

8.

Racismo e inmigración en el siglo XXI a la luz de la Escuela de Salamanca

Racism and immigration in the 21st century
in light of the school of salamanca

Santiago Leyra-Curiá

Universidad Villanueva
santiago.leyra@villanueva.edu

Resumen: El racismo moderno comienza a finales del s. XV con el contacto entre poblaciones propiciado por las navegaciones internacionales de los marinos europeos, principalmente británicos, portugueses y españoles. Inicialmente se desarrolla un racismo emocional que pronto da paso a un racismo intelectual, sustentado en los desarrollos teóricos de pensadores como Darwin, Bernier, Voltaire o Kant. En ese contexto, los debates intelectuales de la Escuela de Salamanca en el s. XVI arrojan luz sobre la dignidad humana universal, constituyendo el embrión de lo que luego se conocerá como doctrina de los derechos humanos. Entre estos derechos, se puede hablar de un derecho universal a la movilidad humana. En este s. XXI en el que la inmigración se presenta como uno de los grandes desafíos de los países occidentales, resulta oportuno acudir a las enseñanzas de los maestros de Salamanca para no equivocarse los términos ni las consecuencias de este debate decisivo para el futuro de nuestras sociedades.

Palabras clave: Racismo, inmigración, dignidad humana, Escuela de Salamanca.

Abstract: Modern racism begins in the late 15th century with the contact between populations fostered by the international voyages of European sailors, primarily British, Portuguese, and Spanish. It initially develops as an emotional form of

racism that soon gives way to an intellectual racism, grounded in the theoretical contributions of thinkers such as Darwin, Bernier, Voltaire, and Kant. In this context, the intellectual debates of the School of Salamanca in the 16th century shed light on universal human dignity, constituting the embryo of what would later be known as the doctrine of human rights. Among these rights, one may speak of a universal right to human mobility. In the 21st century, in which immigration stands as one of the major challenges facing Western countries, it is timely to turn to the teachings of the Salamanca masters in order to avoid misunderstanding both the terms and the consequences of this decisive debate for the future of our societies.

Keywords: Racism, immigration, human dignity, School of Salamanca.

I. El problema del racismo

Como ha explicado José María Bermúdez de Castro¹, las conclusiones de los eruditos de la Ilustración representaron el mejor aval para la construcción social del término raza y del consiguiente racismo intelectual, que supuso un lucrativo negocio para los terratenientes que explotaron las tierras conquistadas por los imperios europeos. Kant llegó a escribir que la raza blanca era superior a las demás por su desarrollo cultural, mientras que las demás razas no habrían alcanzado la perfección tanto en sus capacidades intelectuales como en sus virtudes morales. La esclavitud estaba plenamente justificada.

Los científicos de aquel tiempo tampoco fueron ajenos a tales acontecimientos y su opinión fue definitiva en la percepción social de los grupos humanos que se fueron conociendo en África, América y Oceanía. El propio Darwin consideró la existencia de razas, aunque todas ellas pertenecientes a la misma entidad biológica. Un siglo antes, Carlos Linneo —autor del sistema binomial y del acuñamiento del nombre científico de nuestra especie— defendió la existencia de cuatro variedades en «*homo sapiens*»: blancos, negros, rojos y amarillos, propios de cada continente y caracterizados por temperamentos distintos.

La lista de autoridades científicas que abogaron por la existencia de razas es también extensa, pero dos de los más destacados fueron: el antropólogo sir Arthur Keith (1866–1955), quizá la mayor autoridad de su tiempo en el Reino Unido, y el antropólogo Carleton S. Coon (1904–1981), que abanderó sus teorías sobre el origen de las razas hasta los últimos años de su vida, a pesar de que el racismo científico ya estaba siendo desmontado por las evidencias. Por su parte, el científico Alfred Russell Wallace, coautor con Darwin de la teoría de la evolución por selección natural, que tuvo la oportunidad de conocer numerosos pueblos de Asia y Oceanía, fue un caso admirable para su época por su desacuerdo con el racismo científico. Según Wallace, las poblaciones menos civilizadas estaban perfectamente adaptadas a su entorno, pero corrían el riesgo de ser eliminadas por el feroz colonialismo de las poblaciones con un mayor desarrollo tecnológico.

1 BERMÚDEZ DE CASTRO, JM, «Orígenes del racismo moderno», *Tercera ABC*, 2.X.2025.

En el primer cuarto del s. XX, las teorías raciales nazis fueron la fundamentación ideológica para el exterminio de millones de personas durante la Segunda Guerra Mundial. El Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) adoptó y desarrolló varias clasificaciones raciales pseudocientíficas como parte de su ideología para justificar el genocidio de grupos de personas que consideraba racialmente inferiores. Los nazis consideraban a la supuesta *raza aria* una *raza maestra* superior, y a judíos, africanos, mestizos, romaníes, eslavos y otros grupos étnicos como *infrahumanos* y racialmente inferiores, cuyos miembros estaban destinados a trabajos forzados y exterminio. Estas creencias surgieron de una mezcla de antropología del siglo XIX, racismo científico (fundado en las teorías de Hans F. K. Günther) y antisemitismo.

Por cierto, que el antisemitismo, lejos de ser un fenómeno extinguido tras la derrota del nazismo, ha demostrado ser un odio proteico capaz de mutar y pervivir en la actualidad, a menudo camuflado bajo nuevas narrativas políticas e ideológicas. Hay quien sostiene que esta persistencia se ha hecho patente por ejemplo en la virulencia con la que ciertos sectores de la izquierda política —generalmente antirracista— han reaccionado ante la guerra de Gaza, donde la hostilidad hacia Israel trasciende con frecuencia la legítima crítica geopolítica para resucitar viejos prejuicios judeófobos². Como la visión marxista del mundo divide todo en «opresores» y «oprimidos» y los judíos son vistos a menudo como exitosos o «blancos» en el contexto occidental, a veces se les excluye de las protecciones antirracistas habituales o se minimiza el odio hacia ellos —camuflado dentro de un discurso político antiimperialista— porque no encajan en el perfil tradicional de «víctima» que maneja cierta retórica progresista. En este contexto, el antisionismo radical funciona a menudo como una máscara socialmente aceptable que, al demonizar sistemáticamente al único Estado judío y aplicarle un doble rasero moral inexistente para otros conflictos, canaliza un rechazo ancestral que niega la legitimidad y el derecho a la seguridad del pueblo judío.

La oposición al racismo científico desde la antropología y la biología comenzó también en el primer cuarto del siglo XX, con figuras tan destacadas como la del antropólogo Franz Boas (1858-1942), formado en los Estados Unidos y observador infatigable de las terribles consecuencias del racismo en ese país. El progreso de la biología evolutiva y de la genética fue determinante en la falsación de las teorías racistas, apoyado en el esfuerzo de científicos como Francis Ashley Montagu (1905-1999), Julian Huxley (1887-1975) o Luigi Luca Cavalli-Sforza. Las investigaciones de este último genetista italiano llegaron a la conclusión de que la variación genética de nuestra especie es insignificante y que todos los seres humanos compartimos el 99,999 de nuestra dotación genómica.

La teoría intelectual del racismo ha sido desarmada con datos objetivos, aunque el negacionismo de una verdad tan incómoda persiste por intereses espurios. Además, el racismo emocional, aquel que nos hace rechazar al diferente, seguirá siendo un impedimento a la plena conciencia de que somos una única especie, diversa y con potencial extraordinario cuando trabajamos todos unidos por una causa común.

2 OBADÍA, D., 7 de octubre: ¡No olvidamos!, Tercera ABC, 7.X.2025.

Es sabido que el Descubrimiento de América contribuyó al final de la época feudal y al comienzo de la Modernidad, convulsionando la ciencia de la época, la filosofía y la religión, con particulares desafíos para el estudio que nos ocupa³. La Escuela de Salamanca hace su aparición en este contexto generando uno de los capítulos más fértiles de la historia de la teología en relación con las problemáticas contemporáneas⁴.

II. Francisco de Vitoria: la enunciación de un derecho natural a la emigración

Tras una primera estancia en París entre 1508 y 1522, donde Francisco de Vitoria se forma en el ambiente del Humanismo, comenzó su docencia en el Colegio San Gregorio en Valladolid, en el que permanecerá tres años, y desde el que tomará contacto con las polémicas de la época. Allí estaba el Consejo de Indias, y allí llegaban las noticias de los abusos de la conquista de los españoles en las nuevas tierras, a través del testimonio de sus compañeros dominicos.

Especial protagonismo cobró Antonio de Montesinos y su célebre sermón de adviento, el 21 de diciembre de 1511, en el que denunciaba el trato de esclavitud otorgado a los aborígenes, trasgrediendo los límites impuestos por la tradición de la encomienda, un sistema de origen medieval y que señalaba la exigencia a los arrendadores en el cuidado y protección de los trabajadores a su cargo, incluso su formación cristiana. El virrey, Diego Colón, presente en el acto litúrgico, solicitó al superior de los dominicos la expulsión de Montesinos de la Isla. Lejos de lograrlo, el sermón de la siguiente semana aún avivó más la polémica que llegó a la península para generar una crisis política que derivó en la promulgación de las *Leyes de Burgos*, aprobadas el 27 de diciembre de 1512, a las que se sumaron varias enmiendas en el verano de 1513⁵.

Los 35 decretos aprobados señalaban una serie de condiciones que pueden ser consideradas como antecedentes de lo que nosotros conocemos como derechos humanos, dado que perseguían la protección de determinados mínimos para los aborígenes: descanso, alojamiento, salario...⁶

Entretanto, en 1526, Francisco de Vitoria llega a la Universidad de Salamanca para ocupar la *cátedra de prima*, la más importante y desde la que se ejercía una significativa

3 APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 248.

4 GRICE-HUTCHINSON, M., «El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollo», *Revista de Historia Económica* 2 (1989) 21-26.

5 JANSEN, S.-WEISS, I.M. (ed), *Fray Antonio de Montesinos y su tiempo* (Iberoamericana, Madrid 2017).

6 SÁNCHEZ DOMINGO, R., «Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista», *Revista Jurídica de Castilla y León* 28 (2012), 7-55.

influencia tanto en el panorama intelectual como en el gobierno del Emperador, quien se hará incluso presente en las discusiones acerca de estos problemas. En 1539 Vitoria pronunciará dos conferencias en la Universidad, *De indis recenter inventis relectio prior* y *De iure belli*, generando tal impacto en la conciencia de la época que el propio Emperador prohibió al prior del convento de San Esteban que permitiera continuar con ese tipo de publicaciones.

Para justificar la presencia española comienza por desestimar presuntas hipótesis de legitimidad como la autoridad del Emperador, por no ser su territorio, ni del Papa, pues no son cristianos, ni apelando a una obligación de evangelización, pues no se corresponde con muchos de los abusos denunciados⁷.

En la primera de las relaciones, Vitoria resalta que a los indios se les debe la misma consideración que a los españoles pues son tan personas como ellos. Ambos gozan de las capacidades descritas por Luis Vives. Esta valía particular frente al resto de seres, la vincula a la natural sociabilidad de la persona: a la necesidad de comunicación connatural a su ser. En otras palabras, Francisco de Vitoria aplica la noción de dignidad tomista al problema de la extranjería, una cuestión particular que era inimaginable en tiempos del Aquinate, traduciendo las nociones escolásticas al movimiento cultural que está generando el Renacimiento⁸.

En la *Relectio de indis*, Vitoria justifica con 14 argumentos la presencia de conquistadores y su derecho a permanecer allí a condición de no dañar a los indios, quienes tampoco podrían prohibir tal asentamiento. Sin dejar de reconocer el derecho de los aborígenes al disfrute de sus tierras, reconoce también un derecho a establecerse en tierras ajenas a las propias, única vía para justificar la presencia española, y que conduce como consecuencia a la necesidad de negociar las condiciones de relación para evitar los abusos de la conquista.

De esta capacidad relacional deduce que existe un *ius peregrinandi et illic degendi*, esto es, un derecho a la movilidad como expresión de su naturaleza sociable y naturalmente abierta al otro por su capacidad comunicativa: «*la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural; y contra la naturaleza impedir la amistad entre hombres inofensivos*»⁹. Junto a este derecho fundamental, reconoce también un *ius libertatis*, esto es, al disfrute de lo propio sin ser impedido en ello, anticipándose a lo que nosotros conocemos como soberanía, *sine aliquo tamen nocumento barbarorum*, esto es, de forma pacífica y sin ejercer daño a los autóctonos. En su fundamentación inserta una frase de las *Instituciones* de Gayo: *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*, donde la expresión original *omnes homines* ha sido sustituida por la de *omnes gentes*¹⁰.

7 LEDESMA, J. DE J., «Vitoria, forjador del Derecho de Gentes. De Gayo a Vitoria, Jurídica». *Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* (México) 8 (1976), 311-332.

8 APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 250-251.

9 VITORIA, F. de, *Sobre los indios. Relección primera*, III.2, en *Íd.*, Obras, BAC, Madrid 1960, p. 707.

10 *Ibidem*, p. 706.

El *iusm Gentium* que para Cicerón era un sistema de ordenamiento comercial entre el Imperio y los pueblos vinculados a él, es elevado por Vitoria a rango de derecho natural, más próximo a la comprensión de Gayo y Ulpiano. De esta forma, adquiere un valor normativo para regular las relaciones entre los Estados. Supera así la visión jerárquica y vertical del mundo, típica de la mentalidad medieval, por una *societas gentium* que otorga reconocimiento a los distintos pueblos, con independencia de su vinculación, con el cristianismo o el paganismo, ofreciendo como cosmovisión de sentido la posibilidad de buscar el *ius naturalis* el apoyo para la tesis que pretendía demostrar¹¹.

En el contexto político de la época, en el que se está operando la consolidación de los estados europeos, Francisco de Vitoria reflexiona sobre el concepto de *república perfecta* para extrapolar sus elementos constitutivos a una propuesta de comunidad universal¹²: «*el orbe entero, que en cierto modo es una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes*»¹³. Vitoria contempla la *communitas orbis* como una familia de pueblos y no tanto como un *super-estado*, reconociendo a su vez el poder coercitivo que este *derecho de gentes* reconoce para el dirigente. Completa así el equilibrio entre el *derecho a la emigración y al establecimiento* y el deber de hacerlo de una manera amistosa y pacífica¹⁴.

Para su consecución sugiere dos herramientas políticas. La primera, la *guerra justa*, la emprendida por el príncipe ante el incumplimiento del presupuesto de amistad. La segunda, el derecho de injerencia ante los abusos que un pueblo pudiera llegar a sufrir: «*por el fin y el bien de todo el orbe. Pues así, si los tiranos y ladrones pudieran ofender y oprimir impunemente no podría en absoluto estar en estado de felicidad*»¹⁵.

III. Bartolomé de las casas: el Estado, responsable del respeto a los derechos

Exponente de la siguiente generación de dominicos consagrados al trabajo evangelizador en las nuevas tierras, y de la preocupación por la suerte de los indígenas, logró sensibilizar la conciencia del Emperador acerca de la trasgresión de las mismas *Leyes de Burgos* que habían sido dictadas como compromiso por parte de la Corona en tiempos de sus abuelos Fernando e Isabel. Esto se tradujo en una reforma del Consejo de Indias y

11 LEDESMA, J. DE J., «Vitoria, forjador del Derecho de Gentes. De Gayo a Vitoria», *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* (México) 8 (1976), 330.

12 DÍAZ, B., *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Universidad de Navarra, Pamplona 2005, pp- 57-71.

13 VITORIA, F. de, *Sobre los indios. Relección segunda. Sobre la potestad civil*, 21, en Íd., *Obras*, BAC, Madrid 1960, p. 191.

14 APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 255.

15 VITORIA, F. de, *Sobre los indios. Relección segunda*, 1, 816.

en la promulgación de las *Nuevas Leyes de Indias* (1542). La continuación de los abusos y de las denuncias del dominico contribuyeron a que el Consejo de Indias, a petición de Carlos V, ordenara detener las operaciones de conquista el 3 de julio de 1549.

El episodio fuerza el regreso de Las Casas a la península para afrontar la famosa Controversia de Valladolid (1550-1551) contra Juan Ginés de Sepúlveda, contrario al *derecho de gentes* y defensor del derecho de conquista y sometimiento de los nuevos pueblos, así como la exigencia de su evangelización. Se apoyaba para ello en la doctrina de la *guerra justa* de Agustín de Hipona, en una lectura muy distante de la ofrecida por Francisco de Vitoria en la segunda de las *relecciones* citadas¹⁶.

La posición de Sepúlveda se sustentaba en una serie de hipótesis que justificarían el trato de dureza empleado en América y que había explicado en una obra publicada en 1537, el *Democrates alter*: a) barbarie y servidumbre natural de los indios; b) crímenes contra la ley natural y la humanidad por sacrificios humanos, antropofagia, idolatría e infidelidad; c) derecho-deber de intervención en defensa de inocentes frente a estos crímenes; y d) deber de predicación. La argumentación de Las Casas se centra en la defensa de los derechos de la persona sustentados sobre la propia teología católica: la libertad de conciencia era parre del núcleo central de la moral católica.

La Junta de Valladolid no llegó a un veredicto colegiado, dado que al término de la segunda sesión ninguno de los miembros del tribunal ofreció un dictamen al que estaba obligado. Pero su celebración provocó la revisión de las leyes de Indias y la creación de la figura del *protector de indios*. La forma de expansión quedó drásticamente modificada permitiéndose solo a los religiosos el avance en territorios vírgenes, que solo tras su conversión podrían pasar a una jurisdicción militar y política. La primacía de la dignidad humana suponía la prevalencia del derecho natural frente al positivo.

IV. La reforma de la caridad: de los hospitales a la beneficencia estatal

La preocupación de la Escuela de Salamanca no está focalizada únicamente en la migración en el sentido de extranjería y los movimientos de carácter internacional. Las polémicas se suscitaron también en relación con lo que se han denominado migraciones interiores y que dialogan con el problema de la mendicidad y la pobreza¹⁷.

Nos encontramos en un momento de profundas transformaciones en una Europa a la que la industrialización de la madera está llegando de manera desigual según las regiones, transformando una economía que continúa siendo mayoritariamente agrícola —y por

16 APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 256.

17 Ibidem, p. 262.

tanto dependiente—, y que periódicamente sufre malas cosechas. Esto genera aumentos periódicos de la mendicidad, así como flujos de peregrinos que acuden a las ciudades en busca de fortuna. En particular, en el caso de España, este fenómeno se vio acuciado por su climatología y la necesidad de trabajadores estacionales que provenían de todos los puntos de Europa.

Así, los doctores de la Escuela de Salamanca deben enfrentarse a dos problemas básicos: la relación *trabajo-pobreza* y la distinción de los *verdaderos* pobres de aquellos que podrían considerarse como *fingidos*. La discusión se centra en los mecanismos de inserción más apropiados —limosna o salario— así como la responsabilidad sobre la suerte de estos sujetos —Iglesia o Estado¹⁸—. Pero, tras estos dilemas lo que realmente late es el alcance del *derecho de gentes* en lo que hace referencia a la participación de los bienes universales. La cuestión estaba resuelta para quienes lo hacían por los bienes propios. La dificultad estaba en meditar sobre la forma en la que podían acceder a los bienes universales quienes carecían de esa propiedad privada, esto es los pobres en todas sus formas, pero particularmente los forasteros¹⁹.

Resuenan en la reflexión los ecos de la *segunda Carta de Pablo a los Tesalonicenses* y el mandato sobre el trabajo que requiere el discernimiento de quiénes son capaces de llevar a cabo la tarea frente a quienes fingen no poder realizarlo. Así como las advertencias llevadas a cabo por la *Didajé*, en el periodo de la patrística.

En 1526, Juan Luis Vives publica en Brujas *De subventione pauperum*²⁰, obra decisiva en este siglo que inspirará una reforma de la asistencia caritativa que se expandirá por toda Europa, condicionando las siguientes décadas. En ella se establecen una serie de criterios que pueden sintetizarse así: a) para poder ejercer la mendicidad deben ser sometidos a un examen para evaluar la verdad o no de sus carencias y solo a los que están en necesidad se les acreditaría con un documento; b) incluso estos no podrían pedir fuera de su ciudad natural, salvo caso de peste o hambruna; c) los municipios serán los responsables de su atención; d) se procurará evitar la mendicidad en la ciudad para lo cual se habilitarán hospitales debidamente acondicionados; e) se obligará a trabajar en talleres a los capacitados para ello; f) se restringe la tradicional acogida a los peregrinos; g) incluso se expulsará a los extranjeros²¹.

La reforma, de carácter pragmático, suponía un antes y un después en la tradición caritativa de siglos anteriores: consagraba las incipientes medidas represivas en Europa ante la necesidad de mano de obra, pretende una superación del tradicional sistema de asistencia caritativo de la Iglesia carente de estructura y coordinación internas suficientes, perseguía una racionalización de los recursos e inaugura la asunción de competen-

18 CAVILLAC, M., *La problemática de los pobres en el siglo XVI*, introducción a la edición de Pérez Herrera, C., *Amparo de los pobres*, Espasa Calpe, Madrid 1975.

19 GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral, la información del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Síntesis, Madrid 1988, pp. 109-140.

20 VIVES, J.L., *Tratado del socorro de los pobres*, Vicent García Editores, Valencia 1992.

21 WOLFF, S.J., *Los pobres en la Europa moderna*, Crítica, Barcelona 1989, 32ss.

cias en respuestas a la pobreza por parte del Estado y terminando con la hegemonía que la Iglesia había ostentado hasta entonces.

V. la polémica entre Juan de Medina y Domingo de Soto: los límites que el estado puede fijar a la hospitalidad

En 1523 en Valladolid y en 1525 en Toledo son publicadas las primeras leyes para el *socorro de los pobres* por parte de Carlos V. Pero será la ley promulgada en 1540 por el Consejo Real, presidido por el Cardenal Tavera, la que recogería esta nueva filosofía y orientará posteriormente también la política de Felipe II en la segunda mitad del siglo XVI. La progresiva expansión justifica la intervención de Domingo de Soto a través de su famosa obra *Deliberación en la causa de los pobres* (1550) que sería refutada por Juan de Robles en también un famoso opúsculo: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres* (1559).

Desde la clave de la intervención estatal frente a la tradicional eclesial, Juan de Robles expresa una nueva y emergente sensibilidad de tintes secularizados que apunta hacia la justicia social, mientras Domingo de Soto representa la tendencia más conservadora que defiende la necesidad de un protagonismo eclesial en el horizonte de la misericordia y, por consiguiente, más próxima a la defensa del individuo y la libertad del pobre y contraria al espíritu de las nuevas leyes²².

En esta polémica, Domingo de Soto comprende que la reforma persigue una mejora de la distribución de los recursos sociales mediante el fortalecimiento de las instituciones de hospitalidad, pero cuestiona la eficacia de esta propuesta, al tiempo que señala el necesario discernimiento ético sobre la legitimidad de las medidas pragmáticas frente al derecho natural.

Las repercusiones de la postura de Juan de Robles eran particularmente significativas para los forasteros que quedarían excluidos del sistema de ayudas que cada municipio debe articular solo para sus habitantes. «Y proveyendo desta manera cada pueblo a sus pobres, sería justo que para desterrar a los vagabundos se ordenase que el pobre en ningún pueblo fuera del suyo o de su provincia pidiera limosna, y que fuese castigado si la pidiese»²³.

La discusión apuntaba al alcance de la intervención del Estado —Robles— frente a la libertad del sujeto —Soto— y al equilibrio entre el derecho natural (del pobre a buscar su sustento a través de la mendacidad) y el positivo (del Estado a restringir el alcance de esos derechos).

22 DE SOTO, D., DE ROBLES (de Medina), J., *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1965.

23 *Ibidem*, p. 180.

En la posición de Domingo de Soto, en el reclamo de que la autoridad civil deba asumir la responsabilidad sobre aquellos a los que se les niega la posibilidad de pedir limosna, hay una serie de presupuestos que resultan decisivos: a) la afirmación del derecho de las personas a la libre movilidad; b) la obligación moral de toda persona al ejercicio de la limosna con el necesitado, que el donante considere en ejercicio de su libertad; c) el carácter orgánico de las sociedades y de todos los estados que forman un orbe que justifica la libre movilidad; d) la heterogeneidad entre las tierras y sus distintas capacidades de productividad y generación de riqueza; e) la relación entre la necesaria hospitalidad si se reconoce el ejercicio de la libre movilidad y los derechos de los habitantes de un lugar²⁴.

Domingo de Soto da continuidad al sentir general de los teólogos de Salamanca cuando dice que «*nadie puede ser desterrado de ningún lugar sino por culpa o crimen que cometa como parece en la ley Capitalium. Y la razón es porque de derecho natural y de derecho de gentes cada uno tiene la libertad de andar por donde quisiere, con tal que no sea enemigo ni haga mal; y aunque echar a uno de la ciudad para se vaya a su tierra no sea tan formalmente destierro, empero prívante del derecho que tiene, del cual no se puede privar sino por culpa. De aquí se colige que, pues en pedir por Dios el que es verdaderamente pobre ninguna culpa ni crimen comete, no hay por donde le echar de ningún lugar*»²⁵.

Frente a la reivindicación de los gobiernos de poder *proteger sus fronteras* de la llegada de forasteros que puedan dificultar la convivencia, Soto apela a la responsabilidad que estos tienen por sus *naturales*, en una expresión que anticipa lo que la Doctrina Social de la Iglesia anuncia como *derecho a no tener que emigrar* o en términos del siglo XVI, el derecho de los pobres a buscar su subsistencia, lo que ninguna legislación puede moralmente limitar. También anticipa la categoría de *destino universal de los bienes* que será proclamada por la teología durante el siglo XX, junto a la dignidad de la persona por encima de los territorios, blasones y estructuras sociopolíticas²⁶.

Sobre el fundamento del *derecho de gentes*, dirá «*pues luego si el hospedaje por ley natural y divina nos es tanto encomendado ¿con quién le podemos los cristianos ejecutar, sino con los pobres extranjeros? Y por acabar de concluir mejor esta conclusión la ley nuestra, vieja y nueva, ninguna división jamás se hizo de pobres naturales y extranjeros, antes por iguales palabras encomienda los unos y los otros*»²⁷.

Robles afirma que de lo que se trata en definitiva es de reconducir a los *falsos mendigos*, y recuperar a aquellos que conservaban capacidad por el trabajo. La inserción laboral de todos ellos reduciría los costes que había asumido el sistema de beneficencia

24 APARICIO MALO, J.M., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 256.

25 DE SOTO, D., DE ROBLES (de Medina), J., *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1965, *Deliberación* 35.

26 *Ibidem*, 37-38.

27 *Ibidem*, 41.

cristiano, aumentaría la productividad de la sociedad y aliviaría un peso que progresivamente se iba a ir depositando sobre las *espaldas* de las estructuras estatales²⁸.

La polémica tuvo más interés en lo académico que en lo práctico y la mala situación climatológica y económica de España en esas décadas mantuvo vivo el debate por el progresivo empeoramiento de la situación de los pobres.

Miguel Giginta publicaría en 1570 un memorial con propuestas concretas a discutir en las Cortes reunidas en Madrid que acabaría formando parte de su obra más conocida: *Tratado del remedio de los pobres*²⁹ y que perseguía flexibilizar la normativa vigente buscando criterios que permitieran distinguir a los pobres reales de los fingidos, depositando en la libertad de los mendigos el acceso o no a las ayudas, al tiempo que sostenía unas propuestas de exigencia.

En una línea análoga, Pérez de Herrera, en su obra *Discurso del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos* (1598)³⁰ propondrá la creación de albergues en los que un análisis médico pueda distinguir a los hábiles de los impedidos para el trabajo.

Las tensiones descritas y los interrogantes analizados describen un escenario que permite comprender mejor las cláusulas que se establecieron en los Tratados de Osnabrück y Münster y que son conocidos popularmente como la Paz de Westfalia. La reforma de Lutero había roto la tradicional hegemonía de Roma sobre Europa y en confluencia con otras circunstancias políticas y culturales derivó en los sangrientos conflictos de las llamadas Guerras de Religión entre las que destacan la Guerra de los Treinta Años y la de los Ochenta Años.

Pero no solo era una cuestión de enfrentamientos religiosos. Se suman a estos la profunda transformación que se está produciendo en la comprensión de la persona y su valor frente a las estructuras que hemos descrito. Y también la situación de crisis económica y social que sugiere una mirada más replegada sobre los intereses regionales y nacionales sobre los universales. Todo ello apunta en la dirección de la consolidación de los Estados por el reconocimiento de sus fronteras que marcará una nueva etapa para los forasteros y migrantes.

VI. Conclusiones

El fenómeno de la movilidad humana debe ser considerado como una de las cuestiones más graves de la actualidad. Lo avala el extraordinario crecimiento de los flujos y las dificultades en las que es vivido por la mayoría de sus protagonistas. En esta dinámica,

28 APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 270.

29 GIGINTA, M., *Tratado del remedio de los pobres*, Ariel, Barcelona 2001.

30 PÉREZ DE HERRERA, C., *Discurso del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975.

constituirá un desafío creciente en las próximas décadas hasta el punto de que hay autores que hablan ya del siglo XXI como del siglo de las migraciones³¹.

La Iglesia católica, sin dejar de valorar la corriente de los derechos humanos, los esfuerzos de sus instituciones y los logros para toda la humanidad, establece una distancia crítica que es reconocible en dos puntos fundamentales respecto a la movilidad: el reconocimiento de un *derecho a la migración de la persona y su familia*, no reconocido por la Declaración de 1948, y la reclamación de un conjunto de deberes, asumidos por los individuos, que completen las protecciones contempladas. El escenario descrito del bien común universal, de estructuras internacionales que velen por ello, de la existencia de una comunidad universal, justifica la proclamación de que toda persona goza de una ciudadanía mundial que le habilita para el ejercicio de derechos y deberes que rebasan los reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948³².

La actual exhortación del Papa León XIV a recibir a los desplazados bajo el lema *Migrantes, misioneros de esperanza*³³ actualiza directamente el *Ius Peregrinandi* formulado por la Escuela de Salamanca. Al afirmar León XIV que el miedo a los forasteros es una «*sedentarización*» contraria al espíritu cristiano, recupera la tesis central de Francisco de Vitoria en *De Indis*³⁴. Vitoria estableció que es lícito a cualquier ser humano viajar y permanecer en otros territorios siempre que no cause daño, definiendo la movilidad no como una concesión del Estado, sino como un derecho natural de comunicación entre los pueblos que precede a las fronteras políticas.

Del mismo modo, la continuidad que León XIV mantiene con la encíclica Fratelli Tutti del Papa Francisco para denunciar el nacionalismo excluyente se fundamenta en el concepto salmantino del *Totus Orbis*. Cuando la Iglesia católica está insistiendo en la actualidad en la dignidad inalienable del migrante por encima de su estatus legal, están aplicando el principio de Vitoria en *De Potestate Civilis*³⁵. Allí, el teólogo dominico definió al mundo entero como una comunidad regida por el Derecho de Gentes, argumentando que existen leyes justas y derechos universales que protegen a la persona frente a la soberanía de cualquier gobernante, una idea que la Iglesia emplea hoy para combatir el racismo y la exclusión.

Por último, la actualización del pensamiento de Vitoria exige equilibrar el derecho natural de movimiento con el deber estatal de preservar el bien común; esto implica una gestión migratoria que, sin discriminar por origen (dignidad humana), imponga límites racionales para evitar que la libertad de tránsito degeneren en la disolución del orden social (caos) o en la explotación de los vulnerables. Para ello, debemos volver al principio rector que Francisco de Vitoria estableció en sus *Relecciones*: la cláusula «*sine iniuria*»

31 APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024, p. 429.

32 *Ibidem*, p. 432.

33 León XIV, *Mensaje para la 111.ª JMMR*, 2025. En: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2025/07/25/250725c.html>

34 VITORIA, F. de, *Sobre los indios. Relección primera*, III.1, en *Íd.*, Obras, BAC, Madrid 1960.

35 VITORIA, F. de, *Sobre la potestad civil*, 21, Obras, BAC, Madrid 1960.

(sin daño). Vitoria defendía el derecho de comunicación y comercio (*Ius Communicatio*), que permitía a los españoles viajar y residir en las Indias, siempre y cuando no dañaran a los naturales ni socavaran su soberanía legítima. El límite del derecho a migrar no debe ser el egoísmo nacional, sino la capacidad de integración y sostenibilidad de la sociedad receptora.

Si la migración se realiza «con daño» (colapsando estructuras sociales o imponiendo cargas insostenibles), deja de ser un derecho protegido por el *Ius Gentium* y se convierte en una agresión que el Estado tiene derecho a repeler. El derecho de uno a llegar no puede anular el derecho de la comunidad receptora a existir y mantenerse estable. Libertad no es anarquía: la Escuela de Salamanca, precursora de los Derechos Humanos, era profundamente tomista. Para Santo Tomás y sus seguidores, la ley debe ser una «ordenación de la razón al bien común»³⁶. Una libertad de circulación absoluta, sin control ni registro, elimina la capacidad del Estado para ordenar la sociedad.

Si la libertad de circulación se interpreta como ausencia total de fronteras (caos), se destruye la seguridad jurídica y la protección social, que son conquistas del derecho europeo. Una sociedad en «caos» no puede garantizar la dignidad de nadie (ni del local ni del migrante). Por tanto, la restricción de flujos no es una negación de la dignidad del migrante, sino una herramienta necesaria para garantizar que esa dignidad pueda ser efectiva y protegida dentro de un marco legal funcional. El «caos» beneficia al fuerte sobre el débil, violando el principio de protección al inocente que defendía Vitoria.

Las mafias de tráfico de personas existen porque hay una barrera insalvable entre la oferta (migrantes) y la demanda (destino), creando un mercado negro. Si la circulación fuera efectiva y legal (como un visado universal o el espacio Schengen), el modelo de negocio del «coyote» o la «patera» colapsaría. Nadie paga a un criminal 5.000 euros para cruzar el mar peligrosamente si puede cruzar un puente legalmente por 50 euros. Pero si se abren las puertas («libre circulación») pero no se garantiza la integración (trabajo, vivienda), probablemente las mafias mutarían. Ya no cobrarían por el cruce, sino que explotarían la estancia (guetos, prostitución, esclavitud laboral). Por eso, la eliminación de las mafias requiere vías legales seguras (orden), no una apertura caótica que simplemente cambie el momento en que el migrante es explotado. Se trataría de destruir el mercado de la mafia mediante la ley, no mediante la ausencia de ella.

El *Ius Peregrinandi* defendido por Francisco de Vitoria no es un derecho absoluto al caos, sino una comunicación pacífica orientada al bien común; por tanto, el deber de acoger es inseparable de la capacidad real de integrar, pues permitir la entrada indiscriminada para luego despreocuparse y condenar al migrante a la marginalidad y el fracaso traiciona el principio de justicia conmutativa y distributiva que fundamenta el Derecho de Gentes.

36 AQUINO, T. de, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 4, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

Bibliografía

- APARICIO MALO, JM., *Teología de la movilidad humana. De la hospitalidad al derecho a no tener que emigrar*, BAC, Madrid 2024.
- AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 4, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.
- BERMÚDEZ DE CASTRO, JM, *Orígenes del racismo moderno*, Tercera ABC, 2.X.2025.
- CAVILLAC, M., *La problemática de los pobres en el siglo XVI*, introducción a la edición de Pérez Herrera, C., *Amparo de los pobres*, Espasa Calpe, Madrid 1975.
- DE SOTO, D., DE ROBLES (de Medina), J., *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1965.
- DÍAZ, B., *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- GIGINTA, M., *Tratado del remedio de los pobres*, Ariel, Barcelona 2001.
- GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral, la información del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Síntesis, Madrid 1988.
- GRICE-HUTCHINSON, M., «El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollo», *Revista de Historia Económica* 2 (1989).
- JANSEN, S.-WEISS, I.M. (ed), *Fray Antonio de Montesinos y su tiempo*, Iberoamericana, Madrid 2017.
- LEDESMA, J. DE J., «Vitoria, forjador del Derecho de Gentes. De Gayo a Vitoria», *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* (México), 8, 1976.
- LEÓN XIV, Mensaje para la 111.ª JMMR, 2025. En: <https://press.vatican.va/content/salas-tampa/es/bollettino/pubblico/2025/07/25/250725c.html>
- OBADÍA, D., *7 de octubre: ¡No olvidamos!*, Tercera ABC, 7.X.2025.
- PÉREZ DE HERRERA, C., *Discurso del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975.
- SÁNCHEZ DOMINGO, R., «Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista», *Revista Jurídica de Castilla y León* 28 (2012).
- VITORIA, F. DE, *Sobre la potestad civil*, Obras, BAC, Madrid 1960.

VITORIA, F. DE, *Sobre los indios*, Obras, BAC, Madrid 1960.

VIVES, J.L., *Tratado del socorro de los pobres*, Vicent García Editores, Valencia 1992.

WOLFF, S.J., *Los pobres en la Europa moderna*, Crítica, Barcelona 1989.

