

## Los precursores de la concepción kantiana de la paz

### *The Precursors of kant's peace conception*

RAQUEL LUCÍA PÉREZ BRITO

Universidad de La Laguna

#### RESUMEN

*La persistencia de los conflictos bélicos en el siglo XXI supondría el fracaso de la «teoría de la razón práctica» de Kant, en la que sostuvo que «no debía haber guerra». No solo no se han cumplido sus previsiones, sino que hemos involucionado hacia nuevos tipos de guerras. Pero, aun así, en medio del pesimismo generalizado de la capacidad humana para controlar los conflictos, y parafraseando a Kant, creemos en la «insociable sociabilidad del hombre». Esta permitirá que, a través de la «providencia», sea hoy más viable llegar a esa paz anhelada si lo comparamos con todos los demás autores que, a lo largo de los siglos, han reflexionado sobre esta posibilidad. Este trabajo pretende analizar la evolución del concepto de paz en los predecesores de Kant y reflejar los aspectos realmente novedosos que introdujo este en su obra, así como sus posibles fallos.*

Palabras claves: *Immanuel Kant, Derecho natural, Derecho internacional, Pacifismo, Cosmopolitismo, Humanismo.*

#### ABSTRACT

*The persistence of military conflicts in the XXI century would mean the failure of Kant's «theory of practical reason», in which he maintained that «there should be no wars». Not only have his forecasts failed to come true,*

*but also, we have regressed toward new types of wars. And yet, in the midst of the widespread pessimism about the human capacity to control conflicts and paraphrasing Kant, we believe in the «unsociable sociability of man». This quality, through «providence», will make achieving that desired peace more feasible for us than for any of the authors who throughout the centuries have reflected on this possibility. This work aims to analyze the evolution of the concept of peace in Kant's predecessors and reflect the truly novel aspects that Kant introduced in his work, as well as any possible flaws.*

Keywords: *Immanuel Kant, Natural Law, International Law, Pacifism, Cosmopolitanism, Humanism.*

## I. INTRODUCCIÓN

Hay que retrotraerse al origen de la sociedad, para entender la necesidad que el hombre tiene de ordenar la vida colectiva por medio de normas, con el objetivo de permitir o regular una convivencia pacífica. Partiendo de esta premisa, es fácil deducir que la legislación de cualquier ordenamiento jurídico, así como los tratados supranacionales, deberían ir encaminados a conseguir dicho fin. Solamente de esta manera se podría crear el caldo de cultivo necesario, pero no suficiente, para una convivencia pacífica.

Hablar de la paz a través del Derecho no es una reflexión novedosa. No en vano, a lo largo de la historia se han repetido argumentos en la misma dirección que han evolucionado a lo largo del tiempo hasta nuestros días.

Nos podríamos remontar, en este punto, al faraón egipcio Ramsés II y el emperador Tattusilis III hace más de tres mil años cuando firmaron el *Tratado Hitita* en 1276 A. C. Se trata del primer tratado en Medio Oriente y, quizás, del mundo conocido, que pone fin a un conflicto que duraba más de 80 años, entre dos imperios independientes y en el que se disputaban lo que hoy conocemos por Siria. Es un texto jurídico, en el ámbito de lo que hoy sería considerado derecho internacional público. Consta de un preámbulo y una parte dispositiva, objeto del pacto propiamente dicho *riksu* y de una conclusión admonitoria *mamitu* cuya ejecución se encomienda a los dioses. Se ponen las bases para que no se produzcan más guerras entre ellos. Sorprende que, en uno de sus artículos, se explique el motivo del conflicto y el reconocimiento de la culpa, contiene una cláusula de no agresión, una alianza defensiva, y llega, incluso, a establecer una acción común contra los futuros posibles rebeldes de cada imperio, así como una alianza defensiva recíproca.

Este tratado, de hecho, está expuesto en Nueva York en la sede de las Naciones Unidas ya que representa el primer intento de llegar a una paz perpetua. Es interesante constatar que, después de su firma, hubo prosperidad en ambos imperios debido, en parte, a una gran acti-

vidad comercial entre ambos países, e incluso cruces de sangre de ambas familias gobernantes. La paz duró más de 110 años, hasta que en 1190 A. C. Haití fue destruida, se cree que, por los Pueblos del Mar, nada tuvo que ver Egipto en ello<sup>1</sup>.

## II. EL CONCEPTO DE PAZ EN LA EMANCIPACIÓN DEL ESTADO CIVIL DE LA IGLESIA CATÓLICA

Marsilio de Padua (1275-1343) escribió en 1324 *El defensor pacis*<sup>2</sup>, provocando un escándalo de tal magnitud que le obligó a refugiarse en la corte del emperador de Baviera al ser excomulgado por el Papa Juan XII. El motivo de estos hechos fue el ataque directo a la iglesia católica que desarrolló en su obra y que nadie antes, se había atrevido a realizar. Se plantean las ideas más radicales del momento que van contra la autoridad del pontífice y contra la jerarquía de la iglesia en general. Evidentemente, el objetivo que pretendía Marsilio, era la independencia de la sociedad civil del mundo espiritual. Recordemos que el pensamiento racional que dominaba en el siglos XII y XIII estaba unido a la fe cristiana. Los estamentos medievales, por lo tanto, tenían la creencia absoluta de que Dios existía y gobernaba el mundo mediante la ley divina. Por ello, ninguna ley positiva o humana podría entrar en conflicto con la ley divina o natural, y debido a ello, se le daba legitimidad en tanto en cuanto no contradijera la ley natural. Esa ley universal, que se suponía que todos conocían, y consecuentemente, permitía distinguir entre el bien y el mal, tenía que ser cumplida tanto por el rey como por los súbditos ya que se encontraba plasmada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y nadie quedaba exento. La iglesia, por lo tanto, con su máximo representante a la cabeza, el Papa, era la legitimada para interpretar la Ley Natural; de ahí que todos, incluso los emperadores, quedaran supeditados al mundo espiritual. Por otro lado, se creía firmemente en la vida eterna, que dependía de nuestro comportamiento en la vida terrenal. Por lo tanto, se temía más al castigo eterno, si el comportamiento en la tierra no era el adecuado, aunque ya se hubiera soportado el correspondiente castigo terrenal. Por el contrario, también se esperaba una vida en el paraíso si el comportamiento en la tierra respondía a los preceptos religiosos.

Marsilio, en este contexto, afirmó que no se disponía de pruebas de la existencia de Dios y, por lo tanto, las especulaciones metafísicas sobre la ley divina<sup>3</sup> le parecían absurdas e inadecuadas. Él sostiene que

---

<sup>1</sup> PIRENNE, J., *Historia del antiguo Egipto*, II, Barcelona, 1983.

<sup>2</sup> MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Madrid, estudio preliminar, introducción y notas de Luis Martínez Gómez, director Antonio Truylol y Serra, Tecnos, 1988.

<sup>3</sup> Planteadas por Santo Tomas de Aquino (1224-1274). Es reconocido como el más destacado representante de la escolástica en la que se buscaba un equilibrio entre

los hombres tienen que organizarse políticamente pensando en sus intereses terrenales, y que los castigos, si los hubiere, por incumplir las leyes divinas debían, en su caso, ser exclusivamente divinos. Planteaba, en toda regla, la emancipación de la sociedad civil de la iglesia católica: «Cristo mismo no vino al mundo a dominar a los hombres, ni a juzgarlos con el juicio según la tercera significación, ni a gobernar temporalmente, sino más bien a someterse dentro del estado del presente siglo; más aún, de tal juicio o gobierno, en ese mismo sentido, se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles y discípulos suyos; y, consiguientemente, a los sucesores de los mismos, obispos o presbíteros, los excluyó con su ejemplo y con su palabra de consejo y de precepto de todo principado o gobierno terreno semejante»<sup>4</sup>.

Si a Marsilio se le daba la razón, la consecuencia inmediata era que el poder del emperador no podía provenir del Papa, y, por tanto, solo debía tener la autoridad correspondiente al culto y debía estar subordinado a las leyes civiles, redactadas para y por las personas<sup>5</sup>. Como era de esperar, más de un emperador vio con agrado su punto de vista y recibió apoyo de Luís IV de Baviera que pretendió acabar con el poder del Papa, sin éxito. «Ningún obispo o sacerdote, en cuanto tal, tiene el principado o la jurisdicción coactiva sobre ningún clérigo o laico, aunque sea hereje»<sup>6</sup>. Llega a comparar con una «enfermedad» (la peste) la tutela eclesiástica que había existido hasta entonces y deseaba acabar cuanto antes con ella<sup>7</sup>.

Al igual que Aristóteles, Marsilio consideraba que el fin último de una sociedad era la felicidad de sus integrantes, y para llegar a ella, cada sociedad debía proponer sus propias leyes. Solo las leyes humanas debían regular la conducta de los hombres en aras de su felicidad *praeceptum universitatis civium*<sup>8</sup>. Para Marsilio, la paz es el resultado de la aplicación de la ley que el propio ciudadano se ha impuesto y, por lo tanto, son «excelentes los frutos de la paz o la tranquilidad, y de la contraria discordia intolerables los males», hay que desear la paz y, si no se tiene, hay que buscarla, y, cuando se tenga, protegerla. En definitiva, hay que rechazar la discordia<sup>9</sup>.

Con esta forma de entender la paz, se da un giro a la concepción tradicional medieval existente hasta el momento, que basaba la paz en un fundamento ético. Sin embargo, Marsilio está interpretando que la paz debe ser funcional y su objetivo final es la felicidad de la sociedad. Las leyes tienen que regular la vida de la ciudad y marcar

---

la fe y la razón que siempre era superado por la fe por entender que la razón estaba limitada y no podía alcanzar a comprender todo el conocimiento.

<sup>4</sup> MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., IV párr. 3, pp. 139.

<sup>5</sup> *Ibidem*, de la parte primera, XV párrs. del 2 al 4; de la parte segunda IV, V, IX y X párr. 7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 536.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>8</sup> *Ibidem*, primera parte XII y XIII, pp. 53-66.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 195-203.

el rumbo hacia un destino común. La paz no se entenderá, solamente, como la ausencia de guerra, sino también como el triunfo del imperio de la ley. Su pensamiento introduce el concepto de soberanía popular<sup>10</sup> cuatro siglos antes de la revolución francesa y del triunfo del positivismo sobre el iusnaturalismo. Este libro es considerado, por algunos estudiosos de la materia<sup>11</sup>, como una guía para la teoría política contemporánea. Plantea la búsqueda de la paz a través del derecho, tal y como otros autores y el propio Kant, plantearán siglos más tarde. Se trata de un concepto de paz más jurídico y práctico que filosófico.

Y, a pesar de lo avanzado de su planteamiento, su teoría quedó en el olvido debido al enfrentamiento con la iglesia católica que, tal y como ya hemos comentado, se cuestionaba la autoridad que seguía ejerciendo y, por lo tanto, se buscó y encontró la manera de silenciarlo. Sin embargo, con la reforma protestante se rescatan sus obras hasta el punto de convertirse en uno de los precursores del estado laico. Dos siglos más tarde Francisco de Vitoria le dará la razón al desvincular el derecho civil de la Ley divina<sup>12</sup>.

Es necesario destacar que las reflexiones sobre «la paz y la guerra» no pertenecen exclusivamente al ámbito del pensamiento de los filósofos o juristas, pudiendo encontrar ejemplos en cualquier otra rama del saber<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, parte primera XII, pp. 53-59.

<sup>11</sup> MÜNKLER, H., y FETSCHER, I., *Kleine Geschichte der Philosophie*, Munich, Piper, 1993. Traducido por José Luis Gil Aristu, *Breve historia ilustrada de la filosofía. El mundo de las ideas a través de 180 imágenes*, Barcelona, ediciones península 2003, pp. 145-147.

En palabras de H. Münkler, Marsilio es «el fundador de la Teoría del Estado moderno y de la teoría de la soberanía popular».

<sup>12</sup> VITORIA, F. de, *De potestate Ecclesiae* I, 15-19, edición T. Urdanoz, Madrid 1960, pp. 310-316.

<sup>13</sup> A modo de ejemplo:

– Dante Alighieri (1265-1321) propuso, con el objetivo de mantener la paz, crear una monarquía universal, pero eso sí, bajo el paraguas del Papa oportuno.

– También en el siglo XIII, Pierre Dubois soñaba con una Europa unida y publicó en el año 1305 un proyecto titulado *De recuperatione terrae sanctae*; en ella propone una Asamblea de príncipes eclesiásticos frente a Turquía.

– El Papa Pío II (1405-1464), consciente del peligro que corría el cristianismo por el avance del islam, llama a la unidad de Europa. Pretende una unión de todos los príncipes cristianos de Europa y la defensa de la cultura europea. Sin embargo, le fallan Alemania y Francia, las dos potencias más grandes de la cristiandad, y optó por proclamar una bula, con el objetivo de potenciar las cruzadas para reconquistar los territorios que estaban en mano de los infieles.

– Antoine Marini en 1464 planteó otro proyecto que denominó *Pacto Confederal* que constaba de 21 artículos explicando la necesidad de restablecer la paz entre los cristianos para impedir el avance de los turcos. Se trata de una federación europea con personalidad jurídica propia, a la que los países europeos que se unieran podrían encontrar el apoyo de los restantes ante cualquier ataque. Las decisiones se tomarían por mayoría y todos los países tendrían el mismo peso independientemente de su tamaño. Habría un ejército común y contaría con una corte arbitral.

Por su parte, Francisco de Vitoria (1483-1546) también aportó importantes reflexiones al concepto de paz y guerra. En sus clases trató temas tanto teológicos, jurídicos como filosóficos, y todos ellos, de relevante importancia<sup>14</sup>. Entre sus *relecciones* más conocidas, que se solían dictar como método de enseñanza<sup>15</sup>, se encuentra *De potestate civili*<sup>16</sup>, que estableció las bases teóricas de lo que hoy consideramos el derecho internacional moderno. De igual manera, fue de los primeros en proponer una organización internacional basada en el derecho natural en la que estuvieran representados todos los pueblos y países para poder plantear los posibles conflictos que podrían derivar en una guerra con la intención de buscar soluciones antes de que se iniciara. Por dicho motivo, fue considerado

---

– Jorge de Podiebrad (1420-1471) fue el único rey de bohemia sin sangre real pero el único que tenía un origen puramente checo. Es considerado uno de los precursores de la Unión Europea. Consciente de la amenaza de estado islámico, en 1463, puso en marcha una búsqueda de aliados entre otros monarcas europeos. Para ello propuso la fundación de la Liga de Reyes Cristianos, una organización internacional que garantizara solucionar conflictos de manera pacífica en un Tribunal Internacional. Su idea es parecida a lo que hoy sería el Parlamento Europeo. Planteó la suspensión de las aduanas y una moneda única, como veremos, más adelante, que también propuso Emeric Crucé. Aunque su propuesta no tuvo eco entre los diferentes monarcas, hoy también se considera a Jorge de Podiebrad como uno de los precursores de la Unión Europea. Hay autores que consideran que su propuesta está claramente inspirada en el manifiesto de su predecesor, el propio Marini.

– Erasmo de Rotterdam (1466-1536) es un reconocido filósofo, teólogo y humanista de origen holandés que tuvo una gran influencia cultural y social en su época. Es considerado como el representante del pensamiento humanista del Renacimiento. Abogaba por una reforma tanto de la iglesia como de la sociedad, y para ello era necesario profundizar en la ética y en la educación del ser humano. «La paz más desventajosa es mejor que la guerra más justa» es una frase que se le atribuye y que resume su forma de pensar.

– Luis Vives (1492-1540) humanista judío español convertido al cristianismo en la época de la Inquisición que acabó con la vida de su padre y con él huyendo de España. Erasmo de Rotterdam, coetáneo de Vives, eclipsó su trayectoria, de ahí que sea mucho más conocida la obra de Erasmo, que la de Vives. Sin embargo, para ser justos y siendo español, sus publicaciones han dejado grandes aportaciones en los campos de la filosofía, psicología, pedagogía y, en lo que más nos interesa en este artículo, en el pacifismo de Europa. Para este humanista, el cultivo de los saberes, su investigación y enseñanza son el único camino para conseguir el logro de la paz a través de la concordia y la paz. Sus libros más destacados sobre este tema son: *De concordia et discordia in humano genere, de pacificatione*, ambos de 1529. Propone una República cristiana europea.

<sup>14</sup> BARRIENTOS GARCÍA, J., *La facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los libros de visitas de cátedras* (1560-1641). Sínderesis, Madrid, 2018, pp. 32-35.

En la Universidad de Salamanca las *relecciones* eran conferencias solemnes que pronunciaban los catedráticos de las cátedras de propiedad, una vez al año, ante su respectiva facultad o ante toda la Universidad. Debía versar sobre algún tema que se hubiera impartido durante el año académico, de ahí el nombre de *relecciones*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 35-63.

<sup>16</sup> VITORIA, F. de, *De potestate civili* (1528) edición CHP, Jesús Cordero Pando, Madrid CSIC, 2008, vol. XV, segunda serie.

también el precursor de la idea de la Organización de las Naciones Unidas, un siglo antes que William Peen<sup>17</sup>.

El teólogo de la Universidad de Salamanca, «considerado también como el fundador y maestro de la primera generación de la Escuela de Salamanca<sup>18</sup>», entra a valorar los derechos de la corona española con respecto a los indios de América, y, para ello, no basa sus argumentos en la legislación vigente, sino en la naturaleza del indio como ser humano<sup>19</sup>. Vitoria, de alguna manera, cuestiona la tarea de los juristas porque considera que enseñan lo que dice la ley y no lo que para él es importante, es decir, los fundamentos a los que debe subordinarse todo ordenamiento jurídico «el hecho de que las leyes sean de una manera no significa que deban ser así»<sup>20</sup>. Estableciendo así, desde nuestro punto de vista, las bases del nuevo concepto de filosofía jurídica, que comenzará a desarrollarse siglos más tarde. Comparo con el profesor Fernando Llano la plena vigencia y actualidad que aún hoy en día mantienen las ideas humanistas, iusracionalistas y universalistas defendidas por este autor en sus *Relecciones* ético-jurídicas<sup>21</sup>, así como el desencaje de sus ideas en el momento histórico que vivió donde dominaba la visión papista e imperialista que consideraba legítimo el dominio espiritual y del poder secular del emperador, propio de la época medieval<sup>22</sup>.

Tal y como también confirma el profesor Narciso Martínez Morán, el dominico «aunque amante de la paz, no excluye completamente la guerra en las relaciones con otros pueblos»<sup>23</sup>, de hecho, contempla que la Iglesia pueda emprender una guerra justa contra infieles en diferentes casos. Por ejemplo, cuando matan a otros infieles para ofrecerlos en sacrificios a sus dioses o para alimentarse de ellos<sup>24</sup>. La justificación viene de que toda persona debe preservar a los inocentes de la injuria y esos inocentes están pidiendo la ayuda del prójimo<sup>25</sup>. Considera que la guerra es justa no solo en defensa propia sino también en

<sup>17</sup> William Peen será analizado en páginas posteriores.

<sup>18</sup> LLANO ALONSO, F., «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria», *Derechos y libertades*, núm. 34, 2016, pp. 91-114, p. 92.

<sup>19</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, edición CHP, Luciano Pereña, Madrid CSIC, vol. V, 1967, pp. 69-72.

<sup>20</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes*, Emece Editores, S. A. Buenos Aires, 1946.

<sup>21</sup> LLANO ALONSO, F., «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria», cit., p. 95.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 98-99.

<sup>23</sup> MARTÍNEZ MORÁN, N., «Teorías sobre la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI», en *Filosofía Práctica y Persona Humana*, Ildefonso Murillo (Coordinador), Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, pp. 445-478, p. 453.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 93-94.

<sup>25</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Evangelización en América. Los agustinos*, colaboradores Teófilo Viñas Román, José Barrientos García, S. Folgado Flórez, Salamanca, 1988, p. 120.

defensa del prójimo<sup>26</sup>. También es posible hacer una guerra justa contra los infieles si con blasfemias y malas persuasiones impiden la fe de Cristo e impiden a los cristianos predicar libremente la fe de Cristo en sus provincias<sup>27</sup>. Otro caso que contempla para legitimar una guerra justa contra los infieles es cuando estos impidan a los cristianos recorrer sus territorios, siempre que lo hagan sin causar ningún daño ni perjuicio a los nativos, *ius peregrinandi*<sup>28</sup> supuesto habilitado por el derecho de gentes. En todos estos casos, según el dominico, las justificaciones se encuentran en las Sagradas Escrituras.

Sin embargo, Francisco de Vitoria considera ilícito obligar al infiel a recibir la fe y el bautizo y hacerle la guerra y someterle por la sola causa de su infidelidad porque la iglesia tiene el derecho de predicar y divulgar, pero no el de juzgar, castigar y obligar a quienes no pertenecen a ella<sup>29</sup>.

A él se debe un nuevo planteamiento del concepto de guerra justa y estableció las diferencias entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. Por otro lado, contempla la legalidad tanto de la guerra en defensa propia como la ofensiva<sup>30</sup>:

«y porque no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza»<sup>31</sup>... «en cuarto lugar, se prueba también la licitud de la guerra ofensiva, esto es, de aquella en la cual, no solo se defienden o se reclaman las cosas, sino que, además, se pide satisfacción por una injuria recibida»<sup>32</sup>.

Llegados hasta aquí, corresponde saber cuáles son los motivos por los que los Estados pueden considerar que se dan las condiciones que les permitan comenzar una guerra justa. Y el catedrático responde, no solo aclarando lo que es una causa justa, sino que también se detiene en explicar lo que él no considera una causa justa<sup>33</sup>. Para Francisco de Vitoria la única causa justa es «la injuria

<sup>26</sup> Esta posición es similar a la que contempla I. Kant al especificar cuándo un estado puede intervenir en el conflicto de otro estado, como veremos más adelante en el opúsculo *Hacia una paz perpetua*.

<sup>27</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, cit., pp. 84-90.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 77-84.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 54-67.

<sup>30</sup> Francisco de Vitoria comparte con San Agustín de Hipona el pensamiento de que no puede haber seguridad y por tanto paz en el Estado si no existe el temor de los demás Estados a una posible guerra. Aquí las diferencias con Kant son importantes, como veremos más adelante.

<sup>31</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes, capítulo: De los indios o del Derecho de Guerra (211-251)*, Emece Editores S. A., Buenos Aires, 1.946, p. 216.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>33</sup> Francisco de Vitoria no considera una causa justa las disputas por cuestiones religiosas, el deseo de anexionar más territorio a tu país, es decir conquistar otros países para hacerse más grande y poderoso. Tampoco considera una causa justa el deseo de los gobernantes de conquistar su propia gloria o cualquier otro provecho particular. Por lo tanto, ninguno de estos motivos es una causa justa para comenzar una guerra.

recibida»<sup>34</sup> y «no basta con cualquier injuria para declarar una guerra: debe ser una injuria que merezca una guerra, en la cual habrá devastación, incendios y matanzas»<sup>35</sup>.

También pide proporcionalidad en la respuesta a la propia injuria, por lo que cualquier injuria no puede comenzar una guerra justa, ya que la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito «conviene examinar con grande diligencia la justicia y las causas de ella y escuchar, asimismo, las razones de los adversarios, si acaso quisieren discutir según razón y justicia»<sup>36</sup>.

El teólogo detalla lo que no se puede hacer, una vez que ya estás inmerso en una guerra justa y pone ejemplos:

«Porque el fundamento de la guerra es la injuria, como queda demostrado. Pero la injuria no procede de los inocentes. Luego, no es lícito usar la guerra contra ellos». «Lo mismo se debe decir de los labradores inofensivos entre cristianos, como también de la demás gente togada y pacífica, pues todos se presumen inocentes, mientras no conste lo contrario. Por esta misma razón tampoco se puede matar a los peregrinos y huéspedes que acaso están entre los enemigos, pues también se reputan inocentes, ya que, en realidad, no son enemigos. Asimismo, a los clérigos, porque también se tienen por inocentes en la guerra, a no ser que conste lo contrario, como es, cuando toman parte de ella»<sup>37</sup>.

En cuanto a los culpables, el dominico considera que no siempre es lícito darles muerte, para vengar la injuria cometida y se debe evitar en la guerra toda atrocidad e inhumanidad. Al ser necesaria una justa condena para los culpables, se contempla la necesidad de que la nación vencida puede soportar la condena y reponerse del castigo:

«Una vez ha estallado la guerra, por alguna causa justa, se debe de hacer, no para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la consecución de su derecho y para la defensa de la patria, y de la propia república, y para que por esa guerra se llegue a conseguir la paz y la seguridad. [...] Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar el triunfo con moderación y modestia cristianas, y que el vencedor se considere como un juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria, para que de esta manera profiera su sentencia, no como acusador, sino como juez, con la cual pueda satisfacer a la nación ofendida. Pero cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio de la nación ofensora. Bastante es que sean castigados los culpables, en lo que sea debido»<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De iure Belli*, edición CHP, Luciano Pereña, Madrid CSIC, vol. VI, 1981.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 131-161.

<sup>36</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes. Capítulo: De los indios o del Derecho de Guerra (211-251)*, Emece Editores S. A., Buenos Aires. 1946, p. 227.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 242.

Sin embargo, de las lecturas de las *relecciones* y de las obras en general del dominico, se observa que no llegó a contemplar la situación en la que una guerra fuera ganada por la parte que ha ofendido, es decir la culpable. En este caso, la parte que ha provocado una guerra se podría convertir en el juez por haberla ganado siendo realmente el agresor injusto. Es posible que no quisiera tener un enfrentamiento directo con la Iglesia católica ni con la propia monarquía. Lo que sí es evidente es que él no creía que los enfrentamientos con los indígenas pudieran estar justificados ni por motivos religiosos ni por cualquier otro. Este razonamiento convertía a la corona en el agresor injusto que gana la guerra y se convierte en juez:

«Por todo lo dicho queda claro que cuando los españoles se embarcaron hacia las tierras de los bárbaros, no llevaban consigo el derecho a ocuparlas»<sup>39</sup>.

En su obra *De indis* manifiesta su preocupación y malestar por la forma en la que los colonizadores están efectuando la conquista del continente americano. Considera que las diferentes creencias religiosas no los convierten en seres inferiores y mucho menos por ello puedan perder las tierras que les han pertenecido durante siglos. Es partidario de colaborar con los indígenas para ayudarles a desarrollarse y mejorar su país y, de paso, enseñarles el evangelio. Da por hecho que las colonizaciones son situaciones temporales donde se debe potenciar el gobierno propio y se debe contar en todo momento con la voluntad de los indígenas. Por tanto, la independencia de los indígenas es total y ni el emperador ni el Papa pueden mandar sobre unas tierras que no les pertenecen<sup>40</sup>.

El dominico censura abiertamente la guerra que los conquistadores españoles estaban practicando despiadadamente contra los indígenas del continente americano y sienta las bases del derecho internacional de gentes que podría interpretarse como la norma no escrita que regula las relaciones entre ciudadanos de diferentes Estados o entre varios Estados por lo que podríamos considerarlo, de algún modo, «derecho natural internacional».

Del estudio de las obras del dominico se puede observar que trabaja el concepto de guerra y paz, como ausencia de guerra, desde un punto de vista más filosófico y teológico que jurídico. Es importante señalar que la doctrina jurídica iniciada por Vitoria y seguida por otros en la Escuela de Salamanca representó el fin de los conceptos medievales del derecho. De hecho, la distinción entre el poder secular y el espiritual, característica que distingue el pensamiento moderno del medieval, abrió el camino para la construcción de una nueva ley secular de naciones<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, cit., pp. 13-22.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 69-72.

<sup>41</sup> FERNÁNDEZ RUIZ GLÁVEZ, E. (2017), «El *totus orbis* y el *ius gentium* en Francisco de Vitoria», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 35, pp. 19-43, p. 26,

En la misma línea, son conocidas las disputas entre el sacerdote cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y el fraile dominico Bartolomé de las Casas (1484-1566) defensor de los indígenas. Sepúlveda justificaba el derecho a someter al pueblo indio por considerar que eran pueblos no civilizados con costumbres caníbales y sacrificios humanos. Defendía la justicia de la guerra ya que la civilización superior tenía el derecho y también la obligación de dominar para evangelizar. Sin embargo, Bartolomé de las Casas mantenía una postura contraria al considerar que existía una igualdad genérica del ser humano y que no había ningún derecho que justificara la guerra en nombre de la evangelización<sup>42</sup>, aunque sí estaba de acuerdo en intentar su evangelización, pero sin coacciones.

El rey católico Carlos I de España y V de Alemania preocupado por las controversias sobre las conquistas y el trato a los indígenas, convocó una junta en Valladolid para que los adversarios más prominentes debatieran, ante un tribunal constituido por catorce teólogos y juristas, sobre el derecho de los españoles a imponer su dominio sobre los indígenas y a negarles su derecho a gobernarse. Principalmente se discutieron tres puntos de vista, el de Francisco de Vitoria<sup>43</sup>, el de Juan Ginés de Sepúlveda y el de Bartolomé de las Casas.

Sepúlveda utilizó en sus discursos como referencia al teólogo Francisco de Vitoria como autoridad sobre el tema utilizando sus argumentos. Valga recordar que Vitoria contempló el derecho de España a la posesión de las Indias, aceptó como títulos legítimos de conquista la necesidad de castigar y prohibir los sacrificios humanos y la antropofagia o canibalismo, también el derecho de los españoles a evangelizar a los indígenas. Vitoria llegó a dudar si se podía o no aplicar el conocido argumento aristotélico sobre la esclavitud natural, con él se justificaba la relación jerárquica entre los dos pueblos. Vitoria no se atrevió a darlo por bueno ni a condenarlo. Dejó la duda en el aire, supuestamente, porque existían ciertos argumentos que permitían considerar que a los indígenas les podían faltar leyes, magistrados e, incluso, podían parecer estar incapacitados para gobernar a sus familias:

«que no podía afirmarse con seguridad, pero sí discutirse... los indios no son idóneos para constituir y administrar una república legítima<sup>44</sup>».

---

LLANO ALONSO, F., «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de FRANCISCO DE VITORIA, cit., p. 95.

<sup>42</sup> DE LAS CASAS, B., *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1552.

En este libro condena las conquistas como ilegítimas al llamar tiranos a los conquistadores y al calificar de violencia injustificable sus acciones. Fue escrito 10 años antes para convencer a los consejos reales de Castilla a abolir la esclavitud india y prohibir la perpetuidad de las encomiendas.

<sup>43</sup> Francisco de Vitoria ya había fallecido cuando se produjo el debate vallisoletano, pero al haber sido nombrado por Sepúlveda sus ideas del derecho de gentes se tuvieron en cuenta en este acontecimiento.

<sup>44</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, cit., 97.

Sin embargo, en su última *relección* de 1539, Vitoria ya tenía claro su posición al respecto y concluyó, como ya hemos dicho con anterioridad, que la única y sola causa justa de hacer la guerra contra los indios era la injuria recibida «no es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, porque la dureza de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito»<sup>45</sup>.

En contraste con Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda, no cambió de opinión a lo largo de su vida. Estaba convencido de la relación jerárquica que se manifestaba en ambos pueblos. Aunque reconocía que existían diversos modos de ejercer el dominio de unos sobre otros, todos, dijo, tenían su fundamento en el mismo modelo aristotélico que utilizó al principio Vitoria para avalar la gobernación de las Indias por los españoles:

«un solo principio y dogma natural: el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio»<sup>46</sup>.

Bartolomé de las Casas, en su intervención en los debates sobre las Indias, no se centró en el derecho o no que el reino de Castilla poseía para gobernar a los indios sino del tratamiento que éstos recibían de los españoles. Casas rechazó el principio aristotélico, aceptado tanto por Vitoria (al principio) y defendido siempre por Sepúlveda, del dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto. Él defendía que este principio solo se podía aplicar cuando las dos cosas se encontraban unidas por naturaleza, *in acto primu*, como «cuando el cuerpo y el alma se conglutinan y forman un animal, o cuando el sentido y la razón existen en el mismo sujeto»<sup>47</sup>. Pero nunca se podría aplicar para pueblos distintos:

«la cosa perfecta y la imperfecta se encuentran separadas y se refieren a distintos sujetos: por mucho que éstos (los más aptos) les aventajasen (a los otros) en prudencia, ningún pueblo libre está obligado a someterse a otro»<sup>48</sup>.

El Rey, una vez finalizada la junta en Valladolid, saca sus propias conclusiones y promulgó en 1542 las Leyes Nuevas, en las que se prohibía la esclavitud de los indios y los liberaba de los encomendados. Añadiendo que para futuras penetraciones en territorios no explorados siempre se debería intentar la conversión de forma dialogada y pacífica<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, cit., 825-826

<sup>46</sup> SEPÚLVEDA J. G., *Demócrates segundo: o de las justas causas de la guerra contra los indios*, traducción Marcelino Menéndez Pelayo, independently Published, 2018, P. 20.

<sup>47</sup> CASAS, B., *Apología de Juan Ginés*, p. 139.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> De las Casas, que al principio había pretendido fomentar y reglamentar el asiento español en las Indias y de castigar sus excesos, terminó recomendando a Feli-

Otra figura destacada en la Escuela de Salamanca es el jurista y jesuita Francisco Suárez (1548-1617) en sus obras desarrolló el concepto de la «guerra justa» y de la «justicia de guerra» siguiendo las obras de su predecesor Francisco de Vitoria. Sin embargo, hay diferencia entre ambos autores<sup>50</sup>, Suárez considera que sí está justificado el derecho a la guerra ofensiva para liberar una venganza independientemente de que se supiera que el adversario hubiera actuado de buena fe. Desarrolla en sus obras diferentes aspectos como el de «guerra justa para ambas partes» así como la posibilidad de una intervención bélica en favor de los inocentes. En el contexto en el que le tocó vivir, parece lógico que el jesuita mantuviese el reconocimiento de la misión específica de los soberanos cristianos sobre el resto que habría que evangelizar, al igual que lo hizo Vitoria, sin embargo, defendió que la legitimación para comenzar una guerra no se puede basar en si una de las partes es creyente o infiel. Otro aspecto que se debe destacar es la justificación que llega a hacer de la muerte de un inocente en pos de un bien superior, y compara a un soldado con una mujer embarazada que se ve obligada a decidir entre salvar su vida tomándose una medicación que acabará con la vida de su hijo o morir ambos. De esta manera, justificaba las situaciones en la que un inocente tuviera que morir para poder acabar con una guerra.

Comparto con el profesor Narciso Martínez Morán que la filosofía de los pensadores de la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII fue innovadora en su tiempo y abrieron las puertas a las grandes construcciones jurídico-políticas de nuestra época dando paso al concepto moderno de sociedad de Estados o Comunidad Internacional así como al derecho de gentes positivo<sup>51</sup>.

Alberto Gentili (1552-1608) tal y como él mismo reconoció, se sintió muy influenciado por Francisco de Vitoria, de hecho, recoge parte de su doctrina y lo cita en sus obras. En 1588 Alberto Gentili, catedrático de Oxford de civil, publicó en Londres la primera parte del libro *De jure belli commentatio prima*. Un año más tarde se publicaron, conjuntamente, las tres partes con el título *Commentationes*, y diez años más tarde aparecería una nueva edición con algunas correcciones y el nombre *De jure belli Libri tres*<sup>52</sup>.

Gentili, de la misma manera que lo hizo su predecesor Francisco de Vitoria, analiza, por un lado, los motivos que pueden considerarse jus-

---

pe II que retirara la soberanía castellana sobre las Indias y que restaurara a los soberanos autóctonos. Sus viajes a las Indias le hizo evolucionar al comprobar el deterioro grave de la situación en las Indias hasta comprender que no existía ninguna justificación que valiera la pena para la posesión de las Indias.

<sup>50</sup> SÁNCHEZ HIDALGO, A., «Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad», *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez*, núm. 51, 2017, pp. 163-182.

<sup>51</sup> MARTÍNEZ MORÁN, N., *Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los Derechos Humanos*, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 491-520.

<sup>52</sup> GENTILI, A., *De jure belli Libri tres*, Hanoviae, 1598.

tos para acudir a la guerra y por otro, en su segundo libro, una vez que ya se está en una guerra justa plantea la necesidad de respetar ciertas normas jurídicas. Gentili admite como *honesta causa belli inferendi*<sup>53</sup> la lucha contra los «delitos que atentan contra la misma naturaleza humana», recordemos que Vitoria se centraba en la injuria.

En su tercer libro, *De jure belli Libri tres*, trabaja el concepto de paz como el fin de la guerra. Considera que la paz debe estar regulada por el derecho, según el principio de atribuir a cada uno lo suyo. Es curioso destacar que, a pesar de analizar la guerra y la paz desde una perspectiva jurídica y estar convencido de que debía estar regulada por el derecho, termina recurriendo a Dios para solicitar, por un lado, la desaparición de las guerras y por el otro, que los príncipes respeten el derecho a la paz y el derecho de los tratados<sup>54</sup>. Esta solicitud a Dios no es más que una consecuencia lógica del momento histórico en el que vivió y escribió sus obras.

Como hemos podido comprobar, otros autores antes que él ha tratado el derecho de guerra desde un punto de vista moral, político e incluso militar. Por ejemplo, Francisco de Vitoria, su inspirador inicial, puso el acento en los aspectos teleológicos o morales<sup>55</sup>. Marsilio de Padua le dio un enfoque jurídico funcional dando por hecho que el triunfo de la ley garantizaría una sociedad en paz. El hilo conductor vendría del propio pueblo que, siendo el responsable de aprobar el ordenamiento jurídico, qué otra cosa se debía esperar, sino que el principal fin, del mismo, fuese garantizar la felicidad de los ciudadanos. Consecuentemente el triunfo de la Ley implicaría el triunfo de la paz. A diferencia de este planteamiento, Alberto Gentili se centra en la guerra, en aspectos como cuándo se puede considerar justa y en el comportamiento jurídico que se debe tener por parte de todos los bandos cuando se encuentren en contienda. Gentili define la guerra como *publicorum armorum insta contentio*<sup>56</sup>. Se puede concluir que el análisis que hace de la guerra desde la perspectiva jurídica y con la profundidad que lo hizo no tiene precedente en la historia del derecho internacional hasta ese momento.

Sin embargo, la fama de Gentili como abogado internacional<sup>57</sup> pronto fue eclipsada por Hugo Grocio. Gentili obtuvo un escaso reco-

<sup>53</sup> *Ibidem*, XXV.

<sup>54</sup> *Ibidem*, XXIV.

<sup>55</sup> Al igual que San Agustín o Santo Tomás.

<sup>56</sup> Definición que parece más correcta que la que Grocio dio más tarde, *status per vim certatum, qua tales sunt*, ya que, en este caso, no solo se hace referencia a las guerras sino también a las disputas privadas.

<sup>57</sup> En 1605 Gentili fue nombrado por la embajada española abogado de los súbditos de la Corona española hasta su muerte en 1608 (SIMMONDS, K. R., *Alberico Gentili at the Admiralty Bar, 1605-1608 Archiv des Völkerrechts*», núm. 1/2 (julio 1958), pp. 3-23. Por dicho motivo, abandona la cátedra en Oxford y se traslada a Londres. Quiero destacar, que España, eligió a Gentili de religión protestante para defender a los súbditos de un Estado católico. También él fue criticado por aceptar defender los intereses españoles. Sin embargo, no tuvo problema en hacer su trabajo correcta-

nocimiento en su tiempo, si bien cambió sustancialmente el panorama a finales del siglo XIX<sup>58</sup>.

Una de las obras más conocidas del holandés Hugo Grocio (1583-1645) es *De Iure Belli ac Pacis* publicada en 1625. En ella, cita a más de veinte autores tanto españoles como portugueses pertenecientes a la escolástica de la Escuela de Salamanca. Como es de esperar, Francisco de Vitoria fue uno de los filósofos citados más destacados de sus obras, de ahí que, cuando se trate de poner un nombre para asignar el honor de ser el precursor del derecho internacional moderno se deba citar, al menos, a Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Alberto Gentili y al propio Hugo Grocio sin descartar a otros que también podrían haber aportado su granito de arena al mundo de las ideas y no por ello haber quedado constancia escrita, tal como hemos apuntado que sucedió con el *Tratado Hitita*.

Hugo Grocio introduce un nuevo concepto, el *Iustus hostis*<sup>59</sup> con el que pretende que no se haga distinciones entre culpables o no del inicio de la guerra. Tampoco se valora si la guerra se puede o no considerar justa. Por tanto, no habrá ni buenos ni malos, mientras dure el conflicto. El derecho internacional consideraría a todos con los mismos derechos independientemente de quién sea el ofendido o el que ofende. Grocio, en el desarrollo que plantea de la guerra<sup>60</sup>, parte del concepto de humanidad, diferenciándose así de Francisco de Vitoria y de Alberto Gentili.

A Hugo Grocio se le ha considerado el primer autor del iusnaturalismo moderno o, dicho de otro modo, del iusnaturalismo secularizado dentro del iusnaturalismo moderno, sin embargo, no fue el primero en proponer la secularización del derecho. Como ya hemos analizado anteriormente, el deseo de emancipar el mundo civil de la Iglesia católica ya lo había planteado Marsilio de Padua en el siglo XIV.

Algunos autores actuales<sup>61</sup>, consideran que la postura de Grocio de «reafirmación secularizada de la ley natural por la cual la ética política ahora es capaz de articularse independientemente de cualquier premisa teológica» se ha interpretado desde las corrientes contemporáneas basándose en una cita de Grocio en su libro *De Iure Belli ac*

---

mente ya que nunca mezcló la teología con el derecho. Podemos observar, en este hecho, una analogía a la que veremos más adelante con el Duque de Sully.

<sup>58</sup> Gracias a Sir Thomas Erskine Holland (1835-1926) que le dedicó su conferencia inaugural como catedrático de derecho internacional y diplomacia en Oxford y exaltó los méritos de Gentili recordando su labor como predecesor en la misma universidad unos siglos antes.

<sup>59</sup> BULL, H.; KINGSBURY, B., y ROBERTS, A., *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford University, 2003.

<sup>60</sup> GROCIO, H., *Del Derecho de la Guerra y de la Paz*, Jaime Torrubiano Ripoll, clásicos jurídicos vol XIII, Madrid, Reus, 1925.

<sup>61</sup> HASKELL J. D., «Hugo Grotius in the Contemporary memory of International Law: Secularism, Liberalism, and the Politics of Restatement and Denial», *Emory International Law Review*, vol 25, núm. 1, 2011, p 273. Disponible SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1893205>

*Pacis* que dice así: «Lo que hemos estado diciendo tendría cierto grado de validez incluso si reconociéramos lo que no puede concederse sin la mayor iniquidad, que no hay Dios». En otras palabras, Grocio plantea que, sin menoscabo de la apreciación de la existencia de Dios, el derecho natural, cuyo principio supremo consiste en el respeto a los compromisos contraídos, existiría incluso en la hipótesis de que no existiera Dios, o no se ocupara de las cosas humanas<sup>62</sup>. Existen dos posturas. Los que creen que Grocio era un creyente ferviente y que, por lo tanto, no pretendía empujar a la cristiandad hacia una nueva evaluación agnóstica del orden político, más bien todo lo contrario, quería confirmar su existencia y frenar las dudas que en el siglo XVII se plantearon sobre la existencia de Dios, alejándolo de la política, ya que Dios no tendría por qué ocuparse de los problemas humanos. Y los que piensan que realmente Grocio no tenía una fe inquebrantable, y lo que pretendía era agradar a las poblaciones cristianas y a sus líderes; y que realmente se movía por intereses económicos familiares al estar interesado en la libertad del comercio internacional, debido a que el colonialismo holandés le afectaba directamente al ser accionista en East India Company.

Nos parece más convincente pensar que si Grocio planteó un iusnaturalismo secularizado no se debía a un pensamiento neutral de su forma de enfocar el predominio, hasta el momento, de la iglesia católica, sino que más bien se debía a la situación histórica en la que vivió, donde las polémicas entre humanistas protestantes y juristas tardomedievales,<sup>63</sup> le hicieron opinar puntualmente.

Se puede considerar a Hugo Grocio uno de los primeros en desarrollar la «libertad de comercio» en su obra *Mare liberum*<sup>64</sup>. Sin embargo, la base doctrinal la podemos encontrar en Francisco de Vitoria<sup>65</sup> en la exaltación del *ius communicationis*, tanto para la navegación como para el comercio, así como las restricciones de la potestad temporal pontificia y del *ius occupationis*. Esta obra fue escrita contra Portugal, publicada contra España y utilizada contra Gran Bretaña por los holandeses ya que pretendía defender la libertad de los mares para la navegación y el comercio por todos los

<sup>62</sup> SCHWARZENBERGER, G., «The Grotius Factor in International Law and International Relations: A Functional Approach, en Hugo Grotius and international relations», *Heldley Bull*, Benedict Kingsbury & Adam Roberts, *Oxford scholarship online*, 1990.

<sup>63</sup> HASKELL J. D., *Hugo Grotius*, International Law-Oxford Bibliographies, 2016, pp. 274-275.

<sup>64</sup> GROCIO, H., *De la libertad de los mares*, prólogo de Luis García Arias, traducción de Blanco García, V. y García Arias, L., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

*Mare Liberum* fue publicado de forma anónima en 1609. Sin embargo, corresponde a un capítulo del libro *De Indis* del mismo autor manuscrito en 1604 o 1605 no publicado hasta 1868 *De Iure praede commentarius*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 42.

océanos<sup>66</sup>. En este reducido tratado<sup>67</sup>, afirma que el mar no es propiedad de nadie y, por lo tanto, debe ser territorio internacional, y consecuentemente, tenía que ser libre, cada nación podría utilizarlo y aprovecharlo en su beneficio, sin que otros Estados pudieran impedirlo. Este tratado, como es obvio, tiene un trasfondo importante económico. El holandés pretendía que su país no se viera impedido, tal y como estaba ocurriendo, del comercio con las Indias. Sin embargo, no profundizó en la idea, tal y como sí hizo Émeric Crucé en 1623, al plantear la necesidad de una unidad monetaria y un comercio internacional libre, en general, como base para conseguir la paz.

### III. EL CONCEPTO DE PAZ ASOCIADO A CONFEDERACIÓN DE ESTADOS

Contemporáneos tanto de Alberto Gentili como de Hugo Grocio encontramos al rey Enrique IV (1553-1610) y a su amigo y ministro Maximilien de Béthune (1560-1641) conocido por el Duque de Sully<sup>68</sup>. Este último, después de la muerte del monarca, publica en 1638 los primeros tomos de las *Memorias de las sabias y reales economías de Estado, domésticas, políticas y militares de Enrique el Grande*<sup>69</sup> que pretenden describir las memorias del proyecto de paz que Enrique IV quiso llevar a cabo en su reinado. En esta obra se describe una república cristiana, que nada tiene que ver con la medieval de su época, proponiendo un estado más afín al nuevo orden que se impondrá a partir de 1648. El reinado de Enrique IV ha sido considerado por los franceses como el fundador de la Francia moderna. No en vano, en cualquier conmemoración de cierto relieve nacional, se le recuerda y homenaja. De la interpretación, durante algunos siglos, sesgada de la historia, se consideró que Enrique IV con su inseparable Duque de Sully, deseaba poner fin a las guerras europeas e instaurar la paz perpetua. Sin embargo, se empieza a cuestionar las intenciones reales tanto de Enrique IV como del Duque de Sully pasados dos siglos<sup>70</sup> de la publicación de su obra.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>67</sup> Cita a Diego de Covarrubias (1512-1577), representante de la Escuela de Salamanca. En realidad, Hugo Grocio ayudó a divulgar el trabajo que se hacía en la Escuela de Salamanca por todo Europa.

<sup>68</sup> REZA, G., *La invención de la paz. De la República Cristiana del Duque de Sully a la Sociedad de naciones de Simón Bolívar*, Mexico, editores Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

<sup>69</sup> DE BETHUNE SULLY, M., *Memoirs of Maximilian de Bethune, Duke of Sully VI: Prime Minister to Henry the Great (1756)*, traducción de Charlotte Lennox, Kessinger legal reprint, 2010.

<sup>70</sup> El propio Pierre Marbault en 1837, secretario de Duplessis-Mornay, se cuestiona el verdadero interés que ambos tenían para conseguir la paz. Este creyó que lo que

Se puede afirmar, independientemente de que los acontecimientos históricos y que la intencionalidad real no fueran los que se planteó en la obra de Sully, que el gran proyecto descrito en el que se proponía una confederación europea para establecer la paz fue uno de los antecedentes, al menos en el plano intelectual, de la actual Unión Europea, sin olvidar a otros autores ya nombrados en este artículo.

Émeric Crucé (1590-1648), contemporáneo de esa época, se reconoce admirador de Enrique IV por rechazar las costumbres guerreras al considerarlas bárbaras, tratar de poner límites a las ambiciones territoriales de los reyes y recomendar la tolerancia de las religiones ya arraigadas. Crucé también ve compatible la convivencia pacífica de las diferentes religiones ya existentes en Europa y ve con esperanza como el Duque de Sully, a pesar de ser calvinista, pudo servir lealmente a su Rey Enrique IV, convertido al catolicismo por obligación<sup>71</sup>.

En su libro, publicado en 1623 *The New Cyneas of Émeric Crucé*<sup>72</sup>, anterior en fecha al del Duque de Sully y del que este se inspiró, plantea la creación de una policía y un consejo universal<sup>73</sup> que supera las fronteras de Europa y en el que la conexión entre la paz y el comercio internacional es innegable. Propone una unión monetaria convencido de la necesidad de homologar las condiciones de intercambio comercial entre los diferentes reinos. El estado no debía intervenir en materia monetaria «no innovar nada en ese (terreno) pues si existe incertidumbre en el curso o en la calidad de la moneda, los contratos serían inciertos y nadie podría estar seguro de lo que obtendrían». Para ello, los legisladores de cada país debían reducir, en la medida de las posi-

---

realmente pretendía el monarca y el propio Sully era disminuir el poder de la monarquía de la Casa de Austria que amenazaba, en aquel entonces, en convertirse en una monarquía universal, lo que no podía, de ninguna manera aceptar Francia.

También se tarda dos siglos en cuestionar la veracidad histórica que el propio Sully describe de los acontecimientos vividos por él en su propio libro. A pesar de que ya en París en 1725 Hyacinthe Robillard d'Avrigny en su libro *Mémoires pour servir à l'histoire universelle de l'Europe* duda de los testimonios de propio Sully. Sin embargo, estas críticas no fueron secundadas hasta el siglo XIX.

<sup>71</sup> Situación similar a la que vivió su predecesor Alberto Gentili protestante defendiendo los intereses de los súbditos del reino de España católico.

<sup>72</sup> CRUCÉ, E., *The New Cyneas of Émeric Crucé* traducido por Thomas Willing Balch (1909), Large print, 2009.

<sup>73</sup> El Consejo del *Cyneas* de Crucé reúne a embajadores de todas las partes del mundo para resolver los conflictos que fueran surgiendo. El lugar más adecuado para reunirse, según Crucé, era Venecia, por su neutralidad y su situación entre las monarquías más importantes de la tierra. Sus miembros serían los siguientes: el Papa, en razón de su vocación ecuménica, ocuparía el primer rango; el emperador de los turcos tendría el segundo lugar; después, según «un orden razonable», estarían el emperador de Alemania, los reyes de Francia, España, Persia, Tartaria, China, y también Gran Bretaña, Polonia, Dinamarca, Suecia, Japón, Marruecos y otros monarcas de las Indias y de África. Dentro de este consejo, que funcionaría como una corte de justicia, los embajadores expondrían las quejas de sus señores, y los demás diputados juzgarían sin pasión. En el caso de que algún monarca rechazara el juicio del consejo, se prevén sanciones, aunque Crucé no es muy preciso en ese punto.

bilidades, las diferencias existentes<sup>74</sup>. Considera un imperativo erradicar las guerras por razones humanitarias y por el efecto negativo que tendrían sobre la ejecución las empresas futuras.

Crucé tiene una visión del mundo universalista que recuerda a los clásicos estoicos: «qué placentero sería ver a los hombres ir de un lugar a otro libremente y comunicar juntos sin ningún escrúpulo de país, de ceremonias o de otras diversidades parecidas, como si la tierra fuera entonces lo que verdaderamente es, una ciudad común a todos»<sup>75</sup>. Su idea cosmopolita nada tiene que ver con la que escribe el Duque de Sully que se circunscribe al ámbito europeo y pretendía, por un lado, disminuir el poder de los Austrias y, por otro, una unión de los reinos europeos cristianos para luchar contra la expansión de los musulmanes. Crucé, sin embargo, plantea una paz universal que supera las fronteras de Europa, y donde las diferencias religiosas pueden y deben ser salvadas. Ninguna causa, ni las justas, puede justificar una guerra. El pensamiento de Émeric claramente humanitario, universal, tolerante y pacifista está más próximo a la idea que Kant, más tarde desarrollará. Es curioso observar como la obra de Émeric Crucé fue eclipsada por la del Duque de Sully que se convirtió en un referente obligado durante varios siglos a pesar de la inconsistencia histórica de su obra.

El inglés William Penn<sup>76</sup> (1644-1718), influenciado tanto por las memorias de Sully como por las ideas de Crucé, quería que Inglaterra liderara la construcción de un Parlamento y una Confederación Europea. En 1693 publica *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe* y propone la creación de un parlamento para lo que él mismo llama una «Liga o Confederación Europea». William Penn llegó a articular la idea hasta el mínimo detalle<sup>77</sup>. Comparando su propuesta con la de Francisco de Vitoria, podemos observar cómo el dominico creía que una organización internacional basada en el derecho natural debía tener un carácter imperialista y, sin embargo, Penn, la visualizó como una federación de naciones. Algunos años más tarde, en 1710, su amigo y compatriota John Bellers (1654-1725) publicó el libro titulado: *Some Reason for an European*

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>76</sup> William Penn nació en Londres en octubre de 1644. Le tocó vivir en una época muy turbulenta en la historia europea en la que se sucedieron múltiples conflictos bélicos: las guerras civiles inglesas, la Guerra de los 30 Años, la Guerra franco-española, la Guerra de Flandes.

<sup>77</sup> Tales como la disposición de la sala dónde se llevarían a cabo las deliberaciones, de forma redonda para impedir que nadie se sintiera más o menos importante que el resto. Propuso que hubiera puertas en todos los extremos y dedicó tiempo a idear las reglas que deberían regir las votaciones futuras. Pero lo más llamativo, desde mi punto de vista, es que el idioma de trabajo no debía ser el inglés, sino que consideraba que debía ser el latín o el francés.

*State*<sup>78</sup>. La obra cuenta con siete partes, y en la primera, que va dirigida a la reina Ana de Gran Bretaña, confirma que su objetivo era «establecer una paz universal en Europa». Compara la unión de Inglaterra con Gales, Irlanda y Escocia que acabó con la guerra entre ellos, con la posible unión entre todos los países de Europa. Según J. Bellers, el resultado sería el mismo, ya que se haría un pacto entre todos los países y se crearían instituciones jurídicas que resolverían las disputas de forma pacífica. Es de destacar, en la tercera parte del libro, que va dirigida a las potencias de Europa, cómo explica las consecuencias económicas y humanas que habían acarreado las guerras sufridas en los últimos años cuantificándolas. Llega a la conclusión de que, en el mejor de los casos, incluso habiendo ganado todas las batallas, las posibles ganancias nunca hubieran compensado las pérdidas humanas y económicas que se hubieran tenido<sup>79</sup>. J. Bellers ha sido más recordado en la historia por ser considerado el precursor del socialismo y del estado del bienestar<sup>80</sup> que por su deseo de establecer una paz universal en Europa.

No deja de ser llamativo que dos de los impulsores de la unidad de Europa de la época de la Ilustración, William Penn y John Bellers, tuvieran claro la necesidad de impulsar una unión europea entre todos los países posible del continente y, ahora, en el siglo XXI, nos encontremos en pleno proceso de salida del Reino Unido de la Unión Europea.

El Abad de Saint-Pierre (1658-1743) sigue la línea argumental de Sully y en su libro *Projet de Paix Perpétuelle* así lo reconoce<sup>81</sup>. Él plantea adaptaciones al proyecto argumental de Sully para evitar ser tratado de visionario como le ocurrió al propio Sully, pero no lo consigue. De cualquier manera, sí se pueden observar diferencias entre las líneas argumentales de Sully y las del Abad. En concreto, el proyecto de Sully se centra en una coalición entre los Estados europeos, probablemente con el objetivo de frenar la hegemonía creciente de la Casa de Austria. En cambio, el Abad de Saint-Pierre se centra en conseguir una federación de Estados cristianos, objetivo que también tenía el Duque de

<sup>78</sup> BELLERS, J., «Some Reasons for an European State: Facsimile of the Original Essay of 1710», introducción y anotaciones de Roderick Pace and Peter van den Dungen, Universidad de Malta, 2010, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 20. Publicada en *Araucaria* núm. 39

<sup>79</sup> Y si se hubieran invertido los recursos económicos y humanos que se utilizaron para los diferentes conflictos en hospitales, palacios, puentes o mejorar la navegación entre otras obras, hubieran prosperado el país mucho más y en menor tiempo.

<sup>80</sup> MARX, K., *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción del capital, clásicos del pensamiento crítico*, Siglo XXI, Madrid, 2017, capítulos 23 y 25. Es importante destacar que Karl Marx se sintió inspirado por John Bellers, no en vano, se refiere a él en varias ocasiones en su libro *Das Kapital*, 1867. También lo recuerda, DUNGEN, P., *Some Reasons for Remembering John Bellers (1710-2010)*, pp. 25-26.

<sup>81</sup> En el mismo título elegido para el libro pone de relieve que su proyecto pretendía ser una adaptación política y realista del gran diseño de paz perpetua ideado por Enrique IV escrito por el Duque de Sully.

Sully pero no de forma prioritaria. Hay autores que, de la lectura de las obras de ambos filósofos, han llegado a la conclusión de que, en el fondo, no se pretendía buscar la paz sino una estrategia al servicio de los planes hegemónicos de Francia.

Hasta el propio Rousseau (1712-1778), que en sus primeras publicaciones se encuentra claramente influenciado por la obra de Saint-Pierre y a favor de sus pensamientos, pasados veinte años duda del pacifismo de la obra de Sully y, por lo tanto, también del Abad. En 1761 publica el *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre*. En este libro Rousseau resume la obra de quien había sido uno de sus mentores, dando por hecho que la paz perpetua que plantea Saint-Pierre es viable. El ginebrino fija su atención en el real plan de paz gestado por Enrique IV y su ministro, el Duque de Sully, para intentar demostrar que el proyecto del Abad era viable. Sin embargo, las críticas de Rousseau a Saint-Pierre fueron conocidas más tarde. En primer lugar, probablemente porque el pensamiento del propio Rousseau fue evolucionando y, en segundo lugar, porque hasta 1782 no se publica otro de sus libros el *Juicio sobre la paz perpetua*. En esta publicación el ginebrino expresa claramente el desacuerdo con el propio Abad, su antiguo mentor y utiliza la ironía para descalificarlo. Para el autor, la liga europea no podría llevarse a cabo sin una revolución o guerra que destruyera el *statu quo* existente, es decir, era necesario, para conseguir los objetivos planteados, utilizar medios violentos y nada humanitarios, lo que parece contradictorio con el lógico fin de instaurar una paz perpetua.

«Admiremos un proyecto tan bello, pero consolémonos de no verlo realizarse, pues no se podría hacer más que por medios violentos y temibles para la Humanidad. No se ve cómo se puede establecer ligas federativas de otra manera que por revoluciones. Y de acuerdo con este principio, ¿quién de nosotros osaría decir si esta liga es algo a desear o a temer? Ella haría quizás más mal de una vez que el que podría evitar por los siglos»<sup>82</sup>.

#### IV. ARTICULACIÓN DE LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA PAZ

Kant (1724-1804) escribe su obra *Hacia la paz perpetua* en 1795. Sin embargo, como ya hemos visto, no fue el primero en utilizar dicho término, el Abad de Saint-Pierre en 1713 ya había publicado su *Proyecto para la paz perpetua* y éste a su vez, copia la idea del Gran Proyecto del Duque de Sully de 1638. Sully, por su parte, basa

<sup>82</sup> ROUSSEAU, J., *Jugement sur la paix perpétuelle*, Gallimard, París, 1964, p. 592.

su obra en las ideas que Émeric Crucé había articulado en 1623. Rousseau se ve influenciado por el Abad en su etapa primera hasta que sus ideas se distancian del todo en 1782 con la publicación *Juicio sobre la paz perpetua*.

Es cierto que la mayoría de los predecesores de Kant se centran en buscar soluciones para una convivencia pacífica en el ámbito europeo, valga de ejemplos, Pio II, Antoine Marini, Jorge de Podiebrand, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives, Enrique IV con su inseparable Duque de Sully, Willian Penn, John Bellers, el Abad de Saint-Pierre y Rousseau. Pero no menos cierto es que en el siglo xvii Émeric Crucé en su proyecto superaba las fronteras europeas y su planteamiento cosmopolita es recogido por Kant.

También se ha dicho que el pacifismo jurídico de Kant lo diferenciaba de otros autores, pero esta afirmación tampoco es exacta ya que tanto Marsilio de Padua, Alberto Gentili, Hugo Grocio como Saint-Pierre también utilizaron esa línea argumental en sus obras, aunque estos últimos estuvieran centrados en la paz de Europa. Marsilio de Padua, por ejemplo, se mostró escéptico respecto a la posibilidad de un poder mundial, entre otras cosas porque dudaba de la capacidad de la razón para alcanzar el conocimiento universal que permitiera entender la necesidad de llegar al poder mundial.

Por tanto, ni el título que da nombre a su opúsculo, ni la universalidad de sus ideas, ni el planteamiento pacifista desde un punto de vista jurídico de Kant se deben considerar propiamente originales.

No obstante, no siendo un tema totalmente novedoso, la repercusión de su obra es innegable si se compara con el resto de las obras que versan sobre «casi lo mismo». Es evidente que introduce en su planteamiento nuevos e importantes argumentos, con respecto a sus predecesores, que, de alguna manera, convierten a Kant en el referente incuestionable a la hora de abordar el tema de la paz.

El filósofo de Königsberg considera que solo es viable llegar a una paz perpetua desde una visión cosmopolita no solo del derecho, como había planteado Crucé, sino también de la justicia. Y en este punto, sí que se diferencia de sus predecesores. Esta obra<sup>83</sup> traslada el foco a las relaciones internacionales y va mucho más allá de los ordenamientos jurídicos estatales. Con un concepto más próximo a nuestro siglo, Kant propone la globalización de la justicia, que haría posible crear el caldo de cultivo necesario, pero no suficiente, para alcanzar la paz anhelada. Francisco Contreras<sup>84</sup>, en la misma línea, considera acertada la expre-

<sup>83</sup> KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, presentación de Antonio Truyol y Serra, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, sexta edición, Tecnos, 1998.

<sup>84</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F., *Kant y la Guerra, una revisión de La Paz Perpetua desde las preguntas actuales*, Tirant lo Blanch, 2007, p. 37

sión propuesta por Georg Geismann en la que define a la obra de Kant como «una teoría jurídica de la paz mundial»<sup>85</sup>.

Para Kant, la ausencia de normas que regulen los comportamientos de los Estados es una de las causas que provocan las guerras. Consecuentemente, es necesario contar con normas supranacionales que frenen los impulsos de los Estados a expandirse o a entrometerse en los asuntos de otros Estados. De esta afirmación, se desprende que su doctrina se encamina más hacia un planteamiento de pacifismo filósofo jurídico que a una cuestión ética. En este punto, también Kant analizó a sus predecesores. Tanto en el caso del Duque de Sully como en el de Saint-Pierre los títulos de sus obras hablan de alcanzar la paz perpetua, pero sus propuestas son realmente belicistas ya que, por un lado, pretenden una unión de Estados cristianos para luchar contra los infieles y, por otro, necesitan una redistribución territorial de los Estados que solo se puede conseguir con guerras. Sin embargo, en la obra de Francisco de Vitoria, así como en la de Gentili sí se encuentran las bases (*ius peregrinandi*, *ius communicationis*, *ius inventionis*, *ius occupationis*), a pesar de ser europeístas, que permitirán el desarrollo de una teoría jurídica cosmopolita posterior para alcanzar la paz. Émeric Crucé sí está más cerca de la idea cosmopolita que desarrolla Kant.

Para llegar a este objetivo es necesario progresar jurídica e institucionalmente de forma gradual y no sería posible desde planteamientos morales exclusivamente. Esto no quiere decir que el filósofo de Königsberg le dé la espalda a la moral, ni mucho menos. Quiere decir, desde nuestro punto de vista, que considera que, si se espera a que la razón práctica haga su trabajo y, gracias a ello, la moral permita alcanzar la paz perpetua, es posible que ya nos encontremos en la paz de los cementerios a la que él mismo hacía alusión al comienzo de su obra.

Sin abandonar del todo la fundamentación moral, y no siendo en absoluto incompatible o contradictoria con el pacifismo filosófico jurídico como ya han señalado diferentes autores<sup>86</sup>, lleva a cabo un esfuerzo importante para demostrar que el uso de la razón práctica es la única vía correcta para lograr la convivencia pacífica, tanto entre los individuos como entre los pueblos y naciones. Ve clara la necesidad de ampliar el círculo de convivencia pacífica hasta extenderla a diferentes naciones. Kant interpreta que, al igual que Hobbes planteaba que el hombre era un lobo para el hombre, los Estados eran también lobos para los propios Estados. Por lo tanto, de la misma manera que los hombres se ponen de acuerdo en el contrato social para acabar con esta inseguridad que hacía peligrar la vida del individuo constante-

<sup>85</sup> GEISMANN, G., «Kants Rechtslehre vom Weltfrieden», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983, pp. 363-388.

<sup>86</sup> Antonio Truyol y Serra en la presentación que hace del libro, *op. cit.*, p. XIII. SANTIAGO OROPEZA, T., «Kant: La guerra y el progreso moral», *open Insight*, volumen VII, núm. 11, 2016, pp. 11-33.

mente, los Estados se encuentran en la misma situación de barbarie natural. Siguiendo esta argumentación, de nada serviría trabajar en pro de un estado conforme a leyes si no se ponen límites a la libertad salvaje de los otros Estados. La paz solo es posible en un contexto legal, y no es suficiente con solucionar el orden interno de un estado si no se extiende este contexto legal al orden supraestatal. ¿De qué valdría mantener la paz dentro de la propia nación si puede llegar otro estado desde fuera y quebrantarla?

Para entender el breve ensayo filosófico *Hacia la paz perpetua* (1795) hay que tener en cuenta otros trabajos previos y posteriores al esbozo filosófico del propio Kant, como son: *Crítica del juicio* (1790) conocida como la tercera crítica, *Idea de una historia universal desde una perspectiva cosmopolita* (1784)<sup>87</sup>. En ambos, se puede observar como Kant ya tenía en mente escribir *Hacia la paz perpetua*. Obras posteriores, también se deben tener en cuenta como *Metafísica de las costumbres* (1797) y *Sobre: esto puede ser justo en teoría, pero no vale nada en la práctica* (1793).

Kant, en la tercera crítica, desarrolla la teleología que sirve de fundamento a la idea que plasma en *Hacia la paz perpetua*. En ella se dice que la providencia actúa obligando a los hombres a realizar aquello que por sí mismos no realizarían. Según Kant es la providencia, por tanto, la que permitiría que el hombre, que es de por sí insociable, termine aceptando firmar un pacto social para poder llegar a la paz, hasta el punto de poder pensar que, cuando se den las condiciones adecuadas, sea posible firmar un pacto de paz definitivo supraestatal.

En su publicación, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, formuló claramente que el conflicto, en la forma de una «insociable sociabilidad», es el motor del cambio hacia formas mejores de convivencia social. La naturaleza conflictiva del ser humano no es necesariamente un aspecto negativo sino un elemento indispensable para su avance en la formación de principios prácticos para convivir en sociedad. El hombre, por su «insociable sociabilidad», a pesar de su libertad, se ve impulsado a alcanzar el orden social o el estado de derecho. Siguiendo este razonamiento, el estado de derecho no es el remedio a la naturaleza conflictiva del ser humano, sino la salida más racional y deseable. De ahí que los grandes cambios irán asociados a las movilizaciones sociales, las revoluciones y las guerras, hasta el punto de justificar la necesidad de éstas para poder progresar como humanidad. Y no en vano, considera que la guerra es un mecanismo dispuesto por la naturaleza para impulsar a las naciones a encontrar las herramientas racionales que sustituyan a las armas: «la guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y, al mismo tiempo, hace tanto más sublime

<sup>87</sup> Se trata de un artículo publicado en la revista *Berlininische Monatsschrift*.

el modo de pensar del pueblo que la lleva de esta manera cuanto mayores son los peligros que ha arrostrado y en ellos se han podido afirmar valeroso; en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de negocio y, con él, el bajo provecho propio, la cobardía y la malicia y rebajar el modo de pensar del pueblo»<sup>88</sup>.

«Dado el estadio cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para hacer avanzar a la cultura y solo cuando se alcance una cultura más perfecta –Dios sabe cuándo– podría sernos provechosa una paz perpetua, que además solo sería posible en virtud de aquella»<sup>89</sup>.

Por su parte, en la *Metafísica de las costumbres* es donde Kant desarrolla la filosofía de las relaciones internacionales, y aquí expresa claramente, que no debe haber guerra: «La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: No debe haber guerra: ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentren internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentren en un estado sin ley; porque esto no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por lo tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas...»<sup>90</sup>.

La guerra debe ser rechazada por ser la negación del derecho y por la irracional moral que representa. Podríamos pensar que hay un Kant belicista y agradecido a la existencia de las guerras, porque sin ellas no cabría la evolución del ser humano, y otro Kant pacifista que no admite en ningún caso las guerras, sea cual fuere su justificación. Esto que podría parecer una contradicción no tiene por qué serlo, como veremos más adelante.

Centrándonos en el breve ensayo *Hacia la Paz perpetua*, Kant pretende poner fin al estado de guerra entre las naciones y se pregunta cuáles son las condiciones que se tendrían que satisfacer para alcanzarla. La estructura de texto que utiliza el filósofo de Königsberg no

<sup>88</sup> KANT, I., *Crítica del Juicio*, Madrid, edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007, p. 183.

<sup>89</sup> KANT, I., *Muthmasslicher Anfang de Menschengeschichte* (1786), en *Kants Werke*, VIII, p. 121.

<sup>90</sup> KANT, I., *La metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, colección Clásicos del Pensamiento, director Antonio Truyol y Serra, 1989, p. 195.

parece haber sido hecha al azar. Él divide su opúsculo en dos partes: artículos preliminares y artículos definitivos. También hay dos suplementos y un anexo, donde se encuentran las reflexiones más propiamente filosóficas del tratado. De forma simplificada, Kant entiende que hay que preparar el camino hacia la paz y cree que para ello son necesarias dos etapas.

La primera etapa trataría de poner límites a la guerra a través de ciertas reglas y leyes, con el fin de ir reduciendo las opciones que permitan llegar legítimamente al recurso bélico. La segunda etapa es la que corresponde, realmente, a la construcción de la paz.

Es interesante resaltar que el filósofo de Königsberg pretende establecer una base de entendimiento mínimo entre los Estados. Dicha base es de orden jurídico y también moral, en la medida en que pretende no solo contener la guerra, sino además ser la condición de la confianza mutua. Requisito que provocó que en la época de Ramsés II, tras el «*Tratado de Hitita*» (1276 A. C) ambos imperios prosperaran por las relaciones comerciales basadas en la confianza. La misma confianza que Aristóteles planteó en la *Ética Nicómaco* enfatizando la necesidad de promocionar la amistad para que una sociedad sea pacífica. Y la misma que Émeric Crucé plantea en su filosofía cosmopolita en la que entiende que la unión monetaria y la eliminación de los aranceles facilitarían la convivencia entre todos y aumentaría la confianza que se tendría al considerar «... la tierra como lo que verdaderamente es, una ciudad común a todos».

Kant cree que «ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y en el gobierno de otro»<sup>91</sup>. Pero al mismo tiempo abre la puerta a que sí se pueda hacer si ese otro está inmerso en una guerra civil. Kant considera que no habría ninguna violación al artículo que él plantea, ya que, si el Estado se encuentra en guerra, no se puede decir que exista estado como tal, porque está en conflicto y el Estado de por sí, debe estar en paz. Por lo tanto, en este contexto, él interpreta que lo que realmente impera es la anarquía y, en este sentido, una de las partes de la unidad original (el estado antes de la guerra civil) tiene todo el derecho a solicitar ayuda para restablecer el orden fracturado.

Sin embargo, sí admite la posibilidad de combatir a los Estados que ponen en peligro la posibilidad de consolidación de una comunidad pacífica ya que estaríamos ante un «enemigo injusto»<sup>92</sup>, tal y como Kant desarrolló en la *Metafísica de las costumbres*. Sin embargo, no consideró otros casos como, por ejemplo, intervenir por necesidad de

<sup>91</sup> KANT, I., *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, edición de Jacobo Muñoz, Clásicos del Pensamiento, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 76.

<sup>92</sup> KANT, I., *La metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, colección Clásicos del Pensamiento, director Antonio Truyol y Serra, Madrid, Tecnos, & 60, p. 189.

ayuda humanitaria, por la violación a los Derechos Humanos y el genocidio, en los cuales podría cuestionarse y aceptarse la intervención de un estado en otro estado actualmente<sup>93</sup>. Es muy probable que no los contemplara porque no eran propios de la época en la que le tocó vivir. Es muy probable que Kant los hubiera tenido en cuenta si hoy en día escribiera su breve ensayo *Hacia la paz perpetua*.

Kant en su tercer artículo preliminar establece que: «con el tiempo los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente» y, sin embargo, en nuestra opinión, la función que deberían tener es, precisamente, la de garantizar la paz y, por lo tanto, debería ser lo último en desaparecer y, de hacerlo, sería en la última fase de la construcción de la paz. Compartimos que los ejércitos nacionales deberían ir desapareciendo en la medida que sus Estados se fueran uniendo voluntariamente a esa «constitución republicana». Pero a la vez, se crearía otro ejército supranacional formado por la unión de los diferentes soldados de cada Estado partícipe, formando una única entidad, mucho más fuerte que cualquier ejército estatal. El gradualismo necesario que Kant representa en sus obras debe ser más lento del que se prevé con las dos fases planteadas en *Hacia la paz perpetua*. El paso de una «constitución republicana» hacia una «constitución universal» no puede ir más que de la mano de la confianza mutua de un pacto entre Estados amigos, tal y como planteó Aristóteles, entre amigos hay confianza y no hay enfrentamiento. Pero mientras no estén todos los Estados dentro de ese pacto, sí es necesario contar con un ejército que persuada al resto de agredir a los que están dentro. Solo en el caso que ya se haya llegado a la situación óptima de madurez moral, en la que todos los Estados estén de acuerdo, y bajo el paraguas de una constitución universal, es cuando se podría plantear la posibilidad de hacer desaparecer el ejército, ya que no tendría sentido, al no ser necesaria la defensa. También establece la opción de que el ejército cambiara su función de defensa, que se le presupone hasta ahora, por otras más acorde con el momento histórico.

Una vez superada la primera etapa de los artículos preliminares en la que se ponen los límites para que los casos de conflicto bélico sean los mínimos posibles, comienza la segunda etapa y, en este momento, es cuando se construye la verdadera paz.

Uno de los requisitos que pone Kant es la necesidad de contar con una «constitución republicana», así lo establece en el primer artículo definitivo. Coincido parcialmente con Francisco Contreras Peláez<sup>94</sup>

<sup>93</sup> RAWLS, J.; *Rawls's Law of People. A Realistic Utopia?*, Rex Martin, David A. Reidy, Blackwell 2006, pp. 66 ss. SANTIAGO OROPEZA, T., «Kant y su proyecto de una paz perpetua», *Revista Digital Universitaria UNAM*, vol 5, núm. 11, 2004, p. 6.

<sup>94</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F. J., «La libertad en el pensamiento de Kant», segunda parte de un artículo colectivo con PÉREZ LUÑO, A., «El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos», capítulo XIII, «Kant y los derechos humanos», en *Historia de los derechos humanos*, tomo II, siglo XVIII, volumen II, *La filosofía de los derechos humanos* (dir. Peces-Barba Martínez, G., Fernández García, E. y De Asis

cuando interpreta que, cuando Kant habla de la República como forma ideal de gobierno está pensando en un estado liberal de derecho en el que se respete la separación de poderes legislativo y ejecutivo. Sin embargo, ese estado liberal de derecho que desea Kant, desde nuestro punto de vista, sí se refiere a la ausencia de la monarquía, y más aún, teniendo en cuenta el contexto histórico en el que vivió. Kant no ocultó su simpatía por la revolución francesa: «la revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades... y, sin embargo, esa revolución (a mi modo de ver) encuentra en el ánimo de todos los espectadores una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejada un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano. Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor»<sup>95</sup>.

Con estas afirmaciones, es difícil explicar que Kant estuviera pensando realmente en una monarquía constitucional y hablara de constitución republicana. Lo más probable es que el concepto que él podía tener de monarquía con su experiencia histórica no pudiera ir enlazado con el adjetivo de constitucional. No olvidemos que, hasta el concepto de nación, en sí mismo, también se estaba definiendo en aquella época. Desde nuestro punto de vista, la república francesa permitía una visión de libertad, igualdad y fraternidad mucho más acorde con la idea de paz universal que él promovía y en el núcleo de la idea estaba la República.

En el segundo artículo definitivo de su breve ensayo *Hacia la paz perpetua* habla de «federalismo libre» o «confederación de Estados», de esta manera, podrían conciliarse la soberanía y la paz entre diferentes Estados independientes entre sí. No puede existir una instancia superior que controle y regule las relaciones entre éstos. Los Estados no tendrían que renunciar a la soberanía que les fue conferida a través del pacto fundacional. La unión entre los Estados no debe dar lugar a un superestado por encima de éstos. Aquí coincide con Saint-Pierre, ya que se mantiene el *statu quo* de cada Estado. En este punto es donde surgen mayores discrepancias, porque si no existe una instancia jurídica que ejerza coerción sobre los miembros de la federación, entonces, el derecho internacional se convierte en una idea que debe alimentar el pacto entre Estados, pero carece de herramientas eficaces para que se cumpla.

Por lo que, la pregunta que cabría hacerse en la época de Kant, y en la actual, es cómo se puede conseguir que los Estados deseen ponerse de acuerdo para poder firmar este pacto sellando una «constitución

---

Roig, R. Madrid), Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas (Universidad Carlos III) 2001, p. 534, nt 268.

<sup>95</sup> KANT, I., *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, Clásicos del Pensamiento, 1994, p.88.

republicana». Es evidente que nada puede obligar a los Estados a firmar un pacto de naciones que establezca la paz duradera. La respuesta que cabría dar es similar a la que dieron tanto Hobbes como Kant cuando aseguraban que los grandes cambios van asociados a las movilizaciones sociales, las revoluciones o a las guerras. Si los individuos, en su estado de naturaleza, deciden firmar un pacto social y vivir en armonía y en paz, lo hacen porque su seguridad corría peligro y el uso de la razón que poseen les hace desear una solución satisfactoria aceptando el contrato social, que pone de acuerdo a todas las partes. En el caso de los Estados pasaría algo similar. Los Estados se encontrarían en una situación de barbarie natural y eso haría que la providencia actuara obligando a los Estados a ponerse de acuerdo; en este caso, la razón la tendría el hombre, y el instrumento para hacerla valer estaría en manos del propio Estado como ente jurídico al que el pueblo le ha dado esa legitimidad.

Llegados hasta aquí, creo que es el momento de justificar por qué entendemos que no tienen que ser incompatibles los aspectos belicista y pacifista del pensamiento kantiano. Hay autores que consideran irreconciliables<sup>96</sup> ambas posturas y, por tanto, dan por hecho que la teoría jurídica kantiana adolece de una contradicción interna. Otros, sin embargo, creen que hay un Kant belicista que, después de la revolución francesa, se convierte al pacifismo<sup>97</sup>, pero por las fechas de las obras publicadas por Kant, esta teoría quedaría desmontada tal y como Francisco Contreras confirma<sup>98</sup>. Otra postura sería entender, como hace Georg Cavallar, que ambas posturas, la pacífica y la belicista, coinciden en Kant haciendo mayor o menor énfasis según el punto de vista desde el que se observe. Si el análisis se hace desde una perspectiva deontológica la razón práctica rechazará de inmediato a la guerra. Pero, si la perspectiva es histórica, es fácil reconocer, a pesar de que no nos agrada, que las guerras han sido de utilidad, aunque sean moralmente rechazables y, por medio de la providencia, han conseguido que la humanidad progrese. Recordemos que, para Émeric Cruce, todas las guerras, e incluso las justas, no son justificables de ninguna manera, en este punto choca frontalmente, con la parte belicista de la filosofía Kantiana, pero se encuadra, perfectamente, en la pacifista que obliga la razón práctica.

<sup>96</sup> BORRIES, K., *Kant als Politiker: Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, 1928, Scientia Verlag, Aalen, 1973, p. 223. VEROSTA, S., «Krieg und Angriffskrieg im Denken Kants», *Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 31, 1981, p. 250.

<sup>97</sup> GERHARDT, V., *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden: eien Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Bchegesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 21.

<sup>98</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F., *Kant y la Guerra. Una revisión de la Paz Perpetua desde las preguntas actuales*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007, p. 149. Cavallar también rechaza esta hipótesis: CAVALLAR, G., *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden»* (1795), Böhlau Verlag, Viena-Colonia-Weimar, 1992, p. 389.

Desde nuestro punto de vista, ambas posturas no son contradictorias en la filosofía jurídica de Kant. Por un lado, la postura belicista que plantea y agradece Kant, es la que se ha dado y se puede seguir dando en la primera etapa de su esbozo filosófico, en la que aún se está construyendo la paz y, por lo tanto, no se ha desarrollado ni firmado un contrato social entre Estados que permita eliminar las guerras. En la segunda etapa, una vez que moralmente la humanidad ya haya llegado a su nivel máximo de cultura, las guerras no existirán y, si las hubiera, serían totalmente rechazadas por la razón práctica de la humanidad. De esta manera, las posturas aparentemente contradictorias de Kant dejarían de serlo.

Si ahora centramos el momento histórico en el que nos encontramos, deberíamos no pasar por alto cómo hemos sobrevivido a dos guerras mundiales cuyas principales consecuencias se sufrieron en Europa. No es novedoso decir que los diferentes Estados europeos se han sentido obligados a evitar que la historia se repita. Por lo tanto, no resulta extraño que podamos afirmar que, teniendo en cuenta los grandes perjuicios<sup>99</sup> que ambas guerras acarrearón a los vencidos y a los vencedores en Europa, es evidente que es mucho más rentable convivir en paz que en guerra, tal y como también planteó John Bellers. Por eso, esta decisión no solo es racional, sino también práctica, porque obedece al principio de evitar el mal y procurar el más alto bien en el mundo. La *providencia* ha hecho posible una cierta unión dentro de nuestro continente, provocando el inicio de la Comunidad Europea (CE) hasta llegar a lo que hoy en día, denominamos Unión Europea. Por lo tanto, hoy nos encontramos en una situación que no es más que el reflejo de la necesidad de los diferentes Estados de garantizar una supervivencia en paz, ya que lo contrario es menos beneficioso para la humanidad, independientemente de quiénes sean los vencedores o los vencidos. Una vez más, la *providencia* ha hecho que vencedores y vencidos puedan firmar un pacto de no violación de sus diferentes derechos y que permita una convivencia pacífica.

Hay que hacer un esfuerzo para pensar qué hubiera ocurrido si las dos guerras mundiales hubieran afectado por igual a todos los países del mundo. Quizás, en este supuesto, podría haberse dado el caso en el que el origen de la Unión Europea, con los Tratados Constitutivos, Tratado de París» (mientras existió la CECA), y Tratado de Roma hubiera tenido una mayor envergadura en cuanto a número de Estados implicados y, por supuesto, se hubieran superado las fronteras europeas.

Es por esto por lo que insistimos en que la paz perpetua se podría alcanzar, pero no al mismo tiempo, y no en todo el mundo a la vez.

---

<sup>99</sup> Recordemos que en 1710 John Bellers, ya expuso que ninguna guerra merecía la pena haciendo una cuantificación económica de los costes personales y económicos que habían supuesto los conflictos de su época y llegando a la conclusión que ese dinero bien invertido hubiera hecho progresar a los países exponencialmente, incluso en los casos en los que la guerra se ganó.

Tampoco pretendemos que se interprete, de estas palabras, que es estrictamente necesario que exista una guerra que acabe con medio planeta y en la que se vean afectados gravemente todos los países para que la providencia permita el entendimiento, que hasta ahora ha sido imposible, y así encontrar una solución que sustituya las armas por el triunfo del derecho. Aunque seguramente en este caso, una vez más, la providencia facilitaría el entendimiento por necesidad. La razón humana será la que permita que se pueda llegar a los acuerdos entre Estados lo suficientemente amplios para garantizar la paz perpetua o al menos duradera. De los horrores sufridos se aprende, aunque es verdad que siempre se aprende más rápidamente si los horrores los sufre uno mismo que si el que los ha padecido es un estado ajeno al tuyo.

## V. CONCLUSIÓN

El pensamiento pre-kantiano evoluciona desde una idea de la paz como mera ausencia de guerra hacia un concepto jurídico dominado por la necesidad de construir la paz desde una perspectiva supraestatal normativamente regulada. La configuración de la concepción kantiana de la paz reclama la forma republicana de gobierno, debido a la necesidad imperiosa de la división de los poderes ejecutivo y legislativo después del triunfo de la Revolución Francesa.

Compartimos con Kant que lo único que podía empujar a los Estados a colaborar entre ellos para lograr una paz eterna es una decisión de carácter moral y, por supuesto, es necesario que exista un ente institucionalizado, pero, a diferencia de Kant, sí creemos en la necesidad de contar con el poder coercitivo hacia los Estados para que pueda garantizarse la paz. Si no existe el temor de los demás Estados a una posible guerra, la paz perpetua sería un ideal irrealizable tal y como Francisco de Vitoria y su predecesor, San Agustín de Hipona pensaban. Su posición contraria a la existencia del ejército, resulta inconsecuente con su idea de la belicosidad de los estados, porque la confianza que sustenta el acuerdo supraestatal difícilmente podría alcanzar el nivel universal de forma simultánea. Por tanto, no existe una contradicción entre el supuesto belicismo kantiano que sustenta la idea de providencia y la consideración de la paz como inevitable derivada de la razón práctica.

Es evidente que el camino necesario para alcanzar la paz eterna debe tener más etapas de las que planteó el propio Kant. En ningún momento parece posible que se produzca al unísono, ni siquiera a la misma velocidad, la paz en todo el mundo. Por lo tanto, habría que añadir, al menos, una tercera etapa en la que, una vez ya aprobada la constitución federal, o como quiera llamarse, se dé opción a los restantes Estados no incorporados, a que se vayan adhiriendo. Se trataría de un proceso continuo y más gra-

dual, en el que exista la posibilidad coercitiva en caso necesario, a diferencia de los criterios planteados en la obra de Kant. Podría ser viable imaginar algo parecido a lo que ha ocurrido con la Unión Europea o la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde los Estados fueron poco numerosos y progresivamente se han ido uniendo más.

Kant considera que los pactos de paz con pretensiones de crear derecho internacional que realmente puedan servir para establecer la paz debían tener una «*motivación moral del derecho*». Introduce elementos como el de la cultura, el espíritu comercial de los pueblos y el fortalecimiento de la esfera pública como tendencias positivas a partir de las cuales pueden crearse las condiciones para el progreso moral y político. Dicho esto, creemos que Kant hubiera valorado positivamente el estado en el que se encuentra actualmente la Unión Europea. Se han creado las condiciones económicas, morales y también culturales para que exista una motivación y deseo de pertenecer a la Unión, no solo por parte de los Estados sino también de sus ciudadanos<sup>100</sup>. En las estructuras de la Unión Europea sí existe el poder coercitivo, aunque muy débil aún y no se ha aplicado contundentemente. Por otro lado, los Estados no han tenido grandes problemas en aceptar la disminución de sus potestades para entregarlas o compartirlas, en algunos casos, con un ente con carácter supranacional que las controla y ejerce su autoridad.

En la mayoría de los casos, los estudiosos del Derecho contemporáneo han considerado, al analizar lo aportado por los autores mencionados con anterioridad, que sus planteamientos y sus objetivos eran utópicos y, por lo tanto, inalcanzables. De esta manera, se ha dado por hecho que, parafraseando a Kant, el estado de insociabilidad de la humanidad es perpetuo y que nada se puede hacer para evitarlo. Sin embargo, aunque siga habiendo guerras en el siglo XXI, esto no es más que la evidencia, en su caso, de la inconsistencia de la propia condición humana, que no siempre acierta a representarse y valorar adecuadamente los instrumentos que en mejor medida puede ayudarle a la realización de sus propios fines. Que la especie humana no haya sido capaz de culminar a través de la razón práctica su progreso moral en toda su dimensión<sup>101</sup> no quiere decir que no lo consiga en un futuro, siempre que no sea muy tarde para la humanidad, claro está. No otra

---

<sup>100</sup> A pesar de los acontecimientos actuales que estamos viviendo en España con el proceso independentista de Cataluña y en el Reino Unido con su salida o no de la Unión Europea, es importante remarcar que, ni los catalanes independentistas ni los escoceses pretenden salir de la Unión Europea. Se sienten más identificados con la Unión Europea que con sus propias Estados nacionales. En otro artículo analizaremos la situación en la que se encuentra la Unión Europea y los pasos que le quedan por dar.

<sup>101</sup> En este caso, podemos decir que el hombre aún está progresando moralmente, planteamiento que I. Kant ya plasmó en 1798 en su obra *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*.

cosa cabría esperar a la luz de la naturaleza estrictamente de subsistencia que para el individuo representa la garantía de la paz y la necesidad que tiene de ella.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Evangelización en América. Los agustinos*, colaboradores Teófilo Viñas Román, José Barrientos García, S. Folgado Flórez, Salamanca, 1988.
- APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra en la obra de Francisco de Vitoria*, Granada, Comares, 2007.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, cuarta reimpresión, 2005, Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez.
- BARRIENTOS GARCÍA, J., *La facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los libros de visitas de cátedras (1560-1641)*, Sínderesis, Madrid, 2018.
- *Repertorio de Moral Económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Barañáin (Navarra), Ediciones Universidad de Navarra, 2011.
- BELLERS, J., *Some Reasons for an European State: Facsimile of the original essay of 1710*, introducción y anotaciones de Roderick Pace y Peter van den Dungen, Universidad de Malta, 2010.
- BETHUNE SULLY, M. de, *Memoirs of Maximilian de Bethune, Duke of Sully VI: Prime Minister to Henry the Great (1756)*, traducción de Charlotte Lennox, Kessinger legal reprint, 2010.
- BORRIES, K., *Kant als Politiker: Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, 1928, Scientia Verlag, Aalen, 1973.
- BULL, H.; KINGSBURY, B., y ROBERTS, A., *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford University, 2003.
- CASAS, B., *Apología de Juan Ginés*, p. 139.
- CAVALLAR, G., *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795)*, Böhlau Verlag, Viena-Colonia-Weimar, 1992.
- CONTRERAS PELÁEZ, F., *Kant y la Guerra. Una revisión de la Paz Perpetua desde las preguntas actuales*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.
- «La libertad en el pensamiento de Kant», segunda parte de un artículo colectivo con PÉREZ LUÑO, Antonio, *El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos*, capítulo XIII, «Kant y los derechos humanos», Libro Historia de los derechos humanos, tomo II, siglo XVIII, volumen II, «La filosofía de los derechos humanos» (dir. Peces-Barba Martínez, G., Fernández García, E. y De Asís Roig, R. Madrid), Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas (Universidad Carlos III), 2001.
- «La idea de la igualdad en el pensamiento político de Kant», *Derechos y libertades*, Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, Año V, núm. 9, julio-diciembre 2000.
- «El tribunal de la Razón», *El Pensamiento Jurídico de Kant*, Sevilla, 2005.
- CRUCÉ, E., *The New Cyneas of Émeric Crucé*, traducido por Thomas Willing Balch (1909), Large print, 2009.

- DUNGEN, P., *Some Reasons for Remembering John Bellers (1710-2010)*.
- FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., «El *totus orbis* y el *ius gentium* en Francisco de Vitoria», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 35, 2017.
- GEISMANN, G., «Kants Rechtslehre vom Weltfrieden», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983.
- GENTILI, A., *De Iure Belli Libri Tres*, traducción de John C. Rolfe, introducción de Coleman Phillipson, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- GERHARDT, V., *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden: eien Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Bchegesellschaft, Darmstadt, 1995.
- GROCIO, H., *De la libertad de los mares*, prólogo de Luis García Arias, traducción de Blanco García, V. y García Arias, L., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- *Del Derecho de la Guerra y de la Paz*, Jaime Torrubiano Ripoll, Clásicos Jurídicos, vol. XIII, Madrid, Reus, 1925.
- GROTIUS, H., *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, en 2 Classics of International Law, James B. Scott, Francis W. Kelsey y otros, William S. Hein & Co., 1995.
- HASKELL J. D., *Hugo Grotius*, International Law-Oxford Bibliographies, 2016.
- «Hugo Grotius in the Contemporary memory of International Law: Secularism, Liberalism, and the Politics of Restatement and Denial», *Emory International Law Review*, vol 25, núm. 1, 2011.
- KANT, I., *La metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, colección Clásicos del Pensamiento, director Antonio Truyol y Serra, 1989.
- *Crítica de la razón práctica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.
- *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.
- *Crítica del Juicio*, Madrid, edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007.
- *Enciclopedia filosófica*, Palamedes Editorial, 2012.
- *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005.
- *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, edición de Jacobo Muñoz, Clásicos del Pensamiento, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, clásicos del pensamiento, 1994.
- *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- *Sobre la paz perpetua*, presentación de Antonio Truyol y Serra, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, sexta edición Tecnos, 1998.
- LESAFFER, R., «Aberico Gentili's *Ius post bellum* and Early Modern Peace Treaties», en *The Roman Foundations of the Laws of Nations*.
- LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson, 2002.
- «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria», *Derechos y libertades*, núm. 34, 2016.
- *El Gobierno de la Razón: la Filosofía Jurídico-Política de Marco Tulio Cicerón*, Cizur Menor (Navarra), Editorial Aranzadi, 2017.

- MARCO, F., y SANTOS, N., *Textos fundamentales para la historia del Próximo Oriente antiguo*, 2 vols., Oviedo, 1980.
- MARTÍNEZ MORÁN, N., «Teorías sobre la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI», en *Filosofía práctica y persona humana*, Idefonso Murillo (Coordinador), Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ediciones Diálogo Filosófico Salamanca, 2004, pp. 445-478.
- MARX, K., *El capital, crítica de la economía política, el proceso de producción del capital*, Clásicos del Pensamiento Crítico, siglo XXI, Madrid, 2017.
- MOLEN, G., *Alberico Gentili and the Development of International Law*, Leyden Sijthoff, 1968.
- MÜNKLER, H., y FETSCHER, I., *Breve historia ilustrada de la filosofía. El mundo de las ideas a través de 180 imágenes*, traducción de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Ediciones Península, 2003.
- MURALT, A. (2002), *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, Istmo.
- NUMELIN, R., *The Beginnings of Diplomacy*, Londres-Copenhague, 1950.
- PADUA, M. de, *El defensor de la paz*, Estudio preliminar, introducción y notas de Luis Martínez Gómez, director Antonio Truyol y Serra, Tecnos, 1988.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., FERNÁNDEZ GARCÍA, E., y ASÍS ROIG, R. de, «Historia de los derechos humanos», tomo II, siglo XVIII, volumen II, *La filosofía de los derechos humanos*, Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas (Universidad Carlos III), 2001.
- PÉREZ LUÑO, A. E., «Derecho a la guerra y derechos humanos: una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del Derecho», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX, 2003.
- «Intervenciones por razones de humanidad: una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del Derecho», *Revista de Occidente*, 2001.
- *La paz en la Constitución*, Madrid, Tecnos, 2003.
- *Construcción Europea y Teledemocracia*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2013.
- *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Salamanca, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2009.
- *La polémica sobre el Nuevo Mundo: los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1995.
- PIIRIMÄE, P., «Alberico Gentili's Doctrine of Defensive War and its Impact on Seventeenth-Century Normative Views», en *The Roman Foundations of the Law of Nations*.
- PIRENNE, J., *Historia del antiguo Egipto*, II, Barcelona, Océano, 1980.
- RAWLS, J., *El Derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *The law of People. A realistic utopia?*, Rex Martin, David A. Reidy, Blackwell, 2006, pp. 66 ss.
- SANTIAGO OROPEZA, T.; «Kant y su proyecto de una paz perpetua», *Revista Digital Universitaria UNAM*, vol 5, núm. 11, 2004.
- REZA, G., *La invención de la paz. De la República Cristiana del Duque de Sully a la Sociedad de Naciones de Simón Bolívar*, Mexico, editores Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- ROUSSEAU, J., *Jugement sur la paix perpétuelle*, Gallimard, París, 1964.
- SÁNCHEZ HIDALGO, A. (2017), «Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad», *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez*, núm. 51.

- SANTIAGO OROPEZA, T., «Kant: La guerra y el progreso moral», *Open Insight*, volumen VII, núm. 11, 2016.
- SCHWARZENBERGER, G., «The Grotius Factor in International Law and International Relations: A Functional Approach», en Hugo Grotius and international relations», *Heldley Bull*, Benedict Kingsbury & Adam Roberts, *Oxford scholarshiponline*, 1990.
- SEPÚLVEDA J. G., *Demócrates segundo: o de las justas causas de la guerra contra los indios*, traducción Marcelino Menéndez Pelayo, independently Published, 2018, p. 20.
- TRUYOL Y SERRA, A., «La paz perpetua de Kant en la Historia del Derecho de gentes», en Rodríguez Aramayo, R.; Muguerza, J.; Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*.  
— *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, Alianza, 1988.
- VEROSTA, S., «Krieg und Angriffskrieg im Denken Kants», *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 31, 1981.
- VITORIA, F. de, *Relección primera de los indios últimamente descubiertos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.  
— «Relección segunda de los indios, o del derecho de guerra de los españoles en los bárbaros», en VITORIA, F. de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*.  
— *De indis*, edición CHP, Luciano Pereña, publicado en Madrid por el CSIC, vol. V, 1967.  
— *De iure Belli*, edición CHP, Luciano Pereña, Madrid CSIC, vol. VI, 1981.  
— «De potestate civili» (1528), *De potestate civili*, Jesús Cordero Pando, publicada en Madrid por el CSIC. en 2008, vol. XV del CHP, segunda serie.  
— *De potestate Ecclesiae* I, edición T. Urdánoz, Madrid, 1960.  
— *Derecho natural y de gentes*, Emece Editores S. A., Buenos Aires, 1946.  
— *La ética en la conquista de América*, edición CHP, José Barrientos entre otros, publicada en Madrid por el CSIC, vol. XXV, 1984.