparecen encuadradas en la sociedad que denomina *civitas maxima*, que incluye al conjunto de los seres humanos, y está formada por las diversas «gentes» —pueblos, sociedades o Estados— como miembros individuales.

Esto es así porque es la Naturaleza misma quien ha establecido tal sociedad, según Wolff, y obliga a todos a tratar de preservarla. Es decir: es una consecuencia necesaria de la naturaleza del hombre, como dirá Vattel (1758: 7). Y como cualquier otra, esta sociedad tiene como fin la ayuda mutua para la preservación y perfección de sus miembros (Wolff, 1934; §8). De la misma manera que la vulnerabilidad e interdependencia de los individuos les lleva a asociarse en sociedades políticas, éstas, en la medida en que no son autosuficientes, han de colaborar para conseguir su bien común. Se diría que, aunque lo exprese en términos muy distantes de los de la teoría política contemporánea, el filósofo está refiriéndose aquí a un espacio mundial de interdependencia efectiva y cooperación potencial.

---

<sup>12</sup> Lo que no quiere decir que las posiciones de estos autores puedan asimilarse sin más a las hobbesianas. Así, Pufendorf sostendrá frente a Hobbes que las leyes naturales rigen incluso en estado de naturaleza, aunque su cumplimiento sea obviamente mejor en estado civil (1967, I, 123; 7.1.8).

Y esta sociedad universal, tal como Wolff la caracteriza, no es meramente moral. Tiene sus propias leyes, que son las del que el filósofo denomina «Derecho de gentes necesario», esto es, el derecho natural aplicado a los estados, además de aquellas normas que pueden surgir de acuerdos y costumbres comúnmente admitidas. A falta de un superior que promulgue esas leyes, el consenso de los estados sirve de autoridad en la que se asienta su legitimidad. La *civitas maxima* es una especie de democracia, sostiene Wolff, porque «consta del conjunto de los estados, cada uno de los cuales es libre y son iguales entre sí» (1934: 7; §19). La soberanía corresponde al conjunto de los miembros y, como en cualquier gobierno popular, la voluntad de la mayoría ha de ser considerada como voluntad del cuerpo político.

Wolff admite sin embargo la imposibilidad de institucionalizar la autoridad política de esa comunidad, dada la dificultad de reunir en un momento y lugar determinados a todos los pueblos de la Tierra para la formación y declaración de su voluntad política, como se requiere en las asambleas democráticas. Por eso propone una solución alternativa. Afirma que «ha de ser considerada como voluntad de todas las gentes aquello en lo que deben estar de acuerdo (*consentire*) si siguiendo la guía de la Naturaleza se sirven correctamente de la razón» (1934, 7: §20); es decir, el derecho de gentes en el que habría de convenir una hipotética asamblea racional universal. Que es, a su juicio, el Derecho que reconocen ya las naciones más civilizadas<sup>13</sup>.

Como el mismo Wolff se encarga de advertir, el carácter ficticio de esa república universal no le resta utilidad teórica (§21). Permite entender el conjunto de las relaciones internacionales como una red ordenada de derechos y obligaciones, y no como un conjunto caótico de cuerpos mutuamente independientes que se relacionan ocasionalmente entre sí, y proporciona fundamento a los acuerdos y pactos por medio de los cuales los estados pueden regular su relación mutua (el «derecho de gentes voluntario»).

La utopía de una sociedad internacional basada en los preceptos de la ley natural constituiría la culminación de una «teoría ideal»; sin embargo, la sociedad real está sujeta a las limitaciones impuestas por «el estado actual de los hombres, las máximas y la conducta ordinaria de las naciones» (Vattel, 1758, II, 268). De ahí la más o menos resignada reducción del alcance y contenido de las obligaciones externas que proponen los tratadistas en esa «teoría no-ideal» que es el derecho de gentes concebido desde la perspectiva de la prioridad de la independencia, fines e intereses de los Estados, y de sus obligaciones para consigo mismos y sus ciudadanos.

---

<sup>13</sup> Aparece aquí ya el problema de la determinación del contenido de las normas de una hipotética justicia global, dada la diversidad cultural y material entre los pueblos de la Tierra, y la dificultad de determinar qué se entiende por «racional». Y se pone de manifiesto el eurocentrismo de los planteamientos, tan común en la época y posteriormente tan denostado.

## 2. Justicia y beneficencia: límites de los derechos y obligaciones en el nivel internacional

Como se ha apuntado más arriba, desde el siglo XVII se fue desarrollando y afianzando en la teoría política y jurídica, en correspondencia con la evolución de la realidad política misma, la visión del mundo como un sistema de Estados soberanos e independientes.

Desde esta perspectiva, las relaciones internacionales pueden ser enfocadas como un juego entre actores cuyo objetivo primordial es asegurar su conservación e intereses, en un marco de concurrencia constante. El horizonte de estas relaciones es, por consiguiente, el conflicto insuperable, o a lo sumo un equilibrio temporal y precario. Simplificando, podemos decir que ésta es la concepción de Hobbes, de la que ha desaparecido por completo la referencia estoica a una comunidad humana universal, y en la que se impone la visión «epicúrea» de la propia utilidad y la consideración positivista del Derecho como norma creada por el poder político.

Estableciendo una relación de semejanza entre la situación de los individuos humanos en el estado de naturaleza —es decir, allí donde no hay una sociedad políticamente organizada con una autoridad dadora de normas—, y la de los Estados entre sí, puede decirse que también el espacio internacional se encuentra en un estado de naturaleza, carente de una autoridad capaz de imponer normas comunes de obligado cumplimiento (es lo que se conoce como *domestic analogy* en la teoría de las relaciones internacionales)<sup>14</sup>. No cabría por consiguiente tampoco hablar de justicia en el marco internacional, al no haber un marco legal compartido y asegurado por un soberano capaz de hacer cumplir lo pactado y castigar las transgresiones: sin esa garantía nadie puede razonablemente comprometerse a ser pacífico y respetar incondicionalmente los acuerdos pactados. En el estado de naturaleza internacional cada uno es juez último de sus derechos y obligaciones.

Sin embargo, la mayoría de los teóricos políticos de la época que consideramos rechazan el realismo político puro hobbesiano, al menos explícitamente, y proclaman, aplicando la analogía mencionada dentro de un marco normativo iusnaturalista, la existencia de deberes de cada estado respecto a los demás, en correspondencia con los que los individuos en tanto que hombres tienen hacia sus congéneres. Y esos deberes no son meramente negativos —no hacer daño a otro, abstenerse de una agresión arbitraria—, sino también positivos. Son éstos los llamados «deberes de humanidad» (*officia humanitatis*), tales como permitir el acceso a los bienes públicos o comunes, como el agua, dar hospitalidad a los extranjeros, o permitir el tránsito de personas y

---

<sup>14</sup> Cf. Beitz, 1999, 27-50. Es importante tener en cuenta los límites de esta analogía. En particular, la mayor capacidad de supervivencia —menor vulnerabilidad— y suficiencia de los Estados en un espacio anárquico permite poner en duda la necesidad de recurrir a la constitución de un poder por encima de las partes, como ocurre en las relaciones entre individuos.

mercancías por el propio territorio (cf. Pufendorf, 1967, I, 330-334; III, 3, 3-4). Así los define Vattel:

Los deberes de humanidad son esos socorros, esos deberes a los que los hombres están obligados los unos hacia los otros en calidad de hombres, es decir en calidad de seres hechos para vivir en sociedad, que tienen naturalmente necesidad de asistencia mutua para conservarse, para ser felices y para vivir de una manera conveniente a su naturaleza (Vattel, 1758, 257).

Estos deberes, cuando los hombres se asocian en sociedades civiles, quedan a cargo de los estados como agentes de su realización. Wolff es un exponente paradigmático de este enfoque<sup>15</sup>. En los «Prolegómenos» a su *Ius Gentium* afirma que los Estados han de ser considerados como personas individuales libres en estado de naturaleza, sujetos por tanto al derecho natural lo mismo que los individuos humanos (1934, I; §§2-3). Es decir, han de atender a ciertos preceptos y obligaciones que provienen de la Naturaleza misma, la cual ha establecido una sociedad entre todos los pueblos y obliga a preservarla y buscar el logro de su bien propio (los del derecho natural aplicado a las gentes o «derecho de gentes necesario»).

La base de las obligaciones de cada persona hacia los demás es la vulnerabilidad y mutua dependencia, sea de los individuos físicos o de las sociedades políticas. Del mismo modo que los individuos, las sociedades tienen el deber de buscar su conservación y perfección, y en la medida en que en un momento u otro necesitan de las demás para alcanzar su fin propio, tienen obligaciones mutuas. Así, todo Estado tiene la obligación de dar a otro Estado, en la medida en que lo necesite, lo mismo que debe darse a sí mismo, siempre y cuando lo haga sin dejación del deber que tiene para consigo (1934, 57, 60; §§156, 166). Y cualquier estado tiene el derecho de solicitar el cumplimiento de los deberes de humanidad por parte de los demás cuando no esté en condiciones de lograr por sí mismo aquello que necesita (1934: 61; §170). Es decir, debe haber, en palabras de Wolff, *caridad* entre las sociedades, por más que él mismo reconoce que tal cosa es rara en la práctica, y que domina en las relaciones internacionales el principio de la búsqueda del propio beneficio y la equiparación del derecho con la fuerza (1934: 59; §163).

Quizá convenga llamar la atención sobre el hecho de que entre estos deberes se incluyen también obligaciones de asistencia y cooperación relativas a la subsistencia material. Después de afirmar que los estados deben promover la perfección —es decir, la realización de su fin propio— de aquellos otros que no pueden lograrla por sí mismas, el filósofo aclara que el fin propio de una sociedad política es la consecución de la tranquilidad (o ausencia de temor a los enemigos), la seguridad y la «*sufficiencia vitae*», es decir, «la

---

<sup>15</sup> Tuck, 1999, 188: «... su exposición presuponía de hecho que las relaciones entre estados estaban destinadas a cumplir los deseos de sus ciudadanos individuales».

abundancia de las cosas que se requieren para satisfacer las necesidades, el bienestar y el placer, y los medios para la felicidad» (1934, 63; §177)<sup>16</sup>.

Podría entenderse entonces que se defiende aquí lo que hoy llamaríamos un derecho al desarrollo de los pueblos, al que correspondería un deber de cooperación por parte de aquellos estados más aventajados. Hay que atender, sin embargo, al contexto de estas afirmaciones, que se hacen desde una perspectiva marcadamente eurocéntrica. El trasfondo implícito de las consideraciones al respecto de Wolff o Vattel es la sociedad europea de su tiempo, compuesta de estados capaces de subsistir por sí mismos política y económicamente, en condiciones ordinarias. En consecuencia, se entiende que la asistencia a otra nación es una acción coyuntural, exigible ante una catástrofe natural o una sequía excepcional, por ejemplo<sup>17</sup>, o también en caso de una invasión o agresión externa. O bien, en relación con las sociedades no europeas, la cooperación se entiende sobre todo en términos pedagógicos, civilizadores: una nación puede ayudar a otra instruyéndola en las normas e instituciones de las naciones civilizadas<sup>18</sup>.

Ahora bien, la posibilidad de desarrollar una teoría de la justicia distributiva global queda limitada, cuando menos, mediante la aplicación de una doble distinción conceptual que introducen los autores de este período, la cual relega los deberes positivos de cooperación a un segundo plano, si es que no los excluye.

En primer lugar, está la *distinción entre derechos perfectos e imperfectos*, que podemos remontar al considerado fundador del derecho natural moderno, Hugo Grocio. Como ha hecho notar Richard Tuck (1999), Grocio enmarca su teoría del derecho en una visión moral minimalista que tiene como trasfondo el escepticismo extendido desde finales del siglo XVI, y la antropología pesimista a la que ya se ha aludido<sup>19</sup>.

En los «Prolegómenos» al *De iure belli ac pacis*, Grocio defiende la pertinencia y sentido de la noción de justicia en las relaciones sociales frente a la objeción escéptica de Carnéades, que sostiene que la búsqueda de la utilidad

---

<sup>16</sup> Y apostilla: «Es manifiesto que los deberes mutuos de las gentes se extienden mucho más allá de lo que ordinariamente se piensa».

<sup>17</sup> Vattel (1758, 260-261) pone el ejemplo de una nación asolada por una hambruna, a la que deben ayudar las vecinas donándole víveres que tengan de reserva, o vendiéndoselos a un precio justo (razonable) si puede pagarlos; y también la situación creada por el terremoto de Lisboa.

<sup>18</sup> Así, por ejemplo, Wolff, §168. Por cierto, hay alguna semejanza entre este enfoque y la tesis de Rawls de que la finalidad del deber de asistencia «no es otra que ayudar a las sociedades menos favorecidas para manejar sus asuntos de forma razonable y racional, y convertirse finalmente en miembros de la sociedad de los pueblos bien ordenados» (Rawls, 2001, 130), no establecer una justicia distributiva global.

<sup>19</sup> Habría que tener en cuenta, sin embargo, la diversidad de interpretaciones existentes sobre el carácter del pensamiento de Grocio (Véase, por ejemplo, la opinión de Cavallar, 2002).

es el único móvil de las acciones humanas, y que procurar el bien ajeno incluso por encima del propio —esto es, ser justo— es necio, irracional. El jurista holandés alega que, además de la existencia de una tendencia social natural, la consideración racional de la propia conveniencia muestra el valor y la necesidad de las normas reguladoras de la vida social para la convivencia. Por tanto, es la defensa de la sociedad, considerada racionalmente, «la fuente del Derecho propiamente dicho»<sup>20</sup>. Éste comprende la abstención de lo ajeno, la restitución, en su caso, el cumplimiento de las promesas, la reparación de los daños, el castigo a quienes incumplen las leyes. Es decir, los deberes correspondientes a la llamada justicia conmutativa (en el sentido aristotélico del término).

Forma parte también de las exigencias del derecho natural la justicia distributiva «la prudente distribución de lo que debe darse propiamente a cada hombre o sociedad» (Grocio, 1993, 9; §10). Ahora bien, Grocio hace notar que, sin embargo, el derecho «en sentido propio y estricto» no llega tan lejos: consiste en dejar que los demás gocen de la posesión de lo que es suyo o satisfacer las demandas de aquello que propiamente les corresponde.

A esta distinción entre lo que es de derecho en sentido estricto y lo que no lo es se superpone la distinción entre lo que corresponde a la justicia propiamente dicha y lo que corresponde, dirá el jurista neerlandés, a «otra virtud», llámese a ésta generosidad, gratitud, compasión o beneficencia. Las cosas que corresponden a la beneficencia, aunque sean moralmente obligatorias, «no pueden exigirse como en el tribunal» (1993, 564; II, 22, 16), como lo sería lo establecido en un contrato.

Pufendorf recogerá estas distinciones en su libro *De Iure Naturae et Gentium*, distinguiendo entre derechos perfectos e imperfectos (1967, I, 116-117; I, 7, 7) en función de su necesidad para la existencia misma de la vida social o su mera conveniencia para el bienestar común, así como del mayor o menor rigor con que pueden ser exigidos. Mientras lo establecido en un contrato ha de ser cumplido en sus propios términos, la generosidad del otro no podría ser correspondida con exactitud, ni puede ser así reclamada. Por eso el marco apropiado de los derechos estrictos es el estado.

Esta distinción entre derechos perfectos e imperfectos será incorporada al léxico técnico de los teóricos del derecho de gentes del XVIII. Vattel precisa que «el derecho perfecto es aquel al que va unido el derecho de coaccionar a los que no quieran satisfacerlo a la obligación correspondiente; y el derecho imperfecto es el que no va acompañado de este derecho de coerción» (Vattel, 1758, 10). Un derecho es imperfecto siempre que la obligación correspondiente depende del juicio de quien está sujeto a ella.

Por medio de esta distinción será posible rebajar el grado de exigencia y alcance de la obligación de una sociedad política respecto al resto. En primer

<sup>20</sup> «quod proprie tale nomine appellatur» (Grocio, 1993, 9; «Prolegomena», §8).

lugar, porque los deberes de una sociedad política hacia sí misma —el deber de buscar su propia conservación y prosperidad— son deberes perfectos, y prioritarios, que prevalecen en caso de conflicto con los deberes para con las demás (véase Wolff, 1934, §206; Vattel, 1758, 7).

Pero además, el alcance de estos últimos es limitado. Wolff, al tiempo que afirma el deber de asistencia de un estado a cualquier otro que precise su ayuda, en la medida en que pueda hacerlo sin dejación de los deberes para consigo mismo, advierte que sólo a él le corresponde juzgar cuál es su capacidad y cuáles los deberes consiguientes, de manera que el derecho de las estados que reclaman su colaboración es imperfecto. Ciertamente, su conducta será incorrecta moralmente (inicua) si no presta la ayuda apropiada a sus posibilidades; pero no puede ser considerada injusta (injuria), en la medida en que no lesiona el derecho perfecto de otro (Wolff, 1934, 57-58; §§156-159). Para que hubiera injusticia sería preciso que su acción impidiera a otro estado alcanzar su fin propio; así lo hace, por ejemplo, el que interfiere en los asuntos internos de otro o amenaza su seguridad, porque lesiona su derecho perfecto a la propia conservación; pero el que simplemente descuida la perfección de otro y no se preocupa de ella no lo injuria, no atenta contra sus derechos (1934, 64; §179).

En suma, los deberes de humanidad se desplazan de la esfera de la justicia propiamente dicha —delimitada según un criterio estrictamente jurídico— a la beneficencia. Esto es, al terreno propio de la moral, de la asistencia humanitaria entendida como deber que obliga en conciencia. Obrar justamente significa que el sujeto que actúa en el mundo social (persona individual o sociedad política) se abstendrá de lesionar a otros o interferir en el espacio de los derechos ajenos: *neminem laedere*. Las obligaciones positivas son meramente morales y no son exigibles como derechos por otros sujetos. En la práctica, corren el riesgo de quedar relegadas al plano de los meros deseos bienintencionados. Wolff asegura que si todas las naciones reconocieran sus deberes mutuos de asistencia y cooperación, ello redundaría en bienestar de todas<sup>21</sup>. Pero concluye melancólicamente: «Esto es más para desearlo que para esperarlo» (1934, 63; §177). Derecho y moral quedan desconectados, lo cual dificulta la consideración de las relaciones internacionales desde la perspectiva ética de la justicia.

Es interesante al respecto el breve capítulo que dedica Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* a la distinción entre justicia y beneficencia. Sostiene el filósofo escocés que consideramos que la beneficencia es libre «porque la simple falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real» (Smith, 1997, 173). Por eso, la falta de generosidad es objeto de aborrecimiento, pero no se la considera merecedora de castigo. En cambio, «la violación de la justicia es un mal, causa un ultraje real y efectivo

---

<sup>21</sup> En tono aún más encomiástico se refiere a esta situación utópica Vattel (1758, I, 267).



a personas concretas», y por tanto la observancia de esta virtud «no es abandonada a la libertad de nuestras voluntades sino que puede ser exigida por la fuerza» (Smith, 1997, 175). Por eso también nos sentimos obligados a ser justos —a no lesionar a nuestro prójimo<sup>22</sup>— más que a ser generosos y caritativos. Esto último va más allá de nuestro deber estricto, y por eso mismo es objeto de una más viva aprobación.

No obstante, el propio Smith reconoce en otro lugar que éste no es el único sentido de justicia. Hay también un sentido positivo, la actitud de amor, respeto y estima adecuados hacia quien lo merece por su condición, posición y relación con nosotros, y el obrar en consecuencia. «En este sentido se dice —observa Smith (1997, 482)— que cometemos una injusticia contra un individuo meritorio relacionado con nosotros si no nos esforzamos en ayudarlo y en situarlo en la posición en la que se complacería en verlo el espectador imparcial». El filósofo escocés equipara esta noción de justicia a la de la «correcta beneficencia».

El deber moral de beneficencia es a su juicio inexcusable. Pero mientras las obligaciones de justicia estricta (negativa) son universales, el alcance de las de beneficencia es limitado, por razones de eficacia y adecuación a nuestras disposiciones emocionales. Ordinariamente, nuestra capacidad de influencia en la felicidad ajena no va más allá de la propia nación, y nuestra conciencia del vínculo entre nuestro propio bien y el suyo hace que experimentemos una intensa vinculación afectiva con ella. Esto, ciertamente, puede dar lugar a un patriotismo mezquino, que entiende el bien del propio estado en oposición al de sus vecinos, cuando una mente ilustrada puede ver que los progresos de cada nación benefician a la humanidad en su conjunto. Pero el mejor modo de lograr el bien de ésta es procurar el de la propia nación:

La sabiduría que diseñó el sistema de los afectos humanos, así como todas las demás secciones de nuestra naturaleza, parece haber pensado que el interés de la amplia sociedad de los seres humanos sería mejor promovido al dirigir la atención de cada individuo principalmente hacia aquella porción particular de la misma que más se aproxima a la esfera tanto de su capacidad como de su entendimiento (Smith, 1997, 412-413).

Esta distinción entre justicia y beneficencia permite limitar la justicia internacional al cumplimiento de los deberes perfectos, negativos, de respetar la soberanía e integridad territorial de otros estados y de no injerirse en sus asuntos internos. En este sentido, Vattel advierte que son ilícitas las prácticas que privan a otro estado de sus ventajas naturales; pero no puede equipararse con ellas la mera negligencia en la asistencia humanitaria. No lesionamos los

---

<sup>22</sup> «En un sentido se dice que somos justos con nuestro prójimo cuando nos abstenemos de ocasionarle ningún daño efectivo, y no lo perjudicamos directamente ni en su persona, ni en su propiedad, ni en su reputación» (Smith, 1997, 482).

derechos de otros por las consecuencias indirectas de nuestra acción (Vattel, 1758, I, 272).

Ahora bien, cabría replicar a esta tesis que de hecho se perjudica a otro no sólo a través de la agresión o la intervención directa y deliberada en sus asuntos, sino también mediante instituciones y actividades desarrolladas e impuestas por uno o varios estados para su propio beneficio, que afectan al acceso y empleo de recursos que son necesarios para la supervivencia y prosperidad de otros. Pogge sostiene que basta emplear una noción estricta de la justicia y de los deberes correspondientes como negativos para poder decir que el orden global actual es extremadamente injusto y que su persistencia implica la violación de sus deberes negativos por parte de los países más prósperos del planeta y sus ciudadanos (entre los que se sitúan, claro está, las potencias colonizadoras de la Europa moderna). Tanto si pensamos en los efectos económicos y políticos de las instituciones compartidas como en la exclusión sin compensación adecuada del uso de los recursos naturales, o en la violencia de los procesos históricos de conquista y colonización de otros continentes por los europeos, el resultado no es solamente un déficit de asistencia a alguien hacia el que no estamos obligados, sino un perjuicio que le causamos efectivamente (Pogge, 2005, 250-258).

Ahora bien, ¿pudieron los autores de esta época contemplar sus prácticas e instituciones desde esta perspectiva? Creo que sí, al menos hasta cierto punto. Valga como muestra, entre otras que se podrían aducir, el juicio del mismo Adam Smith sobre la colonización europea en *La riqueza de las naciones*:

La vesania y la injusticia parecen haber sido los principios que presidieron y dirigieron los proyectos originarios de la fundación de aquellas colonias; la locura de la búsqueda del oro y de la plata, y la injusticia de reclamar la posesión de unos países cuyos indefensos habitantes, lejos de maltratar a los pueblos de Europa, recibieron a los primeros aventureros con muestras ostensibles de hospitalidad y buenos sentimientos (Smith, 1992, 524).

Aquí se aprecia cuando menos la conciencia de las violaciones de derechos cometidas en la historia efectiva de la colonización europea. Otra cosa es que se considere, como hace el propio Smith, que esos sucesos son accidentes lamentables de un intercambio global que en conjunto es beneficioso.

### 3. *Comunicación, comercio y hospitalidad*

Lo cierto es que si releemos a los clásicos del pensamiento político con la vista puesta en el tema de la justicia global, podemos comprobar cómo en sus escritos se plantean problemas de justicia respecto a la relación e intercambios con otras personas y pueblos, que tienen como marco de referencia la idea de una comunidad humana compartida y de derechos y obligaciones re-

cíprocos. Estas reflexiones (a las que aquí sólo se aludirá sumariamente) se desarrollan particularmente en torno a las relaciones comerciales, la colonización de otros continentes y el deber (y el correspondiente derecho) de hospitalidad.

Los europeos de la llamada «época de los descubrimientos» entendieron que su actividad comercial en otros continentes y su establecimiento y apropiación de tierras y recursos precisaban una justificación normativa. Es también Francisco de Vitoria quien proporciona el argumento fundamental, al apelar a un «derecho de sociedad y comunicación natural», que a su juicio corresponde a cada hombre como habitante de un mundo que es común a todos, incluso después de haberse producido la división de los bienes de la Tierra. Por tanto, a nadie puede prohibírsele viajar a otras tierras o entablar relaciones con sus habitantes: antes bien, hay un deber de *hospitalidad* hacia extranjeros y transeúntes, como lo muestra el derecho de gentes (ya que es norma comúnmente aceptada por los diversos pueblos). De aquí infiere el teólogo español que «los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque sin hacer daño alguno a los bárbaros, y ellos tampoco pueden prohibírsele» (Vitoria, 1998, 129).

Kant recurre a razones semejantes para justificar el derecho de hospitalidad. La superficie esférica de la Tierra es limitada, y los hombres han de coexistir en ella, afectándose mutuamente, «no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra» (Kant, 1989, 27). Por consiguiente, nadie debe ser tratado hostilmente por llegar al territorio de otro y tratar de establecer comercio con él (entiéndase aquí el término «comercio» en el sentido original del término, que comprende todo tipo de comunicación e intercambio). Ahora bien, cabe discutir cuáles son el alcance y los límites de este derecho.

Los teóricos internacionalistas admiten comúnmente el derecho de los estados de establecer libremente relaciones comerciales. Wolff afirma incluso que los Estados tienen el deber de entablar comercio entre sí, en la medida de sus posibilidades<sup>23</sup>, ya que ello forma parte del deber de buscar la propia conservación y contribuir a hacer posible la del resto; si bien se trata de una obligación imperfecta, como es imperfecto el derecho a comerciar, puesto que depende de la decisión de otro, que ha de juzgar en qué medida esa relación comercial es posible y conveniente para él. Comerciar es un derecho y un deber para procurarse lo necesario y útil para la vida, y en consecuencia, impedir la libertad de comerciar es un acto ilícito (injuria), asegura Vattel. No obstante, puntualiza que el derecho y el deber de toda nación de evitar el comercio que sea desfavorable o peligroso para el estado (Vattel, 1758, I, 274).

---

<sup>23</sup> Wolff, 1934, 77; §211: «Los Estados están naturalmente obligados a comerciar entre sí, en la medida de su capacidad, y a promover, en la medida en que se los considera vinculados a la sociedad política suprema (*civitas maxima*), el bien común a todos». Véase también §187.

Y es que en autores como Pufendorf, Wolff o Vattel la consideración de los intereses de Estado era un argumento para la restricción de los intercambios comerciales y la adopción de políticas proteccionistas.

Sin embargo, otros están convencidos de la utilidad de la extensión del comercio internacional, no sólo desde el punto de vista económico, sino incluso por sus efectos políticos y morales. El espíritu comercial dulcifica las costumbres (Montesquieu), lleva indirectamente a evitar la guerra (Kant) y promueve el cumplimiento de los «deberes de humanidad» entre los miembros de la comunidad del género humano.

Smith representa de modo ejemplar la convicción de que a través del comercio internacional es factible un ajuste equitativo en las relaciones entre los pueblos. El escocés concibe en *La riqueza de las naciones* la sociedad moderna como una «sociedad comercial», vertebrada por la división del trabajo y el intercambio de bienes. El interés de los agentes constituye el mejor factor de utilización y de asignación óptima de los recursos, tanto en la esfera nacional como en la internacional, asegurando el beneficio colectivo más eficazmente que la intervención del poder público, como habían creído los mercantilistas, y sin necesidad de apelar a la coacción o a la benevolencia de los interesados. De la espontánea relación entre individuos interesados solamente en su particular beneficio resultará indirectamente el bien de todos (Forman-Barzilai, 2010, 212).

La posición del comercio en el centro de la vida social mueve a Smith en una dirección cosmopolita, puesto que la división mundial del trabajo le parece la solución adecuada para lograr el incremento de la productividad, y le hace presumir que la plena movilidad del capital y el trabajo conducirá a una pacífica confraternidad mundial de comercio (Cavallar, 2002, 253). Confía en que los intercambios comerciales a escala mundial contribuirán en el futuro a reducir las desigualdades entre países y regiones del planeta y a establecer relaciones basadas en el reconocimiento y mutuo respeto de los derechos de cada uno <sup>24</sup>.

Así pues, Smith transforma la idea tradicional de la *magna communitas* mundial de manera peculiar. El libre mercado convierte a todos los Estados en «provincias» de un imperio de intercambios globales, en el que sin necesidad de modificar las disposiciones psicológicas particulares de los actores, se obtiene una relación libre y justa. «La idea de una *monarchia universalis* se ha transformado en la concepción de un libre intercambio de mercancías completamente global, con resultados generalmente beneficiosos como el fin

---

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje (Smith, 1958, 556): «El descubrimiento de América y del paso a las Indias Orientales por el cabo de Buena Esperanza son los sucesos más grandes e importantes que se registran en la historia de la Humanidad (...). Los beneficios o daños que puedan resultar en el futuro de estos dos extraordinarios sucesos no hay previsión humana que pueda penetrarlos. Uniendo, en cierto modo, las regiones más distantes del mundo, habilitándolas para poder socorrerse recíprocamente en sus necesidades, y animando la actividad económica general de uno y otro hemisferio, su tendencia general no puede por menos de ser beneficiosa».

de las hambrunas locales, donde el respeto de los derechos es garantizado por una distribución aproximadamente igual del poder económico y político» —observa Cavallar (2000: 273)—.

Salta a la vista, dicho sea de paso, el parecido entre este punto de vista y algunas posiciones ideológicas actuales, que han surgido también con ocasión de un proceso de intensa globalización económica. Desde la perspectiva neoliberal se defiende que un mercado abierto en el que las regulaciones e interferencias políticas en el mercado se reduzcan al mínimo es garantía, no sólo de prosperidad para los pueblos, sino incluso de justicia social.

El derecho genérico de comunicación y comercio fundaba obligaciones y facultades aparentemente simétricas. El mismo Vitoria observa que «no sería lícito a los franceses prohibir a los españoles que recorrieran Francia, ni tampoco que allí se establecieran, o viceversa, si eso no constituyera de ningún modo un daño para ellos, ni les hiciera ofensa alguna» (Vitoria, 1998, 130); tampoco sería lícito, por tanto, prohibir a los indios americanos comerciar con los españoles, si ése fuera su deseo. Pero es obvio que en la práctica las cosas eran muy diferentes. Los habitantes de las tierras en las que se establecieron los españoles y el resto de los europeos carecían de la capacidad y organización necesarias para un intercambio en condiciones de igualdad, mientras éstos últimos se convertían en dueños y señores de aquellos territorios, explotando sus riquezas y sirviéndose de sus pobladores. La relación desequilibrada entre colonizadores y colonizados dio lugar tanto a ensayos de justificación como a valoraciones críticas: unos y otros reflejan, en cualquier caso, posiciones de un debate sobre la justicia global.

Vitoria sostenía que el derecho de comunicación implicaba que los descubridores hispanos estaban autorizados, no sólo a comerciar con los indios, sino también a participar de los bienes comunes, como el oro de las minas o las perlas del mar o de los ríos, sin perjuicio de los indígenas, así como a establecerse como residentes en las tierras descubiertas y a predicar el Evangelio. Y si los bárbaros les impidieran ejercer sus derechos, podrían resistir a la fuerza con la fuerza, construir fortificaciones e incluso ocupar sus tierras, en la medida en que ello fuera necesario para garantizar su seguridad.

En último término, es la doctrina de la guerra justa la que legitima la conquista y apropiación de los territorios indígenas, puesto que Vitoria y el resto de los escolásticos hispanos reconocían que los indios americanos eran señores de sus tierras, con dominio pleno, del mismo modo que los europeos. No parecía por tanto posible recurrir al argumento de la *res nullius* para justificar la expansión colonial europea.

Otros pensadores, sin embargo, intentaron justificar la legitimidad de la apropiación de las tierras y recursos de los indígenas apelando a la tesis de que en realidad no les pertenecían, pues sólo el cultivo y explotación de los bienes legitima la propiedad. Grocio había observado, haciendo uso de la distinción entre jurisdicción y propiedad (1993, 206; II, 3, 4), que se puede tener

jurisdicción sobre un territorio no cultivado, pero ello no da derecho al príncipe a prohibir que los extranjeros ocupen los terrenos baldíos (siempre que acepten su jurisdicción) (1993, 217-218; *II*, 3, 19). Y Locke, cuya obra tiene muy presente la colonización británica de América, desarrollará la tesis de que es el trabajo lo que justifica la apropiación privada. Si Dios «dio el mundo comunitariamente a todo el género humano, también le dio al hombre el mandato de trabajar» (2006, 38; §32), de manera que el cultivo de la tierra es al mismo tiempo un deber moral y un título de propiedad: «la sumisión o cultivo de la tierra y el dominio sobre ella son cosas que van unidas» (2006, 40; §35). Por consiguiente, los colonos europeos tendrían no sólo el derecho, sino el deber, de hacer esas tierras productivas mediante su trabajo, ya que los indios americanos han dejado grandes extensiones de tierra sin cultivar; y los reyes de América no podrían reclamar su jurisdicción sobre tierras baldías. Siguiendo la misma línea argumental, Vattel sostiene que el cultivo de la tierra es una obligación impuesta por la Naturaleza, y las naciones que viven sólo de la caza y el pastoreo no pueden quejarse de que otras más laboriosas y pobladas en exceso ocupen una parte de su territorio; es el caso de las colonias de América septentrional: «Los pueblos de estos vastos países los recorrerían más que habitarlos» —afirma— (Vattel, 1758, I, 79; *I*, 7, 81)<sup>25</sup>.

Ahora bien, frente a estos argumentos se alzan también numerosas voces críticas que denuncian el abuso ideológico de nociones como el derecho de comunicación, y la doble vara de medir de los europeos. Kant denunció (1989, 28) que los europeos habían convertido un derecho de visita en un derecho de conquista, considerando a los países colonizados como si fuesen *res nullius*, tierra de nadie, sin tener en cuenta a sus habitantes. Mucho antes, el dominico Melchor Cano afirmaba que no se podía reprochar a los indios que hubiesen impedido a los españoles ejercer su derecho a viajar, «sobre todo —advertía irónicamente— porque los españoles no se han presentado como transeúntes, sino como invasores, a no ser que se llame a Alejandro transeúnte»<sup>26</sup>. Otros argumentarán que un propietario puede disfrutar a su antojo de su propiedad, o que los europeos no pueden determinar en qué consiste una adecuada explotación de un territorio o de ciertos recursos conforme únicamente a su propio criterio. Pero no es éste el lugar apropiado para recoger estas controversias; basta con recordar su existencia.

Ello explica que, además de la justificación de restricciones al comercio basada de los intereses de Estado, se alcen otras consideraciones críticas que restringen ese derecho por razones morales, y defienden el que tienen los habitantes de los países no-europeos a cerrar sus puertas al comercio o incluso a la predicación de los misioneros.

<sup>25</sup> Pagden (1997, 107) observa que «estas afirmaciones tendentes a deshumanizar a los cazadores-recolectores aparecieron en muchas obras del siglo XVIII que apoyaban la conquista de América, y volverían a salir a la luz junto con los intentos británicos de legitimar la ocupación de Australia».

<sup>26</sup> Melchor Cano, «De dominio indorum», III, 14; (Pereña, 1956, 143).

Así, Pufendorf sostiene que hospitalidad y comercio pertenecen a los deberes imperfectos que no pueden ser exigidos, y subraya en cambio el derecho perfecto de una comunidad a rechazar visitantes (1967; 342-345; *III*, 3, 9), en la medida en que considere que su visita puede ser peligrosa o perjudicial para sus propios intereses (1967, 334 y ss; *III*, 3, 5), o incluso para evitar la corrupción de sus costumbres —la conservación de su identidad cultural, en términos actuales—, como han hecho los chinos. Y replica explícitamente a las tesis de Vitoria, advirtiendo de los límites del derecho de comunicación: no puede equivaler a un derecho de acceso de visitantes en cualquier número o por cualquier espacio de tiempo. En todo caso, corresponde a los propios receptores juzgar cómo han de cumplir su deber imperfecto de hospitalidad.

Una posición semejante mantiene Wolff, quien advierte que corresponde a cada nación decidir qué restricciones al comercio son apropiadas, y defiende también en consecuencia el derecho de los chinos a negarse al comercio con extranjeros (1934, 67-68; §187). Rechaza también el argumento que apoya el derecho de acceso a otros países en el deber de evangelización. Un Estado no puede obligar a otro a introducir en su territorio su propia religión; hay que tener en cuenta que todos consideran que la suya es la verdadera. El único camino viable para evangelizar es la persuasión. Tampoco tiene un Estado el deber de admitir misioneros extranjeros, o de admitir la predicación de otra religión o la circulación de sus libros sagrados en su propio territorio; tiene en cambio el derecho de expulsar a los misioneros si considera que alteran la paz pública (1934, 93-94, §§ 261-262). Por su parte, Vattel advierte de que una nación no tiene derecho a obligar a otra a recibir lo que tiene por conducente a su perfección —sus valores o su visión del mundo—, y critica la tesis de que hay derecho a castigar a quienes ofenden la ley natural (1758, 263), anticipando la crítica a la doctrina de la injerencia humanitaria.

En estos planteamientos y controversias podemos reconocer muchos de los problemas que, con aspectos y acentos diferentes, ocupan el debate actual sobre la justicia global: los deberes en relación con los extranjeros y los derechos de éstos —un tema hoy renovado a propósito de las migraciones—, el derecho a la explotación de los recursos naturales, el alcance y límites del deber de cooperación internacional, el deber de injerencia humanitaria, la necesidad o conveniencia de un marco institucional para la justicia global, etc. De modo que tal vez la lectura de los clásicos puede contribuir a continuar y enriquecer la reflexión y la deliberación sobre la justicia global.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEITZ, Charles R. (1999<sup>2</sup>): *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- CAVALLAR, Georg (2002): *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Aldershot, Ashgate.

- CICERÓN, Marco Tulio ([44 a.C.] 1989): *De los deberes*. Traducción de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos.
- FORMAN-BARZILAI, Fonna (2010): *Adam Smith and the Circles of Sympathy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GROTIUS, Hugo ([1625] 1993): *De iure belli ac pacis*. Aalen, Scientia.
- JONES, Charles (1999): *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Nueva York, Oxford University Press.
- KANT, Immanuel ([1795] 1989): *La paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos.
- KASER, Max (2004): *Ius gentium*. Traducción de Francisco Javier Andrés Santos, Granada, Comares.
- LOCKE, John ([1690] 2006): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos.
- MOELLENDORF, Darrell (2002): *Cosmopolitan Justice*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- NAGEL, Thomas (2005): «The Problem of Global Justice». *Philosophy & Public Affairs*, 33, n.º 2, pp. 113-147.
- PAGDEN, Anthony (1997): *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Traducción de M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona, Península.
- PEÑA, Javier (2010): *La ciudad sin murallas. Política en clave cosmopolita*. Barcelona, El Viejo Topo.
- PEREÑA, Luciano (1956): *Misión de España en América, 1540-1560*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- POGGE, Thomas (2005): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Traducción de Ernest Weiker García, Barcelona, Paidós.
- PUFENDORF, Samuel ([1672] 1967): *De Iure Naturae et Gentium* (2 tomos), Frankfurt, Minerva. (Reproducción facsimilar de la edición de Frankfurt y Leipzig, 1759).
- RAWLS, John (1978): *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, John (2001): *El derecho de gentes*. Traducción de Hernando Valencia, Barcelona, Paidós.
- SMITH, Adam ([1776] 1958): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Traducción de Gabriel Franco, México, FCE.
- SMITH, Adam ([1759] 1997): *Teoría de los sentimientos morales*. Traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza.
- SUÁREZ, Francisco ([1612] 1973): *De legibus*. Traducción de Luciano Pereña. Madrid, CSIC.
- TUCK, Richard (1999): *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Nueva York, Oxford University Press.
- VATTEL, Émeric (1758): *Le droit de gens ou principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des nations & des souverains* (2 vols.), Londres.
- VITORIA, Francisco de ([s. XVI] 1998): *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de L. Frayle, Madrid, Tecnos.
- WOLFF, Christian ([1749] 1934): *Ius Gentium methodo scientifica pertractatum*. Reproducción fotográfica de la edición de Frankfurt y Leipzig, 1764, Oxford, Clarendon Press.