
Luca Baccelli. Catedrático de Filosofía del Derecho por la Università di Camerino y enseñó en las de Pisa y Firenze. Fue *visiting scholar* hacia diferentes universidades, como la New School y la Columbia University de Nueva York.

Es Presidente de *Jura gentium* - Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale. Forma parte del Comité científico de *Iride. Filosofia e discussione pubblica*. Dentro de sus libros, recuérdense: *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento* (2016), *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali* (2009), *Critica del repubblicanesimo* (2003), *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo* (1999), *Praxis e poiesi nella filosofia politica moderna* (1991).
Contacto: luca.baccelli@unicam.it

EN EL UMBRAL DE LA MODERNIDAD. HUMANIDAD, DERECHOS, CONQUISTA

Luca Baccelli

Università di Camerino

ON THE THRESHOLD OF MODERNITY. HUMANITY, RIGHTS, CONQUEST

DOI: 10.17450/180207

Fecha de recepción: 13 de Febrero 2018; fecha de aceptación: 12 de Marzo 2018. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en la Scuola di Giurisprudenza de la Università di Camerino y en la Columbia University.

Resumen

El debate sobre la conquista de América presenta aspectos paradójicos del universalismo y del particularismo. Sepúlveda vuelve a proponer la antropología aristotélica de la desigualdad, al enfatizar en la *humanitas* superior de los cristianos españoles respecto de los indios “bárbaros” pero, al mismo tiempo, teoriza la pertenencia universal a la humanidad y la consiguiente obligación de los primeros de someter a los segundos. Vitoria elabora una teoría de los derechos naturales pero la emplea para legitimar las guerras de conquista y, al mismo tiempo, considera a los “bárbaros” como amentes y/o niños.

El universalismo de Las Casas emerge en el derrocamiento de la teoría de la guerra justa y en la atribución de los derechos subjetivos —antes que todo, la igual libertad— para todos los individuos y pueblos, así como en la capacidad de reconocer las diferencias culturales, la dignidad de las maneras de vida “otras”, la importancia de los contextos para la implementación de los principios. Se refiere a una posible declinación de la dialéctica entre universalismo y particularismo que convierte en más profunda nuestra conciencia, incluso frente a las tragedias del día de hoy.

Palabras clave

Universalismo, Particularismo, Derechos humanos, Conquista

Abstract

The debate on the conquest of America presents paradoxical aspects of universalism and particularism. Sepúlveda again proposes the Aristotelian anthropology of inequality, emphasizing the superior humanities of Spanish Christians with respect to the “barbarian” Indians, but, at the same time, theorizes universal belonging to humanity and the consequent obligation of the former to submit to the seconds. Vitoria elaborates a theory of natural rights but uses it to legitimize the wars of conquest and, at the same time, considers the “barbarians” as amentes and / or children. The universalism of Las Casas emerges in the overthrow of the theory of just war and in the attribution of subjective rights - before everything, equal freedom - for all individuals and peoples, as well as in the capacity to recognize cultural differences, the dignity of “other” ways of life, the importance of contexts for the implementation of the principles. It refers to a possible decline of the dialectic between universalism and particularism that deepens our conscience even in the face of the tragedies of today.

Keywords

Universalism, Particularism, Human rights, Conquest

Introducción

En las últimas décadas, cada vez hemos experimentado los riesgos y los efectos perversos del universalismo y del particularismo. Alrededor de 1989, con la “recuperación de la tribu” (Walzer, 1992), se asistió a la afirmación desenfrenada, casi siempre violenta, de las identidades étnicas y micro-nacionales. La reacción en cadena de los secesionismos empezó en una época de expansión económica y de liberación política, pero sigue existiendo. Las visiones comunitaristas —y aún más las tesis sobre el “choque de civilizaciones”— han sido generalmente criticadas desde el punto de vista teórico, aunque parecen haber adelantado una profecía siniestra que se autorrealiza (Huntington, 1996; Bottici & Challand, 2010).

Al principio del milenio el universalismo pareció triunfar, enfervorizado por la respuesta al 11 de septiembre. Los filósofos liberales no se quedaron solos en afirmar la existencia de valores “right and true for every person, in every society” (The White House, 2002, p. 8), así como no lo estuvieron los neocon en sostener que a estos valores —más o menos identificados con los derechos humanos— cabía defenderlos con una guerra por esto mismo justa, aunque violaba el derecho internacional: estas posiciones fueron expresadas también por intelectuales progresistas más allá del fundamento —filosófico o “político”— de esos principios (Walzer, 1977, 2004; Rawls, 1999; Ignatieff, 2001). Dentro de estos, propiedad privada y libre comercio estuvieron considerados al igual que la libertad de palabra y de religión, además de iguales frente a la ley. Por otro lado, no faltaron choques entre particularismo y universalismo, hasta llegar a la crisis entre valores —e intereses— americanos y derechos humanos.

Pero quien, en ese entonces, había denunciado los riesgos de este universalismo absolutista hoy día corre el riesgo de echarlo de menos, al menos porque aparecía como un tributo hipócrita del vicio a la virtud. Hoy en día, cuando se levantan muros, cuando se nos define cultural y éticamente superiores a los “demás”, se rechazan a los diferentes, se expulsan a los expatriados y se explotan a los nuevos esclavos, no parece necesario buscar justificaciones generales o universales; es más que suficiente remitir a una percepción difundida, a un miedo generalizado al otro, a una hostilidad hacia el diferente que parece reactivar mecanismos antiguos de búsqueda del chivo expiatorio, alimentados por campañas mediáticas y por políticas que, en lugar de afrontar los problemas de los penúltimos, los contraponen a los últimos, sin motivaciones particulares, menos una eventual referencia identitaria a “nuestra” cultura (y religión) y a la necesidad de guardarlas, además de opinables consideraciones de tipo económico.

Esta especie de movimiento oscilatorio se ha vuelto a proponer también respecto del papel atribuido cada vez al derecho. En el bienio 1990-1991, la Guerra del Golfo fue legitimada con referencia a la grave violación del derecho internacional por parte de Irak al invadir un Estado soberano. El Consejo de Seguridad autorizó a los Estados que querían intervenir, y en los años siguientes se afirmó que podía incumplir el principio de no injerencia en la jurisdicción interna de Estados soberanos frente a situaciones de emergencia humanitaria. Luego, diferentes comités de las Naciones Unidas elaboraron la noción de *responsibility to protect* (“responsabilidad de proteger”), una expresión híbrida en la que los principios jurídicos se mezclan con los contenidos morales en una especie de retorno a las teorías teológicas de la guerra justa (además, se volvió a hablar de “recta intención”) (Gozzi, 2015, pp. 93-102).

El derecho quedó violado y llevado al degolladero con las injerencias humanitarias, la “guerra al terror” y la agresión contra Irak de 2003, entre políticas securitarias —que pusieron en tela de juicio los derechos fundamentales— y referencias a los derechos humanos como valores éticos absolutos por encima del derecho internacional —de la intervención de la OTAN contra Yugoslavia en 1999, justificada como respuesta de la *Humanität* a la *Bestialität* (Habermas, 1999), a la “moralización inmediata” (Habermas, 2004) de la política internacional— es decir, aquella aplicación directa de principios éticos supuestos universales por medio de los cuales George W. Bush y Tony Blair intentaron legitimar la invasión de Irak.

Hoy en día el derecho parece eliminado, empezando por los convenios internacionales sobre el derecho de asilo y la tortura. Se podría suponer el regreso a la espacialización que, según Carl Schmitt (1950), había caracterizado al *Jus publicum europaeum*: el derecho vale dentro de la línea que delimita a las poblaciones civiles, esto es, la “zona de la paz y del orden”. Más allá de esa línea (en las pistas del Sahara, en las cárceles egipcias, en la base de Guantánamo) está el “libre y despiadado uso de la violencia” (Schmitt, 1950). Tal vez la espacialización es más compleja y porosa; también “por aquí”, entre los pueblos civiles y en los Estados liberaldemócratas, se trazan líneas que encierran espacios de no-derecho (los campos de detención, las tierras agrícolas y los otros lugares de la explotación laboral y sexual).

Con respecto a estos problemas dramáticos, propongo la que podría parecer una mera práctica académica, tal vez un ocioso pasatiempo intelectual: ocuparse del debate sobre la legitimidad de la conquista de América que interesó a España y las colonias entre la segunda y la séptima década del siglo XVI. En cambio, a mi parecer, regresar al umbral de la modernidad, o sea a la primera discusión sobre la legitimidad de la

expansión europea en otros continentes, puede contribuir a ensanchar la perspectiva con la que miramos a la contemporaneidad y a sus tragedias, aumentando nuestra profundidad de campo. Desde luego, en este ensayo solo dibujaré un esbozo: me limitaré a intentar individualizar tres modalidades de declinación de la dialéctica universalismo/particularismo, haciendo referencia a las que se pueden considerar las tres figuras teóricas más destacadas en el debate.

Antropología de la desigualdad y dialéctica de la idea de humanidad

Para invocar la legitimidad de la conquista y la justificación del trabajo forzoso, de la evangelización y de la sumisión a los soberanos de Castilla, la tradición del pensamiento occidental ofrecía un poderoso recurso teórico: la antropología aristotélica y, en particular, la doctrina de la esclavitud natural, luego retomada y cristianizada por la filosofía escolástica. El hecho mismo de que la teoría hubiese sobrevivido a través de sucesivas elaboraciones ofrecía la posibilidad de modular y declinar sus conceptos. Por otro lado, el término latino *servus*, que se traduce del griego *doulos*, indica también formas de trabajo forzoso diferentes de aquellas que desde la Edad Media habían sido indicadas con el neologismo *sclavus*. Y el término *humanitas* había heredado de la antigüedad el significado más denso de “civilización” —un no-civilizado, un bárbaro, es un *inhumanus*, lo cual arroja inevitablemente una sombra sobre su misma humanidad biológica) (Pietropaoli, 2015)—.

Para la *Política de Aristóteles*, los seres humanos son por naturaleza desiguales y, por ende, complementarios y sociables; deben desempeñar su papel, esto es, ocupar su lugar natural: es conveniente que las mujeres estén sometidas a los maridos, los hijos a los padres y los esclavos a los dueños. Estos se diferencian en dotaciones físicas (*Política*, 1254 a 28, mas cfr. 1254 b) pero, sobre todo, en el esclavo por naturaleza la parte deliberativa del alma no está plenamente desarrollada (1260 a): es capaz de comprender las órdenes, pero no de planear de forma autónoma acciones y mandar. Se da una asimilación tendencial de los esclavos con los bárbaros, en los que hay una serie de deficiencias respecto de la puesta en práctica plena de las potencialidades del hombre como animal político/racional (ivi, 1338 b). Por esto la guerra para someter a los esclavos por naturaleza (“para ejercer el poder sobre quien merece servir” [ivi, 1334 a]) es la forma por excelencia del *dikaïos pólemos*.

La teoría fue aplicada a la cuestión de las Indias ya en 1510 por parte del teólogo y filósofo John Mair, y fue retomada y desarrollada en la junta de Burgos de 1512 para conciliar el estatus formalmente libre de los indios con la sujeción al trabajo forzado y al principado dominico o despótico, *id est tirannico*, adaptado a “aquellos que naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento, como son estos indios, que según todos dicen, son como animales que hablan” (Las Casas, 1989-, 5, p. 1799). Asimismo, se abre una perspectiva de paternalismo evolutivo en la idea de que las conversaciones con cristianos harán que los indios sean “tan políticos y tan entendidos y capaces y tan aparejados a ser cristianos” (p. 1826) capaces de gobernarse. Así las cosas, la teoría aristotélica ofrecía motivos para afirmar que existía una justa causa para la guerra de conquista de poblaciones libres y externas a la jurisdicción de la Iglesia, que la sumisión de las poblaciones nativas al *imperium* de los españoles es legítima y por su provecho, y que el trabajo forzoso es necesario y no invalida su condición de “vasallos libres”; esa teoría representará un constante elemento de referencia durante todo el debate.

La aplicación más elegante se halla en el *Democrates Secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda. La sumisión del esclavo por naturaleza es la primera de las que el autor considera las justas causas de guerra a los indios. Los filósofos atribuyen la esclavitud “a la torpeza ingénita y a las costumbres inhumanas y bárbaras” y si el *imperium* tiene formas diferentes, todas se fundamentan en el mismo principio de derecho natural: “el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio” (Sepúlveda, 1997, p. 54). Sobre la base de este principio, en las relaciones humanas se distinguen los dueños por naturaleza de los esclavos por naturaleza, y estos últimos son “los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil” (p. 55). La sumisión a principios *humaniores* y más virtuosos queda establecida por el derecho natural y por la ley divina, además de confirmada por las opiniones comunes y las costumbres con la intención de que “abandonen la barbarie [*feritate*], y abracen una vida más humana, una conducta morigerada, y practiquen la virtud” (p. 56).

Sepúlveda no perdona en subrayar la superioridad moral y cultural de los españoles respecto de los bárbaros del Nuevo Mundo: los primeros superan a los segundos por *humanitas* tal y como los adultos a los niños, los varones a las hembras, los *mitissimi* a los *saevi et immanes*, los prudentes y moderados a los hombres extraordinariamente inmoderados. Los bárbaros no se ajustan al *dominium civile*, destinado a los hombres civilizados [*humani*], sino al *imperium herile*. Tan pronto como se conviertan en *hu-*

maniores gracias al gobierno de los españoles y la religión cristiana haya triunfado, se les tratará de forma más liberal. De ahí que la guerra de los españoles sea una guerra humanitaria, puesto que su *humanitas* resplandece con respecto a “esos hombrecillos [*hominunculus*] en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad” (p. 65).

Sepúlveda encarna un imperialismo que hace hincapié en motivaciones identitarias y es considerado como la figura más eminente en la lista de conquistadores, virreyes, cosmógrafos, humanistas, juristas y teólogos que han manifestado dudas sobre la humanidad de los indígenas. A menudo emplea metáforas ferinas; por ejemplo, sostiene que la aparente ingeniosidad de algunos pueblos indígenas no los hace ascender necesariamente a un nivel superior que los animaluchos como abejas y arañas, capaces de construir obras “que ninguna humana habilidad logra imitar”. El hecho de tener casas, reglas comunes y comercios “¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?” (p. 67). En este sentido, encontramos pruebas evidentes de su inferioridad y barbarie en la antropofagia, en su religión impía y en los sacrificios humanos. Esto significa vivir *bestiarum more*, dirigiéndose, en vez de al cielo, a la tierra *more porcorum*. De hecho, los españoles se diferenciaban de los indígenas “casi cuanto los hombres de las bestias” (p. 68).

Pero negar su humanidad ponía en peligro la justificación de las guerras de conquista —las guerras santas “piadosas y gratísimas a deos” (p. 92)—, basada en el concepto de la evangelización, así como la punición de los pecados *contra natura*. Sepúlveda también habla de la humanidad como destino común que implica responsabilidad mutua. El lema de Terencio “Homo sum, nihil humanum me alienum puto” para Sepúlveda significa “que el hombre debe mirar por su semejante y hacerle bien” (p. 84). Los indios son “homines socios ac proximos nostros”, y es por eso por lo que los cristianos tienen el deber de conquistarlos con el objetivo de ofrecerles la posibilidad de ser redimidos y civilizados. Comprometerse con la conquista significaba cumplir con los deberes que los hombres tienen con respecto a sus semejantes en cuanto hombres, “unidos entre sí por cierta proximidad y parentesco y llamándose ya socios o prójimos, ya hermanos” (p. 99).

Así las cosas, Sepúlveda saca el máximo provecho de las oportunidades *particularísticas* ofrecidas por la antropología aristotélica de la desigualdad y por la categoría de barbarie para sostener la radical inferioridad natural de los indios y la superioridad de los españoles en términos de racionalidad, civilización y moralidad; al mismo tiempo, somete la noción de *humanitas* a un elegante juego de descomposición y recomposición: por un lado, distingue diferentes niveles de humanización/civilización,

por el otro, introduce la referencia universalista a la común condición humana, que implica obligaciones recíprocas, incluida la responsabilidad de someter a las gentes menos *humanae*. Nos encontramos ante un ejemplo de “dialéctica a menudo sorprendente” (Schmitt, 1950, p. 72) enlazada con la idea de humanidad, uno de los posibles enredos de universalismo asimétrico y particularismo imperial, con los consiguientes prejuicios protoxenófobos y criptoracistas.

El nacimiento de los derechos humanos universales

La *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria revela una estrategia teórica muy diferente. El teólogo no fue un intelectual orgánico de la conquista, y son muy famosas sus oposiciones a las modalidades de la sumisión de Perú y de la evangelización. El significado político de sus posiciones teóricas se interpreta de manera diferente y muchos lo consideran un defensor de los indios. Además, el maestro de Salamanca también es uno de los fundadores de la teoría universalista de los derechos humanos. Con respecto a esto proporciona la justificación más refinada y poderosa de la conquista.

Vitoria elabora su noción de derecho subjetivo: *ius* “es un poder o una facultad lograda por quienquiera sobre la base de las leyes” (Vitoria, 1934, I, p. 64). Así las cosas, se relaciona con la elaboración de los juristas y los filósofos medievales, al proyectar la noción de derecho subjetivo natural en la dimensión universal; todos los seres racionales —y por ende todos los seres humanos— son titulares de *iura* porque, según Tomás, poseen el “*dominium sui actus*” (Vitoria, 1960, p. 662): los entes inanimados e irracionales no son titulares de derechos; de ahí que solo los seres racionales puedan sufrir *iniuria*, es decir, la negación del derecho.

Partiendo de estas bases filosófico-jurídicas, Vitoria afronta el problema de la legitimidad de la conquista y avanza una cuestión preliminar: cuando entraron en contacto, ¿los bárbaros de las Indias eran *veri domini*? ¿Ejercían lícitamente la propiedad de sus tierras y sus bienes, y sus poderes públicos eran legítimos? La respuesta es afirmativa. Como seres racionales, si bien con una racionalidad menor —los indígenas, aunque bárbaros, “no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón” (p. 664) — y antes de la llegada de los cristianos eran “*et publice et privatim ita veri domini, sicut cristiani [verdaderos señores, pública y privadamente]*” (p. 666). La claridad de esta afirmación “universalista” no puede subestimarse.

Así las cosas, la conquista debe poderse justificar. Sin embargo, aquellas corrientes no se sostienen, no representan “títulos valederos”, ya sea un supuesto *ius inventionis* —no justifica la conquista “no más si ellos nos hubieran descubierto a nosotros” (p. 685)—, un eventual rechazo de recibir la fe en Cristo, unos pecados que cometen los bárbaros, una hipotética elección voluntaria para un don especial de Dio. Además, el Emperador no es el dueño del mundo, “ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”, y “aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles sus bienes” (p. 682). A la hora de confutar estos títulos, así como en la *Relectio de iure belli*, Vitoria parece darse cuenta de la crisis de las autoridades universales y del cambio del escenario internacional. Las mismas pretensiones de Carlos V y de su corte respecto de la *respublica christiana* se debilitan implícitamente, y esto es verdadero sobre todo con respecto a la bula *Inter caetera* de Alejandro VI y las demás justificaciones papales de las conquistas, empezando por las bulas de Nicolás V del 1452-54 en favor de los portugueses. Sin embargo, tal y como veremos enseguida, parece que precisamente la inexistencia de un *dominus mundi*, los límites de las jurisdicciones temporales y la inconsistencia de un mandato papal a *subiicere* a otras poblaciones exijan la elaboración de principios universales, casi como ocurrió en las décadas pasadas cuando, para justificar guerras “humanitarias” no autorizadas por el Consejo de seguridad, se hacía referencia a valores universales, esto es, a los derechos humanos.

De hecho, al buscar los títulos legítimos de la conquista, Vitoria individualiza una serie de derechos fundamentados “por el derecho de gentes, que es derecho natural o del derecho natural se deriva” (p. 706); de ahí que defina una serie de derechos naturales y universales, esto es, derechos humanos *ante litteram*.

Los derechos que representan el primer título valedero remiten a la socialidad natural de los seres humanos, *naturalis societatis et communicationis*. En primer lugar, el “*ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi*”, el derecho de viajar y residir, esto es, de emigrar; Vitoria recuerda que “se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno especial”; y sobre todo que “al principio del mundo como todas las cosas fuesen comunes [*cum omnia esset communia*], era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido per la división de las tierras”. Además, “por derecho natural, comunes a todos son las aguas corrientes y el mar; lo mismo los ríos y los puertos; y las naves por derecho de gentes es lícito atracar a ellos” (p. 707). En segundo lugar, está el derecho de comerciar exportando los productos que faltan en las Indias y comprando “oro o plata u otras

cosas en que ellos abundan” (p. 708); en tercer lugar, el derecho a la “comunicación y participación” (p. 709) en los bienes comunes; finalmente, el derecho para los hijos de los españoles que nacían en esas tierras de convertirse en ciudadanos (pp. 710-11): el *ius soli* integral.

Otros títulos legítimos se refieren al *ius praedicandi et annuntiandi Evangelium* (la infidelidad y la religión no son justa causa de guerra, pero hay un derecho universal al anuncio del Evangelio) y a situaciones en que eventuales convertidos han sido encauzados a la idolatría.

También se da el caso en que los dueños de los bárbaros son tiranos con *leges tyrannicae in iniuria innocentium*: los sacrificios humanos y la antropofagia. Si, por un lado, no es legítimo hacer guerra a los bárbaros para castigar sus pecados contra la naturaleza, por otro lado, lo es para impedir la matanza del inocente, esto es, para defender el derecho, natural y universal, a la vida. Es un derecho indisponible: la importancia del *ius* es tal como para justificar el recurso a todos los *iura belli*, y la guerra para la defensa de los derechos de los bárbaros puede ocurrir “sin necesidad de la autoridad del Pontífice” (p. 720). No se necesita del permiso de un poder superior y esto prescinde de la voluntad y del consenso de las víctimas: “Pues no son en esto dueños de sí mismos ni alcanzan sus derechos [*non ita sunt sui iuris*], a entregarse ellos a la muerte ni a entregar sus hijos” (p. 721).

En general, la violación de estos derechos representa una grave *iniuria* que, para Vitoria —tal y como aclarará en *De iure belli*— es la única justa causa de guerra. Si los bárbaros niegan a los españoles el ejercicio de estos derechos universales, los españoles deben emplear palabras y hechos para convencerlos. Si los bárbaros no se resignan y recurren a la fuerza, los españoles pueden defenderse. Y si no es posible lograr la paz y la seguridad con los bárbaros sin ocupar su comunidad y someterlos, entonces es lícito emplear esos medios. Finalmente, si los bárbaros “perseveraran en su malicia”, entonces sería lícito tratarlos como *perfidii hostes*, “cargar sobre ellos todo el peso de la guerra [*omnia belli iura in illos prosequi*], despojarlos y reducirlos a cautiverio, destituir a los antiguos señores y establecer otros nuevos” (pp. 713-14). De esta manera *ius* y *bellum iustum* remiten el uno al otro recíprocamente. Por el contrario, ya hemos visto que la posibilidad de sufrir una *iniuria* confiere la titularidad de un *ius*. Para justificar la conquista y el sometimiento se había empleado la teoría aristotélica de la esclavitud natural, basada en la antropología de la desigualdad. En cambio, para Vitoria, la legitimidad de la conquista se basa en la igualdad de los hombres como titulares de derechos naturales universales.

Todo esto depende de la conciencia de que ya no hay autoridades universales. Cuando faltan poderes superiores, el príncipe justo adquiere la función de juez entre las dos comunidades políticas, la que ha sufrido la *iniuria* y la que es responsable de esta. Por lo tanto, incluso sin un tercero *super partes* la guerra adquiere los rasgos del procedimiento judicial y el príncipe justo ejerce una jurisdicción sobre el enemigo injusto. Sin embargo, la perspectiva se ensancha. El príncipe justo actúa sobre la base del derecho natural y se convierte en un instrumento de *gubernatio et conservatio orbis*. En efecto, solo a través de los príncipes “el mundo” puede actuar contra los *perniciosos homines* (p. 829; cfr. Trujillo Pérez, 1997). Así las cosas, el príncipe justo llega a ser el tutor de la comunidad global y de los derechos universales, y las comunidades políticas actúan en un contexto global sobre la base de esos derechos. De esta manera Vitoria puede atribuir una subjetividad política al “mundo” aunque no hay autoridades dotadas de una efectiva jurisdicción universal.

El carácter “notoriamente asimétrico” y “concretamente desigual de estos derechos universales en abstracto” (Ferrajoli, 1995, pp. 15-16) fue oportunamente señalado. Sin embargo, es precisamente esta universalidad lo que legitima la titularidad de los españoles sobre los derechos de conquista, así como la posibilidad de exigirles a los nativos su respeto e incluso de imponerlo con la guerra de conquista. La perspectiva teológico-jurídica de Vitoria llega a prefigurar un “mundo” que aparece como una entidad jurídica, poblado por una humanidad que se hace cargo de derechos naturales universales. Los confines de los territorios de las jurisdicciones tienen un valor relativo respecto de la absolutidad de derechos determinados, como el derecho universal de emigrar, mientras el *ius soli* es un principio inviolable. Vitoria parece haber accedido con cinco siglos de antelación a los deseos más optimísticos de los contemporáneos militantes *no-border*. No es necesario poner de manifiesto el efecto explosivo que hoy tendría la aplicación de los que él considera derechos universales. En el siglo XVI estos derechos universales fueron elaborados y fundados para legitimar el genocidio más espantoso que se recuerde.

También cabe añadir que el universalismo de Vitoria no excluye relaciones “naturales” de supraordinación, subordinación y formas de discriminación: esta participación de los “bárbaros” en la humanidad universal no impide su declinación. Vitoria sugiere que los indios “distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles” (p. 723). Por tanto, en aras de su utilidad, los príncipes de España estarían obligados a hacerse cargo de su gobierno, “lo mismo que si se tratara

simplemente de niños” (p. 724). Pero Vitoria no solo fundamentará la legitimidad de la guerra de conquista sobre la universalidad de los derechos; la afirmación de la universalidad de los derechos se conjuga con la tesis de la inferioridad de algunos titulares de los mismos.

Universalismo contextual

Sin duda Bartolomé de Las Casas es un universalista, si el universalismo se entiende como la afirmación de la igualdad de todos los seres humanos y la atribución a estos de determinados derechos fundamentales. Además, su conversión a la causa de los indígenas coincide con la adhesión a la batalla estrenada por la pequeña comunidad de frailes dominicos que, desde hace 1511, en Hispaniola, había denunciado las violencias y la explotación al poner unas preguntas claras: “¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?” (Las Casas, 1989-, 5, p. 1762). Su universalismo es consiguiente: se toma en serio la igual titularidad de los derechos y, en los textos de los últimos años, Las Casas no vacila en deducir las implicaciones más radicales. En general, demuestra una extraordinaria capacidad de analizar los problemas, las razones y las culpas de forma simétrica, reconoce al otro como igual en su diferencia y a menudo logra asumir su punto de vista.

3.1. Esto se destaca en el empleo que Las Casas hace de la teoría de la guerra justa. Respecto de la tradición teológico-política, la perspectiva es totalmente diferente. Las Casas coincide con Vitoria sobre la titularidad de justa causa solo cuando se sufre una *iniuria*, en el sentido específico de la violación de un *ius*, pero esto no es el caso de los indígenas, quienes vivieron separados de los cristianos; así que la guerra de estos últimos es injusta (2, p. 497). Por el contrario, los que siempre han detenido, y de forma exclusiva, la justa causa fueron los indios: “sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas, e mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo” (10, p. 40).

Las Casas no deja de repetir que siempre han sido los españoles quienes cometieron *iniuria* y afirma que los indios tenían sus jurisdicciones, sus dueños naturales, y no podían legítimamente estar obligados a obedecer a un rey extranjero que nunca habían conocido. Por lo tanto, “¿No fueran juzgados por insipientes y por bestias si tal subje-

ción [sic] concedieran y obedecieran?” (4, p. 1374). En efecto, el derecho de “natural defensión” se les reconoce también a los animales brutos y a las piedras insensibles (p. 1522). No solo; sobre la base del derecho natural, estos tienen el *deber* de defenderse: “¿Qué bestias hubiera [sic] en el mundo que, viéndose así entrar y tratar, no comieran a bocados –y debieran con razón comer– a los que así los trataban y para así tratarlos los querían subjugar [sic]?” (5, p. 1990). Y si los mismos soberanos nativos hubieran querido someterse a los reyes de Castilla, los súbditos tenían todo el derecho natural de quitarles la obediencia, destituirlos y matarlos (p. 2001). Sobre esta base, *todas* las violencias realizadas por los indios para resistir a los españoles siempre han sido justificadas por aquella que, en la retórica colonial, ha sido llamada la *Noche triste* (10, p. 52) de la acogida, ya no benévola, destinada a los exploradores que llegaban hasta las costas de los actuales Brasil y Argentina (4, p. 1222). A los indios se les justifica no solo cuando se defendieron de los conquistadores o tomaron represalias, sino también en todos los casos en que mataron a civiles inocentes, incluidos los religiosos (a los cuales también se les considera mártires, y por cierto se hallan en el paraíso) (5, pp. 1900, 2442-63; 8, pp. 1502-06; 10, p. 68) a causa de la ignorancia de los indios y de la imposibilidad de distinguirlos de “sus más crueles [truculentísimos] enemigos públicos” (9, p. 351; cfr. 10, p. 68; 5, pp. 1445-46, 1900, 2456-62).

En el *De thesauris* se llegará a afirmar que los indios pueden *iure optimo* oponerse a la institución papal de la *Inter caetera*: sobre la base de las informaciones que tienen y de la experiencia de las conquistas consideran legítimamente al mismo vicario de Cristo que la promulgó como injusto enemigo público de todo el género humano, porque los españoles justificaron sus acciones refiriéndose a esta institución. Estos últimos, a su vez “enemigos públicos [*publicos hostes*] y devastadores y crueles adversarios de todo el género humano” (11.1, p. 381), “más propiamente son predones y latrunculos y salteadores que hostes” (11.2, p. 143) no tienen ni siquiera el derecho a la guerra defensiva (11.1., p. 387).

El “*ius movendi bellum publicum adversus nos*” incluye no solo la legítima defensa de la agresión y el derecho de “raernos de la haz de la tierra” (11.2, p. 218), sino también el derecho a resistir, oponerse a la tiranía, contraatacar, echar a los invasores, defender la libertad, rescatar los propios bienes. Además, es legítima también la guerra “para vengar y castigar las injurias y daños de nosotros recibidos, apoderándose de nuestros bienes [...] apresando y degollando las personas” (11.1, p. 381); a la que se añade también el derecho que los indios tienen de reducir a la esclavitud a los españoles, sobre la base del principio del *ius gentium* que legitima el sometimiento de los prisioneros de quien

combate una guerra justa. Se trata de un principio inexorablemente aplicado, en la perspectiva de la plena y efectiva reciprocidad.

El cambio total del esquema vitoriano es completo: los indios “tenían y tienen jurisdicción natural contra nosotros, y justo mero imperio” (11.2, p. 82). De ahí que gocen de la plenitud de los poderes que les tocan al príncipe en una guerra justa (11.1., p. 39). De hecho, mientras “nuestros Reyes Católicos no tienen ningún poder (a decir verdad) para ejercer jurisdicción o regia podestad” (p. 385), los indios “son nuestros legítimos jueces” (p. 387). Así las cosas, son titulares de la “virtud vengativa” y tienen el derecho de castigar las *iniuriae* “que de los españoles, contra derecho natural y divino y humano han recibido” (11.2, p. 133). La aplicación de la teoría vitoriana del príncipe justo como juez situado entre dos comunidades políticas –en ausencia de un poder superior– y que asegura la justicia, el castigo del culpable, la indemnización de las víctimas de la *iniuria* es literal, pero la lógica intransigente de la reciprocidad invierte su significado político.

3.2. A pesar de las referencias explícitas e implícitas a la obra de Vitoria, Las Casas considera de manera diferente la inalienabilidad de los derechos fundamentales por la relevancia de los contextos culturales para la fundación de los principios y la aceptación de su contenido, además de hacer referencia a un catálogo de derechos diferente.

Antes que todo destaca la libertad natural, que se enlaza con la racionalidad común y la posesión universal de la prudencia política. Las Casas considera como un principio universal y un derecho natural la libertad originaria de los seres humanos, que se basa en su racionalidad: “nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional” (12, p. 35). De hecho, para Tomás, la naturaleza racional no está sometida a otras cosas (pp. 35-37; cfr. 10, p. 563).

También para Las Casas el hombre es *zoon politikon*; sin embargo, si de la sociabilidad natural Vitoria hace derivar una serie de derechos en los que se fundamentan la justificación de la presencia de los españoles en América, la apropiación de los bienes comunes, su pretensión de comerciar, residir establemente y llegar a ser ciudadanos, para Las Casas los *veri domini* y los legítimos dueños naturales –los indígenas– tienen el derecho de impedir, o reglamentar, la presencia de extranjeros en sus tierras. En efecto, también los príncipes paganos tienen el derecho y el deber de defender los confines de sus comunidades, porque “su jurisdicción [...] no es menos natural que la jurisdicción de los príncipes cristianos” (9, p. 181). El territorio es una de las funciones del *ius imperandi* y la *respublica* debe ser *sibi sufficiens*. Violar los confines de los demás está prohibido «per divinam legem», presente desde el *Deuteronomio*. Las Casas afirma que la

subdivisión de las jurisdicciones sirve para promover el bien común, es natural e implica la posesión de un territorio: “cada provincia o reino del mundo naturalmente exige [*desiderat*] su jurisdicción, por medio de la cual se sienten defendidas las comunidades de los hombres en su ser formal político. Así la jurisdicción exige su propio territorio” (11.1, p. 427). La politicidad natural de los hombres remite a la espacialización de las jurisdicciones y la humanidad se articula en una pluralidad de poblaciones.

Así pues el *ius peregrinandi et degendi* se pone en tela de juicio, y lo mismo ocurre para el *ius communicationis*: es legítima la resistencia a la simple presencia de los cristianos (5, pp. 2172-73, 2273): “cualquier pueblo, ciudad, municipio o reino que no reconocen a otro príncipe superior [...] pueden [...] prohibir a toda persona del exterior, extranjera o de cualquier otro reino, la entrada [...] por el motivo que sea: para ejercer el comercio, cambiar, comprar, vender o fijar allí su residencia” (11.1, p. 149). Es una mención casi puntual de los derechos universales que Vitoria hace derivar de la sociedad de comunicación natural para sostener que los pueblos y los gobernantes deben impedir la entrada de extranjeros que representen un peligro no solo en sentido físico, sino que también constituyen una amenaza a las costumbres compartidas y el orden público. Por consiguiente, el “*ius communicandi et acquirendi, et fruendi*” (p. 397) será “adquirido” por los españoles solo después de un largo período de convivencia civil y pacífica.

En efecto, en virtud del mandato de evangelización, el rey de Castilla podrá ser investido de un poder “casi imperial” sobre los “dueños naturales” de los indios solo después de que los pueblos se hayan convertido de forma espontánea al cristianismo y hayan libre y unánimemente suscrito un tratado que garantice su libertad, sus jurisdicciones, sus normas y ordenamientos, y su autogobierno. El derecho derivado del consenso popular es más poderoso e importante que el mandato papal, porque sin este la jurisdicción del rey de España representa un mero *ius ad rem* y sigue siendo *in habitu* (p. 327). Además, incluso cuando se conviertan, los pueblos indígenas no estarán obligados a someterse. Es más, tendrían la autoridad jurídica y una justa causa racional para *negar* ese consenso (p. 259) al “rey de una nación extrañera, bárbara y feroz a primera vista” (11.2, p. 68). Los indígenas americanos se reconocen como pueblos organizados en comunidades políticas legítimas, en las que los cristianos deben pedir permiso para entrar, intentando poco a poco acercarse y persuadir a los infieles. La asunción del mandato apostólico por parte del rey de Castilla llega al final y está supeditada al consenso de las poblaciones, debe expresarse a cada pasaje y ratificarse con un contrato formal que define sus límites. Hasta ese entonces “todos los reynos de las Indias tenemos usurpados” (p. 217).

Finalmente, Las Casas denega que el *ius annuntiandi Evangelium* representa una justa causa de guerra. La misión evangelizadora de la Iglesia no implica la posibilidad de obligar a los infieles a que acepten la evangelización. Por consiguiente, tampoco es legítima la guerra a los indígenas que se oponen a la predicación, incluso de forma violenta (9, pp. 333-49).

Por lo tanto, ni los derechos derivados de la sociedad de comunicación natural, ni la violación del derecho de evangelización, ni –como veremos– la defensa de las víctimas de los sacrificios humanos representan justa causa de guerra, ni tampoco justifican la conquista. La legitimación sobre la base de los derechos universales no tiene fundamento.

3.3. Además, Las Casas reconoce la dignidad y el valor de las formas de vida, de las instituciones, de las experiencias culturales, de las mismas expresiones de devoción y culto de los pueblos americanos. También hace hincapié en la racionalidad, las virtudes y las capacidades políticas de los indígenas, reconocidas en su especificidad en una auténtica primera tentativa de confrontación intercultural. Además de insistir en la racionalidad común de los seres humanos y en la inclusión plena de los indios en la *humanitas*, Las Casas presenta un peculiar interés “protoantropológico” (Pagden, 1982) para las diferencias entre los pueblos; se compromete a cotejar las culturas indígenas con las de los judíos, los griegos, los romanos y los pueblos “bárbaros” de la antigüedad. Cabe recordar que esto es medido sobre la base de los parámetros proporcionados por el paradigma aristotélico-tomista: las mismas referencias teóricas sobre la base de las cuales se elaboró el discurso sobre la inferioridad de los indios, enmarcados en la barbarie y atribuidos a un nivel inferior de *humanitas*, se emplean para sostener tesis opuestas. Al medirse con el criterio aristotélico de la *mesotes*, las condiciones geográficas y climáticas de las Indias occidentales, así como la constitución física de los indios, se presentan como plenamente adecuadas al desarrollo de las formas más civilizadas de sociedad. En particular, para Las Casas los indios poseen las tres formas de prudencia (política, económica y monástica, es decir, referida al gobierno de ellos mismos) que Aristóteles considera necesarias para perseguir el bien al que los seres humanos tienden naturalmente (Las Casas, 1989-, 6, p. 465; cfr. 2, p. 350). Se enfatizan las virtudes de la organización social, de las religiones (7, p. 896; cfr. p. 793) y de los sistemas jurídicos y políticos indígenas hasta la exaltación del Imperio Inca como óptima república. Por un lado, la capacidad de asumir el punto de vista del otro llega a reconocer sus razones, a verlo como portador de valores y verdades propias y, por otro lado, a considerarlo como un sujeto igual y libre, en virtud de su plena humanidad.

En particular, un elemento es muy útil. A lo largo del debate sobre la conquista, las costumbres antropófagas y la difusión de los sacrificios humanos habían sido considerados como una prueba de la inferioridad cultural de los indios. Las Casas no justifica esas prácticas —aunque presentes en todos los pueblos antiguos considerados más civilizados, incluidos los judíos— sino que afirma que los indios no podían darse cuenta de cometer un acto ilícito y que, sobre la base de las informaciones de las que disponían, podrían incluso demostrar que cumplían un deber sagrado ante la divinidad.

En efecto, se trata de rituales que remontaban a tiempos muy antiguos, que expresaban una cultura tradicional y estaban justificados por la autoridad de los hombres considerados más sabios (9, pp. 455-57); así pues, se satisfacían los criterios de la filosofía práctica aristotélica para que un principio fuera fundado *moraliter*. Además, todos los hombres están obligados por el derecho natural a ofrecer sacrificios (p. 433), aunque la elección de qué inmolar es *de iure humano* (p. 437). Por lo tanto, la de los indios con respecto a los sacrificios humanos es una ignorancia no culpable e invencible. También los indígenas *deben* defender sus cultos tradicionales de quien quiera desarraigarlos: “ellos están, sin duda, obligados a defender el culto a sus dioses y su religión y a salir con sus fuerzas armadas contra todo aquel que intente privarles de tal culto o religión o irrogarles una injuria o impedir sus sacrificios; están así obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra” (p. 461). “Supuesto el error” por el que los falsos dioses se confunden con el verdadero Dios “no solamente tienen justa, o si es mejor decir, probable causa de defender su religión, pero que de tal manera son a ello obligados de derecho natural, que si no lo hacen hasta si fuere menester perder las vidas por la defensa della y de su ídolos o dioses, pecan mortalmente y se irán al infierno por sólo aquel pecado” (10, p. 176).

3.4. La igualdad de los seres humanos excluye la esclavitud. Por un lado, Las Casas niega la legitimidad de toda reducción a esclavitud de los indios (y, a partir de los años cuarenta, de los africanos), ya sean capturados en guerra —ya se ha visto que ninguna conquista fue una guerra justa— o comprados por diferentes motivos. Por otro lado, excluye la aplicabilidad de la teoría de la esclavitud natural. Contra Sepúlveda des-constituye la misma noción de barbarie al distinguir cuatro acepciones de “bárbaro”; en tres de estas se emplea el término en sentido impropio, *ex accidenti, secundum quid*. Bárbaros en sentido propio —como siervos por naturaleza— solo son aquellos hombres *a ratione alieni* que viven aislados en los bosques y en las montañas, que no poseen formas

de socialidad desarrolladas y de *humanum commercium*, sin instituciones políticas (9, p. 89). Es una categoría rara de seres humanos que por cierto no incluye a los indios; algunos de estos han desarrollado formas de “humana policía” más racionales que aquellas de Castilla; por ende, sobre la base de este criterio, nosotros seríamos *natura servi* y ellos nos dominarían (5, pp. 1781, 2422). Si en la *Apología* sigue la teoría aristotélica, dirigiendo contra Sepúlveda sus mismas armas teóricas, en obras siguientes Las Casas propone tesis que aparecen no compatibles *tout court* con la teoría de la esclavitud natural, al afirmar que “la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y ‘per se’, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, de derecho natural” (12, pp. 35-37; cfr. 10, p. 563).

Esta elaboración teórica se acompaña a la batalla pluridecenal contra la encomienda y sus efectos. Las Casas analiza y denuncia los asoladores daños directos del trabajo intenso y duradero sobre individuos acostumbrados a otros tipos de producción, a los que se añaden aquellos indirectos: la disgregación de la comunidad y la carestía consiguiente al abandono de los cultivos, mientras el ciclo de la reproducción queda arruinado y la explotación lleva a una profunda depresión social. “Se olvidan de ser hombres”; es un proceso de deshumanización que Las Casas considera parte integral de una consciente estrategia política típica de los tiranos: “oprimir y angustiar” a las clases dirigentes de manera que “no tengan tiempo ni corazón para pensar en su libertad” (4, p. 1287). En efecto, lo peor de la encomienda es el efecto de despolitización: esta “impide que jamás allí haya república” (5, p. 2350), hasta impedir a las multitudes que ejerzan la condición de seres racionales. La ideología de la servidumbre natural sufre un vuelco: no es la insuficiente racionalidad que crea *natura servi*, sino que es la servidumbre —innatural usurpación de la libertad natural— que impide el ejercicio de la racionalidad. La inferioridad de los indígenas es un efecto de la violencia y de la explotación, resultado del sistema imperial.

En el debate filosófico-político de las últimas décadas, los temas relativos a las diferencias e identidades por mucho tiempo se han alejado de aquellos relativos al ámbito social y económico. Las Casas parece casi adelantar la aproximación de la *intersectionality*, juntando el reconocimiento de la alteridad y la crítica a la explotación, la denuncia de las violencias material y simbólica.

Así pues, ¿en qué sentido Las Casas es “universalista”? En su teoría de los derechos fundamentales Luigi Ferrajoli distingue entre universalismo ontológico, político-cultural y jurídico. Tanto la «idea jusnaturalista de un universalismo [...] de los derechos humanos, concebidos como derechos naturales o de todas formas inherentes a la per-

sona o a la razón humana», como la «idea consensualista igualmente cognitivista de un universalismo [...] de los mismos derechos [...] sustentados [...] por su condivisión universal» se tratan como tesis de «carácter ideológico y no liberal» que apoyan el “fundamentalismo humanitario”: para Ferrajoli “el universalismo de los derechos humanos [...] solo es un universalismo jurídico, vinculado con su forma universal» (Ferrajoli, 2007, 2, p. 568). Se podría hablar de “universalismo de los fundamentos” en los primeros dos casos y de “universalismo de los titulares” en el tercero (Baccelli, 2009, pp. 8-11; 2016, pp. 151-57). Las Casas es un universalista consiguiente en este sentido: considera a todos los seres humanos como titulares de determinados derechos, empezando por la libertad natural. Sin embargo, pone en tela de juicio el universalismo de los fundamentos: reconoce la profunda influencia de los contextos culturales en la interpretación de los principios (que, para un jusnaturalista cristiano, por cierto no pueden sino ser universales) y la imposibilidad de desarraigar a través de la guerra valores compartidos, maneras de vida importantes y costumbres tradicionales: se necesita de un camino de aprendizaje que la imposición violenta de valores éticos y formas culturales acaba obstaculizando.

En el umbral de la modernidad Las Casas sabe coger *in nuce* algunos elementos de su dialéctica perversa. En los albores del colonialismo él abre al pensamiento teórico-político europeo un camino diferente respecto de aquellos que llevarán a las justificaciones teológicas, filosóficas y pseudocientíficas del dominio imperial, de los relatos sobre el “fardel del hombre blanco” a la “guerra humanitaria”. Su trabajo teórico indica una de las sendas cortadas de otra modernidad, derrotada pero que puede seguir ofreciendo fecundas perspectivas críticas. De ahí que Las Casas sugiera la posibilidad de tener en consideración los correspondientes méritos del universalismo y del contextualismo, haciendo emerger sus respectivas virtudes y conjurando los efectos perversos.

Más en general, regresar al debate relativo a la Conquista hace que seamos conscientes de cómo tanto las hipótesis universalistas como el reconocimiento de los contextos y de las diferencias se pueden jugar cada vez para defender a los débiles o pueden ser reivindicados por los oprimidos, o bien ser empleados para legitimar su sumisión y explotación. Sepúlveda emplea mucho la idea de la pertenencia común a la humanidad, pero afirma la superioridad natural de los cristianos europeos respecto de los bárbaros americanos. Vitoria teoriza el derecho de emigrar, el *ius soli*, la condisión de los bienes comunes, la libertad natural de atracar en todos los puertos para legitimar la conquista, pero no deja de considerar a los indígenas inferiores en lo que respecta a la *humanitas*, casi amentes y/o niños. Las Casas afirma la igualdad y la liber-

tad de todos los seres humanos, pero insiste en la espacialización de las jurisdicciones y enlaza la autodeterminación de los pueblos con la defensa de sus comunidades de poderosos invasores. De ahí que la reflexión sobre el universalismo nos recuerde que no tenemos una simple fórmula universal que nos exima de la responsabilidad de nuestras elecciones éticas y políticas.

Traducción del italiano de M. Colucciello

Referencias

- Baccelli, L. (2009). *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*. Roma-Bari: Laterza.
- Baccelli, L. (2016). *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*. Milano: Feltrinelli.
- Bottici, C. & Challand, B. (2010). *The Myth of the Clash of Civilizations*. London – New York: Routledge.
- Ferrajoli, L. (2007). *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, L. (2007). *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, L. (1995). *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*. Milano: Anabasi.
- Gozzi, G. (2015). *Umano, non umano. Intervento umanitario, colonialismo, “primavera arabe”*. Bologna: Il Mulino.
- Habermas, J. (1999). Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral.. Recuperado de https://www.zeit.de/1999/18/199918.krieg_.xml
- Habermas, J. (2004). *Der gespaltene Westen*: Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Ignatieff, M. (2001). *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.

- Las Casas, B. de (1989-). *Obras completas*, director de la edición P. Castañeda Delgado. Madrid: Alianza Editorial.
- Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pietropaoli, S. (2015). Il concetto giuridico di umanità. Breve storia di un non-detto del diritto. En M. Russo (al cuidado de), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*. Firenze: Le Lettere (pp. 255-79).
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge MA: Harvard College.
- Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sepúlveda, J. G. de (1997). *Ioannis Genesisii Sepulvedae Democrates secundus, sive de iustis bellis causis*, ed. A. Coroleu
- Lletget, en J. G. de Sepúlveda, *Obras completas*, III. Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco.
- The White House (2002). *The National Security Strategy of the United States of America*. Recuperado de <http://www.globalsecurity.org/military/library/policy/national/nss-020920.pdf>.
- Trujillo Pérez, I. (1997). *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*. Torino: Giappichelli.
- Vitoria, F. de (1934). *De iustitia*, ed. R. P. V. Beltrán de Heredia. Madrid: Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria.
- Vitoria, F. de (1960). *Obras de Francisco e Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. T. Urdanoz. Madrid: La Editorial Católica.
- Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1992). *The New Tribalism. Dissent*.
- Walzer, M. (2004). *Arguing about War*. New Haven – London: Yale University Press, 2004.