

# *El contraluz de Vitoria en el Siglo de las Luces*

Marcelino OCAÑA GARCÍA  
Universidad Complutense

**Resumen:** A pesar de que el nombre de Francisco de Vitoria no aparece en los tratados y autores del siglo XVIII, no por eso su doctrina fue ignorada. Muy por el contrario, sus tesis, no obstante ser atribuidas a Hugo Grocio, son mantenidas y aceptadas por autores tan importantes y destacados como Locke o Kant.

**Abstract:** The fact that the name of Francisco de Vitoria does not appear in the treatises and among the authors of the 18th century does not mean that his doctrine was unknown. On the contrary, his thesis although credited to Grotius were known. On the contrary, his thesis although credited to Grotius were known and accepted by many important authors such as Locke or Kant.

## INTRODUCCIÓN: ACLARACIONES Y OBJETIVOS

*«Limitarse literalmente a lo expreso en un texto, sería no entender ese texto y no absorber el pensamiento que ese texto enuncia [...]; ningún decir dice suficientemente lo que pretende sino que lo expreso en él es sólo una abreviatura y una indicación de lo que se quiere decir».*

Son palabras de Ortega <sup>1</sup>. Con ellas indica cómo todo texto ha de interpretarse a la luz de lo que en ese momento se deja sin decir, si en verdad se aspira a interpretar con precisión el pensamiento de un determinado autor, Hoy me las quiero yo apropiar para, ampliando aún más la perspectiva orteguiana, expresar cómo el mensaje de un determinado pensador no queda recortado en el

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y epílogo de la filosofía*. Edic. Revista de Occidente. Colecc. «El Arquero». Madrid, 1972, p. 118.

siglo, las fronteras geográficas o las circunstancias históricas que le tocaran vivir, sino que, al integrarse en el cauce filosófico, siempre llega hasta nosotros. Lo único es que, si bien en determinados momentos del transcurrir de la historia, su voz es nítida y su figura clara, en otros, de su voz, sólo nos llega el silencio, y de su figura sólo captamos la penumbra del contraluz.

Así Vitoria. En un primer artículo, aparecido en esta misma revista<sup>2</sup>, se pretendía hacer ver su presencia y actualidad en nuestro momento histórico, en nuestra realidad de siglo XX, —ya casi XXI—. En un segundo artículo, escrito con motivo del homenaje ofrecido al desaparecido amigo Adolfo Arias<sup>3</sup>, se intentó puntualizar, poniendo ya de relieve cómo la supuesta presencia de Vitoria había quedado difuminada, oscurecida por Hugo Grocio, pero que, en todo caso, había resurgido de entre las cenizas en una apoteosis triunfante, a partir del siglo XIX.

Hoy aspiro a dejar recortada la silueta del Maestro Vitoria, no ya como figura que emerge, sino como ausencia que se palpa; no como voz que se escucha, sino como silencio que aletea tras el eco imperceptible de otras voces que lo emulan y evocan.

Es evidente que con la aparición de Hugo Grocio, —con su puesta en escena—, se oscureció todo el espectro jurídico, acaparando su figura toda luz y toda mirada, constituyéndose en único protagonista y fuente originaria de posteriores adaptaciones del derecho al hombre y la sociedad, —«sólo por el hecho de que estos autores ya no son leídos y porque De Groot los eclipsó con su gloria, condenándolos al olvido, no han sido apreciados sus méritos»<sup>4</sup>—. Sin embargo, ya ha habido quienes se han preocupado de dejar calramente demostrado que él no había hecho sino apropiarse y sistematizar una doctrina ya divulgada y aceptada desde hacía casi un siglo:

*«Si sobresalió en filosofía y produjo el incomparable libro “De iure belli ac pacis”, lo debió a su lectura de los juriconsultos Fernando Vázquez y Diego Covarrubias, quienes a su vez habían usado el tratado de su Maestro, Francisco de Vitoria»<sup>5</sup>.*

Tener, pues, que aludir a Hugo Grocio no es sino remitirse implícitamente a Vitoria, fuente última y manantial radical de donde dimana la doctrina del Holandés. Pero, lo que hoy pretendo no es deducir conclusiones lógicas de unas premisas más o menos explícitas, sino apuntar a un silencio expreso;

<sup>2</sup> Cf. «Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, pp. 191-219. Madrid, 1994.

<sup>3</sup> Cf. «Francisco de Vitoria: vida, muerte y resurrección», en *Homenaje a Adolfo Arias...*

<sup>4</sup> Cita tomada de BROWN SCOTT, J.: *El origen español del derecho internacional moderno*. Universidad de Valladolid, 1928, pp. 235 y 238.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 234.

silencio que abarca todos los compases del Siglo de las Luces; pero tan elocuente, que hace resaltar con más pujante sonoridad los acordes vibrantes que lo enlazan con la actualidad.

Vamos a fijarnos en dos autores, —Locke y Kant—, típicos representantes del movimiento ilustrado, no ya sólo por su prestigio, sino por encontrarse cronológicamente, uno en el dintel y otro en la cima de dicho período. Sólo unas líneas para uno y otro, que nos hagan ver cómo la trayectoria vitoriana, —gracias, sin duda, a la inestimable aportación de Grocio—, se ha mantenido en su órbita; cómo la antorcha de su mensaje ha continuado iluminando, bien que sostenida por otras manos.

## I. JOHN LOCKE (1632-1704)

Nació en Wrington; murió en Londres. Estudió filosofía y teología, —si bien no terminó la carrera eclesiástica—, física, química y medicina. Ocupó cargos políticos. Residió en Francia de 1675 a 1680, regresando a Inglaterra después de la revolución de 1688. En 1690 publicó «*Ensayo sobre el entendimiento humano*», —su principal obra filosófica—, y «*Dos tratados sobre el gobierno civil*».

### 1. Pacto, derecho y ley

Es de sobra conocido que Locke acepta sin reservas la teoría del pacto como principio y fundamento de la sociedad. Ahora bien, lo que se pretende ahora hacer ver es que, previamente a dicho pacto, e independiente de él, existen en el hombre, —según Locke—, unas raíces más profundas y unos vínculos más estrechos, que ni proceden del contrato, ni pueden ser eliminados por él. Son unos derechos, *derechos naturales*, que preceden a todo acuerdo y a toda formación de la sociedad o del Estado.

Dos son las obras escritas por Locke para exponer su doctrina social: «*Dos tratados sobre el gobierno civil*». Ambas las escribe el mismo año. La primera va dirigida, sencillamente a rebatir la tesis expuesta por Sir Robert Filmer en su «*Patriarcha*», —obra póstuma, publicada en 1680—, sobre el derecho divino de los reyes. En la segunda, que es la que aquí nos interesa, desarrolla su propia teoría.

El primer capítulo, —de sólo un par de páginas—, lo dedica Locke a resumir las ideas expuestas en su «Primer Tratado». En el segundo capítulo, —«el estado de naturaleza»—, dice Locke que todos los hombres son *libres e iguales*. Ahora bien, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la igualdad no implica desconexión y deespreocupación de unos con otros, ya que, según

Hooker, es ella la que fundamenta e impone la obligación del amor mutuo; y, por otro, la libertad no es absoluta, ni puede confundirse con el libertinaje: la libertad tiene unos topes, impuestos por la misma naturaleza y cognoscibles por la razón. O sea, que el hombre cuenta con una *ley natural*, que no dependen de él ni de la sociedad, a las que debe ajustarse, y de las que no puede alegar ignorancia, dado que dicha ley no es otra cosa que *la misma razón*:

*«Hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad, para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza (...). El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones»*<sup>6</sup>.

*Ley natural*, por tanto, anterior a cualquier ley positiva y a cualquier convenio; ley basada en la propia razón, que obliga a todos. Y algo más, si es que pretendemos evocar más directamente aún al Maestro Vitoria y los escolásticos salmantinos: dicha ley no es otra cosa que el conjunto de *«normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres»*<sup>7</sup>. De ahí que violar tal ley es convertirse en una criatura «nociva» e «injuriosa»<sup>8</sup>, que ha renunciado a hacer uso de la razón, declarando la guerra a todo el género humano, por lo que *«puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas fieras salvajes, entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad»* (*Id.*, II, 11). Ley que no admite excusa para su cumplimiento, ya que es tan inteligible y clara como las leyes positivas de los estados:

*«Y hasta es posible que sea más clara aún, en cuanto que los dictados de la razón son más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios»* (*Id.*, II, 12).

<sup>6</sup> (Locke, J.: *The Second Treatise of civil Government. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, II, 4 y 6. Utilizo la traducción de Carlos Mellizo: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza, 1990).

<sup>7</sup> *Id.*, II, 8.

<sup>8</sup> *Id.*, II, 10.

## 2. EL DERECHO NATURAL: LIBERTAD, IGUALDAD Y DERECHO A LA VIDA.

De dicha *ley natural* y de la *libertad e igualdad* que corresponde por naturaleza a cada hombre, se deriva, en primer lugar, el *derecho* a la *vida*, junto con otro derecho similar, igualmente irrenunciable, —el que tiene todo hombre a no estar sometido por ningún otro a *esclavitud*—. Hasta tal punto es esto así, que el mero hecho de intentar esclavizar a alguien, ha de interpretarse como una declaración de guerra, exponiéndose automáticamente a poder ser tratado por los demás como si fuera «una bestia de presa», como una de esas «*criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquél que cae en su poder*»<sup>9</sup>. Ni vale la excusa, ni se aminora la ofensa por el hecho de que tales acciones provengan de aquellos «*que han sido nombrados para administrar justicia, por mucho que se disfracen con otros nombres ilustres, —léanse en Vitoria “Emperador o Papa” —, o con pretensiones o apariencias de leyes*»<sup>10</sup>:

«Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida»<sup>11</sup>.

## 3. DERECHOS «DERIVADOS»: LA PROPIEDAD Y SUS LÍMITES

Y del derecho a la vida al derecho a todo aquello que es necesario para la vida, como el comer, el beber y las demás cosas que se necesitan para la subsistencia<sup>12</sup>, puesto que Dios, —una vez más se respalda la teoría del derecho natural en el divino positivo—, ha dado la tierra a los hombres, «*es decir a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella*»<sup>13</sup>.

En contra de lo que a primera vista se puede apreciar, esta disposición y donación de Dios, en nada se contradice con otro de los derechos naturales que posee el hombre por ley natural, como es el de *propiedad*. Y es que, evidentemente, nadie puede alimentarse ni gozar de la vida, a no ser apropiándose previamente de aquello que pretende saborear o disfrutar. Una manzana que se encuentra en el bosque, la bellota que cuelga de la encina que está en la sierra, no puede alimentar a nadie, si previamente no se la ha apropiado.

<sup>9</sup> *Id.*, III, 16.

<sup>10</sup> *Id.*, III, 20.

<sup>11</sup> *Id.*, IV, 23.

<sup>12</sup> *Id.*, V, 25.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Pues bien el derecho de apropiación es, inicialmente, de todos los hombres, dado que a todos se lo entregó Dios. Sin embargo, el derecho que sigue al de apropiación, el derecho, propiamente de propiedad, ya no es común ni general, sino que reside en aquél que puso algo suyo para conseguir la cosa en cuestión, es decir, puso su esfuerzo, su trabajo, su inteligencia. Como vemos, también en Locke, el derecho de propiedad es un derecho «derivado». Recordemos que Vitoria defiende que el derecho de propiedad hay que mantenerlo, por el peligro que supondría para la paz el oponerse a él. A partir de ese momento, ya puede declararse propietario, con todo el derecho a reclamar como suyo aquello que adquirió:

*«Cualquier cosa que el hombre saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo de su trabajo, y eso hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres»*<sup>14</sup>.

Por eso, la manzana y la bellota son suyos, apenas los recoge del suelo o del árbol, es decir, apenas pone sobre ellos su trabajo<sup>15</sup>, el agua de la fuente pública, no bien la extrae con un cántaro<sup>16</sup>, o el ciervo muerto por la flecha del indio<sup>17</sup>.

Claro que el derecho de propiedad, también tiene un límite. La naturaleza, la ley natural, la razón, ha puesto unos topes a la posible ambición ilimitada del hombre. Topes que vienen fijados por la propia naturaleza y que no pueden extenderse más allá de la capacidad de trabajo por un lado, y la conveniente necesidad individual por otro<sup>18</sup>.

En cuanto a la sociedad, hay que tener en cuenta que si bien el origen proviene del pacto, no obstante, también Locke dirige su mirada a la raíz última de donde procede la tendencia a formar sociedad, y también descubre la disposición «natural» puesta por Dios, junto con la tendencia del hombre a convivir con otros:

*«Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un entendimiento y un lenguaje que le permitiera continuar su condición sociable, y disfrutarla»*<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *Id.*, V, 27, o.c., págs. 56-57.

<sup>15</sup> *Id.*, pág. 57.

<sup>16</sup> *Id.*, pág. 58.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Id.*, pág. 62, n° 36.

<sup>19</sup> *Id.*, pág. 96, n° 77.

El pacto, pues, no contradice sino que corrobora esa inclinación natural, puesta por el mismo Dios y manifestada por la razón y el lenguaje. Lo que consigue el pacto es dejar explícita constancia de que hay unos derechos naturales de libertad a los que se renuncia, en favor de una mayor seguridad para conservar otros derechos, así mismo naturales y prácticamente irrenunciables, tales como la vida y la propiedad. De ahí que tal pacto, no vaya tanto al acuerdo de vivir en sociedad, —que es algo instintivo y connatural—, cuanto a orientar y delimitar el campo del poder del estado, para que no se extralimite en sus atribuciones, y para que, cuando promulgue una ley, —ley que debe ir siempre atendiendo al bien común—, comprenda que ésta ha de abarcar y obligar por igual a todos los que se encuentran bajo su jurisdicción:

*«Estas son las condiciones que le son impuestas al poder legislativo de todo Estado, y bajo cualquier forma de gobierno, por virtud del mandato que la sociedad y la ley de Dios y de la naturaleza ha depositado en sus manos:*

*Primero: Tienen que gobernar guiándose por leyes promulgadas y establecidas (...) que han de aplicarse igualmente al rico y al pobre, al favorito en la corte y al campesino que empuña el arado.*

*Segundo: Estas leyes no pueden estar encaminadas a otro fin último que no sea el del bien del pueblo*<sup>20</sup>.

Ya lo vemos: el mismo trenzado entre la sociedad, la naturaleza y Dios. No es tanta la diferencia, no obstante los más de cien años que median entre los escritos de uno y otro. Tal vez esté en lo cierto Carlos Mellizo cuando dice que *«quizá no resulte inoportuno mencionar la deuda que para con el pensamiento hispánico del siglo XVI tiene esta obra de Locke (...) y la afinidad que existe entre el ideario político de Bartolomé de las Casas y el del propio Locke»*<sup>21</sup>.

## II. IMMANUEL KANT (1724-1804)

Nace y muere en Königsberg. «Fue, simplemente, —dice Copleston—, un excelente profesor de universidad», conocido apenas «por la metódica regularidad de su vida y por su puntualidad». Sus primeros años los pasó en un colegio pietista, —«*Collegium Friedericianum*»—, de cuyas prácticas y métodos no guarda gratos recuerdos, si bien tiene que agradecerle su dominio del latín. Según él, no se puede enseñar filosofía, aunque sí a filosofar. Es lo que siempre

<sup>20</sup> *Id.*, cap. 11, nº 142, pág. 149.

<sup>21</sup> MELLIZO, C.: Introducción al *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, o.c., pág. 27.

pretendió: que sus alumnos pensarán por su cuenta, «que se sostuvieran sobre sus pies». Era el «slogan» del período ilustrado que él culminó: «sapere aude», atrévete a saber.

## 1. ¿Por qué Kant?

No es conocido Kant, precisamente, ni se le ha otorgado el destacado lugar que ocupa en la Historia de la Filosofía, por su dedicación o sus escritos sobre temas de sociedad o política. Sin embargo, una persona que, como Kant, se siente inundado de admiración por «*el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*»<sup>22</sup>; que ha comprendido como nadie «*que el hombre es fin en sí mismo, no pudiendo ser utilizado como puro medio, ni siquiera por Dios*»<sup>23</sup>, no puede haber dejado en el olvido el tema que traemos entre manos. Tanto más cuanto que nadie como él ha sido capaz de captar y expresar en toda su amplitud las ambiciones y el campo del auténtico pensamiento filosófico, cuyo objetivo no es otro que responder a cuatro preguntas comprometedoras y profundas, — «*¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar? ¿qué es el hombre?*»—, y que, según sus propias palabras, todas ellas se pueden refundir en una sola disciplina: la *antropología*.

Por todo ello, no podemos permitirnos ignorar su pensamiento al respecto, pues, en cualquier caso, como dice Weischedel, «*después de que él decía lo que tenía que decir, no era ya posible filosofar en el mismo sentido que antes*»<sup>24</sup>.

En el año 1784, —tres años después de su «*Primera Crítica*» y cuatro antes de la «*Segunda*»—, además de su conocidísimo opúsculo «*Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*» («*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*»), —donde se nos habla de liberación y libertad, donde se nos pondera la osadía que se necesita para «emanciparse» y conseguir «servirse de la razón sin la tutela ajena»—, escribió Kant otra obra tal vez menos popular, pero más del caso para nuestros actuales propósitos, —en la que nos recuerda la realidad empírica de nuestro conocer y los límites precisos de una libertad en el orden nouménico frente a los ajustes férreos de una causalidad insobornable en el terreno fenoménico—; me refiero a la «*Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita*» («*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*»).

Pretende Kant en esta obra, descubrir «los hilos conductores de que se vale la Naturaleza» para conseguir que la libertad «siga insensiblemente» su

<sup>22</sup> *Crítica de la razón práctica*. Conclusión.

<sup>23</sup> *Id.*, cap. II, V.

<sup>24</sup> WEISCHEDEL, W.: *Los filósofos entre bambalinas*. F.C.E., Breviarios, n° 225, 1966, pág. 210.



intención, su plan; ya que, —según asegura sin ambages apenas comienza el escrito—, «cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza»<sup>25</sup>.

## 2. «EL HOMBRE KANT», SUJETO DE ANTINOMIAS

Al exponer la filosofía kantiana, es inevitable aludir a las dos corrientes antagónicas que se cruzaron en su camino, —racionalismo, empirismo—, y a su intento de síntesis. Lo único es que la encrucijada de su pensamiento no se encuentra meramente a nivel especulativo, cuando «Hume lo despierta de su sueño dogmático» y se propone resolver las antinomias con ese planteamiento magistral y el paso de la razón teórica a la razón práctica; es el caso que Kant se encuentra también en el cruce de dos caminos a nivel práctico, aunque no lo manifiesta tan expresamente, —el camino de la reforma luterana con su «servo arbitrio» y su concepción de un hombre corrompido en lo íntimo de su naturaleza, y el de los reformadores de dentro de la Iglesia, estilo Molina o Vitoria, con una concepción responsable de un hombre auténticamente libre y una naturaleza no radicalmente corrompida,—.

En realidad, el «mal radical» kantiano, —pienso yo—, no se identifica con el «hombre luterano» naturalmente corrompido e imposibilitado para el bien. En Kant, el hombre en cuanto tal, en lo que respecta a su naturaleza íntima racional y moral, depende de la libertad. En consecuencia, tal «mal radical» hace alusión directa a la libertad, «capaz de corromper el principio de todas las máximas», decidiéndose *culpablemente* por una opción que da la espalda al bien moral, al que, también por naturaleza tiende, si atendemos a la inclinación de su razón práctica; pero, en todo caso, lo que pretendo decir es que Kant, —el hombre kant, como diría Unamuno—, se encuentra, normalmente, en sus personales decisiones, antinómicamente perplejo, equidistante de doctrinas contradictorias, —racionalismo/empirismo, Hobbes/Rousseau o Lutero/Molina—. Kant no es un estudioso que aspire a solucionar las antinomias o los paralogismos de la razón; Kant, él mismo es la personificación de la antinomia que, junto a la autonomía de la libertad y el imperativo categórico, encontrará siempre la sombra de una Naturaleza y una causalidad que lo traba, sin darle tregua en sus decisiones.

No es mi intención polemizar con los incondicionales defensores de Kant

<sup>25</sup> KANT, I.: «Idea de una historia universal». Traducción de Eugenio Imaz, recogida en Emmanuel KANT. *Filosofía de la Historia*. F.C.E., 1978, pág. 39.

y su contundente lógica. Sólo he pretendido insinuar cómo las tesis y las actitudes entre titubeantes, conciliadoras o antinómicas en Kant no se reducen al campo puramente especulativo sino que se extienden, igualmente, al práctico, tanto individual como social. De esa constatación, quiero pasar a presentar algunos planteamientos o conclusiones a los que llega Kant que, si bien, no proceden de premisas vitorianas, sí coinciden con la doctrina del Maestro de Salamanca.

Y, en primer lugar, el origen de la sociedad. Si para Vitoria es una tendencia «natural», propia del hombre y prácticamente irresistible, y para Hobbes es un pacto que dimana del miedo que cada hombre tiene a su vecino, considerado un lobo para él, para Kant la sociedad se forma en base al «antagonismo», —¡«antinomia»!—, existente en los hombres y que consiste en una «*insociable sociabilidad, es decir, una inclinación a formar sociedad, —Vitoria—, unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre*»<sup>26</sup>.

Tenemos pues, que si «reside en la naturaleza del hombre» es que es «natural», es decir, natural al hombre. Dicha inclinación, aunque con su correspondiente dosis de antagonismo, impulsa al hombre a entrar en sociedad, «porque en tal estado se siente más como hombre». Ahora bien, las fuerzas antagónicas de insociabilidad y resistencia, cristalizadas en «el egoísmo, el ansia de poder o de honores, el afán insaciable de poseer o mandar», proporciona a la Naturaleza, —la Naturaleza con mayúscula, dentro de la cual se encuentra la humanidad y la historia y que es, en definitiva la que confecciona el tejido al que debe acomodarse la propia libertad humana—, las armas con las que se rompe «la concordia» deseada por el hombre, haciendo que el «estado natural» de la humanidad, «aún viviendo en sociedad», sea un «estado de discordia, de guerra». Ya tenemos dibujada la antinomia: el hombre, naturalmente tiende a vivir en sociedad y en armonía; y, al mismo tiempo, también naturalmente, se encuentra en guerra. Vitoria y Hobbes se dan la mano.

Claro que este natural estado de guerra es, precisamente, lo que coacciona al hombre a formar una auténtica sociedad civil, que disponga de una constitución civil «*perfectamente justa*», ya que «*los hombres no pueden convivir ni un momento en medio de su salvaje libertad*»<sup>27</sup>. Gracias también a esas tendencias antagónicas de insociabilidad se consigue llegar al convencimiento de que es necesaria una autoridad, puesto que «*el hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres necesita de un señor (...) que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos*»<sup>28</sup>. Esa misma «sociable insociabilidad», por último, es la fuente y el origen del dere-

<sup>26</sup> *Id.*, pág. 46.

<sup>27</sup> *Id.*, pág. 49.

<sup>28</sup> *Id.*, pág. 50.

cho y las relaciones internacionales, ya que «una constitución civil perfecta depende de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS»<sup>29</sup>.

En resumen: que para el gran filósofo crítico de Königsberg, el hombre, *de hecho*, tiende naturalmente a constituirse en sociedad, a formar un estado y a relacionarse con otros estados, —y en esto coincide con el Maestro de Salamanca—, si bien, —y aquí está la gran diferencia—, considera que dicha tendencia natural es antagónica, —dialéctica—, constituida por dos fuerzas opuestas que nos pueden ofrecer un espectáculo paradójico y producir en nuestra mente una situación antinómica, que se opone, sin duda, a la sencilla y armoniosa «inclinación natural» propugnada por Vitoria.

### 3. TEORÍA SOCIO-JURÍDICA KANTIANA

Once años después de haber escrito estas dos obras, en 1795, publicó Kant «Sobre la paz perpetua» («Zum ewigen Frieden»), y dos años más tarde, —1797—, los «Primeros principios metafísicos de la teoría del derecho» («*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*»). A ellos nos referiremos en lo que sigue, para aludir a los aspectos que aún quedan por relacionar con las tesis vitorianas.

#### a) Pacto, derecho y ley

Por lo que respecta al origen inmediato de la sociedad civil, no obstante lo anteriormente dicho sobre la «insociable sociabilidad», no cabe duda, que es para Kant el contrato:

«La constitución, cuyos fundamentos son los tres siguientes: 1º, la 'libertad', como hombres; 2º, la "dependencia" como súbditos; y 3º, la 'igualdad' de todos, como ciudadanos, es la única constitución que nace de la idea del **contrato** originario»<sup>30</sup>.

Y en la nota correspondiente, a pie de página, define la *libertad* «*exterior o jurídica*», como «la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido "darles mi consentimiento"». Y no podría ser de otro modo para un pensador que rechaza toda heteronomía, así venga impuesta por el mismo Dios.

<sup>29</sup> *Id.*, pág. 52.

<sup>30</sup> *La paz perpetua*, secc. II, art. 1º. Traducción de Francisco Larroyo: KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Ed. Porrúa, 1972, pág. 221.

Del contrato, pues, y del consentimiento, surge la obligatoriedad de la ley, obligatoriedad que recae, exclusivamente, sobre lo externo de la acción, — aunque pueda ser impuesta coactiva y punitivamente—; y sobre la ley, la fundamentación del derecho, cuyo principio máximo tiene una fórmula similar, pero de ningún modo idéntica al imperativo categórico:

*«Obra externamente de tal suerte que el libre uso de tu albedrío pueda estar conforme con la libertad de todos según una ley universal»*<sup>31</sup>.

Es, pues, según esto, el derecho el que se deriva de la ley, y no al revés. También aquí podemos ver implícita su «revolución copernicana», en ningún modo coincidente con las tesis vitorianas. Tenemos así que la ley no tiene que estar entroncada con la moral, ni dimanar de ninguna ley o derecho natural o divino previo, pudiéndose reducirse a un mero «positivismo jurídico».

Bien es cierto que Kant divide el derecho en *natural* y *adquirido*. El derecho natural, —que es «el que compete a cada uno por naturaleza»—, se reduce a la libertad, —y la igualdad que conlleva—, «*como independencia de la acción de otro, en cuanto puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal*»<sup>32</sup>. El derecho adquirido puede ser privado o público. El privado tiene como punto de referencia, principio y fundamento, —al igual que en Locke—, la propiedad, —«lo mío y lo tuyo»—. El público es el conjunto de leyes que regulan el modo de comportamiento externo que deben observar los ciudadanos de un determinado pueblo y que, evidentemente, deben ser promulgadas para poder ser acatadas y cumplidas. Tal derecho se basa, como en Rousseau, en el «contrato originario» por el que se renuncia al ejercicio de la libertad externa, para recuperarla como miembro de una sociedad:

*«No se puede decir que el hombre haya sacrificado al Estado su innata libertad interior, sino que ha cedido su libertad salvaje y sin freno, para reencontrar toda su libertad en la dependencia regulada por la ley»*<sup>33</sup>.

De acuerdo con Montesquieu, acepta la tripartición del poder. No obstante, considera, —como Hobbes—, que el soberano queda fuera y por encima de la ley. También afirma que el poder legislativo reside, como piensa Rousseau, en la voluntad general», pero niega toda posibilidad de intervención, reforma o resistencia, por parte del pueblo, en lo tocante a la ley o a su cumplimiento.

<sup>31</sup> *Principios metaf. de la teoría del derecho*. Introd., C.

<sup>32</sup> *Id.*, div. B.

<sup>33</sup> *Id.*, p. 2ª, 47.

## b) Derecho de gentes

Derecho de gentes es el que regula las relaciones de los Estados entre sí. Es un derecho intermedio entre el «derecho político», —«*ius civitatis*»—, y el «derecho de la humanidad», —«*ius cosmopolitanicum*». En el derecho de gentes, los diferentes Estados, —cada uno de ellos con su correspondiente legislación y sus propios súbditos—, son considerados independientes, si bien tienen un código común de acuerdos mutuamente aceptados, que deben ser cumplidos tanto por los Estados como tales, como por los súbditos de cada uno de ellos. En el «*ius cosmopolitanicum*», cada uno de los hombres se encuentra como perteneciendo a un sólo y único Estado, una especie de Estado universal que abarca a todos y cada uno de los hombres.

Este último es el que parece aproximarse más al «derecho de gentes» vitoriano, ya que el llamado por Kant «derecho de gentes» parece exigir un pacto entre los diferentes Estados, mientras que éste es prácticamente aceptado por todos los hombres, sin previo acuerdo expreso:

*«La idea del derecho de gentes presupone la separación de numerosos Estados vecinos independientes unos de otros. Esta situación es en sí misma bélica, a no ser que haya entre las naciones una unión federativa que impida la ruptura de hostilidades»*<sup>34</sup>.

Tenemos así, por ejemplo, el «derecho de ciudadanía mundial», —«auténtico derecho» y no un mero gesto de «filantropía»—, que tiene su «fundamento en la común posesión de la superficie de la tierra», y que dista mucho de la «conducta inhospitalaria» que es la que suelen seguir los «Estados civilizados de nuestro continente». Y aquí, una alusión bien explícita:

*«Visitar es para ellos lo mismo que “conquistar”. América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la especiería, el Cabo, eran para ellos cuando los descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban»* (Id., Secc. 2ª, art. 3º; o.c., pág. 228).

## c) «Derecho» de guerra y «Sociedad de Naciones»

Para terminar, unas palabras sobre la guerra, sobre la guerra y la paz, que no sobre «el derecho de guerra», ya que «derecho de gentes» y «derecho de guerra», son dos conceptos incompatibles e inconcebibles:

<sup>34</sup> *La paz perpetua*, Suplem. 1º; o.c., pág. 234.

*«Es muy de admirar que la palabra “derecho” no haya sido aún expulsada de la política guerrera por pedante y arbitraria (...). Acógense (los Estados) de continuo a Hugo Grocio, a Puffendorf, a Vattel y otros, —¡triste consuelo!—, que no tienen ni pueden tener fuerza legal, porque los Estados como tales, no se hallan sumisos a ninguna común autoridad externa. Citan a esos juristas sinceramente para justificar una declaración de guerra, y, sin embargo, no hay ejemplo de que un Estado (...) haya abandonado sus propósitos»<sup>35</sup>.*

La guerra, pues, no puede tener ningún derecho que la justifique, a no ser el oponerse a la violencia, dado que, no sólo es que *«ningún Estado independiente puede ser adquirido por otro»*<sup>36</sup>, sino que ni siquiera *«puede ningún Estado inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro»*<sup>37</sup>. Claro que, según Kant, el hecho de pretender excusarse con el derecho y apelar a él para hacer una declaración de guerra, denota algo bueno, a saber, que el hombre en el fondo tiende al bien, aunque a veces dicha tendencia se encuentre adormecida o ahogada por otras inclinaciones que, en todo caso, nadie desea que queden al descubierto:

*«Con todo, el homenaje que tributan así los Estados al concepto de derecho, —por lo menos de palabra—; demuestra que en el hombre hay una muy importante tendencia al bien moral (...). Si así no fuera, no se les ocurriría hablar de derecho cuando se disponen a lanzarse a la guerra»<sup>38</sup>.*

Negado, pues, el derecho a la guerra, no puede negar la evidencia de su existencia, y las razones reales, —más o menos explícitamente manifestadas—, en que se apoyan las guerras, que Kant resume en tres principios:

*«1º **Fac et excusa.** Aprovecha la ocasión para apoderarte violentamente de algún derecho. La legitimación será mucho más fácil y suave después del hecho.*

*2º **Si fecisti, nega.** Echale la culpa a la naturaleza del hombre, el cual, si no se adelanta a la agresión del otro, sucumbirá por la fuerza.*

*3º **Divide et impera.** Si se trata de Estados extranjeros, hay un modo bastante seguro de reducirlos a tu dominio, y es sembrar entre ellos la discordia y aparentar que defiendes al más débil»<sup>39</sup>.*

<sup>35</sup> *Id.*, Secc. 2ª, Art. 2º; o.c., pág. 224.

<sup>36</sup> *Id.*, Secc. 1º, Art. 2º; o.c., pág. 217.

<sup>37</sup> *Id.*, Secc. 1ª, Art. 5º; o.c., pág. 218.

<sup>38</sup> *Id.*, Secc. 2ª, Art. 2º; o.c., pág. 225.

<sup>39</sup> *Id.*, Apénd. I; o.c., pág. 239.

Y si no es posible cerrar los ojos a la realidad, lo más correcto es buscar soluciones al constante peligro de la ambición humana y la ley de la fuerza, sobre todo ante personas o repúblicas que aún se encuentran en estado de barbarie y de libertad salvaje. Para Kant, la única solución viable y racional estaría en una «**Sociedad**, —sociedad, que no Estado— **de naciones**»:

*«Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones»<sup>40</sup>.*

Hasta aquí, Kant. Como hemos podido apreciar, unas veces por sintonía y otras por contraste, no se ha encontrado muy distante del P. Vitoria, aunque, a la hora de citar a alguien, tenga en la pluma, —¡cómo no!—, a Grocio o a Puffendorf y no al Maestro Salmantino. En cualquier caso, estas palabras finales, no pueden evitar traernos a la memoria su recuerdo silenciado.

Un 12 de agosto de 1546 muere Vitoria; el 12 de febrero de 1804, fallece Kant. Han pasado dos siglos y medio, doscientos cincuenta y ocho años, para ser exactos. Este trabajo ha pretendido perseguir la luz de Vitoria, aunque sólo haya sido apreciada en la penumbra y el contraste.

Termino. Pero, para ello, quiero evocar de nuevo al autor que me prestó sus palabras al comenzar el artículo, a D. José Ortega y Gasset:

*«El pensamiento de un pensador tiene siempre un subsuelo, un suelo y un adversario. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. El subsuelo constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste...»<sup>41</sup>.*

Pienso yo que si el «suelo» del pensar de los autores expuestos, pudo muy bien ser Grocio, el subsuelo, no parece haber duda, lo constituye ese «pensar colectivo» que se fue configurando y consolidando con el tiempo, pero que tuvo sus gérmenes, no importa si olvidados, en las dos inigualables reelecciones del Maestro Dominicó, Fr. Francisco de Vitoria.

<sup>40</sup> *Id.*, Secc. 2ª, Art. 2º; o.c., pág. 224.

<sup>41</sup> *Origen y epílogo de la filosofía*. Revista de Occidente. Colección «El Arquero». Madrid, 1972, pp. 119-120.