

«Mare liberum»: Hugo Grocio, entre la defensa del colonialismo y los derechos de ‘otros’*

MARTIN VAN GELDEREN

European University Institute, Florencia

Resum:

Els arguments d'Hugo Groci en *Mare liberum* en defensa de la llibertat dels mars i, en particular, del dret natural al comerç, que tant afavoria els interessos mercantils neerlandesos, han estat interpretats per alguns historiadors com a legitimació de l'expansió imperialista europea de l'època. En front d'aquesta opinió, i com a resultat de l'estudi a fons de l'obra grociana per a l'edició crítica que prepara sobre el seu *De iure belli ac pacis*, l'autor argumenta que, en realitat, la defensa del dret natural a l'autoconservació —que tenia arrels en autors espanyols de la Segona Escolàstica— abastava també als no europeus i que facultava uns i altres a desplaçar-se en cerca de refugi o d'una vida millor. Com a corolari, l'autor troba en la doctrina de Groci un renovat interès avui en dia, sobre el fenomen de la immigració que viuen les nostres societats.

Paraules clau: Groci, llibertat dels mars, comerç, imperi holandès, autoconservació, immigració.

Abstract:

Hugo Grotius' reasoning in *Mare liberum* in defence of the freedom of the seas and particularly of the natural right to trade, so favourable as both of them were to Dutch merchant interests, has been understood by some authors as a

* Traducido del inglés por Antonio Zaldívar.

plain legitimization of the European imperialist expansion of his age. Drawing from his through analysis of Grotius' oeuvre for a critical edition of *De iure belli ac pacis*, the autor confronts this opinion and argues that the natural right of self-preservation —rooted in Spanish authors belonging to the school of the Second Scholastic— reached non-Europeans as well. Everyone was entitled to move elsewhere looking for either refuge or a better living. As a corolary, he finds a new interest in Grotius' ideas for our current concerns, namely the inmigration experienced by our societies.

Keywords: Grotius, freedom of the seas, trade, Dutch empire, self-preservation, inmigration.

I. *Introducción*

En el año 1609, la nueva editorial Elsevier, de Leiden, publicó uno de sus primeros *bestsellers*, el *Mare liberum*, escrito por Hugo Grocio, un joven y emprendedor político y erudito holandés. La publicación guardaba relación directa con las negociaciones de paz entre la Monarquía española y la república holandesa. Uno de los temas centrales de éstas —la libertad de comercio— era considerado vital por muchos comerciantes y políticos holandeses, especialmente por aquéllos vinculados a la Compañía de las Indias Orientales, fundada en 1602 y que llegaría a ser uno de los más grandes éxitos del Siglo de Oro holandés. En 1609 la VOC, como era conocida por sus siglas en holandés, estaba todavía en sus comienzos y los mercaderes y gobernantes de la provincia de Zelanda percibían que existía una necesidad urgente de defender los principios básicos de libertad, comercio e intercambio frente a las pretensiones ibéricas de que España y Portugal poseían un monopolio legítimo del comercio con las Indias.

Hugo Grocio, una de las figuras clave del Siglo de Oro holandés, era el hombre perfecto para este trabajo por varias razones. Después de acabar sus estudios en Leiden en la década de 1590, donde fue miembro del escogido grupo de jóvenes estudiosos formado alrededor de Joseph

Justus Scaliger, el humanista europeo más destacado del momento, Grocio se había convertido rápidamente en el principal confidente político e intelectual del líder político de la joven república holandesa, Johan van Oldenbarnevelt. En las cuestiones políticas más importantes era Grocio quien fijaba el lenguaje de los debates sobre derecho, política y religión en Holanda. En cierto sentido, Grocio fue para Oldenbarnevelt lo que más tarde John Locke sería para el conde de Shaftesbury. Como humanista, Grocio se consideraba, por este orden, teólogo, filósofo moral y civil, historiador y más que regular poeta. Su implicación en materia legal estaba profundamente marcada no sólo por las tradiciones europeas del estudio del derecho romano, sino también, y quizá principalmente, por los debates humanistas sobre filosofía moral y política.

2. «*Mare liberum*»

El *Mare liberum* consistía, como su subtítulo ya declaraba, en una *dissertatio*, una exposición de los derechos de los bátavos —nombre que los neolatinistas y los humanistas, como el mismo Grocio, daban a los holandeses— a participar en el comercio con las Indias. Según Grocio, la libertad de comercio era un asunto que concernía a los derechos naturales, los cuales alcanzaban a todos los seres humanos, no sólo a españoles y portugueses, quienes, por consiguiente, estaban equivocados en sus intentos de impedir el comercio holandés. Desde el punto de vista de Grocio, el conflicto con los «hispanos» giraba en torno a la cuestión de determinar si «el acceso a un mar tan inmenso e interminable puede pertenecer solamente a un reino, aunque sea el más poderoso» y si «a alguien se le permite obstaculizar a otros el comerciar o tener comunicación justa entre ellos».¹

1. La edición aquí utilizada es *Hugo Grotius Mare Libero et P. Merula de Mariibus*, Leiden, Ex Officina Elzeviriana, 1633, pp. 9-10: «*Inter nos et hispanos haec controversa sunt: sitne immensum et vastum mare regni unius nec maximi accessio: populone cuiquam just sit volentes poulos prohibere ne vendant, ne permutant, ne denique comme-*

Para responder estas preguntas y neutralizar la pretensión ibérica de un monopolio comercial legítimo con las Indias, Grocio regresó a uno de sus primeros escritos, un manuscrito conocido como *De iure praedae*, que él mismo llamaba *De rebus Indicis opusculum*.² Era un tratado sobre los derechos de presa y botín, escrito para justificar las acciones de Jacob van Heemskerck, quien, navegando por los mares «de las Indias orientales» en 1603 y bajo la tutela de la nueva Compañía de las Indias Orientales holandesa, apresó una embarcación portuguesa y confiscó su carga. Heemskerck se hizo con más de tres millones de florines y los accionistas de la nueva VOC debieron de sentirse encantados, aunque algunos de ellos también ligeramente preocupados: ¿no había Heemskerck actuado simplemente como un pirata?³

Grocio había escrito el *De iure praedae* a petición de la Cámara de Ámsterdam de la Compañía de las Indias Orientales; por su parte, el *Mare liberum* respondía a un encargo, según se ha dicho, de la parte de Zelanda de la misma compañía. En otras palabras, Grocio tenía conexiones intensas con la Compañía y, por tanto, no sorprende que haya sido considerado como un «lobbista» de la misma.⁴ De hecho, muchos estudiosos han interpretado tanto el *De iure praedae* como el *Mare li-*

ent inter se». Hay una nueva edición del texto latino, acompañado de una traducción al holandés: *De Vrije Zee-Mare liberum*, La Haya, 2009.

2. P. C. Molhuysen, ed., *Briefwisseling van Hugo Grotius. Eerste deel, 1597-17 augustus 1618*, La Haya, 1928, p. 72.

3. Sobre las diferencias entre *Mare liberum* y el capítulo doce de *De iure praedae*, véase Martine van ITERSUM, «Preparing *Mare liberum* for the press: Hugo Grotius' rewriting of chapter 12 of *De iure praedae* in november-december 1608», *Grotiana*, 26-28 (2005-2007), pp. 246-280. La misma autora desarrolla esta cuestión con más detenimiento en *Profit and principle: Hugo Grotius, natural rights theories and the rise of Dutch power in the East Indies (1595-1615)*, Leiden-Boston, Brill, 2006. Véanse asimismo C. G. ROELOFSEN, «Grotius and the international politics of the seventeenth century», en H. Bull, B. Kingsbury, A. Roberts, eds., *Hugo Grotius and international relations*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 108-12; y Frans de PAUW, *Grotius and the law of the sea*, Institut de Sociologie de l'ULB, Bruselas, 1965, pp. 14-22.

4. VAN ITERSUM, *Profit and principle*, pp. 359 y ss.

berum, y también la principal obra de Grocio sobre los derechos de guerra y paz, *De iure belli ac pacis*, que apareció en 1625, como justificaciones sumamente ideológicas no sólo del comercio holandés, sino también del colonialismo e imperialismo neerlandés y europeo en general, comenzando con su defensa de las acciones de Van Heemskerck en 1603, que, además de actos de piratería, podían también tomarse como actos de guerra ofensiva. Estudiosos como el ya fallecido profesor Röling, que fue juez en el Tribunal Militar Internacional de Tokio, han argüido que el enfoque de Grocio fue, en su esencia, una legitimación y una fuerza motriz de la expansión imperialista europea.⁵ Para Röling, Grocio fue el autor de una «ley que posibilitó a los Estados europeos conquistar y dominar la mayor parte del mundo no europeo». Y con respecto a los problemas del mundo moderno, insistió con cierta tenacidad en que «las enseñanzas de Grocio están, en una parte considerable, obsoletas» e incluso son «peligrosas».⁶

Desde la perspectiva de la política internacional, el trabajo de Grocio implica, como Istvan Hont ha subrayado recientemente, la aceptación de «la piedra angular de la razón de Estado del Renacimiento tardío»; es decir, «la legalidad de la guerra como instrumento justo para la autodefensa individual y colectiva».⁷ Richard Tuck, cuyos estudios han sido fundamentales en la apreciación reciente de Grocio como uno de los fundadores de la teoría moderna de la ley y el derecho naturales, califica al humanista holandés como «un entusiasta de la guerra alrededor del mundo» y, por lo tanto, «un candidato muy dudoso para ser la deidad tutelar» del Palacio de la Paz en La Haya, sede del Tribunal Internacional de Justicia.⁸

5. B. V. A. RÖLING, «Are Grotius' ideas obsolete in an expanded world?», en H. Bull, B. Kingsbury, A. Roberts, eds., *Hugo Grotius and international relations*, pp. 295-297.

6. *Ibid.*, pp. 295-297.

7. Istvan HONT, *Jealousy of trade. International competition and the nation-state in historical perspective*, Belknap, Cambridge, Mass., 2005, p. 15.

8. Richard TUCK, *The rights of war and peace: Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford, 1999, p. 95. Para un análisis reciente del aba-

La evaluación de Tuck se basa, en parte, en su interpretación del *De iure praedae* —y, por tanto, del *Mare liberum*— como «una destacada apología de la expansión comercial holandesa en las Indias en su conjunto».⁹

Al explicar las «razones múltiples y graves» por las que escribió el *De iure belli ac pacis*, Grocio escribió en los «*Prolegomena*» al mismo: «Por mi parte, he observado a lo largo del mundo cristiano una ligereza acerca de la guerra de la que incluso las naciones bárbaras deberían sentir vergüenza: un recurrir a las armas en ocasiones muy frívolas o bien sin ocasión ninguna». La paz sufre, pero Grocio se distancia inmediatamente de pacifistas genéricos, como Erasmo, aunque los alaba como «grandes amantes de la paz eclesiástica y civil».¹⁰ En realidad, una gran parte del *De iure praedae* y del primer libro del *De iure belli ac pacis* es una justificación del criterio de que «la guerra puede a veces ser justa».¹¹

La justificación de Grocio de las dudosas gestas de Van Heemskerck comienza con el reconocimiento fundamental de que la solución a los asuntos concernientes a la guerra y a la paz no puede basarse «únicamente en [...] leyes escritas», sino que requiere un regreso a la *ratio naturae*, a la razón natural. Grocio se vuelve hacia los «juristas de la Antigüedad», especialmente Cicerón, que «ponen en relación el arte del gobierno civil con la misma fuente de la naturaleza».¹² Por sí misma, la

nico de opinions sobre Grocio como supuesto padre del colonialismo europeo, véase Georg CAVALIER, «Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: accomplices of European colonialism and exploitation or true cosmopolitans?», *Journal for the History of International Law*, 10 (2008), pp. 192-198.

9. TUCK, *The rights of war and peace*, p. 79.

10. GROTIUS, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, pp. xxix-xxx (p. xxv).

11. *Ibid.*, libro. I, cap 2, II (p. 27).

12. Hugo GROTIUS, *De iure praedae commentarius* (H. G. Hamaker, ed.), Nijhoff, La Haya, 1868, p. 6. De ahora en adelante, el título aparecerá de modo abreviado, como *DIP*. Me referiré asimismo a la traducción inglesa, *De iure praedae commentarius. Commentary on the law of prize and booty*, vol. I, G. L. Williams y W. H. Zeyde, eds., Clarendon Press, Oxford-Londres, 1950, p. 7.

preeminencia de la razón natural apenas sorprende. Desde la época de Santo Tomás de Aquino, tomistas, escolásticos, neoescolásticos y neotomistas habían subrayado que la ley era una función de la razón. Según Francisco de Vitoria había razonado en sus lecciones sobre el tratamiento que acerca de la ley había realizado Santo Tomás en la *Summa theologiae*, «es claro que la ley está en la naturaleza racional y no puede encontrarse si no es en el sentido o en el entendimiento; ahora bien, no está en el sentido; luego está en el entendimiento».¹³ Grocio construye su filosofía en un diálogo permanente con destacados neoescolásticos ibéricos, no sólo Vitoria, sino también Domingo de Soto y, sobre todo, Fernando Vázquez de Menchaca, celebrado como «el orgullo de España» en el *De iure praedae*¹⁴ y elogiado por su franqueza en los «Prolegomena» al *De iure belli ac pacis*, en un pasaje donde también elogia a Covarruvias por su moderación.¹⁵ Este diálogo se manifiesta en forma de aprendizaje, respaldo y rechazo. Para empezar, a pesar de que Grocio apoya explícitamente la tesis de Vitoria de que la ley está basada en la razón, a diferencia del teólogo español él no funda su teoría en la ley eterna, la cumbre de la doctrina tomista. Para destacar la importancia de la razón natural, Grocio llega a argüir, en una frase convertida en célebre, que su teoría tiene validez «incluso si admitiéramos —cosa que no puede ser admitida sino con gran maldad— que Dios no existe o que los asuntos del hombre no le incumben».¹⁶

13. FRANCISCO DE VITORIA, *La ley*, L. Frayle Delgado, ed. y trad., Tecnos, Madrid, 1995, p. 3.

14. GROTIUS, *De iure praedae*, 236; *Commentary*, 249-250. Sobre Vázquez, véase Annabel S. BRETT, *Liberty, right and nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Para la relación con Grocio, véase también Martin VAN GELDEREN, «From Domingo de Soto to Hugo Grotius. Theories of monarchy and civil power in Spanish and Dutch political thought», *Il Pensiero Politico*, 32, (1999), pp. 186-205.

15. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, «Prolegomena», 55, pp. 26-27.

16. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, «Prolegomena», II, F. W. Kelsey, trad., Clarendon Press, Oxford, 1925; *Prolegomena* II. En los *Prolegomena* Grocio dirigió ataques particulares a Carneades, cabeza de la secta escéptica.

Procediendo de lo general a lo particular, Grocio dilucida en el *De iure praedae* nueve reglas axiomáticas y trece leyes fundamentales. El recurso a la naturaleza significa que las «propiedades naturales» que cada parte de la creación ha recibido para preservar su existencia nos proporcionan el primer principio del derecho natural. Según Grocio, «el amor a uno mismo, verdadero y divinamente inspirado» es el «principio básico de todo el orden natural», puesto que «todas las cosas de la naturaleza, como Cicerón insiste una y otra vez, atienden tiernamente a sí mismas y buscan su propia felicidad y seguridad». ¹⁷ En párrafos que ahora son considerados como el inicio de la teoría moderna del derecho natural, ¹⁸ Grocio presenta la primacía de la autoconservación como la característica principal de los individuos en el estado de libertad natural, donde cada uno es «libre y *sui iuris*». En cierto sentido, ésta es la piedra angular del pensamiento grociano. El argumento es que cada uno de nosotros, tanto en nuestras acciones como en el uso que hacemos de las cosas que nos pertenecen, no estamos sujetos a ninguna otra voluntad humana. Como podemos comprobar aquí, ya en el arranque, Grocio asocia explícitamente el concepto de libertad, *libertas*, con nociones de propiedad, o, en el término latino que utiliza, con el rico y complejo concepto de *dominium*.

Además, tal como Grocio lo entiende, se trata de derechos naturales universales. De nuestro instinto —el cual es natural y proviene de Dios— para preservar la vida, sobre todo la nuestra, Grocio deduce dos derechos naturales absolutamente fundacionales: primero, que es lícito defender la vida propia y rechazar aquello que resulte nocivo; segun-

17. GROTIUS, *De iure praedae*, p. 9; *Commentary*, p. 9.

18. Véanse, entre otros, los estudios capitales de Richard TUCK, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; Knud HAAKONSSON, *Natural law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; y J. B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

do, y en sus propias palabras, que es «lícito adquirir y retener para uno mismo cuantas cosas sean útiles para la vida».¹⁹

Parece sugerirse con esto que todo está a disposición de cualquiera, que podemos apropiarnos de cuanto es útil para la vida y convertirlo en nuestra propiedad privada. Pero en realidad Grocio explica que el hombre no puede apropiarse de todas las cosas, que hay ciertas cosas de las que no puede adueñarse. Uno de los principales argumentos del *Mare liberum* es el de que es imposible para el hombre hacer suyo el mar, apropiarse del mismo y tomarlo como propiedad privada. En este sentido, el mar es como el aire: ambos nos pertenecen a todos y podemos hacer uso de los mismos, pero ninguno de nosotros puede convertirlos en su propiedad privada.²⁰

La otra línea argumental del *Mare liberum* es igualmente rica y llamativa. Grocio considera que nuestros derechos naturales primordiales, el de la vida y el de su preservación, implican la libertad de trasladarse y de viajar y el derecho de comunicarse con otros. A su vez, este último implica la libertad de tráfico económico, de comercio e intercambio. Son éstos unos argumentos fuertes y ricos, que precisan de una mínima explicación.

En primer lugar, Grocio argumenta que el comercio y el intercambio son sencillamente necesarios para la supervivencia humana y nuestra preservación. Los seres humanos viven en diferentes partes del planeta y, dado que producen bienes diferentes, los recursos que necesitan para vivir están desigualmente distribuidos por todo el orbe. Unos cultivan patatas, otros tienen olivos y naranjos en sus jardines. El comercio y el intercambio fueron invenciones humanas dirigidas a asegurar que «las carencias de una persona encuentren remedio en la opulencia de otra». En un pasaje crucial del *Mare liberum*, Grocio declara que «para toda la humanidad, la facultad de practicar el comercio entre semejantes es libre; no puede ser arrebatada por nadie». Esta regla fun-

19. *Ibidem*, p. 10: «Prior: Vitam tueri et declinare nocitura liceat. Altera: Adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat».

20. GROTIUS, *Mare liberum*, cap. v, p. 42

damental sigue jugando un papel vital en todos los demás escritos de Grocio, incluyendo *De iure belli ac pacis*. En el segundo capítulo de su segundo libro, Grocio retoma el argumento del *Mare liberum*, lo refina y lo refuerza. Se refiere aquí a los escritos de Plutarco para argüir que, sin comercio ni intercambio, la humanidad hubiera seguido siendo salvaje y bárbara. Por lo tanto, el comercio y el intercambio no sólo son útiles en la medida en que nos permiten solucionar nuestra carencia de recursos y satisfacer nuestras necesidades. Además, forman el núcleo de la sociabilidad humana, de la civilización, de la amistad, o, en el latín de Grocio, «*permutatione rerum societatem amicitiamque concilians*». ²¹ Esto significa, según prosigue Grocio su razonamiento, valiéndose de la cita de otro autor clásico, el jurista romano Floro, que «quien dificulta el comercio, desbarata los vínculos que mantienen unidos a los hombres». ²²

El énfasis común a todas estas citas recae sobre la «unidad», sobre el hecho de vivir juntos. Ya en el primer capítulo del *Mare liberum*, Grocio hace suyo el elogio poético que Séneca realizara sobre la navegación, presentándola como el don más alto de la naturaleza, «*summum Naturae beneficium*», pues «los hombres viven dispersos en varios lugares y sitios, pero siguen juntos gracias a los vientos». Los dones de la naturaleza se hallan repartidos por el mundo, de modo que «el comercio entre los mortales es necesario». ²³ La libertad de comercio y la de intercambio constituyen los auténticos cimientos de nuestra civilización.

3. Los derechos de «otros»

Una y otra vez, el uso de palabras como *unidad*, *mutuo* e *inter ipsos* sugiere una dependencia recíproca, una interdependencia entre los se-

21. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, libro II, cap. II, par. XIII, p. 199.

22. *Ibid.*: «*Sublatis commerciis, rupto federe generis humani*».

23. GROTIUS, *Mare liberum*, cap. I, p. 19: «*Ut necessarium mortalibus esset inter ipsos commercium*».

res humanos. Parece difícil reconciliar esta sugerencia con la idea de que el *De iure pradeae*, el *Mare liberum* y el *De iure belli ac pacis* no son más que herramientas para propagar el colonialismo europeo. ¿Estaba Grocio enzarzado aquí en meros artificios retóricos? ¿Quedaba sitio en sus reflexiones, en su filosofía política y moral, para los oprimidos y los pobres, para fugitivos, refugiados y exiliados?

Como hacía tan a menudo, Grocio volvió a los trabajos de la neoescolástica ibérica para abordar estos asuntos. Entre otros, recurrió a Domingo de Soto, que se había ocupado, con gran detalle, de los derechos de los pobres, los vagabundos y los mendigos, especialmente los peregrinos mendicantes, en su obra principal, *De iustitia et iure*, que Grocio citó frecuentemente, y en la *Deliberación en la causa de los pobres*. La *Deliberación* formaba parte de un debate sobre los pobres y sobre el auxilio a éstos, que había comenzado al inicio del siglo XVI en ciudades del sur de Alemania como Núremberg y Augsburgo y también en Flandes, donde en 1525 las ciudades de Ypres y Brujas asumieron un destacado protagonismo en el asunto. En efecto, en un notable viraje en las medidas que se estaban aplicando, las ciudades flamencas se hicieron cargo del cuidado de los pobres. Remediar la pobreza ya no era solamente un asunto de caridad cristiana, de dar limosna a mendigos errantes: se convirtió en un asunto civil y pasó a formar parte de las responsabilidades del gobierno municipal. Entre 1525 y 1545 muchas otras poblaciones de los Países Bajos siguieron los ejemplos de Ypres y Brujas: Gante lo hizo en 1535; Amberes en 1540, y Malinas en 1545.²⁴

El manifiesto clave de este cambio fundamental en la política civil fue la obra *De subventione pauperum*, de Juan Luis Vives, publicada en 1526 y dedicada a los *consules* y *senatores* de la ciudad de Brujas. La *Deliberación en la causa de los pobres* de Soto fue, entre otras cosas, una respuesta y una réplica a las iniciativas desarrolladas en Castilla tras 1540

24. Véase, entre otros, Wim BLOCKMANS y Walter PREVENIER, «Poverty in Flanders and Brabant from the 14th to the mid-16th century: sources and problems», *Acta Historiae Neerlandicae*, 10 (1978), pp. 20-57.

para adoptar medidas similares en el auxilio de pobres.²⁵ Soto estaba especialmente preocupado por los derechos de aquellos mendigos que no pertenecían a ninguna comunidad urbana, a ningún pueblo o reino concretos, porque —usando el principal ejemplo de Soto— ése era el caso de los peregrinos que llegaban a Santiago de Compostela.²⁶ En el capítulo cuarto de la *Deliberación*, Soto argumenta con energía que los forasteros sinceros no deben ser mantenidos a raya, fuera de las comunidades urbanas. El derecho a mendigar se basaba en el derecho fundamental de toda persona a trasladarse adonde considerara oportuno en caso de que su supervivencia, la preservación de su vida, corriera peligro.²⁷ Para Soto el derecho a la vida tiene primacía absoluta. Esto justifica completamente que los pobres realmente necesitados y los peregrinos errantes mendiguen en ciudades y tierras extrañas; también justifica emigrar, desplazarse y tratar de encontrar una vida mejor en otra parte. Además, Soto también apeló, con provecho, al derecho natural a la hospitalidad. Recordó a los ricos y a los acomodados que todos los seres humanos forman parte de un mismo «cuerpo» de la Humanidad. Siguiendo el ejemplo de Jesús, los cristianos, en particular, deberían aprender esta lección a fondo y aceptar con alegría su deber de cuidar al pobre, a cualquier semejante que padeciera necesidad.

Grocio toma en consideración todos los elementos clave de Soto en el *De iure belli ac pacis*. Se refiere explícitamente a él cuando aborda las preguntas de qué tipos de acción están permitidas en situaciones de

25. Juan Luis VIVES, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus* (ed. orig., 1526), C. Matheussen y C. Fantazzi, eds., Brill, Leiden, 2002; Domingo de SOTO, *Deliberación en la causa de los pobres* (ed. orig., 1565), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965 (hay ed. reciente, a cargo de Ángel Martínez Casado, San Esteban, Salamanca, 2006).

26. Annabel BRET, *Changes of state: Nature and the limits of the city, 1545-1651*, Princeton University Press, Princeton, 2010, cap. 1. Para los pasajes siguientes y el resto de este artículo, agradezco las conversaciones con Annabel, siempre inspiradoras.

27. SOTO, *Deliberación*, cap. 4, p. 35.

necesidad, cuando la preservación de la vida está en juego. Y, como en el caso del dominico, la respuesta de Grocio no deja lugar a dudas. Por supuesto, existen diferencias entre ambos. Mientras el análisis de Vives y de Soto está todavía imbuido de nociones cristianas del deber de caridad, Grocio se plantea la cuestión de los derechos del pobre principalmente desde el punto de vista de la utilidad, aunque el resultado no es muy diferente. Aquí también el derecho humano más básico, el derecho a la vida, que deriva de la necesidad de supervivencia, se impone a todas las leyes civiles. En palabras de Grocio, «en caso de necesidad absoluta, el antiguo derecho de usar de las cosas, como si todavía siguieran siendo comunes, debe ser revitalizado y estar plenamente vigente».²⁸ En un giro llamativo, Grocio toma uno de sus ejemplos principales del comercio y de de prácticas marítimas. «En el mar —escribe— cuando hay escasez de provisiones», los bienes que «cada hombre ha guardado encerrados deben ser mostrados para el uso común». Esta regla marítima no está refrendada por ninguna ley civil y solamente se explica, razona Grocio, «por ciertas regulaciones, las máximas de la equidad natural, y se imponen por su autoridad». Estas máximas anulan «todas las leyes de institución humana» y una de ellas supone que si alguien toma de otra persona lo que le es absolutamente necesario para la preservación de su vida «no será por ello considerado culpable de robo».²⁹ Si bien Grocio enumera una serie de precauciones, la moraleja es clara. Si los seres humanos abandonan su tierra por necesidad o con el propósito explícito de encontrar otro modo de vida, están en su derecho natural de hacerlo, y ninguna comunidad puede negar la entrada a quienes huyen del hambre. En este sentido hay un derecho humano a la migración, que asiste a todos aquellos cuyas vidas corren peligro, así como hay otro a tomar de los bienes del rico en caso de necesidad. Grocio aprueba el precepto natural de los «teólogos», como llama a

28. GROTIUS, *De iure belli ac pacis / The Rights of War and Peace*, Innis & Manby, Londres, 1738 (reimpr. 2004), libro II, cap. II, pár. 6. Grocio se refiere al trabajo de Aquino, Soto y Covarruvias.

29. *Ibid.*

Santo Tomás, Soto y Covarruvias, de que «quienquiera que por necesidad toma de otros lo que le es necesario para salvar su vida, no comete hurto».³⁰

Esta regla específica sólo puede ponerse en práctica, advierte Grocio enérgicamente, en casos de necesidad extrema, cuando, como en casos de grandes hambrunas, la pura conservación de la vida está de por medio. Por supuesto que los seres humanos pueden querer más de lo que les es indispensable para la vida y, de hecho, Grocio considera que pueden pedir más. Cada uno de nosotros tiene el derecho de conseguir para sí los bienes necesarios para poder llevar una *vita comoda*. Cuando se trata de alimentos, ropa o medicina, nadie debe verse impedido en sus intentos de buscar y adquirir las comodidades de la vida. Todos tenemos lo que Grocio denomina el *ius actus*. Este derecho constituye el fundamento mismo de la libertad humana de actuar, y hacerlo libremente. Cada uno de nosotros es libre para actuar y llevar a cabo aquellas acciones que contribuyan a la comodidad de su vida. Al nivel más básico y fundamental, esto significa que, en tanto que no se perjudique a los demás, cada uno es libre de ir y desplazarse adonde quiera y de entablar gozosamente comunicación y tráfico con otros seres humanos. Esta noción de *ius actus* cubre una gran variedad de actividades y acciones humanas, incluida la libertad de casarse con alguien de otro país, y de modo quizá más prominente, la libertad de comercio e intercambio. El comercio no sólo forma la auténtica base de la civilización, sino que también encarna el núcleo de la libertad humana en lo más fundamental. Éste es un argumento clave, el de mayor peso, para la libertad de navegar los mares. El mar es libre, *mare liberum*.

Las consecuencias de esta idea del *ius communicandi* son de gran calado. Lo que se ventila no es solamente el derecho al libre comercio, el *ius mercandi*, de los comerciantes bátavos, sino también el de los re-

30. *Ibid.*: «*Nam et inter theologos recepta sentential est in tali necessitate, si quis quod ad vitam suam necessarium est sumat aliunde, eum furtum non committere*».

fugiados y exiliados, una categoría a la cual —según hemos visto— el propio Grocio pertenecía desde su dramática huida de la fortaleza de Loevestein en 1621, metido en un baúl de libros. En un pasaje famoso y muy comentado del *De iure belli ac pacis*, Grocio manifiesta que deberíamos darles la bienvenida «a aquellos que han sido expulsados de su hogar, de su ciudad, de su país». De hecho, deberíamos darles el derecho de residencia permanente entre nosotros,³¹ con la condición de que acepten y cumplan la ley de su nueva patria y se abstengan de toda acción que pueda dar pie a facciones y discordias. Grocio también toma en consideración la otra cara de la moneda: en otro pasaje clave proclama que los ciudadanos son libres de irse de su ciudad o de su país. También aquí es palpable la continuidad grociana. Ya en el *Mare liberum* había apelado en pasajes poéticos a Virgilio para destacar «el santo derecho a la hospitalidad», el cual amparaba a todos los comerciantes, refugiados y exiliados.

4. Conclusión

El derecho a la hospitalidad ha continuado desempeñando un papel importante en las discusiones sobre los derechos de refugiados y exiliados, tanto en el derecho natural de la época moderna como era en el derecho internacional moderno y contemporáneo. Uno de los llamados *Definitivartikel* en el famoso tratado de Immanuel Kant, *La paz perpetua*, propone una especie de derecho civil cosmopolita y global, un *Weltbürgerrecht* que esté basado casi exclusivamente en nociones y «precondiciones» de los principios generales de la hospitalidad. Kant era muy consciente de que se estaba metiendo en un atolladero histórico y

31. *Ibid.*, lib. II, cap. II, pár. XVI, p. 201: «*Sed et perpetua habitatione his qui sedibus suis expulsi receptum quaerunt denganda non est externis, dum et imperium quod constitutum est subeant, et quae alia ad vitandas seditiones sunt necessaria*». Sobre las controversias acerca de este pasaje, véase Elek TIESSLER-MAREDA, *Einwanderung und Asyl bei Hugo Grotius*, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

filosófico, un laberinto donde es fácil perderse. Se esforzó en distinguir entre el derecho del huésped, el *Gastrecht*, concerniente a inmigrantes, y el *Besuchsrecht*, el derecho de visita, necesario para asegurar el comercio libre entre mercaderes. Para teóricos actuales como Seyla Benhabib, las variaciones de Kant sobre el antiguo derecho a la hospitalidad son el principal punto de partida para la búsqueda de los derechos del «otro», en nuestra propia época.³² ¿Hay algún derecho referente a la inmigración en nuestro mundo de estados soberanos? En caso afirmativo, ¿cuál sería su posible base filosófica en un mundo multicultural donde discrepamos tan frontalmente acerca de casi todos los valores humanos esenciales? Y en un terreno más práctico, ¿en qué situaciones estados como España y los Países Bajos deberían atender las advertencias y llamamientos de Soto y Grocio y abrir sus puertas, de buen grado e incluso alegremente, a refugiados, exiliados y a aquellos que solicitasen asilo político? En sus esfuerzos por encontrar respuestas apropiadas, Benhabib y muchos otros autores de la filosofía política contemporánea buscan con denuedo una *metanorm*, un principio que nos permita vencer nuestros desesperados desacuerdos sobre el fundamento de los valores éticos y políticos, y encontrar algún tipo de base común para nuestros apasionados debates sobre los derechos de inmigración de los «otros».

Esto constituye un reto verdaderamente grociano y, en algún lugar, Grocio podría estar todavía pensando que hace cuatrocientos años, en 1609, había establecido los fundamentos para responder a nuestras espinosas preguntas acerca de los derechos de la inmigración y de los «otros». Basándose en los trabajos de los mejores filósofos, juristas y teólogos ibéricos —Vitoria, Soto, Vázquez de Menchaca y Covarruvias—, Grocio proclama que el derecho a la vida es la clave, la raíz de la que debe partir toda reflexión sobre los derechos humanos. La vida

32. Immanuel KANT, *Zum Ewigen Frieden*, F. Nicolovius, Königsberg, 1795 (reimpr: P. Reclam Jun., Stuttgart, 1984), p. 21 y ss, en Seyla BENHABIB, *The rights of others: Aliens, residents, and citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 25-48.

como tal es una precondition para poder tener cualquier derecho y disfrutar del mismo. Otorgar el derecho a vivir a los seres humanos significa, antes que nada y si se les reconoce también el derecho a intentar vivir y a continuar vivo, encontrar los medios para preservarse y sustentarse. El reconocimiento de este derecho natural principal subyace en el centro del *Mare liberum*, del diálogo de Grocio con sus fuentes clásicas y coetáneas sobre la libertad de los mares, la de comercio y trato, la de migración y de desplazamiento de exiliados y refugiados. Todo esto está construido sobre la base del reconocimiento del derecho a vivir. Al borde de la muerte, debido al hambre o a los peligros de la guerra, la tortura y la violencia, todos y cada uno de nosotros tenemos la facultad de salvar nuestras vidas y marchar, si hubiera necesidad, a otras partes del mundo para tener la oportunidad de encontrar otra existencia, quizá hasta cómoda, como en nuestros sueños. Nadie tiene autoridad para obstruir, ni el rey y el gobierno de España, ni la reina y el gobierno de los Países Bajos, ni la Unión Europea.

Sea como sea que acabemos teorizando sobre los derechos humanos, con o sin basamento en el derecho natural, no debemos escapar de los argumentos de Soto y Grocio. Los «otros» tienen derechos. En nuestra propia Unión Europea debatimos la cuestión de qué hacer con los inmigrantes que vienen por necesidad para escapar del hambre o de amenazas mortales, en busca de una vida decente. Con Soto y Grocio aprendemos a darles la bienvenida. Podemos actuar así por caridad, pero debemos hacerlo porque, en casos de necesidad, las personas «ajenas» tienen un derecho a la inmigración, a vivir.

Las filosofías civiles de Soto y Grocio no nos proporcionan recetas para resolver los problemas contemporáneos de Europa e incluso pueden estar manchadas por el legado de su pasado imperial, tanto el suyo como el nuestro. Pero mientras nos miramos en su espejo, la reflexión y la imaginación histórica nos empujan a volver a pensar sobre nuestros propios principios, a clarificar nuestra filosofía civil, a mirarnos a nosotros mismos desde perspectivas que han sido desechadas. Entonces, ante el espejo de Soto y Grocio, y según miramos más allá de nuestras fronteras y reflexionamos sobre los derechos de los «otros», debería re-

saltar cuanto menos llamativo reparar en que, en los debates actuales sobre inmigración, muchos de nosotros, incluidos esos que en la patria de Grocio predicán ruidosamente la «libertad», somos menos humanos que aquellos teólogos neoescolásticos católicos españoles del siglo xvi y que aquel humanista holandés del siglo xvii.

