

# FILOSOFÍA

## DE LA

# GUERRA

MODERNIDAD Y MUNDO  
CONTEMPORÁNEO

**Teresa Santiago**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**Teresa Santiago** es doctora en Filosofía Política, profesora titular del Departamento de Filosofía de la UAM Iztapalapa e investigadora nacional nivel II del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Entre sus libros se encuentran *Justificar la guerra* (2001), *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant* (2004), *La paradoja de Hobbes. La construcción de la idea moderna de la guerra* (2010), *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica* (2013), *Bárbaros contra cristianos, la polémica Bartolomé de las Casas- Juan Ginés de Sepúlveda* (2018) y *Estado de guerra. De la guerra sucia a la narcoguerra* (2014, en colaboración con Carlos Illades). Dirigió la revista *Signos Filosóficos*.

Filosofía de la guerra  
Modernidad y mundo contemporáneo

Colección CSH



Casa abierta al tiempo

*Rector General*

Gustavo Pacheco López

*Secretaria General*

Esthela Irene Sotelo Núñez

*Coordinadora General  
de Difusión*

Yissel Arce Padrón

*Dirección de Publicaciones  
y Promoción Editorial*

Carlos Francisco Gallardo Sánchez

UNIDAD IZTAPALAPA

*Rectora*

Verónica Medina Bañuelos

*Secretario*

Javier Rodríguez Lagunas

*Directora de la División  
de Ciencias Sociales  
y Humanidades*

Sonia Pérez Toledo

*Coordinadora General  
del Consejo Editorial  
de Ciencias Sociales  
y Humanidades*

Freja Innna Cervantes Becerril

# Filosofía de la guerra

Modernidad y mundo contemporáneo

Teresa Santiago



---

B105  
W3  
S26

Santiago, Teresa, autora.

Filosofía de la guerra: modernidad y mundo contemporáneo / Teresa Santiago. – 1ª edición. – Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2025.

216 páginas; 21 cm

ISBN 978-607-28-3487-3

1. Guerra (Filosofía) 2. Guerra (Filosofía) – Historia 3. Guerra justa  
4. Guerra – Aspectos morales y éticos.

---

Primera edición: 2025

*Filosofía de la guerra. Modernidad y mundo contemporáneo*

© Teresa Santiago

© Universidad Autónoma Metropolitana  
Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855,  
Col. Rancho Los Colorines, Alcaldía Tlalpan,  
C.P. 14386, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa  
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco Núm. 186,  
Col. Leyes de Reforma 1 A Sección,  
Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09310, Ciudad de México, México

ISBN (PDF electrónico): 978-607-28-3657-0

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio digital o de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en lengua española o cualquier otro idioma.

# ÍNDICE

PRÓLOGO	13
1. LA FILOSOFÍA DE LA GUERRA	23
Grocio, la ley internacional	26
Hobbes, antes de la anarquía	38
Rousseau, crítico de Hobbes	51
2. LA GUERRA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (I)	63
Historia, filosofía y filosofía de la historia	64
Kant, la guerra y los fines de la humanidad	68
Kant, la figura del <i>enemigo injusto</i>	79
<i>La ruta hacia el Derecho de guerra de la Rechtslehre</i>	80
Kant y la doctrina del <i>bellum justum</i> : dos versiones	90
El argumento de Howard Williams ampliado	95
3. LA GUERRA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (II)	105
Hegel: la guerra y el “momento” ético	106
Marx y Engels, guerra y revolución proletaria	117
Benjamin, “ese huracán que llamamos progreso”	125
4. LA GUERRA Y EL FIN DE LAS UTOPÍAS SOCIALES	135
Las dos coordenadas, realismo <i>versus</i> normativismo	136
El <i>revival</i> de la guerra justa	148
¿Guerra justa o ley internacional?	162
5. NUEVAS GUERRAS, NUEVOS DILEMAS MORALES	169
“El deber de proteger e intervenir”	171
La guerra interna	178
La guerra contra el terrorismo	187
EPÍLOGO. LAS GUERRAS DE SIEMPRE	193
BIBLIOGRAFÍA	205

Para Carlos, *ab imo pectore*

*Podemos decir que la guerra es una creación filosófica.*

Michael Walzer

## PRÓLOGO

Asociar la filosofía con la guerra puede parecer, en principio, un despropósito, dada la naturaleza contrastante de ambas cosas. El nombre de la primera trae de inmediato a la mente la capacidad humana de plantearse cuestiones sumamente complejas y abstractas, aparentemente lejanas de las preocupaciones del día a día. Aunque resulte exagerada —y hasta un poco ridícula— la imagen del filósofo como un ser extraviado en sus reflexiones, es cierto que su disciplina permanece casi siempre confinada al mundo académico; las investigaciones que ahí se realizan y los resultados que se obtienen difícilmente salen a la luz pública, a diferencia de los descubrimientos de las ciencias duras o de las ciencias económicas. La guerra, por otra parte, es algo tan familiar y, en apariencia, tan irremontable, que parece no necesitar de razonamientos muy elaborados: algo tan importante y al mismo tiempo tan atemorizante que la sabiduría convencional sugiere que entre menos pensemos en ella, mejor (Gallie, 1991, p. 5). Además, la guerra es acaso el fenómeno humano más “mundano” posible. Las guerras se emprenden por motivos de índole económico-política, cuando no por fundamentalismos de orden religioso. Ello sin hablar de los desastres materiales y el sufrimiento humano que ocasionan. Y, no obstante, la filosofía y la guerra tienen una historia compartida. El interés filosófico no es por las guerras, sino por La Guerra, su naturaleza, su posible justificación, así como sus causas y sus efectos en la sociedad humana. Nada de esto ha escapado al escrutinio de la filosofía desde hace más de 2 000 años.

Los filósofos han escrito sobre la guerra desde que existe la disciplina. Si bien no fue objeto de grandes tratados, con Heráclito hace

una entrada estruendosa en escena. Hay algunas razones obvias y otras no tanto por las que los filósofos se interesan por la guerra. La más evidente es que muchos de ellos vivieron en tiempos de ésta, lo que tocó cada parte de su experiencia, pero también la guerra busca ser comprendida e incluso justificada. Igualmente, ésta presenta al observador no pocos dilemas acerca de la muerte, la violencia y la destrucción que acarrea. De una manera sutil, los filósofos se han planteado si la moral de la guerra (en caso de existir) es de una índole especial, diferente de la moral cotidiana. También el tema bélico ha inspirado a los filósofos a pensar acerca de la acción colectiva de manera diferente a como pensamos la acción individual. Así, la guerra se percibe como algo ominoso y, al mismo tiempo, atractivo, lo que lleva a preguntarnos qué tanto tiene de nuestra propia naturaleza humana.

El propósito de este volumen es recuperar esa atípica relación partiendo de núcleos problemáticos ubicados en distintas áreas de la reflexión filosófica. Éstas incluyen la filosofía de la historia, la ética y la filosofía del conflicto. Si aceptamos que la guerra no es deseable y que, en todo caso, debería ser el último recurso para resolver un conflicto, la pregunta sería qué condiciones justifican emprenderla, cuál debe ser su alcance y cómo procurar el mal menor a la población civil. Ello implica, por una parte, precisar cuándo asiste el derecho de emprenderla (la defensa ante una agresión externa, la independencia nacional, etcétera) y, por otra, la proporcionalidad de la respuesta ante el daño infringido a la parte agredida. Esto llevaría a considerar si la guerra puede normarse jurídicamente o apelar a la contención moral de los beligerantes y menguar el daño a los no combatientes. Aunque van juntos desde los comienzos de la Modernidad, el derecho de guerra y la regulación de ésta no surgieron simultáneamente, antes bien, fue un proceso histórico bastante dilatado el que llevó a esta conjunción, la cual constituye el punto de partida de este trabajo.

La preocupación por poner límites a las acciones de guerra ha estado presente a lo largo de la teoría de la guerra justa, en lo concerniente a lo que se conoce como *jus in bello*, que aparece de manera importante en la obra de Grocio, discutida en el primer capítulo de este volumen. El natural de Delft emplea distintos conceptos para

referirse a ese límite que debe imponerse a la conducta de guerra: decoro, moderación, honorabilidad, respeto. Otros como Grocio hicieron su aporte: Vitoria, Pufendorf, Emerich de Vattel, y unos más. Creo que se puede afirmar que al paso de los siglos se va conformando la idea de que puede y debe haber un trato digno para los que participan en la guerra: combatientes y no combatientes; vencedores y vencidos. En este sentido, considero que la aportación de Grocio adquiere una relevancia notable al no solamente reconocer la importancia de las normas (positivas) que limitan la conducta de guerra. Lo que resulta original de este pensador es la incorporación que hace de un principio de humanidad que está por encima del derecho y de la justicia que, si bien inscrito en la naturaleza humana, de manera inherente, es necesario inculcarlo y convertirlo en virtud. No se trata de “humanizar” la guerra para calmar nuestra conciencia, sino de responder a una inclinación innata de conservarnos, como sujetos individuales y como especie. Las guerras que derivan en masacres y genocidios, además de producir un dolor inmenso a las víctimas, lesionan la dignidad y el respeto que nos debemos como especie, lo que dificulta la reconciliación y el perdón. Las reflexiones de Grocio sobre el principio de humanidad merecen, en efecto, ser revaloradas no solamente en los círculos académicos, sino entre aquellos en quienes recae la responsabilidad de las guerras presentes y futuras.

Es innegable la aportación de Hobbes a la filosofía política y del conflicto, materia también del capítulo inicial. Pueden resaltarse, al menos, dos aspectos importantes de su contribución: con su teoría de la guerra, el inglés fija algunas de las cuestiones más relevantes a las que tendrán que enfrentarse los filósofos posteriores, de manera sobresaliente los contractualistas y el propio Kant. Por otro lado, el enfoque realista que caracteriza su concepción de las relaciones humanas, siempre proclives al conflicto, desmitifica las visiones ingenuas acerca de cómo se construyen las instituciones políticas y la normatividad jurídica. Es Hobbes quien sustenta con su obra la idea de que el Estado es producto de la guerra, sea para evitarla, o bien, para librarse de ella, lo cual nos ofrece elementos sugerentes para analizar la guerra interna contemporánea.

No eran inusuales los tratados de eminentes teóricos acerca de cómo lograr una paz perpetua, como lo constatan los trabajos del Abad de Saint-Pierre y de Rousseau (Ferrari, 1997, pp. 26-27). El ginebrino desecha el supuesto hobbesiano según el cual la guerra es intrínseca al estado de naturaleza, dado que en el reino del buen salvaje no existe ninguna justificación para la violencia y menos instancias para regularla. Y esto no se debe a una bondad natural, sino a que la moralidad es producto de las relaciones humanas dentro del entramado comunitario. Los Estados se ven compelidos a hacer la guerra cuando surge la propiedad privada, en el tránsito a la sociedad, en el momento en que el hombre se torna precavido y calculador. Gratificado al mirarse a sí mismo, en su proceso de individuación, aquél cobra también conciencia de los beneficios que ofrece la colaboración con los demás. Sin embargo, la propiedad privada hará que germinen los intereses particulares y la propensión al dominio de unos hombres sobre otros lo que, a su vez, replicarán los Estados con el objeto de minar el centro vital de sus adversarios. Para evitarlo, Rousseau propone un “minimalismo” republicano en el que las naciones sean pequeñas repúblicas autónomas, sin el afán de hacerse de más territorio y poder, gobernadas en beneficio de todos los ciudadanos, entidades políticas que posibiliten la autonomía moral y material de las naciones.

Será Kant quien conjugue parte de la premisa hobbesiana del estado de naturaleza a través de la noción de *insociable sociabilidad* como motor de la historia, con parte del ideal rusioniano de la superación de la guerra por medio de la construcción de instituciones jurídicas y políticas cada vez más perfectas, argumentos reconstruidos en el segundo capítulo. Aunque crítica la visión de Kant sobre la guerra, no puede faltar el veredicto moral sobre la misma. Comprender la función que la guerra cumple en la historia humana como uno de los principales resortes que impulsan a la humanidad a crear instituciones cada vez mejores no impide que desde la razón pura práctica se le condene y prohíba. En efecto, de acuerdo con Kant, el juicio moral sobre la guerra (su prohibición) no afecta ni interfiere con el juicio teleológico que, en tanto conjetura meramente filosófica, le confiere un papel en el logro de los fines más altos de la especie. Sin

la conjunción de todos estos elementos no podríamos formarnos una idea correcta de la filosofía de la guerra de Kant.

Kant vio con suma claridad que en el estado de naturaleza en que se mueven las naciones ninguna debe autoasignarse el monopolio de la justicia. Traducido a los tiempos que corren, hemos visto en innumerables ocasiones que naciones poderosas se consideran a sí mismas las propietarias de la libertad, la democracia y la justicia y, con ello, intentan legitimar no sólo sus empresas bélicas, sino su expansión económica. El reciclaje de la teoría de la guerra justa en los setenta, una vigorosa tradición filosófica digna de todo nuestro respeto, ha servido fuera de la discusión académica para que en el discurso y la práctica política sea moneda corriente el hablar de intervenciones humanitarias y guerras justas. En esto Carl Schmitt tenía razón: una vez que en el ámbito de las relaciones internacionales el lenguaje moral reemplaza al lenguaje jurídico, se introducen los componentes de una inestabilidad aún mayor de la que, naturalmente, acompaña al equilibrio, siempre precario, entre las naciones. Pero ciertamente Kant no puede ser señalado como el responsable de esto y al mismo tiempo de ser inspirador de los proyectos de pacificación que se han dado en el pasado siglo y el presente. Con el permiso de Schmitt, yo me quedo con la segunda versión del aporte kantiano.

Kant y Hegel representan el culmen de esa filosofía de la historia, en contraste, Marx representa la ruptura. Los tres participan de un proyecto ilustrado que ya acusa los efectos de la reacción romántica. Una reacción de gran calado en contra del racionalismo ilustrado y de los valores enarbolados por éste. Como uno de sus principales efectos, la noción de progreso fue perdiendo la importancia que había tenido para el idealismo en el que se inscriben Kant y Hegel. Si el universalismo está ligado a la idea de progreso, el particularismo lo está al espíritu romántico y nacionalista del cual Europa se impregnó en el siglo XIX, teniendo en la unificación alemana e italiana buenos ejemplos.

En el punto más alto alcanzado por los grandes sistemas del siglo XVIII, Kant y Hegel elevaron la historia al mismo nivel de la reflexión metafísica. Marx se ocupó de devolverle el carácter empírico y material que le corresponde como ciencia del hombre, con lo cual

historia y filosofía inician un proceso de separación que acabará de consumarse en el siglo xx, objeto del tercer capítulo. En la primera parte de éste, el historicismo va a competir, por una parte, con el marxismo, y por la otra, con la filosofía de la historia “crítica”, término que alude al rechazo hacia la especulación metafísica propia de la filosofía de corte hegeliano. Las cuestiones planteadas en esa nueva versión de filosofía de la historia se enfocaron básicamente en el tipo de conocimiento que proporciona a la historia y a su metodología, temas obligados por el auge del positivismo. Desde esta corriente, a la filosofía de la historia anterior se le objetaban una serie de excesos teóricos con el fin “de manipular el material histórico según principios abstractos de la razón, con el único propósito de ver acreditados en la historia humana unos ideales que sólo estaban en las mentes de quienes los proclamaban” (Rohbeck, 2015, p. 90). Y si bien es cierto que Marx fue el primero en elevar estas críticas al idealismo alemán, no estuvo exento de recibir objeciones importantes dirigidas a la utopía social contenida en su pensamiento.

Puestos en crisis los metarrelatos de la filosofía de la historia clásica, la reflexión en torno al papel de la guerra en la historia humana, su naturaleza, su sentido y su valoración, también perdió interés en la filosofía de principios del siglo xx. Al ser desplazada la historia de la filosofía, se desvinculó de las utopías sociales representadas por Kant, Hegel y Marx. De hecho, el calificativo de “especulativa” con el que se acompaña la filosofía de la historia del siglo xviii apunta no sólo al carácter abstracto y metafísico de dicha reflexión, sino también a la naturaleza utópica de sus distintas propuestas: paz perpetua, espíritu absoluto, sociedad sin clases. En gran medida, la decadencia de la filosofía de la historia clásica marcó la decadencia de las utopías sociales que produjo la Modernidad; las dos guerras mundiales y el Holocausto terminarían enterrándolas. Había que volver la atención al paradigma que hizo posible que en menos de 50 años se produjeran las dos guerras más devastadoras de la historia humana y cuestionar y someter a juicio los valores e ideales de la Modernidad ilustrada, los mismos que habían producido esa debacle.

Benjamin fue el testigo lúcido de la primera gran debacle del mundo europeo que representó la guerra de 1914. Filósofo *sui generis*,

se coloca en la coyuntura del siglo que apenas comienza y que más tarde será catalogado como el más terrible de la historia humana. Y lo hace enfrentando la coyuntura con dos tradiciones a cuestas: la de Europa occidental y la judía, de ahí su visión a la vez trágica y mesiánica de la historia. Es sabido que Benjamin tuvo un interés particular por el barroco del siglo XVII con el fin de mostrar cómo la alegoría era el medio idóneo con el cual “la Modernidad podía expresar su tiempo como una época de desolación, de desestructuración, de fragmentación” (Forster, 2012, p. 73), imagen contraria al optimismo adoptado por el canon filosófico en el sentido de que la Modernidad presagiaba, parafraseando el *dictum* kantiano, la salida del hombre de su minoría de edad y, con ello, el fin de las miserias humanas, tanto en el terreno del conocimiento como de la sociedad. Las guerras actuales, sea contra el terrorismo o las llamadas “humanitarias”, se sitúan en el modelo de la violencia instrumental. En contraparte, las guerras de rebelión son fácilmente sofocadas por la violencia desplegada por el Estado, o bien, se mantienen por años como guerras de baja intensidad en una especie de suma cero que, sin embargo, acaba reproduciendo la violencia instrumental o mítica. La visión de Benjamin sobre la historia y la violencia que hemos revisado en líneas anteriores puede servirnos como un primer acercamiento al tema.

No cabe duda de que ha habido un avance muy importante en la normatividad internacional sobre lo qué está o no permitido en los conflictos bélicos. Nunca antes los códigos de guerra habían sido tan numerosos, exhaustivos y rigurosos. Incluso existe un derecho internacional humanitario —analizado en el cuarto capítulo—, cuyo propósito es evitar, en la medida sea posible, los daños que producen las guerras, tanto a los combatientes, como a la población civil. No obstante, es evidente que esto no ha sido un freno para cometer atrocidades en los conflictos bélicos. Si sólo atendiéramos a la ley internacional en cuanto a normas de contención e instrumentos para sancionar los crímenes, podríamos pensar que somos más “humanitarios” que en épocas pasadas, pero esto rápidamente quedaría refutado por algunos de los innumerables casos de infracciones de las normas más elementales de convivencia y dignidad de las personas. Eso ha llevado a algunos críticos a señalar “que

el derecho internacional no es ni verdaderamente internacional ni genuinamente derecho” (Anderson, 2023, p. 31). Cuando menos, esto nos lleva a considerar que no bastan las leyes, las normas y las sanciones, se requiere de un sentimiento de respeto hacia éstas que debe provenir de un impulso por preservar lo humano y lo que hace posible su desenvolvimiento y perfeccionamiento: la naturaleza y la sociedad.

Las llamadas “guerras humanitarias” las traté en *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica* (Santiago, 2013), pero ahora me interesa explorar modalidades adicionales de las llamadas “nuevas guerras” (contra el terrorismo, el narcotráfico). A diferencia de las “viejas”, las “nuevas” guerras dependen de manera importante de recursos no estatales, lo que las convierte en un atractivo mercado para capitales procedentes del narcotráfico, el tráfico de armas y el neoextractivismo. Estas guerras combinan lo global con lo local; pueden ser entre ejércitos informales confrontados entre sí, de éstos con el Estado, o en las que actúa el ente público como un mero árbitro. Ello pone en entredicho tanto la antigua distinción entre guerras civiles y nacionales, dado que elementos de ambas se conjugan dentro de una misma conflagración, así como la distinción clásica entre guerra y paz, pues emergen situaciones que no se ciñen a ninguna de ellas. Por tanto, los procedimientos e instancias tradicionales para solucionar los conflictos armados pueden ser desbordados, o bien inoperantes debido a su inadecuación con la realidad, además de ofrecer pobres resultados al aplicarse estrategias pacificadoras inadecuadas.

Añado algunas observaciones a la idea misma de nuevas guerras en el quinto capítulo. Habrá casos en los que “nuevo” lleva implícita la idea de un objeto diferente a lo antes visto o conocido, mientras que en otros no es así. En el caso de las “nuevas guerras”, se podría convenir en que este sentido del vocablo “nuevo” es demasiado fuerte. No obstante, las guerras han sufrido cambios importantes en los últimos tiempos, no se trata de fenómenos de los cuales no tengamos un conocimiento previo. Por el contrario, tanto se conocen las guerras que es posible identificarlas cuando surgen en cualquier lugar del planeta (cosa que, por lo demás, es bastante frecuente) aun

cuando las opiniones varíen, dentro de un amplio rango, acerca de sus causas y características específicas.

El sentido de “reposición o relevo” se ajusta de manera más conveniente para “nuevas guerras”, de acuerdo con el cual lo “nuevo” es algo que sobreviene o se añade a lo que había antes. De esta manera, las nuevas guerras se entenderían como aquellas a las cuales se han ido agregando elementos, aunque también hay otros que han desaparecido. Con esto no se pretende afirmar una esencia o núcleo duro de “guerra” que se mantiene más allá de los cambios y transformaciones, lo que llevaría implícito un tipo de esencialismo que no es mi intención defender. La perspectiva adecuada para concebir esta manera de asignar significado a una expresión se acercaría más a lo que Wittgenstein llama “semejanzas de familia”: en el caso que nos ocupa, “nuevas guerras” hace alusión al hecho de que éstas comparten algunos rasgos con las guerras del pasado, a la vez que introducen elementos, o combinaciones de elementos, novedosos.

“El deber de proteger e intervenir” alude a intervenciones militares en situaciones extraordinarias cuando está de por medio una causa justa. Ésta, de acuerdo con Walzer y seguidores, consiste en la vulneración grave y sistemática de los derechos humanos y la realización de actos infames. La justificación moral se presenta aquí como la voluntad de atajar un sufrimiento humano evitable. El implícito es que existen Estados provistos de la fuerza (política y militar) para realizar acciones que reduzcan o frenen crímenes contra una población inermes. Al contrario, otros afirman que únicamente el propio Estado tiene obligaciones para con sus ciudadanos y, en última instancia, son éstos a quienes corresponderá actuar, dado que poseen el derecho a defenderse con los instrumentos a su alcance, no habiendo responsabilidad alguna para la comunidad internacional de participar directamente en el conflicto bélico y sacrificar a soldados propios por salvar a extraños. Todo ello muestra la complejidad implícita en la noción de “guerra justa” y su posible legitimidad, sin pasar por alto los beneficios obtenidos a través de guerras cruentas y prolongadas.

Un proceso largo de maduración condujo a la redacción de este volumen, que concluí gracias al disfrute de un periodo sabático en la

Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, mi centro de trabajo de toda la vida. El diálogo con colegas y alumnos de filosofía política del posgrado en Humanidades enriqueció este trabajo al plantear dudas, inquietudes y críticas que contribuyeron a clarificar mis ideas, formular argumentos y profundizar en este vasto campo con la seriedad obligada. No sé qué tanto, pero estoy segura de que mucho de ello está en este manuscrito, sin eximirme de la responsabilidad de los posibles errores y debilidades contenidos en él.

Con Carlos he mantenido un diálogo amoroso y productivo durante 26 años sobre los temas tratados en éste y otros volúmenes dedicados a la reflexión filosófica sobre la guerra. Aprecio mucho su invaluable apoyo y comprensión en los momentos difíciles que acompañaron la redacción final del libro.

Chapultepec, mayo del 2025

# 1

## LA FILOSOFÍA DE LA GUERRA

Hemos elegido para este capítulo inicial a tres autores —Grocio, Hobbes y Rousseau— quienes, a pesar de sus diferentes aproximaciones al tema de la guerra, tienen en común fijar algunos de los problemas a los cuales intentará dar respuesta la Modernidad ilustrada: la violencia que acompaña a la creación del Estado, la necesidad de una normatividad que rijan las relaciones entre las naciones emergentes y el carácter artificial y material del conflicto bélico. Hasta el siglo XVI las aportaciones más destacadas vinieron de la tradición de la guerra justa: Vitoria, Suárez, de Molina, Gentili, entre otros tantos. Esto no significa que los llamados “modernos” abandonaran por completo esta tradición, ni el iusnaturalismo que la acompañó durante muchos siglos, pero ciertamente podemos ubicarlos en un horizonte nuevo, en cuanto a su visión acerca del hombre y el mundo.

Perteneciente a la tradición de la guerra justa, Grocio es, al mismo tiempo, un pensador moderno, según puede apreciarse en su magna obra *De Jure Belli ac Pacis*, en la cual establece los fundamentos de una reglamentación internacional. Grocio comparte una visión realista acerca del conflicto, su preocupación no se enfoca en la guerra al interior del Estado, sino en el extenso mundo de las relaciones comerciales y diplomáticas en que se mueven las distintas naciones. En contraste con Hobbes, pensaba que el ser humano posee de manera natural un impulso hacia lo social, por lo que era posible formar una gran comunidad universal regida por normas justas, incluidas aquellas que competen a la guerra, siempre con el fin de lograr la paz. Opuesto al relativismo moral por ir en contra de

los principios de la ley natural, discernibles mediante la *recta ratio*, pensaba que de éstos era posible deducir las leyes que la rigieran. *De Jure Belli ac Pacis* es su intento más logrado de dar a conocer ese conjunto de normas y principios. Ahí incorpora el neerlandés sus tesis acerca del derecho de guerra, así como de su conducción, apoyándose en un profundo conocimiento de los clásicos griegos y latinos. No hay en él ninguna intención de celebrar la contienda bélica, por el contrario, busca establecer principios universales más allá de las diferencias religiosas y morales. En algunos de los pasajes se revela una mente que, si bien no se aleja de la tradición escolástica, intenta ir más allá en su reflexión, guiándose por su propia experiencia —en momentos malograda— como político y hombre de mundo.

Hobbes es indudablemente uno de los filósofos de la política más relevantes del pensamiento occidental, no sólo por su teoría del Estado, sino por su aportación fundamental a una *filosofía de la guerra*, al hacer de ésta su punto de partida (Reichberg *et al.*, 2006, p. 441). La pregunta que intenta resolver el inglés toca una problemática novedosa, a saber: ¿por qué hay conflicto?, y otra quizá más relevante: ¿cómo evitar que éste lleve al caos y a la guerra total? Para dar respuesta a estas cuestiones, Hobbes se ubica en una perspectiva distante de sus predecesores al evitar recurrir a explicaciones de tipo teológico. Su experiencia le enseña que es improbable que los individuos se pongan de acuerdo en lo referente a sus convicciones religiosas (Missner, 2000, p. 5), no sólo por las diferencias en asuntos religiosos, sino por la propia psicología humana. De igual manera, se sustrae de la idea de establecer juicios morales acerca del carácter humano. Por tanto, recurre a una teoría de las pasiones, buscando piso firme sobre el cual desarrollar su filosofía del conflicto. Influenciado por el método de Euclides, con el cual, a partir de unas cuantas proposiciones, deduce toda la geometría, Hobbes se persuadió de poder aplicarlo a su filosofía política. Su teoría de la acción le llevó a concluir que, de no someter el ser humano sus impulsos egoístas a un poder invencible, estaba condenado a vivir en una situación de guerra permanente. Ese poder tomaba forma en el Estado o Leviatán. Con ello, Hobbes cumple con su propósito de encontrar respuesta al conflicto social, no de manera definitiva,

pero sí racional. De hecho, la concibe como la única salida posible. Queda pendiente, sin embargo, idear la salida al conflicto entre los distintos leviatanes que, igualmente, al disputarse la hegemonía, viven en la amenaza de una guerra global.

Es infrecuente que a Rousseau se le estudie por su aportación a la filosofía de la guerra. No obstante, no debe olvidarse que el autor del *Contrato social* tenía planeado escribir un tratado, del cual dejó escrito una parte y un posible título: *L'état de guerre*. En ese manuscrito inconcluso, Rousseau adopta, a modo de tesis inicial, una crítica feroz a Hobbes por haber concebido un estado de naturaleza caracterizado por la anomia y la guerra, siendo que la violencia y el egoísmo es lo propio de la sociedad civil, a la que sin duda identificaba con la sociedad de su tiempo. Al no situar el origen del conflicto en la naturaleza humana, Rousseau da un paso decisivo en la construcción de una idea moderna de la guerra, estableciendo que ésta tiene su origen en las relaciones de dominación que se generan cuando se transita del estado de naturaleza a la sociedad civil y no a la inversa. Para Rousseau, la guerra es de carácter artificial y convencional, se da entre Estados y no entre individuos. Y algo muy importante es que las causas que llevan a la guerra son de índole material, lo cual está relacionado con la degradación espiritual del ser humano. La guerra, por lo tanto, es una consecuencia del aferramiento del ser humano a las cosas: todo tipo de riquezas, sean territorios o recursos naturales.

De esta manera, Grocio nos introduce en el terreno de las relaciones interestatales y el fundamento de emprender la guerra y conseguir la paz. Hobbes nos aporta una filosofía del conflicto enfocada en la guerra civil, lo que él considera el mayor peligro al que se enfrenta la soberanía de un Estado, pero deja abierto el problema de cómo normar las relaciones entre los leviatanes, siempre buscando hacerse de poder. Rousseau intenta corregir la tesis central de Hobbes acerca del estado de naturaleza y con ello da un giro importante en su propia concepción del conflicto político, tanto al interior como al exterior del Estado, una concepción plenamente moderna.

## GROCIO, LA LEY INTERNACIONAL

Hugo Grocio (1583-1645), oriundo de la pequeña ciudad de Delft, Países Bajos, pensador y, en su momento, activista político, escribió una de las obras más importantes sobre la ley de las naciones. Su pensamiento puede verse como una respuesta al relativismo y el escepticismo surgidos de la reforma religiosa, algunos de cuyos conflictos le tocó vivir en carne propia. Acaso como ningún otro autor de su tiempo, Grocio intuyó las profundas transformaciones que se estaban gestando en Europa y en el mundo, así como la necesidad de encontrar los principios universales que sirvieran para regular las relaciones entre las naciones modernas emergentes, ansiosas por extender el comercio de mercancías hacia todas las regiones del planeta.

Miembro de una familia influyente, tanto en el ámbito comercial como en el político, Grocio heredó la ambición que lo llevó a ocupar distintos cargos y a relacionarse con personajes poderosos en el ámbito de la navegación mercante. Sin embargo, su posición social no facilitó el camino al joven abogado, quien vivió no pocos sobresaltos —entre estos, un tiempo en prisión y el naufragio de la nave en que viajaba—. Murió en Rostock, en 1645, lejos de la ciudad que lo considera su hijo más prominente. Le tocó vivir tiempos interesantes y convulsos debido a los conflictos religiosos derivados de las ramificaciones del calvinismo y el proceso de independencia de las provincias holandesas del poderoso imperio español.<sup>1</sup> Desafortunadamente, Grocio no siempre estuvo del lado de los vencedores.

Una vida llena de aventuras no impidió a Grocio hacerse de una sólida formación en leyes y en filosofía, con un gusto especial por los

<sup>1</sup> “De gran importancia fue su participación en el conflicto que cimbró a la Iglesia Reformada a partir de 1610. La discusión teológica entre los bandos Remonstrantes y Contra-Remonstrantes fue muy seria. Los Contra-Remonstrantes sostenían la doctrina calvinista de la predestinación, mientras que los Arminianos o Remonstrantes intentaban encontrar un punto de encuentro entre la predestinación, por una parte y la libertad humana, en rechazo de la divina gracia, o bien, por otra parte, la aceptación de la divina gracia... los Remonstrantes eran acusados de ‘papistas’... acusaciones que tenían consecuencias políticas en el debate...” (Roelofsen, 2002, pp. 112-113).

clásicos latinos. De ello hablan las fuentes que empleó para desarrollar su extensa obra. Pero también es preciso señalar que varios de sus textos fueron el resultado de eventos concretos en los cuales tuvo participación, así fuese de manera indirecta. *Mare Liberum* (1609), por ejemplo, publicado anónimamente, estaba dirigido a echar por tierra los reclamos del imperio español acerca de si Holanda tenía competencia sobre Portugal en las Indias Orientales. El documento se destacó por su ordenada exposición y su conocimiento de los textos de autores como Vitoria y Vázquez (Roelofsen, 2002, p. 107). Por otra parte, *De Jure Belli ac Pacis* (1625) es la obra con la cual Grocio se consagra como teórico del derecho internacional; fue en sus años de madurez y de exilio cuando logra completarla.<sup>2</sup>

Sin embargo, Grocio no fue absolutamente original. Su antecedente más próximo se encuentra en Alberico Gentili.<sup>3</sup> De acuerdo con Roelofsen (2002), hay una leyenda que es importante analizar críticamente: con frecuencia se le da preferencia a la herencia grociana que “a la propia visión que tuvo Grocio sobre la política de su tiempo” (p. 96). El trabajo más acabado de Gentili —*De jure Belli* (1589)— adelanta muchas de las cuestiones que el oriundo de Delft expone en su propio tratado, ambos centraron su larga reflexión en responder si puede haber una guerra justa de ambas partes, cuáles son los principios que deben regir una guerra justa y qué es una guerra injusta, cómo debe ser la respuesta de los príncipes frente a un agresor de su mismo rango, las condiciones de la paz, como tradicionalmente se ha conocido la no-guerra (Bobbio, 2014, p. 48), etc. No sabemos si Grocio conocía los trabajos de Gentili al respecto, pero más allá de esto, el interés común de uno y otro permite constatar cuáles eran las preocupaciones de la época.

<sup>2</sup> Antes se había publicado una parte bajo el título *De Jure Praedae* (comentario sobre la ley del precio y el botín) en 1605.

<sup>3</sup> Alberico Gentili (1552-1608), un protestante nacido en Italia, se exilió en Inglaterra y se desarrolló como académico y teórico del derecho internacional. Fue Thomas Erskine Holland quien puso en duda la preeminencia de Grocio en el ámbito del derecho internacional, señalando que su fama había opacado el trabajo de igual o mayor envergadura de Gentili. Véase Haggemacher (2002).

De las fuentes que sí hay constancia de que fueron empleadas por Grocio, pueden mencionarse las siguientes.

En general, los estudiosos de la Modernidad toman como una de sus fuentes a la Escuela estoica, dada a conocer en los siglos VI y VII por Diógenes Laercio, Cicerón y Stobaeus. Sin embargo, no hay duda de que la fuente más citada por Grocio, por lo menos en *De Jure Belli ac Pacis*, fue Cicerón (*De Finibus* III) aunque también, *inter alia*, Marco Aurelio. Asimismo, por su correspondencia se sabe que conocía la obra de Stobaeus, el *Eclogae* (Selecciones) y el *Florilegium* (Miller, 2008, p. 123). Es en Cicerón en donde Grocio va a encontrar un elemento indispensable para consolidar su doctrina del derecho natural, de la cual hablaremos más adelante: la noción de *oikeiosis*, traducida por Cicerón como *appetitus societatis*. Los elementos esenciales de dicha se encuentran en el “Discurso preliminar” de *De Jure Belli ac Pacis* (*JBP*).<sup>4</sup> Pohlenz (1978; como se cita en Winkel, 1996, pp. 3-11) ha señalado la continuidad entre la noción griega, usada por los estoicos, y la expresión latina empleada por Cicerón.

Como puede adivinarse, Grocio no era un pacifista. Después de Vitoria, es uno de los principales impulsores de una ley internacional y del derecho de guerra con el fin de fijar los límites con base en los cuales establecer una relación armónica y, en lo posible, pacífica entre las naciones. Algo explicable por el contexto histórico de Europa, que venía padeciendo un largo periodo de guerras religiosas que derivarían en la guerra de los Treinta Años. Había que encontrar una manera de lidiar con los conflictos políticos y/o religiosos, sin necesidad de prohibir la guerra, considerada un recurso legítimo de defensa, condición *sine qua non* de la soberanía. Inscrito en la tradición de la causa justa de guerra, *JBP* es una versión humanista acorde con el mundo moderno que despunta, al grado de que incluso los autores que ven el tratado como una defensa del colonialismo holandés han reconocido su enorme valor intelectual. Uno de los rasgos esenciales de éste es la importancia que se le otorga a la conducta “honorable”

<sup>4</sup> Se cita el tratado *De Jure Belli ac Pacis* (1625) (*JBP*) en este orden: número del tomo de la obra seguido del capítulo (ambos en caracteres romanos) y la(s) página(s) de la edición de Tuck.

de guerra. En efecto, le otorgó al *jus in bello* la misma importancia que al derecho de guerra, inclusive le da un trato diferenciado en su tratado: *De Jure Belli ac Pacis*. Desde Grocio se consideraron dos conjuntos de reglas para normar la guerra justa (si se quiere, las guerras legítimas o legales), por una parte, el derecho de guerra (*jus ad bellum*) y, por la otra, la conducta de guerra (*jus in bello*), lo que conocemos hoy como leyes de la guerra: “Grocio es el puente más claro entre la ley internacional de crímenes de guerra y la vieja tradición de la guerra justa” (May, 2007, p. 4).

*De Jure Belli* está dividido en tres tomos, el primero está dedicado al carácter de la guerra y el derecho; el segundo a las causas legítimas de la guerra o *jus ad bellum*; el tercero se ocupa a las reglas generales sobre lo que está permitido en la guerra conforme a la ley natural, es decir, el *jus in bello*. No es extraño entonces que se recurra a su obra para encontrar los fundamentos filosóficos no sólo del derecho internacional, sino de muchas de las convenciones actuales sobre conducta y medios de guerra.

Siguiendo un orden apegado a la tradición escolástica, Grocio define la guerra en el primer volumen de su obra siguiendo a Cicerón, para quien la guerra era “una disputa por la fuerza”. Nuestro autor completa esta idea de la siguiente manera: “[...] War is the State of Situation of those... who dispute by Force of Arms” (*JBP*, I.I, p. 134). Al incluir en su definición los términos “estado” y “situación”, Grocio abarca todo tipo de guerras, incluso los duelos, de donde viene precisamente el nombre *bellum* (*duellum*). También considera que la guerra se hace para lograr la paz, por lo que no es contraria a la ley natural. En seguida, se ocupa del derecho de guerra. Si entendemos por derecho “aquello que es justo”, el derecho de guerra es propiamente “[...] *that which may not be done without Injustice with Regard to an Enemy*. Now that is unjust which is repugnant to the Nature of a Society and reasonable Creatures” (*JBP*, I.I, p. 136).<sup>5</sup> Claramente se trata de una definición negativa, pues se refiere a todo aquello que puede hacerse siempre que no sea injusto (*i.e.* indebido) para el enemigo. Debe notarse que Grocio

<sup>5</sup> Cursivas en el original.

no define la “guerra justa”, sino la “guerra”, pues, como afirma, él intenta con su tratado averiguar si, en efecto, hay guerras justas y cuáles son sus características, por ello no puede asumir en principio que las hay.

Para Grocio, como ya se dijo, no hay nada repugnante en la guerra, por ende, se trata de un recurso justo y legítimo, acorde con el principio que él llama “primeras impresiones de la naturaleza” (*JBP*, I.I, p. 180) que lleva a conservar la vida. Lo que se prueba también, tanto en las Escrituras como en la historia. En los Evangelios no hay prohibición para hacer la guerra, siempre que se trate de conservarse y conservar todo aquello que es bueno para el hombre. Por ello mismo, la guerra no puede pelearse sin tener principios de contención, pues entonces se trataría de una guerra injusta, esto es, aquella que no obedece a la protección de la vida (el territorio, los bienes), o bien, que utiliza métodos nefandos.

Para entender en su correcta dimensión la idea grociana de “conducta honorable” o “humanitaria” es necesario detenernos brevemente a examinar la base iusnaturalista en la cual se apoya. Estudiosos de la obra del pensador neerlandés consideran que su contribución a la noción de ley natural no siempre ha sido bien valorada. Ésta resulta notable, entre otras cosas, por “su habilidad para reconciliar intuiciones y metodologías modernas con la fe religiosa” (Vetterli y Bryner, 1993, p. 370). Lo que significa que, sin separarse de la tradición iusnaturalista de sus predecesores, sostendrá algunas tesis no poco originales. Veamos.

Como ya señalamos, hay una serie de principios, a los cuales arribamos por vía de la recta razón, que nos orientan respecto de cuándo nuestras acciones son acordes con el curso natural de las cosas, en cuyo caso tendrán una cualidad moral objetiva y necesaria, esto es, independiente del juicio personal; en consecuencia, cuando no son acordes con ella, carecen de ese sustento moral necesario. Para Grocio, la ley natural, si bien está incluida en la ley divina, sólo depende de ésta de manera indirecta, esto es: nuestra razón reconoce los mandatos de la ley natural y aquélla (la razón) nos es concedida por Dios. En efecto, en contraste con la tradición

teológica de la guerra justa, para Grocio, la *recta ratio* nos permite arribar a ciertos principios:

[...] according to the Measures of our understanding we should in these Things follow the Dictates of right and sound Judgment, and not to be corrupted either by fear, or the Allurements of present pleasures, not be(ing) carried away by blind passion. And whatever is contrary to such a judgment is likewise understood to be contrary to natural right, that is the Law of Nature (*JBP*, PD, p. 87).<sup>6</sup>

Principios con validez más allá de la ley divina, como lo muestran las siguientes palabras del autor: “And indeed, all we have now said would take place, though we should even grant, what without the greatest Wickedness cannot be granted, that there is not God, or that he takes no Care of human Affairs” (*JBP*, PD, p. 89), esto es, aunque Dios no existiera, tendríamos que aceptarlos como universales y, por tanto, que de ellos pueden seguirse todas las reglas que convivencia civil e internacional. Sobra decir que Grocio no niega la existencia de Dios, más bien, afirma la autonomía de la ley natural, incluso, me atrevería a decir, de la razón práctica misma. De manera que, aun no aceptando la existencia de Dios, tendríamos la posibilidad de reconocer la objetividad y universalidad de dichos principios.<sup>7</sup> Ésta es la base de las otras leyes: la civil y la de las naciones. Ambas “voluntarias” y “positivas” surgen de la necesidad imperiosa de los hombres de establecer compromisos y cumplirlos, con la finalidad de preservar la comunidad (doméstica o bien en el ámbito de las naciones). La ley natural prescribe principios de carácter universal sobre los cuales se asientan la ley civil y de naciones.

Desde el “Discurso preliminar” (PD) del tratado *De Jure Belli ac Pacis*, Grocio plantea la importancia de una ley de naciones (*ius gentium*)

<sup>6</sup> PD se refiere al “Discurso preliminar” en el volumen I de la obra.

<sup>7</sup> Según afirma en *De Jure Praedae*. Para Sigmund Paul (1971), Grocio se aparta de los teólogos anteriores a él porque utiliza la ley natural con propósitos seculares, entre éstos, la creación de una ley de naciones. Contraria a esta opinión es la de S. C. Neff, para quien: “Grotius was merely reiterating a long held tenet of the rationalist stream of natural law thought extending back to Aquinas” (Neff, 2012, xxvi).

que sirva como instrumento para normar la guerra y establecer la paz. Requiere entonces de ofrecer argumentos a favor de un derecho de guerra que tenga como base un conjunto de principios que puedan ser reconocidos por todos los hombres. Carneades, representante del realismo político, es el personaje que elige para debatir y mostrar la falsedad de que las leyes fueron instituidas en beneficio de los intereses de los más fuertes, lo que explicaría por qué la idea de la justicia es diferente no sólo entre distintas naciones, sino al interior de éstas. Grocio encuentra en la noción estoica de *oikeiosis* la base que puede apuntalar su idea de un derecho natural, fundamento de la ley de naciones:

Now amongst the Things peculiar to Man, is the Desire of Society, that is, a certain Inclination to live with those of his own Kind, not in any Manner whatever, but peaceably, and in a community regulated according to the best of his Understanding; which Disposition the Stoicks termed *Οικείωσις*. Therefore the Saying that every Creature is led by Nature to seek its own private Advantage, expressed thus universally, does not be granted (*JBP*, I.PD, p. 81).

Hay que destacar, en primer lugar, la inclinación innata del hombre a la sociabilidad, a vivir con los de la misma especie de manera armónica. Esa inclinación natural la identifica con una disposición ya considerada por los estoicos: *oikeiosis*. Brevemente, la *oikeiosis* puede entenderse como “el cuidado de sí”, pero también supone el cuidado de todo aquello que reconocemos como parte nuestra y a lo que pertenecemos, es decir, el cuidado de la naturaleza y de la sociedad. De este primer impulso se siguen principios morales que garantizan una forma de vida digna y armónica. Por el contrario, una conducta que contradice los principios racionales de la naturaleza conduce, necesariamente, al empobrecimiento de la humanidad y, con ésta, a la eventual ruina del medio en que se desarrolla, la violencia y la destrucción. Apoyado en la noción estoica, Grocio desarrolla la tesis de que existe en el hombre lo que él llama *appetitus naturalis*, es decir, una inclinación a la sociedad y a los principios que llevan a preservarla y enriquecerla. Asimismo, el hombre es capaz de reconocer

cuáles son las acciones que la ponen en riesgo. Por último, algo muy importante, la disposición a la sociabilidad hará posible también la creación de una ley internacional acordada por las naciones.

Junto a la inclinación humana a vivir en sociedad está el instinto de preservación que compartimos con los demás animales. En este punto, Grocio se apoya en Cicerón, para quien, siguiendo a los estoicos, existen dos tipos de principios naturales. El primero de ellos es fundamental porque, justamente, nos lleva a preservarnos: “is that Instinct whereby every Animal seeks its own Preservation, and loves its Condition, and whatever tends to mantain it; but, on the other Hand, avoids its Destruction, and every Thing that seems to threaten it” (*JBP*, I,II, p. 180). Pero no sólo dependemos de la inclinación a preservarnos en nuestro ser para actuar, sino de la recta razón. El instinto nos impulsa a actuar evitando ponernos en un riesgo inútil, pero sólo por medio de la recta razón podemos alcanzar un juicio acertado sobre los principios de la ley natural,<sup>8</sup> esto es: qué cosas debemos preferir y cuáles evitar. A esto llama Grocio *decoro* (*decorum*) y consiste en una especie de conocimiento o sabiduría que permite hallar —entre posibilidades contrarias, e incluso contradictorias— cuáles son las acciones conforme a la justicia, entendida ésta como la base sobre la cual se define lo permisible, para así evitar cometer injusticias.

No debe pasarnos de largo el lugar en el que aparece el argumento anterior sobre el instinto de preservación y del uso de la recta razón (capítulo II del tomo I), a saber: la pregunta sobre qué confiere legitimidad a la guerra. A esto va a responder Grocio que, de acuerdo con las primeras impresiones de la naturaleza (*i. e.* el instinto de conservación), no hay nada “repugnante” en la guerra, de hecho, todo la favorece: la guerra es un recurso defensivo sin el cual no podríamos preservar la vida, además de que supone un despliegue de fuerza física que es “bueno y agradable”. En todos los animales, la naturaleza ha desplegado las herramientas para su defensa, según lo asientan Jenofonte y el propio Horacio. El hombre ha sido diseñado para hacer la paz y también la guerra, como lo prueba su destreza para producir

<sup>8</sup> En este pasaje de la obra, Grocio se refiere a la *ley natural* y no al *derecho natural*.

y usar armas. Ahora bien, pudiendo desplegar todos estos atributos, la recta razón pone límites prohibiendo aquello que es repugnante a la sociedad, como pasar por encima de los derechos de los otros: “For the Desing of Society is, that every one should quitely enjoy his own, with the Help and by the united Force of the Whole Community” (*JBP*, I.II, p. 184). Como ya mencionamos, la prueba de que la guerra no es contraria a la ley natural se encuentra también en la historia sagrada en distintos pasajes citados por Grocio, en los que muestra que Dios encomendó combatir a los enemigos de Israel. Además, no fue necesario que Dios diera un código de justicia para la guerra, pues a través de la recta razón éste pudo ser deducido. Así pues, la guerra no es contraria a la ley divina, como tampoco a la ley natural y, por tanto, es acorde con la ley de naciones.

Los principios que deben normar la conducta de guerra son una de las cuestiones más largamente discutidas en *De Jure Belli ac Pacis*, a los que dedica el tomo III de su tratado. En ese contexto se da la reflexión sobre las acciones que pueden hacerse en una guerra injusta, lo que da pie a que Grocio introduzca su idea del *honor*: “By Honour we are to understand, not so much the Consideration of other Men, and the Care of our own Reputation; as a respect for Equity and Justice, at least a constant Adherence to that which is most just and honest...” (*JBP*, III.X, pp. 1411-1412).

Claramente, el honor no está vinculado con la reputación o la opinión de los otros, es decir, no se alude al prestigio ni al lugar que se ocupa en la sociedad, como era el caso en los códigos de caballería, sino al respeto y a una inclinación “constante” por lo que es justo y honesto. Grocio acude a distintas fuentes con el fin de mostrar la importancia que autores como Platón, Justiniano, Cicerón y Séneca dieron al concepto de *honor*. Cicerón, por mucho una de las fuentes más citadas, distingue honor de justicia: esta última nos enseña a no dañar al prójimo, el honor, a no ofenderlo. Hay que subrayar que el concepto de honor surge en el contexto de las acciones realizadas en la guerra *injusta*. No hay en ello contradicción alguna, porque es ahí precisamente en donde se requiere una conducta honorable que ponga límites a lo que se puede hacer cuando no hay reglas de contención. Hablando de las guerras justas, considera la moderación

como un deber que tiene que observarse cuando existe el *derecho* de matar al enemigo, porque el mal o la ofensa tienen que ser reparados. Ir más allá de la moderación no es propio de una guerra justa, quien así actúa es tan culpable como aquél que en primera instancia cometió la ofensa.

Grocio está sumamente interesado en probar que no basta dar principios para que las guerras se emprendan y desarrollen de una manera justa, sino que es igualmente importante que se reconozcan principios de carácter moral que pueden ser englobados en “un principio de humanidad” para normar la conducta de guerra. En este sentido, los excesos cometidos en la guerra (incluso contra soldados de un ejército “justo”) obligan a buscar las bases morales para recuperar en lo posible las nociones de respeto y honorabilidad, pues no basta la justicia. Hace hincapié varias veces a lo largo de su tratado en la cuestión de la disparidad entre lo que permiten (o prohíben) las leyes positivas y lo que permite (y prohíbe) la ley natural. “Para Grocio, las ‘leyes’ de la naturaleza son requerimientos que conectan con ‘lo propio de la humanidad’” (May, 2007, p. 58). Éstas no están condicionadas por ninguna situación o contexto particular, su fundamento no admite la particularización, aunque las normas con las que se rige un combatiente —emanadas de la voluntad humana— pueden ser juzgadas de forma diferente dependiendo de las “costumbres y el tiempo”. Esto lo sostiene para combatir el escepticismo y relativismo moral representado por Carneades, a quien combate al inicio de su tratado (*JBP*, I.I,XIV, p. 23).

Ahora bien, el principio humanitario de Grocio debe interpretarse no sólo como una norma de contención: es cierto, prescribe *abstenerse* de realizar una acción contraria a la ley natural, pero es un principio moral por encima de la justicia y el derecho. Por ello, esta moderación debe entenderse como una virtud en el sentido aristotélico. No es solamente un imperativo para los involucrados en la guerra de que “se moderen”, es decir, controlen sus impulsos destructivos y violentos, esto podrán hacerlo en pocas ocasiones, pero conforme avanza más la guerra, y aumenten los peligros y los riesgos, quienes combaten estarán más propensos a cometer actos inhumanos, por ello se requiere no sólo de las normas de contención de la guerra

justa, *jus in bello*, también de un principio que emerge de la naturaleza humana consistente en el respeto por el otro, así sea el enemigo. Por lo demás, los soldados no están obligados a tener simpatía por sus oponentes, lo que resulta muy difícil de imaginar en una guerra, pero sí respeto por la humanidad del otro. Tampoco el principio humanitario puede depender de un eventual acto ejemplar en el cual un individuo esté dispuesto a arriesgar la vida sin arriesgar la de los demás, e incluso a empeñar la vida para salvar a otros. La moderación y el respeto no dependen de las leyes humanas:

An Enemy then who hath not Respect purely to what human Laws allow, but what is really his own duty, and what the Rules of Virtue require, will spare even his Enemy's Life; and will put no Man to Death, unless to save himself from Death, or something like it, or to punish personal Crimes that deserve Death. Nay, and to some of those that deserve it, either from a Principle of Humanity, or some other good Reason, he will either remit all Punishment, or at least the capital Part (*JBP*, III.XI, pp. 1438-1439).

Es pertinente señalar que la conducta honorable puede darse, incluso, en una guerra injusta. La palabra “honor” refiere en Grocio a “una cualidad moral de los combatientes” (May, 2007, p. 29). Esto es, para el soldado honorable no debe ser un factor en contra el que los soldados del bando enemigo combatan una guerra injusta e, incluso, ilegítima. El honor es ciego frente a qué tipo de guerra combaten sus enemigos. De manera que, como ya se ha dicho, el honor es independiente de la justicia. Este es exactamente el modelo de lo que hoy es llamado “la igualdad de combatientes” (p. 34): los soldados tienen los mismos deberes (y derechos) en el derecho humanitario independientemente del lado del que están peleando y, para Grocio, esto es lo que se recupera con la noción de honor, al igual que en las leyes de guerra del *jus in bello*.

Habremos de precisar que Grocio no es un filósofo ingenuo con pretensiones de prohibir todos los actos que van en contra de la ley natural o del principio de humanidad. Estaba muy consciente de la dificultad de su aplicación en el campo de batalla e, incluso, sostiene

que algunas veces el soldado se ve en la necesidad de realizar actos en contra de aquél. Pero, claramente, tales situaciones deben fijarse como excepcionales, nunca como la norma, ni como rutina, o como lo inherente al combate, porque en ese caso estaríamos reconociendo que en la guerra se vale todo.

No tenemos noticia de que Kant, infatigable lector, hubiese leído las obras de Grocio,<sup>9</sup> pero seguramente conocía de manera indirecta las líneas generales de su pensamiento porque de otra manera no se entiende su amargo comentario hacia el oriundo de Delft en un famoso párrafo de *Zum ewigen Frieden (Hacia la paz perpetua*, 2018), inscrito en la cuestión tratada por Kant acerca de cómo el derecho de gentes tiene que fundarse en una federación de Estados libres (*freier Staaten*); espinosa problemática para la cual el filósofo alemán no pudo encontrar una solución plenamente satisfactoria.

En el “Segundo artículo definitivo” de la obra, reúne a Pufendorf, Vattel y a Grocio bajo el apelativo de “lauter leidige Tröster”, esto es “tristes consoladores”, o bien, “desagradables defensores”.<sup>10</sup> Este “Segundo artículo definitivo” de *Hacia la paz perpetua* ha sido ampliamente discutido y se le pueden darse distintas interpretaciones, sea en favor de una república mundial, sea en favor de una federación de Estados libres; el propio Kant oscila entre uno y otro. Sobre la idea de un Estado de Estados (o república mundial) ofrece distintas objeciones y más bien parece decantarse por un federalismo de Estados. Considera Kant que tal federalismo para lograr la paz (no un tratado de paz, sino una paz duradera) es antagónico respecto de un “derecho de guerra”, de ahí que en los primeros párrafos del artículo repruebe a tres de los más destacados teóricos del derecho de guerra y paz en su tiempo: Grocio, Puffendorf y Vattel. Precisamente una de las pretensiones de *De Jure Belli ac Pacis* es probar que esto es incorrecto, que

<sup>9</sup> En cambio, sí parece haber leído a Emerich de Vattel.

<sup>10</sup> La expresión *leidige Tröster* se ha traducido de diversas maneras: las más comunes en español son “sufrientes alentadores” y “desagradables consoladores” en la traducción de Leyva (2018), mientras que en la traducción de Alcoriza y Lastra (1999) la expresión se sustituye por “¡dichoso consuelo!”, en inglés se usa de manera uniforme “sorry comforters”, en francés “déplorables consolateurs”.

aun en la guerra los hombres no deben ni pueden olvidar a qué los obliga su condición humana.

De aquí se siguen varias conclusiones fundamentales para su teoría de las relaciones interestatales y, por ende, de la guerra. Me limito a señalar tres: ninguna acción (ley, principio, conducta, etc.) justa puede ir en contra de la ley natural (que, como vimos, prescribe principios de carácter universal y objetivo); la ley de naciones, a la que se llega por consenso, tiene la función de establecer qué es lo justo en conexión con los Estados. Sin embargo, esto no es suficiente: hay un ámbito por encima de la justicia y el derecho al que pertenecen lo “honorable” y lo “humanitario”. *Honorabilidad y humanitarismo* emanan de la conciencia individual y obedecen a la condición primigenia que nos impulsa a no destruir ni rebajar la humanidad propia y la de los otros. Además, la conciencia individual también nos obliga a ir en ayuda de los otros cuando estos son afectados en su condición humana.

### HOBBS, ANTES DE LA ANARQUÍA

“Inclinado por naturaleza a la cautela” (Russell, 1975, p. 192), el nacido en Malmesbury acaparó mucha atención, no necesariamente a cuenta de opiniones favorables, cuando se difundió su *Leviatán* en 1651. En la célebre obra, Hobbes intentó dar respuesta a un problema que había meditado durante varios años: cómo dar una salida racional al conflicto humano, a la violencia que inevitablemente surge cuando los individuos intentan formar comunidad.

Esta convicción vino a reforzarse por la experiencia vivida en una Inglaterra convulsionada por los conflictos religiosos y políticos que llevaron a una guerra civil intermitente —incluido el periodo de Cromwell— que duró la Restauración. Los efectos de la guerra de los Treinta Años, que inició en 1618, se sintieron con fuerza en la isla: “Las luchas religiosas del continente despertaban entonces en los puritanos ingleses esas violentas pasiones que excitan siempre en un país los asuntos exteriores, cuando los partidos creen encontrar en ellos la imagen de las luchas internas” (Maurois, 1970, p. 287). Uno de los momentos climáticos a los que llevó el conflicto entre el rey y

el parlamento, en gran medida por la torpeza política de Carlos I, pero también de manera importante por las discrepancias entre los defensores de la religión oficial y los amagos de los papistas, fue la decapitación del monarca. Ello, sin embargo, no terminó con el descontento social ni la violencia que se prolongó por varias décadas de la dinastía Tudor. Hobbes tuvo que refugiarse en Francia (1640), conservando en su mente las imágenes funestas de la violencia fratricida, lo que probablemente contribuyó a formar su convicción de que el mayor de los males para un gobernante es la guerra civil. Esos serán entonces su mayor preocupación e incentivo a la hora de formular su teoría del Estado.

Hobbes fue un pensador no sólo prolífico,<sup>11</sup> sino también sistemático, en el sentido de que cuando redactó el *Leviatán* ya tenía bien organizado su proyecto. Éste debía tener un fundamento riguroso y para ello había que emplear un método adecuado y, desde su perspectiva, era el método deductivo de la geometría euclideana: partir de ciertos conceptos básicos que lleven a definiciones correctas y a un conjunto de proposiciones cada una consecuencia de la anterior, a manera de evitar los saltos argumentales. Este afán de rigor lógico y epistemológico —pues al igual que su contemporáneo Descartes, confiaba plenamente en la capacidad racional del ser humano— se combina con una concepción materialista del mundo y del hombre. Tres conceptos fundamentales de su sistema son: movimiento (*motion*), tendencia (*endeavor*)<sup>12</sup> y cuerpo (*body*).

El movimiento está presente en todo ser existente, e, incluso, en las ideas, lo que puede ser percibido por medio de la introspección. Los pensamientos —cuyo origen está en la experiencia sensorial— se suceden unos a otros, a veces de manera arbitraria, otras de manera ordenada cuando hay en el individuo un propósito o intención. La tendencia es el poder o impulso por el cual se produce un cambio o

<sup>11</sup> Destacan los siguientes volúmenes: *Del Cuerpo (De Corpore, 1655)*, *Del Ciudadano (De Cive, 1642)* y *Del Hombre (De Homine, 1658)*, además de sus traducciones de Tucídides (1628) y de Homero (1674-1676).

<sup>12</sup> Que también podría traducirse como intención o esfuerzo; algunos autores lo equiparan a *conatus*.

movimiento de los cuerpos. A su vez, un cuerpo “sea natural o artificial, es aquello que es independiente de nuestro pensamiento y se extiende en el espacio” *De Corpore* (Machamer y Sakellariadis, 1989, p. 31). Con estos conceptos básicos Hobbes intenta dar cuenta de cómo las pasiones, la imaginación, las sensaciones y los deseos determinan la conducta de los seres humanos.

Influido por la anatomía de Harvey, pensaba que podía dar una explicación mecánica de la sensación y del origen del conocimiento. En este sentido, le confería al corazón ser el órgano central y el receptor de los reflejos que resultan de los movimientos externos, pues dicho órgano distribuye de manera no homogénea esas sensaciones a los ojos, la lengua, los oídos y la piel: “Todo lo demás deriva de este elemento primordial” (*Lev*, I.1, p. 6).<sup>13</sup> Ese elemento primordial es la sensibilidad y cuando se refiere a “todo lo demás” apunta a nuestros pensamientos. Un pensamiento es una especie de “fantasía” producto de la afectación que causan los objetos externos en nuestros órganos sensoriales. Las “fantasías” se van desvaneciendo en el tiempo, si bien pueden no desaparecer por completo, lo que da origen a la imaginación. Y cuando damos cuenta de ese proceso particular de decaimiento, le llamamos memoria. La imaginación traducida en palabras “es lo que generalmente llamamos entendimiento, que es común a los hombres y a los animales”, pero a diferencia de estos últimos, en el hombre tiene una peculiaridad, pues comprende sus actos volitivos y agrupa sus palabras “en afirmaciones, negaciones, y otras formas de expresión” (*Lev*, I.2, p. 15), es decir, posee un lenguaje con una estructura lógica.

Razón y lenguaje, pensaba Hobbes, hacen del ser humano un ser complejo, difícil de conocer. En los objetos no hay voluntad, por ende, son maleables y manipulables. Esto no se aplica sin más a las personas: si nos topamos con alguien en la calle que nos saluda cordialmente, sería ingenuo inferir sólo por ello que es una buena persona; y a la inversa, por sus palabras, alguien puede parecer, en principio,

<sup>13</sup> En adelante, se citará el *Leviatán* de esta manera: seguido de *Lev*, el número correspondiente a la parte de la obra, después el capítulo y, por último, la página; todas las citas son de la edición de 1992.

egoísta y de corazón duro, sin embargo, podría comportarse solidariamente si alguien más pidiera su ayuda. En realidad, nuestras expectativas acerca de cómo van a reaccionar nuestros semejantes en determinadas situaciones con frecuencia resultan falsas. Esta falta de criterios confiables a través de los cuales arribar al conocimiento del otro llevaron al inglés a sostener un tipo peculiar de escepticismo (Missner, 2000, p. 30). La falta de certeza provoca una actitud de permanente sospecha e incertidumbre, al mismo tiempo defensiva y eventualmente violenta.

La pareja que acompaña a la sospecha es el miedo (Borradori, 2003, p. 102). Entre las muchas pasiones<sup>14</sup> que afectan al ser humano, el miedo es la más poderosa, según Hobbes. Miedo a perder lo que poseemos, miedo a ser sorprendidos y desposeídos por otros, miedo a morir. Con estos elementos tendríamos un cuadro suficientemente completo de la famosa tesis hobbesiana del hombre lobo del hombre: si los hombres no se quedan refugiados en sus casas por temor a que algo les suceda es, en primer lugar, por la necesidad de hacerse de insumos para sobrevivir y, en segundo lugar, porque anhelan el poder, en cualquier grado y especie. Si el miedo los retrae, el poder los impulsa.

Ahora bien, Hobbes sostenía una concepción nominalista del lenguaje, tradición en boga en sus años de estudio en Oxford, según la cual los nombres (o palabras que refieren a objetos) son *universales*; es decir, deben tener el mismo significado en diferentes contextos para hacer posible la comunicación de los pensamientos. Ello no impide, sin embargo, la existencia de innumerables errores y ambigüedades, pues cada quien tiende a atribuir un significado diferente a las palabras. Eso hace indispensable que, si se pretende tener una conversación o disputa racional, los contendientes deben ponerse de acuerdo en el significado de los conceptos, a través de definiciones. Quien examina y analiza la definición y aquello a lo que alude (p. ej. triángulo, justicia, crueldad) puede determinar por sí mismo el significado correcto del nombre. “[...] la luz de la mente humana la

<sup>14</sup> Me he ocupado del tema de las pasiones y el conflicto en Hobbes en un trabajo previo, expuesto en Santiago (2008).

constituyen las palabras claras y perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la *razón* es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*" (*Lev*, I.5, p. 38).<sup>15</sup>

Así como la razón (y el lenguaje) son la mejor herramienta para la comunicación entre los hombres, los errores y ambigüedades en el uso de las palabras son el origen de la sospecha y la actitud defensiva que hacen al hombre un ser potencialmente temeroso y peligroso, dispuesto a defenderse ante cualquier amenaza mediante la violencia física. Esa disposición es lo que llama Hobbes "la guerra de todos contra todos". El estado de naturaleza no es entonces el mundo sangriento que podría estar escenificado en alguna película de zombis, de matanzas perpetuas, sino "la permanente voluntad de luchar", una "propensión" comparable a la del mal tiempo, en que no hay seguridad de cuándo o cómo pueda mejorar (*Lev*, II.30, p. 102).

Lo que está en la superficie es el conflicto por *algo*, pero lo que hace del estado de naturaleza una especie de "vida miserable", es la falta de reglas, normas y criterios para hacer juicios pertinentes con el objeto de poder establecer qué se debe hacer para llegar a acuerdos. Esta incapacidad es imposible de ser superada de forma individual.

Faltando el acuerdo acerca de lo que el mundo *es*, así como acerca de lo que *debería ser*, el estado de naturaleza es anárquico en un sentido mucho más profundo de lo que logra capturar el 'dilema de la seguridad' (Williams, 2006, p. 24).<sup>16</sup>

De ahí que la única salida racional que Hobbes ve para este mundo hostil y miserable, de acuerdo con sus propias palabras, es un pacto entre los individuos para darse un orden jurídico, un ente suficientemente

<sup>15</sup> Cursivas en el original.

<sup>16</sup> Cursivas en el original.

poderoso para salir de la anarquía.<sup>17</sup> “[...] la multitud así unida en una persona se denomina *Estado*, en latín, *Civitas*. Esta es la generación el gran Leviatán... al cual debemos... nuestra paz y nuestra defensa” que por haber cedido a éste la libertad de cada uno “posee y utiliza tanto poder y fortaleza que... es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero” (*Lev*, II.17, p. 141).

Entre las distintas concepciones clásicas del Estado, la de Hobbes se distingue por darle “cuerpo” a ese ente abstracto. Como tal, al leviatán se le aplican los conceptos centrales que revisamos líneas arriba: movimiento y tendencia. Siendo un cuerpo artificial, aunque de creación humana, si bien no se mueve como un cuerpo físico no puede permanecer estático porque su función es evitar ser arrastrado por los deseos y pasiones de los ciudadanos. Conforme a la tendencia o *conatus* que afecta a todo cuerpo, debe hacer lo posible por mantenerse en su ser, a pesar de las amenazas que provienen tanto del interior del Estado como del exterior. Sin embargo, se puede sostener que, para el filósofo inglés, resultaban más amenazantes y peligrosas las rebeliones y la sedición que la guerra interestatal, en efecto:

El gran problema de Hobbes y de la mayoría de sus contemporáneos no era la falta de un gobierno internacional, sino la ausencia de un gobierno nacional efectivo. La eventualidad de una situación de anarquía política en Inglaterra concentró su atención en las cuestiones internas en detrimento de las internacionales (Grover, 1989, p. 80).

Acorde con los fundamentos de su sistema filosófico, Hobbes considera como una de las principales causas que llevan a la sedición a las

<sup>17</sup> Hay, sin embargo, una objeción recurrente al planteamiento de Hobbes en lo que se refiere al paso de su filosofía natural (su teoría de las pasiones), a esa conclusión de carácter prescriptivo. Para algunos autores, se trata de dos partes separadas en el mismo sistema. Otros consideran que no hay tal separación, sino una unidad y tratan de salvar la posibilidad de que Hobbes hubiera cometido una falacia naturalista al pasar del *is* al *ought*. Peter Machamer y Spyros Sakellariadis se inclinan por esto último y aluden para probarlo a la teoría del lenguaje hobbesiana (Machamer y Sakellariadis, 1989).

ideas “perversas” que se introducen en el ánimo de los súbditos, creencias muy difíciles de erradicar, dirigidas al pueblo inculto por parte de “predicadores”. Contra ese peligro, la mejor solución es la enseñanza de una educación cívica correcta. También la indigencia puede abonar a la sedición porque la carga de la pobreza, siendo tan desigual, puede resultar muy pesada de soportar. Los menos afortunados verán con envidia y suspicacia a los más afortunados, creándose un clima propicio para el justo reclamo que, de no ser oído, puede encender los ánimos y llevar a la revuelta. Porque de un pueblo puede decirse que disfruta de paz mientras no se encienda la chispa de la rebelión, pero los beneficios de la paz, dice atinadamente Hobbes, no llegan de forma igual a todos. Se refiere a que el Estado tiene la obligación de hacer leyes tributarias justas, no las que benefician al más rico. La paz pública también puede ser perturbada por la ambición de quienes buscan sobresalir a toda costa sin mirar si perjudican la paz social. Frente a esto, los gobernantes tienen que actuar “con una constante aplicación de premios y castigos” (*DC*, XIII.12, p. 117) para que los hombres rectifiquen el camino, ya que no es posible erradicar en ellos la búsqueda del poder y el reconocimiento. Cuando los gobiernos permiten la existencia de facciones —“un Estado dentro de un Estado”— es “como si recibieran al enemigo entre sus murallas. Lo cual va en contra de la salvación de los ciudadanos y en consecuencia también contra la ley natural” (*DC*, XIII.13, p. 118). En cambio, debe favorecerse a los súbditos que se someten a la ley.

Sin embargo, el poder de un leviatán no puede medirse solamente por sí mismo, sino con relación a sus pares, esto es, requiere del reconocimiento de los otros, tesis que Hegel desarrollará más tarde en su concepción del Estado moderno. El ente político siempre se moverá en el sentido de avanzar y alcanzar el mayor poder posible, y esto se logra únicamente de dos formas: o bien conquistando y avasallando, o bien haciendo alianzas que nunca son permanentes.

Así pues, el leviatán se encuentra a caballo entre dos mundos orgánicamente vinculados: el interno, de las relaciones entre individuos, y el externo, de los demás entes políticos. Cualquier guerra con otro leviatán puede transformarse en una guerra civil si el soberano es vencido, produciéndose con ello la anarquía. A su vez, una guerra

civil que debilite el poder del soberano puede ser la excusa para propiciar la invasión de otro Estado. De ahí que el poder y el control son dos elementos sustanciales del leviatán, sin ellos no podría ejercer sus funciones y se retornaría al estado de naturaleza. Esto provoca la “paradoja del miedo” (Airaksinen, 1989, p. 53) que podemos formular de la siguiente forma: la única manera de asegurarse los ciudadanos la paz y la tranquilidad es concertar un pacto para crear un ente que esté preparado para la guerra. Ello, sin embargo, no les trae paz y tranquilidad, pues la amenaza de una guerra interestatal siempre está presente. Recordemos que, para Hobbes, la guerra no son solamente las batallas efectivas, sino “la disposición a emprender la lucha” (*Lev*, II.30, p. 102). La paz, por ende, es el tiempo que dura esa disposición sin llegar a estallar la violencia. En realidad no hay una separación clara y tajante entre la guerra y la paz en el estado de naturaleza. Por otro lado, ningún Estado puede tener el control absoluto, como históricamente lo han demostrado los grandes imperios, lo que seguramente tenía claro Hobbes, como también tenía claro que la solución al conflicto interestatal no podía provenir de la creación de un superleviatán por encima de los Estados particulares. La salida debía darse por medio de una ley o derecho de gentes. Veamos cómo arriba Hobbes a esa conclusión.

¿De dónde puede surgir una ley internacional si, en principio, no puede ser de un pacto entre los leviatanes? Podemos armar una respuesta a partir de algunos fragmentos del *Tratado sobre el ciudadano*: de la misma fuente que lleva a los individuos a buscar la paz, la ley de naturaleza, entendida esta como *razón natural*: “la *positiva* es la que Dios nos ha manifestado por el *verbo profético* por el que ha hablado a los hombres como un hombre... y se pueden llamar *leyes divinas civiles*”. En cuanto a los distintos tipos de ley natural, afirma que “la *natural* puede ser de los *hombres*... y la natural de los *Estados*, también llamada *ley de gentes* o *derecho de gentes*”, si bien ambas —civiles y estatales— comparten los mismos principios básicos (*DC*, XIV.4, pp. 124-125).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Cursivas en el original.

En el mismo tratado, Hobbes enuncia la primera y fundamental ley de la naturaleza: “que no es un acuerdo de los hombres sino un dictamen de la razón”, y establece el siguiente principio: “Hay que buscar la paz donde pueda darse; y donde no, buscar ayudas para la guerra” (*DC*, XIII.2, p. 117). De este mandato se seguirán los otros principios dirigidos a lograr la paz, por ejemplo, el que no es posible que existan derechos a todo para todos, pues todos lucharían por lo mismo, o bien, todos buscarían defenderse, ocasionando la guerra; por tanto, se debe renunciar a algunos de éstos para delegarlos en otra entidad, léase el Estado. Ahora bien, la primera y fundamental ley de la naturaleza, citada líneas arriba, es un principio que aplica al soberano (persona o asamblea) que encarna al leviatán, pues la soberanía consiste precisamente en la capacidad de buscar la paz y declarar la guerra en caso necesario; él es el juez de lo que es necesario para la paz y la defensa de los súbditos (*Lev*, II.18, p. 145).

Para que exista paz, se requiere garantizar la seguridad de la multitud,<sup>19</sup> que al someterse al poder absoluto del soberano mediante el pacto, se convierte en pueblo. Sin embargo, este primer requisito para garantizar la paz no es suficiente. Además, se requiere del derecho a castigar “cuando todos pactan que no han de ayudar al que sufra el castigo” (*DC*, VI, §5), derecho al que Hobbes llama *espada de la justicia*. Quien castiga es un solo hombre, o bien, una asamblea, pero que encarna el poder supremo del Estado, con lo cual se excluye la posibilidad de que provenga de una voluntad individual y no del poder que la multitud transfirió al soberano vía el pacto:

Pues ha de entenderse que los ciudadanos han transferido la totalidad de este derecho de guerra y paz a un solo hombre o a una asamblea.

<sup>19</sup> “Una multitud no puede no puede prometer ni pactar, ni adquirir derechos ni transferirlos, ni hacer ni tener ni poseer ni cosas semejantes, a no ser que individualmente cada uno de los que componen la multitud ejecute cada uno de esos actos... Pero esa misma multitud, si cada uno de sus miembros pacta que ha de tenerse por voluntad de todos la de alguno en particular o las voluntades coincidentes con la mayoría, entonces es una persona, pues está dotada de voluntad y consiguientemente puede realizar acciones voluntarias, tales como legislar, adquirir y transferir derechos, etc. Y en ese caso la multitud se ha de llamar pueblo” (*DC*, VI, §1).

Y este derecho (al que podemos llamar *espada de la guerra*) pertenece al mismo hombre o a la misma asamblea que posee la *espada de la justicia*... Así, tanto la *espada de la guerra* como la de la *justicia* pertenecen esencialmente al poder supremo por la misma constitución del Estado (DC, VI.7, p. 58).

Ese mismo derecho ¿legitima al soberano a defender a los súbditos de las amenazas provenientes del exterior? Hay discrepancia de opiniones al respecto. Algunas veces Hobbes no parece marcar las diferencias entre el nivel doméstico y el exterior y, en otras, establece el contraste cuando caracteriza el ámbito interestatal como un estado de naturaleza en donde: “The law of nations will, under conditions of insecurity, in efecto become more like the right of nature than the law of nations” (Lott, 1989, p. 93).

Una primera respuesta en sentido afirmativo se basa en la tesis de la seguridad. En abono a ésta, contribuyen algunas afirmaciones del autor sobre el deber del soberano de garantizar la seguridad interna de los ciudadanos, que no sólo estriba en su supervivencia, sino también en su felicidad: “Los soberanos no pueden contribuir más a la felicidad de los ciudadanos, que protegiéndolos de la guerra exterior y civil para que puedan disfrutar de la riqueza creada con el trabajo” (DC, XIII, §6). Así pues, es necesario estar preparado para atajar las amenazas que vienen, tanto del interior como del exterior, pues las relaciones de los Estados entre sí “son naturales, es decir, hostiles”, lo que no significa acciones permanentes de guerra, sino una especie de tregua que tampoco puede llamarse paz, tal y como Hobbes lo expresa en el *Leviatán*.

La tesis de seguridad tiene el atractivo que de ella se sigue sin dificultad el derecho de espada de guerra para el nivel de las relaciones interestatales, sin embargo, esta respuesta no elimina todos los problemas surgidos de la ambigüedad ya mencionada. Uno señalado reiteradamente es que Hobbes no ofrece salida al estado de naturaleza entre naciones, cuando sí lo hace en el nivel doméstico. Esto podría interpretarse como que, en efecto, ambos niveles guardan diferencias significativas. Dos observaciones de Hobbes pueden ilustrar el punto: la vida en el estado de naturaleza a nivel de los seres

humanos la define como “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (*Lev*, I.13, p. 103); en contraste, los soberanos “revestidos con autoridad, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos unos en otros”, tras murallas que los protegen del enemigo, y valiéndose de espías para que les hagan saber de los planes del enemigo, “todo lo cual implica una actitud de guerra”, sin embargo, no la emprenderán si esto pone en peligro “la industria de sus súbditos”, de ahí que esta situación no pueda compararse con la “miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares” (*Lev*, I.13, p. 104).

Podemos colegir de lo anterior que la enemistad entre los leviatanes es un asunto de segundo orden. La “guerra de todos contra todos” contrasta claramente con la “continua enemistad”. Parece claro, como ya hemos dicho, que la verdadera preocupación de Hobbes es encontrar el fundamento que otorgue legitimidad al orden jurídico. Una vez establecido el pacto social como salida racional al problema, se resuelve —aunque no de manera definitiva, sí perentoria— el mayor peligro para la sobrevivencia de la sociedad civil o política. En todo caso, el deber de procurar la paz se deja al juicio correcto del soberano y, consecuentemente, a su derecho de emplear la fuerza en caso necesario, siempre y cuando no ponga en peligro “la industria de los súbditos”. Entendemos que esa corrección no es en principio moral, sino intelectual.

Hemos dicho en párrafos anteriores que el conflicto humano se basa principalmente en la incomprensión que surge del desacuerdo en el significado de los conceptos o las palabras. De esta manera, lo justo, lo injusto, lo mío, lo tuyo, lo bueno, lo malo, palabras clave en las relaciones entre personas y pueblos pueden no ser comprendidas de la misma manera, provocándose así el conflicto y, eventualmente, la guerra. Como siempre, es mejor prevenir que remediar —sobre todo si el remedio pasa por un conflicto bélico— “corresponde al mismo poder supremo presentar unas reglas o medidas comunes para todos y declararlas públicamente” reglas que definieran el significado de palabras como justo, injusto, tuyo, mío, etcétera. “Y a estas reglas se les puede llamar leyes civiles o leyes de Estado...” (*DC*, VI.9, p. 58).

Si bien es cierto que las leyes civiles no pueden imponerse a los demás leviantes, me parece posible extender el argumento para aplicar el mismo criterio en el caso de la amenaza externa que podría llevar a emprender la guerra; afirma Hobbes que “tanto los juicios, como las guerras dependen de la decisión del soberano” (*DC*, XI.2, p. 99). Si esto es así, podemos concluir que por ello Hobbes no considerara necesario realizar un pacto interestatal del cual surgiera un ente por encima de los leviantes que dirimiera los conflictos surgidos de su permanente competencia.

Pero hay una razón más para ese rechazo, razón que revela las ambigüedades y discrepancias con las cuales nos topamos al analizar la cuestión de los dos niveles: el doméstico y el interestatal. Al ser naturales las relaciones entre los Estados, los pactos no tienen validez alguna, como sí la tienen en el nivel de los individuos. La fe que podría depositar cada oponente en el otro no resiste la suspicacia o el miedo “justo” que puede surgir de parte de alguno.<sup>20</sup> La imposibilidad de mantener pactos en ese medio hostil hace indispensable algo que ya se había señalado en líneas anteriores: el recurrir a espías “que son para los soberanos lo mismo que los rayos de luz para el alma humana”; o bien, como una telaraña cuyos sutiles movimientos “advierten de los movimientos exteriores” (*DC*, XIII.7, p. 114). Además, se requiere de llevar a cabo acciones preventivas, tales como el reclutamiento de soldados, armas y todo lo necesario para no ser sorprendidos por un eventual ataque. Con estos elementos, Hobbes construye el siguiente argumento:

[...] como los gobernantes necesitan, para la salvación de los ciudadanos, espiar los planes de los enemigos, tener armas y defensas, y disponer de dinero en el acto; y como por otra parte están obligados por la ley natural a procurar con todo empeño la salvación de sus súbditos, se deduce que no sólo les es lícito enviar espías, mantener

<sup>20</sup> Hobbes toca el tema de la diferencia entre ley, pacto, promesa, contrato y consejo en varias secciones de esta obra. En particular, véase del capítulo II, las secciones 9 a 11; capítulo XIV, secciones 1-4. En este mismo capítulo, véanse los distintos tipos de leyes.

soldados, edificar fortalezas y exigir dinero para sus gastos, sino que además *no hacerlo sería ilícito* (DC, XIII.8, p. 115).<sup>21</sup>

Así pues, el soberano que no tomara estas precauciones estaría contraviniendo la ley natural, pues renuncia al derecho que le confiere su poder absoluto. Prepararse para la guerra es legítimo porque, si bien para Hobbes no existe un tribunal por encima de los Estados que pudiera dirimir los conflictos, sí existe una ley o derecho de gentes, ley de carácter natural, y toda ley natural “es la que Dios ha manifestado a todos los hombres por medio de su *verbo eterno*, innato en los hombres, es decir, por medio de la *razón natural*” (DC, XIV.4, p. 124).<sup>22</sup> Como vimos líneas arriba, la ley natural manda a buscar la paz siempre que sea posible, y de no lograrse, buscar ayudas para la guerra, de manera que el Estado que incumpla este mandato merecería el castigo de ser invadido y sometido; peor aún, perderá la confianza y la lealtad de los súbditos.

Podemos ahora enumerar algunas conclusiones importantes derivadas de nuestro análisis de la filosofía de la guerra en Hobbes. El conflicto, la violencia y la guerra son connaturales al ser humano, la salida racional a ese destino fatal es establecer un pacto del cual surja el orden jurídico al que deberán someterse todos los ciudadanos, con lo cual abandonan su condición de mera multitud para convertirse en pueblo, en comunidad política. Ese acuerdo no es plausible en el nivel de los entes políticos surgidos del pacto original. La razón más obvia es que el Estado no puede ceder su poder a un ente por encima suyo, o lo haría a riesgo de perder la soberanía, el poder y el control que requiere para mantener la seguridad y la paz social interna. Otra razón, a la que no siempre se elude, es que, entre los Estados, siendo iguales, un supuesto pacto de “no agresión” puede ser invalidado en cualquier momento, lo que no ocurre en el nivel doméstico, pues la fuerza y el poder del leviatán son rotundos contra el ciudadano que se atreve a contravenir la ley surgida del pacto. Esto obliga a Hobbes a dar una salida a la guerra en el nivel interestatal —a través de la ley

<sup>21</sup> Cursivas propias.

<sup>22</sup> Cursivas en el original.

natural— que no está libre de problemas y hasta de paradojas. Esa ley manda buscar la paz y evitar hasta donde sea posible la guerra, ley que se traduce, finalmente, en el juicio correcto que haga el soberano sobre la pertinencia de emprender la guerra, o bien, de abstenerse de hacerlo. La respuesta es insuficiente porque no hay manera de garantizar la “corrección” en el juicio del soberano y es paradójica porque parece claro que el pacto original del que emerge el poderoso Leviatán produce, a su vez, una condición de perpetuo temor a las amenazas que provienen del exterior: hay temor si el soberano se debilita, pero también si adquiere demasiado poder a través de conquistas y continuas empresas bélicas.

### ROUSSEAU, CRÍTICO DE HOBBS

A pesar de nunca lograr su propósito de escribir un tratado amplio sobre las instituciones políticas y, dentro de éste, el derecho de guerra, Rousseau hizo una importante contribución a la reflexión de dicha problemática. El último párrafo del *Contrato social* así refiere al proyecto inacabado:

Una vez expuestos los verdaderos principios del derecho político y procurando fundar el Estado sobre su base, tendríamos que referirnos a sus relaciones externas: lo cual comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho de guerra y las conquistas, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los tratados, etcétera. Pero todo esto constituye un nuevo tema demasiado vasto para mis cortos alcances: hubiera debido limitar siempre mi objetivo a metas más próximas (CS, 2014a, p. 370).<sup>23</sup>

Se conservan, sin embargo, diversos documentos: además de los bien conocidos *Extrait du projet de paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint-Pierre* y el *Jugement* —aproximadamente entre 1753 y 1756—, se cuenta con el texto *L'État de guerre*, del que se puede

<sup>23</sup> Se emplea CS para citar el *Contrato social* en la edición de Gredos (2014a).

obtener buen material para reconstruir la idea del ginebrino sobre la guerra, al que ubican los expertos entre abril de 1756 y diciembre de 1757.<sup>24</sup> También es interesante destacar que dicho texto está en concordancia con el *Manuscrito sobre Ginebra*, en el cual:

Retoma y desarrolla sus tres grandes núcleos temáticos más explícitamente ligados al problema de la guerra: la crítica a la teoría hobbesiana del estado de naturaleza como estado de guerra y el estudio de la importancia de las relaciones exteriores entre los Estados para la buena constitución del cuerpo político (Silvestrini, 2014, p. 25).

Siguiendo ese orden de cuestiones, debemos referirnos, en primer lugar, a las críticas que Rousseau hace a Hobbes acerca de un tema central de contractualismo, a saber, la manera como ambos autores conciben el estado de naturaleza.

Como hemos visto en la primera parte del presente capítulo, para Hobbes el estado de naturaleza se caracteriza por la violencia que en un momento dado puede convertirse en “la guerra de todos contra todos”. En este aspecto, Rousseau no puede estar más en desacuerdo con el filósofo británico: en el estado de naturaleza no puede haber guerra, concebirlo así lleva a una especie de paradoja o sinsentido. No es que en el reino del buen salvaje prive la paz, simplemente no hay ni guerra ni paz porque no hay ninguna justificación para la violencia y, por ende, tampoco para establecer mecanismos que pudieran contenerla. La ausencia de violencia en el estado de naturaleza tampoco se debe a que el buen salvaje sea moralmente bueno; la moralidad es producto de las relaciones humanas, del contacto continuo y permanente, en suma, de la vida social:

Hobbes no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes el uso de razón... les impide al mismo tiempo el abuso de sus facultades...

<sup>24</sup> Para el desarrollo del capítulo, emplearemos la versión castellana de *Los principios del derecho de guerra* en Gallegos *et al.* (2014) contrastándola con Rousseau (2000).

de manera que podría decirse de los salvajes que no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos (*D2*, 2006, p. 56).<sup>25</sup>

El hombre natural imaginado por Rousseau tiene contactos esporádicos y breves con otros seres humanos con el único fin de paliar necesidades naturales, como puede ser el contacto sexual. Encuentros que, sin embargo, no producen vínculos fuertes ni prolongados. Tampoco es el miedo el que mueve al ser natural; contra lo que dice Hobbes, las criaturas naturales no temen la muerte, en todo caso, sólo el dolor físico: la conciencia de la propia muerte aparece una vez que se ha abandonado el estado de naturaleza (Williams, 2006, p. 60).

Sin embargo, es indudable que la guerra es un recurso siempre presente en la vida de las naciones. ¿En qué momento se inserta en la historia la necesidad de hacer la guerra? Para el ginebrino, este es un proceso que atraviesa por varias etapas. Un quiebre fundamental, sin embargo, se da con la aparición de la propiedad privada. “El primero a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir eso es mío, y halló personas bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (*D2*, 2006, p. 67). Con la propiedad privada surge de manera inevitable un tipo de desigualdad antes desconocida: cada uno seguirá el ejemplo de ese primero y se hará con la cantidad de terreno que considere justa, pero no todos tendrán lo mismo. Algunos, incluso, podrían no poseer tierra y verse obligados a vender su trabajo con las consecuencias que todo esto traería para la vida social. Al complejizarse las relaciones en la incipiente sociedad civil, se produce un cambio fundamental en la capacidad racional del ser humano en donde el lenguaje ocupa un lugar central. Palabras o conceptos relacionales, tales como “grande, pequeño, fuerte, débil, rápido lento... casi sin pensar en ello produjeron al fin en él cierta especie de reflexión, o más bien, una prudencia maquinal que le indicaba las precauciones más necesarias para su seguridad” (*D2*, 2006, p. 69).

Sólo entonces, es decir, en el tránsito del estado de naturaleza al establecimiento de la sociedad, el hombre se vuelve precavido y

<sup>25</sup> Se emplea *D2* (segundo discurso) para citar el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres* (Rousseau, 2006).

calculador. Adquiere habilidades que le serán de gran utilidad para sobreponerse al clima y dominar los animales que le proveerán de alimento. Nace con ello un “sentimiento de orgullo” al mirarse a sí mismo, en suma, empieza a constituirse como individuo. Al mismo tiempo, se percata de que la colaboración reditúa beneficios difícilmente alcanzables comparados con el mero esfuerzo individual. Surge así una idea somera de los “compromisos mutuos y de las ventajas de cumplirlos” (D2, 2006, p. 70), pero no hay aún la idea de anticipación ni de proyección hacia el futuro para conseguir metas comunes; el mañana no existe. Rousseau acude en este punto a la historia del ciervo y la liebre.

Supongamos que varios hombres se reúnen para cazar un ciervo que podrá dotarlos de alimento. Cada uno ocupa su puesto con ese fin, pero si una liebre se atravesara en el camino de alguno de ellos, seguramente iría tras ella, “sin escrúpulos” abandonaría su puesto y se preocuparía muy poco de haber hecho perder a sus compañeros la presa mayor. La historia del ciervo y la liebre pone de manifiesto algo de suma importancia en la teoría política de Rousseau, a saber, el rol de los intereses particulares, obstáculo principal para llegar a acuerdos de larga duración. No en balde para algunos autores (Waltz, 2001; Williams, 2006) en este pequeño relato está el germen de la teoría de Rousseau de las relaciones interestatales. El relato también sirve para señalar que este es un primer nivel de conciencia de sí y de los otros, un paso inicial para arribar a niveles superiores de conciencia: “A través de un proceso relacional de encuentro consigo mismo, con el mundo natural, con los otros seres, y con sus propios cambios, el sujeto humano se convierte en un ser histórico” (Williams, 2006, p. 61).

Así pues, en *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, el surgimiento de la propiedad emerge como “la primera revolución que dio por resultado el establecimiento y diferenciación de las familias... de donde quizá nacieron querellas y combates” (D2, 2006, p. 71). El conflicto y, eventualmente, la guerra no son —como Hobbes lo concibe— propios del estado de naturaleza, sino de ese largo y sinuoso periodo de transición para llegar a formar sociedad. Esto es lo que se revela en la historia conjetural

que Rousseau ha construido para dar cuenta de su concepción del estado de naturaleza y, a partir de ahí, plantear la necesidad de la construcción de un *contrato social*. Pero, en la preparación de su obra homónima, precisó primero “indagar de manera más sistemática el nexo entre la guerra, derecho y política, a partir de una definición del término mismo de guerra” (Silvestrini, 2014, p. 30), todo ello contenido en los *Principios del derecho de guerra*. Veamos.

Al igual que Kant más adelante, Rousseau ve los Estados gozando de una libertad salvaje, en contraste con el estado civil, en el que los individuos están sometidos a leyes. No otra cosa revela el comportamiento de los príncipes que actúan con total independencia sin que alguna ley ponga freno a la fuerza. Lo que comúnmente se llama *derecho de gentes*, sus leyes “no son sino quimeras sin posibilidad de oponerse a la ley natural”. Pero en contra del “horrible sistema de Hobbes”, la guerra no es el estado natural del hombre, “la guerra ha nacido de la paz, o al menos de las precauciones que los hombres han tomado para asegurarse una paz duradera” (PG, 2014b, p. 47).<sup>26</sup> Para Rousseau, la guerra es el producto de un orden establecido que reproduce la desigualdad y es causa del deterioro moral de los individuos; el origen del mal está en el sistema, no en la naturaleza humana. De hecho, no tiene sentido hablar de “guerra” si no hay previamente paz, aun cuando esa paz sea el producto del abuso y el sometimiento. Guerra y paz no son exactamente correlativos, el segundo tiene una significación más extensa porque hay varios modos de poner en peligro la paz, ésta siempre puede ser interrumpida, no hay garantía de una paz duradera, mucho menos de una paz perpetua. Define la guerra como la “voluntad manifiesta de destruirse recíprocamente” (PG, 2014b, p. 48), diferente de *estado de guerra* en el cual permanecen los enemigos sin proceder a atacarse mutuamente. Ese estado, sin embargo, puede resultar más peligroso que la guerra misma:

El estado de guerra combina tres problemas: la corrupción de la naturaleza humana provocada por el advenimiento de la civilización, la

<sup>26</sup> Se emplea PG, para citar los *Principios del derecho de guerra* (Rousseau, 2014b).

desigualdad y las condiciones de opresión de los ciudadanos bajo gobiernos tiránicos y la naturaleza misma del sistema internacional (Fidler, 1999, p. 122).

Así, el error de Hobbes y de otros filósofos, como el propio Grocio, “es confundir el hombre natural con el hombre que tienen frente a sus ojos y trasladar a un sistema un ser que sólo puede subsistir en otro” (PG, 2014b, p. 51). Otra cuestión para resaltarse en relación con lo anterior es que la guerra no se da entre particulares, de hombre a hombre, pues para que la guerra sea un estado tiene que cumplir con los criterios de duración y permanencia. Además, tiene un carácter meramente material, esto es, se va a la guerra por la ambición de poseer más y con ello aumentar el poder. Al no estar en la esencia del hombre, la guerra es accidental y, al mismo tiempo, inevitable mientras las condiciones del sistema injusto prevalezcan, lo que no significa que no pueda ser remontada.

Resumiendo, la guerra es propia del sistema que emerge del estado de naturaleza una vez que aparece la propiedad privada y con ella los intereses y las relaciones de dominación de unos sobre otros, la pérdida de la autonomía, la desigualdad y una sociedad civil fragmentada, lo que evidentemente habrá de replicarse en los Estados. El relato del ciervo y la liebre al que se aludió párrafos arriba ilustra esta “lógica de la anarquía” pues describe un tipo de racionalidad primitiva “tremendamente deficiente y representa no la forma definitiva de la razón... sino un pensamiento inmaduro e incompleto que requiere ser superado” (Williams, 2006, p. 66). Pero antes de que esto suceda, la guerra será el recurso de los Estados más fuertes que no pueden dejar de compararse entre sí y en su búsqueda de mayor poder se imponen a los más débiles: “su solidez misma, al volver sus relaciones más constantes, otorga un efecto más seguro a todas sus acciones y vuelve más peligrosas todas sus querellas” (PG, 2014b, p. 56). Es así como el propio sistema estatista reproduce las relaciones de abuso y esclavitud que se dan en el nivel doméstico. En esa misma lógica, Rousseau se expresa en contra del derecho de conquista en el *Contrato social*. Para él “no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no confiere al

vencedor el derecho a matar a los pueblos vecinos, un derecho del que carece no puede servir de fundamento para esclavizarlos” (CS, 2014a, p. 267).

Ahora bien, lo que en el estado de guerra busca una nación es debilitar al enemigo al máximo y una manera de hacerlo es minar su centro vital: el pacto fundacional, el *moi commun*. Como sabemos, la república ideal de Rousseau es aquella fundada en un pacto de donde obtiene su fuerza moral porque es el resultado del compromiso de cada ciudadano con todos los demás: la voluntad general. Así lo expresa:

El principio de vida del cuerpo político, y si se puede decir así, el corazón del Estado es el pacto social, por lo que tan pronto como se hiere, al instante el Estado muere, cae y se disuelve, pero este pacto no es una hoja de pergamino que bastaría desgarrar para destruirlo: está escrito en la voluntad general, y por eso mismo, no es fácil anularlo (PG, 2014b, pp. 58-59).

Mientras los ciudadanos sigan los preceptos de la razón pública, el Estado mantendrá su unidad y estará en condiciones de enfrentar las amenazas que provienen del exterior. Son muchas las formas y múltiples los ejemplos de la historia que dan cuenta de cómo las naciones se hieren unas otras; las agresiones no van dirigidas a los hombres, sino a las personas “públicas”, al “soberano”. Hacer la guerra al soberano significa atacar “la convención pública y todo lo que de ella resulta... si el pacto social pudiera ser roto de un solo golpe al instante, ya no habría guerra...” (PG, 2014a, p. 62).

¿Cuál es la mejor forma que tiene el Estado de protegerse de las amenazas externas? Hacer que la voluntad del Estado sea idéntica a la voluntad general. Esa unión puede interpretarse como el espíritu público o el patriotismo. En su artículo sobre economía política para la *Enciclopedia*, Rousseau propone una nación en donde:

Se eduque a los niños en la igualdad y en los preceptos de la voluntad general... de esta manera, indudablemente aprenderán a valorarse como hermanos, a no desear nada contrario a la voluntad de la

sociedad y con el tiempo se convertirán en defensores y padres de la patria de la que fueron y son hijos (como se cita en Waltz, 2001, p. 175).

En un Estado así configurado, no hay desunión ni conflicto. El patriotismo es la goma que une a los ciudadanos en torno del bien común, que no es otra cosa que la voluntad general que sustenta al Estado. Pero también contribuye a esa unión la dinámica en que se mueven las relaciones exteriores de los Estados: frente a las posibles amenazas se renueva el espíritu patriótico.

Si la guerra es inevitable y no cabe la prudencia porque los Estados actúan conforme a sus intereses, como en la parábola del ciervo y la liebre, cabe preguntarse qué propone Rousseau como solución. Aclaremos primero algunas ideas: la guerra es un accidente — “[...] es la relación de las cosas, no la de los hombres, lo que constituye a guerra” (CS, 2014a, p. 266)— y, por tanto, es remediable, empero, mientras no se transforme el sistema, origen de todos los vicios sociales; es decir, mientras las diferentes naciones no sean, cada una, producto del pacto social basado en la voluntad general, la guerra será recurrente. Aun así, consiguiéndose la transformación del sistema, no hay garantía de una paz perpetua. En esto el ginebrino discrepa del ideal cosmopolita de Kant: “[...] la voluntad del Estado, si bien equitativa hacia dentro, podría estar equivocada para el resto del mundo” (Waltz, 2001, p. 181). Puede suceder que una nación gobernada correctamente emprenda guerras injustas, no existe contradicción alguna en ese supuesto escenario. En efecto, no hay obligación de las naciones de asumir las metas que una nación en particular considera legítimas.

A tono con su defensa de las naciones, Rousseau prescribe entonces una especie de “minimalismo” republicano, es decir, las naciones deben ser repúblicas pequeñas y autónomas que no busquen hacerse de más territorio y poder del que pueden administrar en beneficio de todos los ciudadanos; un republicanismo que haga posible la autonomía no sólo material, sino moral, de las naciones. Puesto que la nación “es la fuente de la regeneración moral, debe ser reservada de las fuerzas corruptoras externas. El aislamiento es un imperativo moral” (Fidler, 1999, p. 132). Que las naciones vean hacia dentro

y no hacia afuera puede traer muchos beneficios, no sólo a la población que la habita, pues los bienes no serán escasos. Otra ventaja es que una nación pequeña y austera no provoca el deseo de conquista de parte de las naciones más fuertes, aunque tal vez en este punto nuestro autor se mostró un tanto ingenuo.

Rousseau, sin embargo, no cancelaba la posibilidad de que pudiera arribarse a la paz entre las naciones europeas, una meta que consideraba asequible. Por petición de los editores del extenso documento de Saint-Pierre: *Pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, se dio a la tarea de hacer un *Extracto*.<sup>27</sup> La parte sustantiva del documento se enfocaba en el establecimiento de una Confederación de naciones a partir de una firma de un pacto de paz, lo que daría lugar a la fundación de un congreso o asamblea formado por los príncipes o sus representantes, e incluso a una policía internacional que se ocuparía de revisar y, en su caso, sancionar a las naciones beligerantes que rompieran el acuerdo. En la tarea de sintetizar la obra del Abad de Saint-Pierre, Rousseau reforzó su opinión de que, al contrario de Hobbes, la guerra no es propia de la naturaleza humana, sino el resultado de la forma en que se han construido los entes políticos. Y, en contra de Grocio, afirmó que la ley de naciones no puede derivarse de la ley natural, pues como más tarde lo expresaría en el *Contrato social*: “ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres” (CS, 2014a, p. 265). Le parecía evidente que, así como fueron creadas las condiciones para que la guerra fuera un recurso disponible para los gobernantes, esa realidad podía ser transformada construyendo otras instituciones. Coincidió con Saint-Pierre en que sólo con buenas leyes podía ser construida esa realidad.

En cuanto a la formación de una Confederación mundial, confiado en que los soberanos ingresen a ésta de manera voluntaria, nuestro autor se mostraba escéptico. En todo caso, habría que formar una

<sup>27</sup> El *Extrait du projet de paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint-Pierre* y el juicio o crítica al mismo (*Jugement*) corresponden al periodo entre 1753 y 1756, cuando Rousseau se instaló en la villa de L'Ermitage.

especie de República mundial que contara con un gobierno, legisladores y un aparato de coerción que pudiera obligar a formar parte de ella, así como castigar a los Estados que incumplieran las leyes, y “ser lo suficientemente firme para hacer imposible para cualquier miembro el retirarse en el momento en que considerara que sus intereses chocan con los de la totalidad” (como se cita en Waltz, 2001, p. 185). Eran, pues, reticencias importantes, de las que se ocupa en su *Juicio*<sup>28</sup> al proyecto de Saint-Pierre: el proyecto no podía calificarse de descabellado o absurdo, pero sí de ingenuo: “Se imagina inocentemente que todo lo que se requiere es reunir a un comité, proponer los artículos, hacer firmar a todos, y eso sería todo... le falta elaboración para juzgar acerca de los métodos para llevarlas a cabo” (*Cr*, 2019, p. 502).<sup>29</sup> Le parecía evidente que los príncipes jamás aceptarían un proyecto de paz como el de Saint-Pierre: “¿Podrían estos soberanos someter sus disputas a métodos judiciales cuya estructura completa de leyes aún no ha sido capaz de forzar a individuos a aplicárselas ellos mismos?” (*Cr*, 2019, p. 502).

Pero quizás la discrepancia más importante entre Rousseau y Saint-Pierre tiene que ver con el hecho de no compartir el mismo punto de arranque para concebir la Confederación de naciones. Como ya se ha dicho, para Rousseau, “la entidad a la cual apela para establecer la Confederación garantiza su imposibilidad” (Williams, 2006, p. 67). En efecto, siendo coherente con su crítica a la sociedad civil que desarrollara en los *Discursos* (Rousseau, 2006), no puede aceptar que de esa entidad surja el acuerdo para establecer relaciones justas y pacíficas. Mientras las naciones no tuvieran como sustento la voluntad general, ese origen patológico serviría de correa de transmisión en el ámbito de las relaciones interestatales. De nada servía entonces hacerse ilusiones mientras no se realizara una verdadera revolución de las conciencias encaminada a cumplir el ideal republicano.

Empero, su visión no era del todo pesimista. En el *Contrato social* y en *Emilio*, vuelve Rousseau a las propuestas de cómo refundar el Estado, no por vía de las armas, sino de la voluntad general y, por

<sup>28</sup> *Jugement sur L'Extrait*.

<sup>29</sup> Se emplea *Cr* para citar el *Jugement* (Rousseau, 2019).

otra parte, de la revolución educativa para que el individuo se forme como un ser integral, es decir virtuoso. Por ello ambas obras son complementarias de la filosofía política de Rousseau, pues si se lograra formar ciudadanos virtuosos, éstos formarían repúblicas virtuosas y la paz sería asequible.

## LA GUERRA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (I)

A la filosofía de la historia —ese centauro, la *contradictio in adjecto* según Burckhardt—<sup>30</sup> casi nunca se le ha reconocido el mismo estatus de otras disciplinas filosóficas tales como la ética, la lógica o la metafísica; incluso, se puede pensar que actualmente, frente a la crisis de la Modernidad, la filosofía de la historia o, más bien, *cierto tipo* de filosofía de la historia ya no es viable. Es precisamente de esa filosofía de la historia, la llamada *filosofía especulativa de la historia*, de la que nos ocuparemos en este capítulo porque es ahí en donde a la guerra se le adjudica un papel importante en el desarrollo histórico de la humanidad. Esto supone referirnos a cómo emerge la filosofía de la historia en el siglo XVIII, en plena Ilustración, y aunque como forma de reflexión puede ser criticada hoy día, los efectos que tuvo en las teorías filosóficas y sociales, y en la práctica misma, fueron de gran alcance. Una vez hechas algunas aportaciones a este respecto, podemos ocuparnos de examinar en detalle cómo la reflexión en torno a la guerra transita por algunas de las filosofías que marcaron de forma decisiva el rumbo del pensamiento político contemporáneo, me refiero a Kant, Hegel y Marx.

<sup>30</sup> La frase completa de Burckhardt es la siguiente: “De ningún modo ofrecemos una filosofía de la historia. Esta es un centauro, una *contradictio in adjecto*; pues la historia coordina, y es no-filosofía, y la filosofía subordina, es no-historia” (como se cita en Gómez Ramos, 2003, p. 7).

## HISTORIA, FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Hay casi una coincidencia en que la filosofía de la historia surge en el siglo XVIII como producto de la Modernidad ilustrada.<sup>31</sup> La etiqueta *filosofía de la historia* refiere sin embargo a distintas versiones de ésta, pues, como bien señala Collingwood (1972) en su clásico *Idea de la historia*, todo depende de cómo se entiende a la filosofía: para Voltaire —quien acuñó el término— “significaba pensar con independencia y críticamente; para Hegel, significaba pensar acerca del mundo en su totalidad; para el positivista del siglo XIX, significaba el descubrimiento de leyes uniformes” (p. 11). Desde su filosofía crítica, Kant propuso una *idea*, esto es, un concepto de razón, a partir de la cual otorgarle un sentido a la historia. Pero más allá de las divergencias sobre cómo la concibieron estos filósofos, debemos poner la atención en un aspecto inherente a la concepción moderna de la *historia*, producto de dos largos procesos que dan lugar a un “campo nuevo de experiencias”; en el primero, se logra un concepto que aglutina “lo común de las historias particulares”; el segundo, culmina con “la fusión de ‘historia’, como conexión de acontecimientos y de ‘Historia’ en el sentido de indagación histórica, ciencia o relato” (Koselleck, 2004, p. 27), misma palabra que, no obstante, apuntaba a esos dos sentidos diferentes.

Desde luego, antes del siglo XVIII, existía la historia como mero relato de acontecimientos singulares. La formación de comunidades humanas, que fueron complejizándose con el paso de los siglos, sería impensable sin el registro de los sucesos importantes que fijaron la memoria colectiva. Todas las culturas antiguas tuvieron la necesidad de dejar plasmadas sus vivencias, fuera en piedra o en papel, con signos, dibujos y más tarde en relatos completos. Pero la historia es tiempo y el tiempo de la historia de los siglos premodernos era básicamente un tiempo concebido en etapas o bien en ciclos análogos a los ciclos de la naturaleza diseñados por la divinidad. Por otra parte,

<sup>31</sup> Una opinión distinta es la de Karl Jaspers (1980): “En Occidente, la filosofía de la historia estaba fundada en la creencia cristiana. En las grandiosas obras de San Agustín hasta Hegel veía esta creencia el paso de Dios en la historia” (p. 19).

la historia era concebida como *magister vitae*, de ahí su importancia para príncipes y plebeyos. No es casual que Maquiavelo recomendara al Príncipe el estudio de la historia para perfeccionar sus aptitudes.

El término alemán *Geschichten* se usó por mucho tiempo para referirse a “historias de algo” y fue en algún momento del siglo XVIII que empezó a emplearse en singular —*Geschichte*— haciéndose equivalente a *Historie*, para significar la historia en sentido universal, esto es, de la humanidad toda, “que es universal porque convierte todas las historias en una sola y única historia del progreso y el perfeccionamiento de la humanidad”, según afirmó Schiller en su discurso de toma de posesión de cátedra en Jena en 1789 (como se cita en Gómez Ramos, 2003, pp. 39-40).

La historia universal se piensa como la historia del mundo, un recuento que aglutina a todos los pueblos y naciones, aunque en la práctica, como sabemos, acaba siendo fundamentalmente una historia “desde Europa”, con los excesos y las limitaciones que esto conlleva. No obstante, fue una idea moderna en varios sentidos: del relato de acontecimientos singulares se transita a la comprensión de procesos. El modelo naturalista resulta limitado y se abandona poco a poco, al parejo de una secularización de la historia; los seres humanos son los autores directos de la historia, no la providencia que cumple los designios divinos. Y algo central: “A esta historia se le atribuye un transcurso lineal y ascendente con tendencia de ‘progreso’” (Rohbeck, 2015, p. 27), por lo que se convierte en un proceso abierto hacia el perfeccionamiento de la humanidad, en contraste con la promesa de salvación de la teleología judeocristiana. La Historia universal se contagia del optimismo de la Ilustración, que concibe un futuro brillante para la civilización con base en la ciencia y la técnica. Hay, pues, un “tiempo histórico” desnaturalizado, un “proceso desligado de fuerzas inmanentes, que ya no se puede derivar sólo desde determinaciones naturales, y que por eso no se puede seguir explicando suficientemente de forma causal” (Koselleck, 1993, p. 140).

Una vez que la idea de progreso se incorpora a la reflexión sobre la historia, se abre la puerta a una serie de preguntas filosóficas en torno del carácter de esta nueva teleología; sobre cómo conciliar las acciones individuales con la meta común de la historia universal; qué

o quiénes producen el movimiento ascendente; si el progreso marca un sentido a la historia y cuál es éste. A partir de los intentos de respuesta a éstas se van elaborando importantes teorías, algunas con fuertes dosis de especulación metafísica y, como reacción, vendrán otras con pretensiones científicas, como en el caso de la teoría de la historia marxista.

Ahora bien, al secularizarse la historia humana, la guerra, o más bien, las guerras, dejan de ser acontecimientos meramente registrables como lo fueron desde Heródoto y Tucídides, o bien, como respuesta divina a los pecados de los hombres. El famoso *dictum* de Clausewitz de que “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, no es sino la afortunada expresión de la síntesis de un proceso de varios siglos en los cuales la guerra, como fenómeno humano, se fue despojando de su ropaje cronológico, religioso y moral, para revelarse, en plena Modernidad, como un concepto de contenido esencialmente político. Como veremos más adelante, Kant volvió su atención a la índole del conflicto y la guerra más allá de los tratados sobre el derecho de guerra de un Grocio o un Pufendorf. Estos autores contribuyeron a construir la normatividad relativa a la guerra, pero ahora había que descubrir cuál es el papel que cumple en la marcha de la historia bajo la hipótesis de que esa marcha es hacia el progreso. Hegel, por su parte, pensaba que la historia “debía entenderse como un proceso racional al que no podía escaparse ningún contenido de lo que efectivamente hubiera acontecido, aun sin saberlo sus protagonistas” (Gómez Ramos, 2003, p. 9). De ser así, ¿La guerra contribuye a ese proceso racional o es un serio impedimento? Siendo la guerra un producto humano ¿es racional o irracional? ¿Puede pensarse en un proceso civilizatorio que incorpora a la guerra o es necesario desterrarla del panorama humano? Preguntas como éstas ocuparon a los filósofos especulativos de la historia buena parte del siglo XVIII y XIX.

Marx, en cambio, reaccionó a esta filosofía idealista proponiendo una concepción materialista de la historia en la que la lucha de clases sirve como motor de cambio y transformación. Más que la guerra, en Marx fue el concepto de revolución el que adquirió pasaporte legítimo para ingresar en la discusión filosófica. Las consecuencias de

las dos guerras mundiales en el siglo xx echaron por tierra el optimismo ilustrado sobre el futuro de la humanidad y ahondaron la crisis de la filosofía de la historia en su versión clásica. No obstante, a mi parecer, quizá lo más rescatable de ésta fue, precisamente, su aportación a la teoría de la guerra, es decir, a la reflexión metaempírica del conflicto bélico que, a la par de la historia misma, se transforma constantemente, sin que dé visos de que pueda desaparecer del panorama humano como en algún momento lo pensara Kant.

Hemos dicho que la filosofía de la historia surgió como una reflexión novedosa, a la vez que rebasó la noción de un tiempo histórico escindido de ciclos naturales y producto de entidades suprahistóricas. Con la idea de progreso, vinculada con esta nueva idea del tiempo histórico, “se asocia la reivindicación de una razón que, ahora, abarca el *contenido de la historia*... Lo cual conduce a la concepción de que, en definitiva, la razón se va imponiendo en la historia” (Rohbeck, 2015, p. 33).

La racionalidad histórica no es, sin embargo, algo que resulte evidente de suyo o que el historiador pueda descubrir de la misma forma en que el científico descubre la regularidad en la naturaleza. Es tarea del filósofo elaborar esa hipótesis bajo la cual el conjunto de las acciones humanas que llamamos historia adquiere un sentido y una dirección. El filósofo de la historia no está interesado en competir con el historiador haciendo el recuento del pasado, no pretende dar cuenta de por qué sucedió lo acontecido. Sino que, asumiendo la historicidad ineludible de la acción humana, elige pensar cómo ha sido su proceso, sus logros y fracasos, sus motivaciones, sus impulsos y sus metas. Hay en esa tarea un compromiso intelectual —e incluso moral— que tal vez sólo lo asumió en su momento San Agustín en *Ciudad de Dios*, pero que ahora se afronta sin las redes protectoras de la religión cristiana. Y en ese pensar la historia, como veremos, la guerra adquiere un papel muy relevante. De los filósofos de la época interesados en la historia, entre los cuales se encuentran Turgot, Vico, Herder y otros, son Kant, Hegel y Marx los que, a mi parecer desarrollan teorías sobre el conflicto y la guerra de mayor envergadura e influencia. En estos casos es legítimo afirmar que aún tienen mucho que enseñarnos a pesar de los siglos que nos separan.

Por ello, en los siguientes párrafos nos ocuparemos de exponer sus ideas centrales sobre la historia y la guerra.

### KANT, LA GUERRA Y LOS FINES DE LA HUMANIDAD

Oriundo de una región de Europa siempre sometida a los abusos de las potencias más fuertes, para Kant no era inusual el hecho de la guerra. Y aunque no sufrió las consecuencias de invasiones violentas —pues la ocupación rusa de Prusia propiciada por la derrota en el frente de las tropas de Federico el Grande se dio de manera bastante “pacífica”—, durante su larga vida fue testigo interesado e informado de un buen número de guerras que habrían de cambiar definitivamente el rostro de Europa. Kant vivió el inicio de la disolución de los grandes imperios que daría lugar a las naciones modernas, por no mencionar la Revolución francesa y la independencia de las colonias británicas en Norteamérica, movimientos por los que confesaba sentir gran entusiasmo; de la primera opinaba que era un movimiento “sublime” de un pueblo en busca de su libertad.

Las diversas consideraciones de Kant en torno a la guerra han sido objeto de múltiples estudios porque parece difícil conciliarlas.<sup>32</sup> En primer término, Kant concibe la guerra como la expresión más clara del estado de naturaleza en que se encuentran los Estados y, siguiendo de cerca a Hobbes, afirma que no sólo son las batallas efectivas, los ejercicios militares, sino la ausencia de normas que regulen el comportamiento de los Estados, lo que define la guerra. Al igual que sucede en el nivel de los individuos, la *insociable sociabilidad* actúa como principio dinámico forzando a los Estados, por medio de la guerra, a construir una base normativa de coexistencia. Hasta aquí, las tesis parecen conciliables. No obstante, es bien sabido que Kant siempre se manifestó contrario a la guerra, tanto en *Hacia la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) como en los apartados dedicados al derecho de gentes en la *Doctrina del Derecho*

<sup>32</sup> Véanse: Muguera *et al.* (1996), Pereda (1996), Bohman y Lutz-Bachmann (1997), Roldán (1998), Theis (2004), Santiago (2004), Contreras Peláez (2007) y Lazos (2009).

(*Metaphysische Anfangsgrnde der Rechtslehre*, 1797) de la *Metafísica de las costumbres*, donde claramente expresa el veto de la razón práctica: “No debe haber guerra”. Tenemos entonces, de un lado, que la guerra cumple la función de conducir a los hombres —incluso contra su voluntad— a la creación de instituciones mediante las cuales prevalezca la armonía y la paz y, por el otro, el mandato moral de no hacer la guerra. ¿Se contradice Kant?

Podríamos partir de la consideración de que, hablando de la concepción kantiana de la guerra, estamos frente a tesis que operan en diferentes niveles. La guerra, como hecho histórico, no puede decirse que sea buena o mala; estas valoraciones sólo tienen sentido para las máximas de la moralidad. Sin duda las guerras provocan mucho sufrimiento y destrucción, pero sólo una mente ingenua y fantasiosa podría imaginar un mundo en donde las grandes conquistas humanas fueran el producto del consenso y la armonía. La diversidad de culturas, lenguaje y religiones llevan al enfrentamiento, pero al mismo tiempo *de ahí* surgen los posibles acuerdos y la superación racional de la violencia y el conflicto. Así pues, Kant concibe la guerra como algo *natural* e inevitable si acallamos las exigencias de la razón pura práctica, pues es ésta la que exige abandonarla como recurso, y, de no hacerlo, estaríamos yendo en contra de nuestra propia condición de seres racionales con un destino moral que cumplir. En efecto, la humanidad no puede dejarse llevar únicamente por su carácter conflictivo; puesto que tiene la capacidad para darse principios y normas de conducta, tiene la obligación de actuar en concordancia con éstos.

Para mostrar la solidez del argumento en defensa de la consistencia en Kant, debemos entonces volver nuestra atención a varios textos en los cuales desarrolla su filosofía de la historia, principalmente la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784),<sup>33</sup> para mostrar la función que cumple la guerra en el desarrollo de las instituciones y de ahí pasar a su texto clave, el opúsculo *Hacia la paz*

<sup>33</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en adelante (IaG) en las citas.

*perpetua*,<sup>34</sup> en donde están los argumentos a favor de la superación del estado de guerra y el logro de la paz, para contrastarlos con la “Doctrina del derecho”<sup>35</sup> en la *Metafísica de las costumbres*.

Como ya hemos observado, un rasgo fundamental de la Modernidad, de la cual Kant es uno de sus representantes más conspicuos, es la apropiación del tiempo histórico como realización humana. Somos el producto del pasado y éste es nuestra obra, de la misma manera que en las acciones presentes se decide el futuro. Parafraseando a Koselleck (1993), el futuro es pasado, no una hoja en blanco esperando ser escrita. Ello no implica un determinismo histórico porque esto sería negar la libertad humana de la cual Kant es un total convencido; en este caso se trata de la libertad a gran escala que, al igual que en el caso de la acción individual, es inseparable de la voluntad, esto es, de la razón práctica. En este sentido, para Kant, los ideales morales, entre los que la paz perpetua es el más alto, no pueden ir desligados de su concepción de la historia: “Puesto que estos ideales caracterizan la condición de la especie como un todo, éstos sólo pueden ser aproximados en y a través de la actividad en la historia” (Anderson-Gold, 2001, p. 15). De ahí que la historia deba ser pensada como teniendo un carácter práctico-moral, esto es *nouménico*, además del *fenoménico*, “una empresa moral, más que un objeto de conocimiento” (Yovel, 1989, p. 6).

No se trata entonces de escribir la historia universal, como podría sugerir parte del título de la *Idea*, sino precisamente “intentar reconstruir el sentido de la historia” lo que implica adoptar un “punto de vista, una perspectiva o hilo conductor en razón de ciertas consecuencias prácticas” (Beade, 2018, p. 111).

Con esta intención en mente, se requería de un método distinto al de la ciencia de la historia. Kant acude entonces a una *idea* que, en el vocabulario técnico kantiano, es un concepto de razón, es decir, un tipo de concepto que no corresponde a una experiencia determinada, pero es necesario para orientar nuestro pensamiento. No puede ser de otro modo si se abandona el piso aparentemente firme de

<sup>34</sup> *Zum ewgigen Freiden*, en adelante (ZeF) en las citas.

<sup>35</sup> *Rechtslehre*, en adelante (RL) en las citas.

la evidencia empírica que da cuenta de las acciones humanas pasadas. En efecto, la historia filosófica de Kant adopta una perspectiva *a priori*, independiente de la experiencia (Beade, 2018, p. 114), pues partiendo de ésta es imposible inferir hacia dónde se dirigen las acciones humanas colectivas; la evidencia histórica puede marcar rumbos no sólo distintos sino contradictorios. En su lugar, formula una hipótesis, desarrollada en los primeros párrafos de la *Idea*, según la cual las acciones humanas colectivas están orientadas a cumplir los propósitos de la naturaleza,<sup>36</sup> misma que ha dotado al hombre de las capacidades necesarias y suficientes —siendo la razón la más importante— para obtener los fines que se proponga. Esos fines están vinculados necesariamente al perfeccionamiento de la humanidad; no son fines aleatorios, a pesar de que la experiencia y la historia factual parezcan reforzar la idea contraria. La naturaleza se va a encargar de que la humanidad *progrese*, incluso en contra de ella misma. Así pues, para Kant, la historia es “el vehículo del progreso” (Yovel, 1989, p. 125) que lleva a la realización de los fines.

En efecto, fiel al paradigma de la Ilustración, la idea de progreso es central a la filosofía de la historia de Kant, pero entendamos que nos movemos en el terreno de una hipótesis filosófica, un “como si” que no debe confundirse con un “así es”. Ante la pregunta de si el género humano está en un progreso continuo hacia lo mejor, Kant responde en un ensayo con ese mismo título (1798)<sup>37</sup> que es imposible saberlo si partimos de la experiencia. Para responder habría que recurrir a una historia profética en tres modalidades: “el género humano se halla... en continuo *retroceso* hacia lo peor, o en *progreso*

<sup>36</sup> Kant no tiene un uso consistente de “naturaleza”, lo que propicia distintas interpretaciones, podría dársele un sentido *formal, i. e.* como el sistema de reglas que fundamentan la unidad del objeto de experiencia; o bien como el *mundo* considerado como un todo dinámico y heterogéneo, que reposa en la unidad de la existencia de los fenómenos (Vaysse, 1998, p. 37). Para John Zammito (1992), Kant podría estar refiriendo en estos párrafos a Dios o a la Providencia, pero no lo hizo directamente porque hubiera sido “un tanto extravagante hacer una personificación semejante de la Naturaleza” (p. 329).

<sup>37</sup> *Über Wenn die Menschheit ständing auf dem Weg zum Besten ist* (Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor), en adelante (MF) en las citas.

continuo hacia lo mejor en lo que se refiere a su destino moral, o en un eterno *estancamiento* de su actual valor moral” (p. 98).<sup>38</sup> El terrorismo moral corresponde a la primera profecía, el eudemonismo a la segunda, el abdeteterismo a la tercera. De las tres, es esta última quizás la más congruente con la visión que tenemos de la historia factual:

El carácter de nuestra especie es de agitada locura. Entra rápidamente en los carriles del bien, pero no perdura, sino que, para no hallarse vinculada a un único fin... invierte el plan del progreso, edifica para derribar y se da a la tarea más desesperada, a cargar la piedra de Sísifo montaña arriba para dejarla rodar en un momento (*MF*, 1985, p. 100).

Sin duda, frente a acontecimientos en los cuales se manifiesta lo mejor de la naturaleza humana, podemos pensar que hay un progreso moral, gradual y sin saltos de acuerdo con la historia profética (Bobbio, 2014, p. 60). Pero esta impresión puede cambiar en otro momento ante acciones, sean individuales o bien colectivas, muy alejadas de la conciencia moral que solemos atribuirle al ser humano. Los ejemplos sobran, pero uno apropiado al tema de nuestro interés es la práctica de la guerra. En ésta es común que se manifieste lo mejor del ser humano en acciones de gran valor y heroísmo; al mismo tiempo, son el ámbito “ideal” para que la violencia se despliegue en formas inimaginables de crueldad. ¿Cómo juzgar entonces el paso del hombre en la historia?

Recordemos que la tarea que Kant se ha impuesto es la de encontrar un *sentido* a la historia, esto es, un propósito que no se halla sólo en las metas logradas, como tampoco en los fracasos y tropiezos, sino en poner fin a la condena de Sísifo que carga la piedra para dejarla caer de nuevo. Finalmente, el pasado es cada día, pero en lugar de juzgarlo y lamentarnos por las desgracias que tuvieron lugar, o bien, envanecemos por lo logrado, lo que importa es la proyección hacia el futuro. Así, la filosofía de la historia de Kant no se queda en el pasado ni lo juzga, sino que se proyecta al futuro. Muy distinto, como veremos, a la filosofía de Hegel.

<sup>38</sup> Cursivas en el original.

Ahora bien, el autor de las tres *Críticas* debe enfrentar la cuestión de cómo hacer para que el ser humano cumpla con los fines que la naturaleza le ha impuesto. El núcleo problemático de tal cuestión estriba en que el hombre tiene que lograr esos fines *libremente*, pues de otra manera no tendrían ningún tipo de mérito ni valor moral. Como establece el principio 3º, “La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal...”, por lo que deberá hacerlo a partir de su “propia razón” (*laG*, AA.08, p. 44). Razón, voluntad y, por ende, libertad, son las señales de que no hay otro destino para la especie que el uso de ésta con el fin de lograr su perfeccionamiento moral y, con ello, los fines más altos. Pero si el hombre tiene la capacidad de actuar libremente, bien podría elegir la vía fácil de perseguir la felicidad, un fin común a toda la especie. Sólo que la felicidad, siendo perseguida por todos, no significa lo mismo para todos. Además, es una meta a la cual se aspira sin que se requiera esfuerzo alguno, lo hacemos instintivamente, por lo que, en sí misma, carece de mérito moral. La respuesta de Kant viene dada en la famosa fórmula de la *insociable sociabilidad*, la “inclinación a formar sociedad que, no obstante, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (*laG*, AA.08, p. 46).

La anterior noción, que ha dado ríos de tinta, coloca a Kant a medio camino entre Hobbes y Rousseau. Instintivamente, el ser humano se inclina por hacer caso a su anhelo de bienestar y felicidad sin considerar más que a sí mismo, lo que, sin un contrapeso, le llevaría al aislamiento total. Por el otro, como Hobbes había afirmado, está “movido por el ansia de honores, poder o bienes” (*laG*, AA.08, p. 47) y aunque no soporta a sus congéneres, debe formar sociedad si quiere satisfacer dichas pasiones. La insociable sociabilidad es un mecanismo de carácter dialéctico siempre presente en la historia de la especie. Es, *avant la lettre*, el motor de la historia, salvo que aquí se revela el orden de un “sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un genio maligno” (*laG*, AA.08, p. 48).

Así pues, siguiendo una larga tradición filosófica que arranca con el aforismo heracliteano “la guerra es la madre de todo”,<sup>39</sup> Kant ve en el conflicto la causa eficiente del progreso. En el ámbito de las relaciones sociales, la salida racional, antes de llegar a la guerra de todos contra todos que Hobbes imaginaba, será por medio de una constitución que garantice el mismo espacio de libertad para cada uno bajo una ley general, esto es, la creación del orden jurídico. Pero Kant va más allá y establece que esta primera etapa de acuerdo legal no puede garantizarse plenamente si no se resuelve el conflicto a nivel de las naciones, es decir, el estado de guerra en que viven permanentemente:

La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esa comunidad es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal (*laG*, AA.08, p. 52).

Análogamente a como los individuos se ven obligados a darse un orden jurídico para dejar atrás el estado de naturaleza, así los Estados tendrán que abandonar el recurso bélico para construir una paz definitiva y una sociedad cosmopolita. Estos son los fines políticos últimos a los que debe conducir la naturaleza sirviéndose del conflicto y de la guerra. Ésta cumple entonces una función primordial en el desarrollo de la historia humana y de su perfeccionamiento. Pero ¿cómo compaginar esta función de la guerra con el pacifismo kantiano?

Aunque, en principio, resulte paradójico, la guerra es una herramienta que puede obligar a los pueblos a establecer un orden jurídico que regule sus relaciones e impulse la paz. Conclusión a la cual intenta arribar Kant a partir de la hipótesis filosófica bajo la cual se desarrolla la *Idea* pero que habrá de completar con el principio

<sup>39</sup> El fragmento completo es el siguiente: “La guerra es la madre de todo, la reina de todo, y a los unos los ha revelado Dioses, a los otros hombres; a los unos los ha hecho esclavos, a los otros libres” (como se cita en Gaos, 1968, p. 26).

teleológico introducido en la tercera *Crítica*, a saber, que el sentido de las acciones humanas, incluyendo la guerra misma, obligan a la creación de medios e instituciones que regulen el conflicto. Ello no impide considerar a la guerra como “fuente de todos los males y de la depravación de las costumbres” (*laG*, AA.08, p. 106), “el mayor obstáculo para la moralidad y el enemigo constante del progreso” (116), según la califica Kant, pero se refiere al juicio moral sobre la guerra que no puede ser otro más que de rechazo absoluto por todo el sufrimiento que causa y porque en la guerra se manifiesta el poder sin límites de los jefes de Estado que sólo miran sus intereses y no los de los ciudadanos que los pagan con su vida y su patrimonio.

Tomando estas distintas aproximaciones podemos ahora intentar mostrar cómo pueden compaginarse todas ellas en su filosofía de la guerra. Antes, sin embargo, es importante referirnos al *principio teleológico* gracias al cual podemos pensar la naturaleza conforme a fines y, por ende, al ser humano como parte actuante, lo que tiene importantes consecuencias para su filosofía de la historia y el papel de la guerra en el progreso de la especie.

*Crítica del discernimiento* (*Kritik der Urteilkraft*, 1790)<sup>40</sup> es conocida como la antinomia teleológica, a saber, cómo resolver la discrepancia entre la legalidad mecánica del mundo y otro tipo de “legalidad” que escapa a ésta.<sup>41</sup> En efecto, Kant pensaba que la explicación y comprensión del mundo fenoménico son posibles en virtud de una adecuación de nuestro entendimiento con la realidad, adecuación por medio de la facultad de juzgar que es de dos tipos: determinante y

<sup>40</sup> *Kritik der Urteilkraft*, en adelante (*KU*) en las citas; *Primera Introducción de la Crítica del discernimiento* (*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*), en adelante (*EEKU*) en las citas.

<sup>41</sup> Fuera de los textos kantianos de filosofía de la historia, existe una interesante referencia a la guerra en *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) en el contexto de la cuestión sobre *La disciplina de la razón pura respecto de su uso polémico*. Véase el capítulo II de la *Metodología trascendental*.

reflexionante.<sup>42</sup> Por medio de la primera, le adjudicamos a la naturaleza un cierto orden causal y mecanicista, es decir, conforme a leyes de carácter “objetivo”, si bien el juicio es de carácter subjetivo. Pero también le adjudicamos “una manera de ordenar completamente diferente de la causalidad mecánica”, esto es, también la naturaleza se nos presenta como si fuera el producto de un artista, “como si hubiera en ella un cierto propósito” (Zammito, 1992, p. 152); es esto a lo que Kant llama “técnica de la naturaleza”. El juicio reflexivo, dice Kant:

no procede, por tanto, esquemáticamente con fenómenos dados... sino artísticamente, con arreglo al principio universal, aunque al mismo tiempo indeterminado, de una ordenación conforme a fin de la naturaleza en un sistema, como si se tratara de un favor concedido a nuestro Juicio...” (EEKU, AA.20, pp. 213-214).

Bajo el juicio reflexionante pueden apreciarse las infinitas formas que adquieren, por ejemplo, los copos de la nieve, o las olas en un mar crispado, no como algo totalmente caótico o gratuito, sino sistemático, como el producto de un cierto plan superior accesible a nuestro entendimiento. También permite la incorporación de la idea de fines por medio del juicio teleológico. Así, el color y las formas geométricas en la piel de una jirafa se entienden cumpliendo la función de mimetizarla con la sabana africana con el fin de protegerse de los depredadores. El que podamos ver el mundo como un sistema no sólo conforme a determinaciones causales, sino en términos de proyección hacia fines, es propio de la facultad reflexionante de juzgar. Impuesto por nosotros —de ahí su carácter subjetivo— ese juicio nos permite no sólo explicar el mundo, sino comprenderlo y actuar en consecuencia. Es decir, su función es meramente heurística. Una

<sup>42</sup> Véanse parágrafos IV y V de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, que como su nombre indica, introduce a los temas centrales de la tercera *Crítica*: “Pocos textos de Kant exhiben la constitución orgánica de su pensamiento con la contundencia de la *Primera Introducción de la Crítica del discernimiento*. Su lectura transmite la vacilación y la frescura del diálogo que el autor emprende consigo mismo con el propósito de disipar las perplejidades advertidas en la configuración del sistema...” (Kant, 2011, p. 11).

vez que se ha adoptado este principio, podemos establecer un sistema de fines en el cual el hombre, en tanto el único capaz de plantearse cualquier tipo de fines (lo que Kant llama “cultura”), se ubica como el fin último. Dice Kant:

Hemos mostrado que tenemos suficiente motivo para no enjuiciar al hombre simplemente como fin de la naturaleza... sino también aquí sobre la tierra como el *fin último* de la naturaleza, en relación con el cual todas las restantes cosas naturales constituyen un sistema de fines con arreglo a principios de la razón, no desde luego para el discernimiento determinante, pero sí para el reflexionante (*KU*, AA.05, p. 430).

El hombre es el fin último porque es el único ser capaz de dar orden a los hechos y fenómenos que lo circundan, por ello, todos los fines confluyen en él. No significa que por serlo tenga una superioridad moral de manera automática, sino que deberá construirla. Esta es una cuestión que Kant había dejado sin una respuesta convincente en la *Idea*, a saber, la de cómo pasa el ser humano del forzamiento que le impone la naturaleza a través de la insociable sociabilidad, a plantearse sus propios fines, siendo el más alto de éstos la paz perpetua ¿En qué momento se convierte en el agente de su propia historia para realizar los fines morales que le exige su razón práctica?

Es posible pensar —como lo hace John H. Zammito (1992)— que la concepción kantiana de la historia sufrió un giro importante a partir de los hechos ocurridos en Francia en 1789, en el sentido de concebir al hombre como *agente* de su propia historia y quitar énfasis al papel de la naturaleza: “La historia pasó a ser un reino de naturaleza y libertad: el registro de las intervenciones de la libertad en el mundo de la causalidad mecánica y la cadena de sus consecuencias (intencionales y no intencionales)” (p. 332). Como efecto de este giro, ahora la razón práctica actúa libremente, imponiéndose a sí la disciplina, una de las dos formas de la *cultura*. Esto es, el hombre tiene que hacer su parte en esta cadena teleológica, pero “siempre está condicionado a que lo entienda y tenga la voluntad de darle tanto a la naturaleza como a sí mismo tal relación final” a manera de no depender de ésta y así convertirse en un

fin último: “sólo la cultura puede ser el fin último que tiene un motivo para atribuir a la naturaleza con respecto al género humano, no su propia felicidad sobre la tierra” (*KU*, AA.05, p. 392).

La cultura a la que se refiere Kant es la *destreza* “sin duda la principal condición subjetiva de la aptitud para la promoción de fines en general” (*KU*, AA.05, p. 432). No obstante, la destreza no es suficiente para mover la voluntad en dirección de los fines, lo que sólo se consigue con la cultura de la disciplina, es decir, la capacidad para liberar a nuestra voluntad del dominio de las inclinaciones que obstaculizan el ejercicio de la autonomía. La cultura de la destreza es, pues, meramente mecánica y fomenta la desigualdad entre los hombres: lo que, en un sentido muy rusoniano, lleva a “la esplendorosa miseria”, cuya solución para armonizar la libertad natural de cada uno con un fin común se logra mediante la creación de la sociedad civil. Pero suponiendo, dice Kant, que los hombres fueran “lo suficientemente listos para descubrirla y lo suficientemente sabios” para someterse al orden civil, se hace necesario un “todo cosmopolita” (*KU*, AA.05, p. 433), esto es, un sistema de todos los Estados siempre alerta a unos respecto de los otros por temor a ser violentados. Y de nuevo nos topamos en estos párrafos de la tercera Crítica con que la guerra es el recurso ineludible para alcanzar la sociedad cosmopolita:

En la medida en que la guerra es una tentativa inintencional (incitada por pasiones irrefrenables) por parte de los hombres, quizá sí sea una tentativa intencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema, en orden de preparar, cuando no instaurar, la unidad de la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados y a través de esa unidad un sistema de Estados fundado moralmente (*KU*, AA.05, p. 394).

El fuerte protagonismo que Kant le concede a la sabiduría suprema en el párrafo anterior parece matizarse renglones abajo cuando afirma que la guerra “no deja de ser un móvil suplementario para desarrollar al más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura” (*KU*, AA.05, p. 394), pues, aunque así dispusiera la sabiduría suprema, la guerra por sí misma sólo puede llevar a la especie humana a su decadencia y,

eventualmente, su extinción. Es la cultura de la disciplina la que puede transformar algo tan ominoso como la guerra en un “móvil suplementario” para construir instituciones que lleven a una paz definitiva.

### KANT, LA FIGURA DEL ENEMIGO INJUSTO

En la idea de un derecho de guerra sobresale la figura del *enemigo injusto* (“Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las costumbres*), misma que ha propiciado una interesante discusión acerca de si Kant es un filósofo pacifista ingenuo, un realista discreto, o bien, un teórico de la guerra justa. Me interesa rechazar esta última tesis y defender la que considero que es la mejor interpretación de su postura, a saber: al filósofo alemán no se le puede encasillar en ninguna de estas etiquetas sin cometer el error de desvirtuar su visión crítica de la guerra, lo que supone comprender, por una parte, la función de ésta en el progreso histórico y, al mismo tiempo, aceptar el veto de la razón práctica que prohíbe la guerra. Mi propuesta es que un camino posible para refutar a los defensores de un Kant teórico de la guerra justa puede hallarse en la noción de ley permisiva, presente en varias obras de Kant, pero de manera explícita en los “Artículos preliminares” de *Hacia la paz perpetua*.

El orden de exposición que seguiré es el siguiente: primero expondré la ruta que Kant siguió en la consolidación de su concepción de un derecho de gentes. Para ello recurro a algunas secciones de la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* (1785), como punto de partida para arribar a dos textos fundamentales, como son *Zum ewigen Frieden* (1795) en torno al derecho de guerra, y algunos párrafos centrales del “Derecho de gentes” en la *Rechtslehre* (1797), en donde se inscribe la figura del *enemigo injusto*. Posteriormente, presentaré los argumentos de Carl Schmitt y de Brian Orend a favor de la tesis de que Kant es afín a la doctrina de la guerra justa; incluso, que se le puede considerar un teórico de la guerra justa. Por último, trataré de construir un contrargumento apoyándome en Howard Williams, pero incorporando la noción de *ley permisiva*, con lo cual, a mi parecer, se obtiene un argumento que permite tener una comprensión adecuada de lo que Kant concibe como derecho de guerra.

## *La ruta hacia el Derecho de guerra de la Rechtslehre*

Considero que no hay una única vía para avanzar en la comprensión del derecho de gentes en la filosofía de Kant. Lo importante es elegir adecuadamente los pasajes que pueden servir para encaminarnos hacia la meta sin sufrir demasiados extravíos. Por ello quizá resulte pertinente iniciar señalando que la preocupación del filósofo por reflexionar en torno de la fundamentación del derecho natural —y en este, un derecho de guerra— data de una década anterior respecto de *Zum ewigen Frieden*, como bien los muestran las pocas notas conservadas de los cursos que impartía sobre el tema, principalmente las conocidas como *Vorlesung Naturrecht Feyerabend*.<sup>43</sup> Ahí es posible comprobar que Kant sigue la tradición iusnaturalista, pero al mismo tiempo le imprime su sello, pues a diferencia de autores anteriores, como Hobbes, Grocio, Pufendorf y otros (Haggenmacher, 1997, p. 126) no concibe el derecho natural como un conjunto de normas extraídas de la ley divina o de la *recta ratio*, sino de la libertad que es consustancial al ser humano. En ese sentido, es deudor de Rousseau: lo que nos hace fines en sí mismos, además de la racionalidad, es la libertad estrechamente vinculada con la primera, pues su correcto ejercicio requiere de una ley universal a la cual someterla con el fin de poner los límites necesarios que garanticen el espacio de las acciones libres de cada uno.<sup>44</sup> Esa ley general no es la ley natural,

<sup>43</sup> Como es sabido, el profesor de la Universidad Albertina impartía el curso sobre la teoría del derecho natural (en 1784 lo había hecho por varios años) apoyándose principalmente en el texto de Achenwall (primero editado como *Elementa Juris Naturae*, más tarde: *Jus Naturae*, 1763), lo que no significa que se abstuviera de hacer sus propias reflexiones críticas, siendo las notas de su alumno G. Feyerabend las que dan cuenta de cómo desde antes de las obras canónicas sobre la guerra y la paz Kant estaba inmerso en el tema. A este respecto véase Charpenel (2020), mismo que me fue de gran ayuda en el desarrollo de las ideas expresadas aquí.

<sup>44</sup> La misma idea se plasma en la respuesta que Kant ofrece en su reseña a *Ensayo sobre el derecho natural* de Gottlieb Hufeland (1785), pues si bien se expresa positivamente sobre el texto del joven estudiante de la Universidad de Jena, le critica que intente encontrar el fundamento del derecho natural en la obligación de búsqueda de la perfección propia y ajena, siendo que todo derecho descansa en la condición de libertad externa bajo leyes universales. Véase Kant (1996).

que no puede poner límites a la libertad, ya que eso sólo lo logra el derecho (V-NR/F, AA.27, p. 1321).<sup>45</sup>

De las secciones que componen las notas de Feyerabend, destacamos la correspondiente a un “Derecho natural de guerra” (*Sect. IVe, Jus Naturale belli*), en donde se discute la legitimidad de la respuesta de un Estado cuando es objeto de alguna lesión (*laesio*). Conforme a una larga tradición que inicia con el derecho romano (Haggenmacher, 1997, p. 123), Kant califica de “correcta” una respuesta coercitiva porque es legítimo y justo buscar la reparación. Y esto lo ve en términos de reponer lo perdido y restituir la adquisición, lo propio. Hay, pues, un derecho natural a emplear la fuerza (*contra laedentem jus bellicum*) (V-NR/F, AA.27, p. 1372) perteneciente a quien sufre el daño o la lesión contra un agresor, no es un derecho universal, pero abarca un buen número de acciones: es un derecho ilimitado contra el *enemigo injusto*<sup>46</sup> y permite la guerra preventiva y la guerra defensiva, ambas con el fin de garantizar la seguridad, la propiedad y el territorio. Sin embargo, no hay justicia en una guerra que se emprenda para perjudicar al enemigo justo (V-NR/F, AA.27, p. 1373). Es también un derecho ilimitado si se trata de proteger la propia vida, aunque la fuerza para impedirlo nunca debe ser desproporcionada. Acerca del *Jus Gentium* (*Libr. IV*), afirma que ese derecho aún no se ha podido llevar a principios universales<sup>47</sup> y, en contraste con lo afirmado más adelante en *Hacia la paz*, recomienda como “el mejor libro sobre este tópico” *Le Droit de Gens* (1758) de Emerich de Vattel (V-NR/F, AA.27, p. 1392). De los derechos que abarcaría un derecho de gentes, Kant se concentra en el derecho de guerra.

<sup>45</sup> Las citas de la obra de Kant se hacen conforme lo marca el canon de la Academia: (*Siglum*, vol., p.), se omiten los *Siglum* cuando se cita la misma obra en párrafos seguidos. *Vorlesung Naturrecht Feyerabend*, en adelante (V-NR/F) en las citas..

<sup>46</sup> Retomaré más adelante la discusión en torno de esta figura.

<sup>47</sup> “Desde la perspectiva de Achenwall, quizás se podría replicar que el reproche kantiano es un tanto injusto, en tanto que... lo que el jurista de Göttingen buscaba *sí* era sentar las bases para un principio universal del derecho de gentes, a saber, el que se había citado: ‘un pueblo no debe de interferir con la conservación de otro pueblo’, o bien, ‘cada pueblo debe garantizarle lo suyo al otro’ (*ne turbet gens gentis conservacionem, seu: gens suum cuique genti tribuat*)” (Charpenel, 2020, p. 397).

En la misma *Vorlesung* (*Sect: IVa*), encontramos una breve exposición que hace Kant del derecho de guerra (*Jus belli gentium*), de nuevo, comentando el texto de Achenwall. Los derechos de las naciones tienen la misma fuerza que los de los individuos en el estado de naturaleza, cada nación es su propio juez y su derecho estriba en su fuerza (*V-NR/F*, AA.27, p. 1393). Se hace referencia a un derecho de gentes para fundar una liga de naciones, idea que alcanzará su forma más madura en *Hacia la paz* y en la *Doctrina del derecho*. En seguida se enumeran una serie de principios, entre los cuales está el de igualdad de los Estados; otro referido a que éstos pueden apropiarse de todo lo que no tiene un dueño (*res nullius*), si bien en el caso del océano<sup>48</sup> no resulta tan claro hasta dónde puede aplicarse el principio cuando se trata de las costas que marcan el límite de las naciones, por lo que, más bien, parece depender del poderío de cada nación la no validez de los testamentos y herencias en el estado de naturaleza en que se encuentran los Estados; por otro lado, la validez de los pactos que resulta ilimitada, así como la ayuda mutua y la validez de representantes, delegados y comisiones.

Cierra la exposición del *Jus belli gentium*, una serie de principios acordes al *jus in bello* y el *jus ad bellum*: una guerra injusta es la que se emprende solamente por obtener beneficios, esto es, sin haberse dado una agresión anterior; no deben emprenderse guerras por cuestiones religiosas; el aumento de poderío, en sí mismo, no es una causa de guerra, aunque Kant reconoce que muchas empresas bélicas se emprenden por ese motivo porque los Estados tienen el derecho a buscar su seguridad, se trata de una “autorización general (pues) es la manera de obtener derechos en el estado de naturaleza” (*V-NR/F*, AA.27, p. 1394). Acerca de la conducta de guerra (*jus in bello*) comenta algunas acciones que en su tratado Achenwall considera legítimas,

<sup>48</sup> Esta cuestión había sido tratada por Grocio en *Mare Liberum* (1609), obra muy influyente en un contexto en el cual se buscaba regular la cada vez más extendida navegación comercial, así como los no poco frecuentes naufragios, cuyas mercancías iban a dar a las costas de distintos países.

como el uso de envenenadores y asesinos,<sup>49</sup> pero bajo la condición de que sea en una guerra justa.<sup>50</sup> Kant parece objetar el hecho de que es difícil establecer cuándo una guerra es justa, pues cada parte tiene sus razones para así considerarla. Todos los actos que perjudiquen a los pobladores —p. ej. el pillaje— deben ser prohibidos. Los pactos de paz y armisticios aún forman parte de la condición de guerra y es la victoria la que decide la justicia de la guerra.

Los párrafos anteriores dan cuenta de cómo se fue gestando en la filosofía de Kant el derecho de gentes o de naciones, siempre recordando que el texto de referencia —la *Vorlesung Feyerabend*— es la recopilación de las notas del curso de Kant sobre derecho natural basado en el tratado de Achenwall, por lo que sería aventurado, basándose exclusivamente en éste, afirmar que Kant puede verse como un teórico de la guerra justa. Arribar a una conclusión en este sentido supone ir a su propia elaboración de un derecho de gentes —y en él un *Jus belli iustum*—, tanto en *Hacia la paz*, como en la *Doctrina del derecho*, a los que me referiré en seguida. Como veremos, no existen contrastes importantes con la *Vorlesung* recién comentada en algunos puntos, tales como que el estado de naturaleza en el que se encuentran los Estados, el carácter de “persona”<sup>51</sup> de éstos, la libertad como el fundamento del derecho y la conducta hacia el enemigo injusto, entre otros.

Continuamos, entonces, con algunos párrafos de *Zum ewigen Frieden*, pues es el texto en el que, finalmente, Kant esboza su proyecto de

<sup>49</sup> Merece compararse esta opinión con lo que Kant establece en el Art. 6 Preliminar de *Hacia la paz*: “Ningún Estado debe permitirse tales hostilidades que imposibiliten la confianza recíproca en la paz futura: tales son el empleo de asesinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), el quebrantamiento de la capitulación, la incitación a la traición (*perduellio*) en el estado en que se combate en la guerra, etcétera” (*ZeF*, AA.08, p. 347).

<sup>50</sup> Esto cambia en *Hacia la paz*, me refiero a que los principios del *jus in bello* en el opúsculo no parecen depender para su validez de una causa justa de guerra, sino en la necesidad de fijar límites que no minen la confianza de las partes enfrentadas y, eventualmente, un arreglo pacífico. Véase (*ZeF*, AA.08, pp. 346-347).

<sup>51</sup> “Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales...” (*RL*, AA.06, p. 223).

paz y, al mismo tiempo, en el cual se ocupa extensamente de las condiciones que podrían evitar la guerra. Ahí establece los principios indispensables bajo los cuales los Estados deberían someterse para alejar la guerra del panorama humano y enfocar sus esfuerzos en lograr una paz definitiva, al menos ese debería ser el ideal y el deber de todas las naciones. Asimismo, señala cuáles son las mayores dificultades e impedimentos para lograrlo, y uno de ellos está relacionado con la posibilidad de hacer efectivo un derecho de guerra. Esto nos introduce directamente en el tema principal de este apartado.

Centraré la atención en el segundo “Artículo definitivo” del opúsculo de Kant, que reza: “El derecho de gentes debe fundarse en un federalismo de Estados libres (*Föderalism freier Staaten*)”. Como su nombre sugiere, en este artículo se da por hecho que los Estados se han ordenado conforme a una constitución republicana y, por tanto, están en la ruta correcta para lograr el entendimiento mutuo que lleve a la paz. Y en seguida, Kant se refiere irónicamente a Grocio, Pufendorf y Vattel, a quienes califica de “desagradables defensores” por justificar un derecho de guerra sin reparar en lo que la palabra *derecho* implica, pues:

En efecto, de otra manera, la palabra derecho nunca estaría en la boca de aquellos Estados que quieren hacer la guerra unos a otros, si no fuera para continuar con la ironía que explicaba aquel príncipe galo: “Es la ventaja que la naturaleza le ha dado al más fuerte sobre el más débil el que este último deba obedecer a aquél” (*ZeF*, AA.08, p. 355).

Lo que Kant reprocha a los ilustres autores del párrafo aludido es la defensa de un supuesto “derecho” mal comprendido porque la idea misma de derecho a la que recurren es equivocada. Los Estados se ven compelidos a hacer la guerra en defensa de sus intereses particulares, pero sobre esta base no cabe concebir un derecho sin pensarlo como concepto *a priori*. Una doctrina jurídica únicamente empírica “es como la cabeza de madera en la fábula de Fedro: hermosa, pero sin seso” (*RL*, AA.06, p. 230). El concepto de derecho solamente compete a las relaciones externas entre los individuos y con relación a su arbitrio —en su forma y no en su materia— y no con respecto a su deseo

o necesidad: “Por lo tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (*RL*, AA.06, p. 230). Las acciones justas o conformes a derecho serán aquellas que coexisten con la libertad de cada uno bajo una ley universal, es decir, bajo los mismos principios generales aún y cuando las leyes particulares difieran en cada caso. De donde se sigue que una acción contraria a derecho (*unrecht*) será la que obstaculice mi libertad y, además, que la resistencia u obstáculo al obstáculo de mi libertad sería, por tanto, conforme a derecho. De ahí que el derecho esté ligado a la facultad o capacidad de coaccionar.

Ahora bien, para Kant, como lo fue para Hobbes, en contraste con el estado “civil-legal”, la libertad de los Estados no está constreñida por ninguna ley general, de manera que su libertad se manifiesta de la forma más pura, acorde con la predisposición a llevar a cabo guerras y conquistas. Pero a diferencia de aquél, para el nacido en Königsberg, un derecho de guerra, convertido en ley general, haría imposible remontar dicho estado de cosas. Tal derecho de guerra acabaría por normalizar la guerra, cuando sólo es tal en el estado de naturaleza, pero imposible de ser pensado en el marco de un derecho de naciones. Como el propio Kant afirma: “el derecho no se decide... a través de la guerra ni a través de su resultado favorable la *victoria*” (*ZeF*, AA.08, p. 355); de igual manera, los tratados de paz y los armisticios no cancelan la guerra, son sólo un interludio para que las naciones recobren fuerzas. Establecer un derecho de guerra es para Kant renunciar a la posibilidad de un orden justo para los pueblos y sus ciudadanos y, en última instancia, implica renunciar al fin político más alto al que debe aspirar la humanidad, a saber, la paz perpetua.<sup>52</sup>

Extinguir la guerra del panorama humano no se logra mediante un derecho que la normalice, sino a través de la formación de una Federación de naciones libres cuyo fin sea el logro de la paz. Qué condiciones deben ser satisfechas para conseguirse el objetivo —p. ej. qué tanto poder es adjudicable a la federación sin menoscabo de la

<sup>52</sup> En esa línea, Fromm (2018) habla de la definición positiva de paz como “un estado de armonía fraternal entre todos los hombres” (p. 181).

soberanía e independencia de los Estados, cómo persuadir a éstos para que se adhieran a la federación y otros puntos han sido tratados por Kant de manera tangencial—. Pero es importante destacar que, si aceptamos como un deber la salida del estado de naturaleza, a este deber le correspondería un derecho a utilizar todos los recursos con el fin de formar una liga de naciones en busca de la paz.

No me detendré en un análisis más detallado de los distintos mecanismos propuestos por Kant para arribar a la unión pacífica de naciones,<sup>53</sup> tan sólo quisiera reafirmar que es a través de instituciones creadas y aceptadas por los propios Estados, constituidos en repúblicas, como puede, según Kant, construirse la ruta para alcanzar la paz, pero este es un proceso largo y repleto de dificultades, pues las naciones no evolucionan moralmente de forma homogénea, además de que no pocas preferirán mantenerse en su libertad sin límites, lo que exige adoptar una visión histórica del proceso de paz, algo que ya se había establecido en la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), y que no podía estar ausente en el proyecto de *Zum ewigen Frieden*, ahora incorporada en las leyes permisivas de los “Artículos preliminares” a las que me referiré más adelante; antes es preciso ir a la *Rechtslehre* para traer a la discusión la figura del enemigo injusto.

Como es bien sabido, Kant se ocupa del “Derecho de gentes” en la última sección de la *Rechtslehre*, antes del Apéndice final “Observaciones aclaratorias a los Principios Metafísicos de la *Doctrina del Derecho*”. Fiel a su estilo de exposición, Kant enumera las condiciones de donde se parte para establecer un derecho de gentes: la libertad salvaje con la que se conducen los Estados en sus relaciones mutuas, la necesidad de salir de ese estado de naturaleza por medio de una sociedad de cooperación “que puede rescindir en cualquier momento pero que tiene como principal función defenderse mutuamente de caer en un estado de guerra efectiva” (*RL*, AA.06, p. 344). En lo general, se trata de postulados ya expresados en *Hacia la paz*.

<sup>53</sup> La literatura a este respecto es muy amplia, pero recomiendo consultar las antologías que se editaron con motivo de los 200 años de *Zum ewigen Frieden* (Bohman y Lutz-Bachmaneds, 1997; Laberge, 1997).

Llaman la atención, sin embargo, algunos agregados referentes al derecho de guerra, entendido como “la forma lícita por la que un Estado, por su propia *fuera*, reclama su derecho frente a otro” cuando ha ocurrido una agresión, una amenaza de agresión, o bien, “un aumento de poder (*potentia tremenda*) de otro Estado, por adquisición de territorios” (RL, AA.06, p. 346). La respuesta de un pueblo frente a una agresión es motivada por la necesidad de resarcirse, mediante la represalia, la lesión sufrida,<sup>54</sup> lo que Kant compara a emprender una guerra sin que medie una declaración formal. Para que pudiera darse un derecho de guerra en ese estado, habría de suponerse “algo análogo a un contrato, es decir, la *aceptación* de la otra parte, de modo que ambos pretenden reivindicar su derecho de esta manera” (RL, AA.06, p. 346) pero ello equivaldría a establecer el derecho de guerra como ley general.

Sobre los principios de contención (*jus in bello*) durante la guerra, Kant razona en el mismo sentido de los “Artículos preliminares” del opúsculo de 1795, a saber, no llevar a cabo acciones que pudieran minar la posibilidad de los Estados de un acuerdo futuro, tales como las guerras punitivas, de exterminio o de sometimiento. Y agrega un derecho después de la guerra (*jus post bellum*), especialmente interesante por la manera como lo concibe el filósofo alemán:

El vencedor no puede exigir la restitución de los gastos de guerra, porque entonces tendría que hacer pasar como injusta la guerra de su adversario, sino que, aunque piense en este argumento, no debe aducirlo, porque en tal caso justificaría su guerra como una guerra punitiva, cometiendo con ello un nuevo agravio (RL, AA 06: 348).<sup>55</sup>

Así pues, cada Estado tiene el mismo derecho a defenderse; algo ya sugerido en la *Vorlesung Feyerabend*. Si un Estado vencedor exige

<sup>54</sup> Debe señalarse que, en estos párrafos, Kant es muy enfático en afirmar que las guerras no pueden llevarse a cabo sin el consentimiento de los ciudadanos (el pueblo) porque son ellos los que sufren las onerosas consecuencias. No tomarlos en cuenta es considerarlos “propiedad” del soberano, como si fuesen animales o cosas y no fines en sí mismos. Y lo mismo vale para los ciudadanos de la nación vencida.

<sup>55</sup> Énfasis propio.

cobrar gastos de guerra, estaría admitiendo que su guerra fue una empresa punitiva, o de agresión, y negando el derecho del vencido a defenderse. Pero una vez formulado lo anterior, Kant incorpora al derecho de gentes la figura del *enemigo injusto*<sup>56</sup> (*ein ungerechts Feind*) algo que, en principio, podría no concordar con la igualdad que prevalece en el estado de naturaleza que caracteriza las relaciones entre Estados. A mi parecer, el autor de las tres Críticas intenta subrayar la licitud —nacida de la necesidad— de la defensa frente al enemigo, que si bien no actúa fuera de la norma o legalidad formal mientras no se instaure un derecho de gentes, ocasiona un daño al minar la confianza y la posibilidad de un acuerdo que, eventualmente, podría servir para construir una república pacífica.

Al enemigo injusto le define de la siguiente manera:

Es aquel cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla general, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza (*RL*, AA.06, p. 349).

Esto es, el enemigo injusto es aquel que de palabra o con sus acciones dificulta, o bien, hace imposibles los esfuerzos de las naciones dirigidos a formar una federación cuya meta es la paz. En este sentido, sus máximas son contrarias al imperativo que manda buscar la paz y, por ende, también contradice al veto irrevocable de la razón práctica “no debe haber guerra” (*RL*, AA.06, p. 354) con el que cierra el “Derecho de gentes” en la *Doctrina del derecho*. La pregunta que no puede evitarse es si combatir al enemigo injusto no lo contradice.

En efecto, si tomamos a la letra la definición del enemigo injusto, podemos concluir que Kant admite cierto tipo de guerras surgidas

<sup>56</sup> Kant no es el autor de la expresión. Antes la habían empleado otros teóricos del derecho, entre otros, Gottfried Achenwall en su *Elementa Iuris Naturae* que, como se ha dicho, tuvo una importante influencia en el pensamiento de Kant en torno del derecho de gentes.

de la necesidad de combatir, con los medios lícitos<sup>57</sup> a la mano, a todo Estado que se oponga al cumplimiento del deber de buscar la paz. Ello parece entrar en franca contradicción con los principios contenidos en *Hacia la paz perpetua*, donde se decanta por el trabajo de la providencia<sup>58</sup> que obliga a los hombres, a partir de sus diferencias de lenguaje y costumbres, a entrar en conflicto para, eventualmente, encontrar la forma de resolverlos mediante el uso de la razón práctica. Los medios para lograrlo, a saber, las diferencias de lenguaje y de religiones, son proporcionados por la naturaleza, pero ésta no puede suplir el papel de la razón práctica que es la que obliga moralmente a los hombres a remontar la condición de guerra:

Puesto que el estado de naturaleza de los pueblos, igual que el de los hombres individuales, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal, antes de este acontecimiento todo derecho de los pueblos y todo lo mío y tuyo externo de los Estados, que se adquiere y conserva mediante la guerra, es únicamente *provisional*, y sólo en una *asociación* universal de Estados...<sup>59</sup> puede valer *perentoriamente* y convertirse en un verdadero *estado de paz* (RL, AA.06, p. 350).

Como veremos más adelante, la noción de ley permisiva —que permite conservar algunos derechos, o bien suspender ciertas acciones sólo de forma *provisional*— evita la posible contradicción a la que

<sup>57</sup> La licitud de esta guerra estaría dada, no por una ley general, sino por un derecho natural a defenderse y, muy importante, por el deber de avanzar en el cumplimiento del ideal de la paz perpetua, así ésta no se realice plenamente.

<sup>58</sup> Esta interpretación kantiana de cómo superar el conflicto contrasta con otras versiones, concretamente con la de la Idee en donde parece ser el agotamiento de los medios humanos y materiales los que llevarían a los hombres a formar una sociedad cosmopolita. Sobre las distintas versiones que Kant ofrece en torno del progreso moral de la humanidad y de los fines que persigue véase Herrera Romero (2018).

<sup>59</sup> A diferencia de *Hacia la paz*, en donde Kant parece decantarse por la federación de Estados libres, aquí Kant habla de una “asociación universal de Estados”, y lo define como un “Congreso permanente de los Estados”, al que libremente se puede asociar cualquier país vecino, pero que en cualquier momento puede disolverse; no obstante, sirve de mediador para dirimir los conflictos bélicos y por ese camino llegar a un derecho de gentes (RL, AA.06, p. 351).

nos hemos referido. Algo alude en ese sentido el párrafo antes citado que viene después del referente al enemigo injusto, lo que puede tomarse no como algo meramente casual.

## KANT Y LA DOCTRINA DEL *BELLUM JUSTUM*: DOS VERSIONES

Antes de analizar las dos interpretaciones que consideran a Kant afín a la doctrina de la guerra justa, tomando como fuente principal estos párrafos de la *Doctrina del derecho*, debemos intentar dar respuesta a la pregunta sobre los contrastes entre esta obra y el opúsculo de 1795. Éste último es el responsable de que a Kant se le considere un pensador pacifista, defensor de una utopía, mientras que su postura en el *Derecho de gentes* es más próxima al realismo político. Ahora bien, si se rechaza la filiación de Kant tanto al realismo político como al pacifismo ingenuo,<sup>60</sup> no estamos obligados (Orend, 2000), a etiquetarlo de teórico de la guerra justa. Me parece más razonable la idea de que ambas obras tuvieron objetivos diferentes: *Hacia la paz perpetua* se pensó para un público amplio, mientras que en la *Doctrina del derecho* Kant dialoga con dos de los teóricos del derecho más reputados de su época, Achenwall y Ferer, por lo que, en lugar de excluirse, se complementan. Además, “las fricciones se mitigan considerablemente si miramos de cerca las ideas clave” (Williams, 2012, p. 72) de ambos textos, a saber, la convicción kantiana de que la guerra es un mal que habrá de ir desapareciendo del panorama humano mediante un largo y difícil proceso (*RL*, AA.06, p. 346), en el cual los Estados aún permanecerán en el estado de naturaleza por un tiempo indefinido y es en ese ámbito de ausencia de ley y justicia que la guerra puede verse como un derecho, en todo caso natural, pero que la razón pura práctica obliga a no darle forma de imperativo moral (diferente de la doctrina del *bellum justum*), y tampoco de derecho positivo; se trata de condiciones provisionales que no deben volverse definitivas mediante el derecho público. Al contrario, si el principio que legitima las

<sup>60</sup> A este respecto véase Shell (2012).

guerras que se emprenden contra el enemigo injusto adquiere un carácter de ley general, se estaría retrocediendo al estado de naturaleza en donde las naciones mismas deciden qué es un acto justo y quién es el enemigo injusto.

Aceptando en principio las discrepancias entre las dos obras citadas —por lo menos una tensión no resuelta—, hay que señalar que la figura del enemigo injusto y otros pasajes de la *Doctrina del derecho*, tomados al margen del resto de su sistema, podrían, en principio, verse como favorables a la noción de guerra justa, algo que ha sido señalado por varios autores como Briand Orend y, en su momento, Carl Schmitt. Por tanto, considero indispensable hacer una valoración de sus razones.

En *El Nomos de la tierra*, obra en donde Schmitt va en busca del nuevo *nomos*, mientras hace un recorrido por la historia intelectual del *ius publicum europearum* —en su opinión, el *nomos* que derrumbó la Primera Guerra Mundial— acusa a Kant de abrirle las puertas a la doctrina del *bellum justum*, y consecuentemente hacer más inestable el panorama de las relaciones interestatales al introducir la figura del enemigo injusto en su doctrina del derecho de gentes. Veamos.

En efecto, no son pocas las discrepancias entre los dos autores alemanes: Schmitt objetaba el supuesto humanismo y universalismo que se impuso con la Liga de Naciones después de la guerra del 14 (Tripolone, 2014). Mientras que Kant, de haberlo presenciado, acaso habría estado de acuerdo con ello, pues marcaba el sentido correcto que debían tomar las naciones para la lograr la paz definitiva, en la que nunca creyó Schmitt. La guerra puede y debe tener límites, pero es imposible borrarla del panorama humano. La guerra para Schmitt es el objeto de la ley internacional, estructura meramente formal que concibe en igualdad de condiciones a los bandos enfrentados en una empresa bélica, es decir, ambos son enemigos justos. Algo que Kant parece aceptar en las primeras líneas del *Derecho de gentes*, de ahí que “de manera sorprendente” incorpore más adelante la figura del enemigo injusto: “el filósofo confunde totalmente la vieja doctrina

del *justus hostis*<sup>61</sup> (Schmitt, 2001, p. 168) en favor de una noción “peligrosa” que admite combatirlo por todos los medios.

Para Schmitt (2001), Kant no ofrece criterios claros para reconocer al enemigo injusto: “no parece ser el adversario que viola las reglas de la guerra y se enfrenta al derecho de guerra para dar cuenta de sus crímenes y atrocidades” (p. 169). Se aboca a una definición abstracta basada en la idea de un enemigo que, con sus palabras y acciones, amenaza con hacer definitivo el estado de naturaleza. Una noción tan “nebulosa” legitima la guerra preventiva. Así pues, al yuxtaponer la noción de enemigo justo por el enemigo injusto, incorpora un concepto “cuyo poder de disociación discriminatoria sobrepasa incluso el de guerra justa y de *causa justa*” (p. 170). Dejaré para el apartado siguiente la discusión de las tesis de Schmitt cuando analicemos el argumento de Howard Williams.

Un tanto distinto a Schmitt es el caso de Briand Orend, quien ha mantenido con Howard Williams un intenso debate sobre si hay o no una teoría de la guerra justa en Kant. Contra las que él considera “interpretaciones convencionales” (Orend, 2000, p. 42), para el profesor canadiense, Kant es un teórico de la guerra justa. Sostiene que no se le puede ver como un filósofo pacifista, tampoco como un realista, en cambio, sí hay elementos suficientes para considerarlo en la tradición del *bellum justum*. El núcleo de su argumento es que podemos reconocer un derecho de guerra (*jus ad bellum*), un derecho en la guerra (*jus in bello*) e, incluso, un derecho posterior a la guerra (*jus post bellum*), aportación original de Kant. Por tanto, hay una teoría de la guerra justa en Kant.

En cuanto al primero, Orend se remite a lo expresado por Kant en la *Doctrina del derecho* sobre la “forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama un derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado” (RL, AA.06, p. 346, §56), e, incluso, afirma que se puede emprender una guerra como prevención ante una amenaza real, o bien, frente al incremento del poderío de un Estado, algo que, como vimos, está presente en la *Vorlesung Feyerabend* en la

<sup>61</sup> Mi traducción del francés.

sección correspondiente al *Jus naturale belli*, lo que concuerda claramente con la frase inicial del famoso párrafo 56 del *Derecho de gentes*, a saber: “En el *estado natural* de los Estados el *derecho a la guerra* (a las hostilidades) es la forma lícita...”,<sup>62</sup> pero que Orend pasa de largo. Frase que resulta fundamental para no confundir los distintos planos en los que Kant desarrolla su teoría de la guerra: el derecho en el estado de naturaleza se reduce a la fuerza, misma que no puede ser fundamento de ninguna acción justa más allá de la que unilateralmente imponen los Estados vencedores. Sólo si perdemos de vista la referencia de Kant al estado de naturaleza, podemos coincidir con Orend en que el filósofo alemán admite guerras justas en el mismo sentido que la doctrina de la guerra justa. Pero si esto es así, se hace irrelevante la creación de un derecho de gentes en el cual, para Kant, no cabe un derecho de guerra, de la misma manera que en el derecho público no cabe el derecho a la rebelión.<sup>63</sup>

Para Orend, sin embargo, el derecho de guerra es acorde con el imperativo categórico, pues satisface los dos criterios que debe cumplir una máxima moral: 1) todo agente racional está capacitado para actuar conforme al mismo principio de acción; 2) la acción prescrita guarda absoluto respeto de la capacidad racional (*rational agency*), misma que otorga valor a nuestra humanidad y en la lectura que él hace de la ley moral: “Está claro que podemos universalizar la siguiente máxima o política: *Enfrentados a una agresión que viola mis derechos, me reservo el derecho de emplear tales medidas, incluida la fuerza militar, necesaria para la autodefensa*” (Orend, 2000, p. 52), de la cual concluye lo siguiente: a un Estado “delincuente” (*rogue state*) debe oponérsele resistencia y, eventualmente, “castigarlo si viola las reglas y el buen funcionamiento del sistema internacional” (p. 53). Ahora bien, dificultades aparte, esto podría tener sentido, si nos colocamos en un contexto en donde, efectivamente, está funcionando un sistema internacional que establece derechos, pero

<sup>62</sup> El primer énfasis es mío.

<sup>63</sup> En efecto, podría pensarse que la misma contradicción que ve Kant en la defensa de un derecho a la rebelión en una constitución republicana (véase *TP*, AA.08, pp. 300, 301-305) la ve en un derecho de gentes que admite un derecho de guerra.

Kant admite el uso de la fuerza solamente en el estado de naturaleza, ámbito en el cual no hay realmente derechos, sino sólo el derecho natural a defender lo propio frente a una lesión injustificada. En segundo lugar, en un contexto como el señalado por Orend, esto es, acciones bajo las normas y principios de un sistema internacional, no habría necesidad de apelar a la justicia (o no) de la guerra en contra del Estado infractor, bastaría con aplicar la norma, lo que iría en contra de lo que Orend intenta probar.

Sobre las leyes de la guerra, o *jus in bello*, ciertamente Kant se ha ocupado de señalar, tanto en la *Doctrina del derecho*, como en *Hacia la paz*, la necesidad de poner límites a los métodos empleados en una empresa bélica. Su propósito evidente es que no debe minarse la confianza entre las naciones, de manera que se puedan reestablecer acuerdos futuros que lleven a la formación de una federación pacífica. No obstante, la necesidad de contención, *i. e.* de establecer límites a la conducta de guerra, no está condicionada a la justicia de la guerra, como sucede por lo menos en los autores más clásicos de esa tradición.<sup>64</sup> Lo mismo podría decirse del derecho después de la guerra. Podríamos decir que la postura de Kant en este sentido está más cercana a los teóricos de la guerra que defienden la autonomía del *jus in bello* respecto del *jus ad bellum*, es decir, más allá de si la guerra se libra por una causa justa, las leyes de la guerra deben siempre estar vigentes para no minar el posible entendimiento futuro de los contendientes, lo que a su vez implica que puede haber combatientes justos en ambos lados de los bandos enfrentados.

<sup>64</sup> La mayoría de los representantes de la tradición clásica de la guerra justa (siglos XIII a XVII), concebía los principios del *jus in bello* como indispensables para juzgar la justicia de la guerra. Dicho de otra forma: una guerra no podía ser justa sólo por tener una causa justa, los combatientes debía ser combatientes justos, *i. e.* seguir los principios de proporcionalidad y respeto a los no combatientes. “Para Tomás de Aquino, un combatiente que opusiera resistencia a las acciones de un combatiente justo no tendría derecho a la autodefensa y estaría cometiendo un pecado” (Rodin y Shue, 2008, p. 15). En contraste, los nuevos teóricos de la guerra justa, a partir de Walzer, se han decantado por la tesis de la igualdad moral de los combatientes, de manera que la conducta de guerra desplegada por ambos bandos debe ser juzgada en igualdad de circunstancias. Con respecto de este punto véanse los capítulos de Rodin y Lichtenbeg del libro antes citado.

Quienes, como Orend, ven en Kant a un teórico de la guerra justa (Orend, 2006), no sólo privilegian los párrafos de la *Doctrina del derecho* referentes al derecho de guerra en el estado de naturaleza y a la figura del enemigo injusto, sino que omiten la distinción entre los dos niveles en que Kant se mueve: un derecho natural de guerra que tiene todo Estado, y un derecho de gentes que debe ser construido, en el cual no tiene ya cabida un derecho de guerra. Estos dos planos, sin embargo, se entrecruzan porque no se trata de dos etapas, sino de dos planos o niveles. El derecho de gentes, al igual que la paz perpetua, es un ideal y un deber, por ende, se ubica en el plano normativo, mientras que el derecho natural se da en el plano del comportamiento de los Estados en el estado de naturaleza.

En este sentido, Kant no niega que ciertas guerras deban emprenderse y que, al hacerlo, se hace justicia, pero esa justicia —cuyo fundamento es un derecho natural— no puede ser la base para crear un derecho de gentes cuya máxima se expresa en el veto “*no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados” (RL, AA.06, p. 354). Contra lo que afirma Orend, ésta sería la máxima de acción que concuerda con el imperativo categórico y, como tal, no distingue entre niveles de justicia en la guerra. De la misma manera que no hay crímenes justos e injustos, mentiras justas e injustas, para Kant no puede haber guerras justas e injustas.

### EL ARGUMENTO DE HOWARD WILLIAMS AMPLIADO

Ahora debemos retomar la opinión de Carl Schmitt según la cual Kant abre la puerta a la teoría de la guerra justa mediante la figura del enemigo injusto, pues:

se revela a pesar de todo como un filósofo y un moralista, y no como un jurista... sustituye por otra vía el *justus hotis* por el enemigo injusto, un concepto cuyo poder discriminatorio va más allá incluso de la guerra justa y de la *justa causa* (Schmitt, 2001, p. 170).

En primer lugar, hay que aceptar que puede haber una lectura en ese sentido. No se trata de una invención total, aunque, en mi opinión, sí

de una interpretación forzada que raya en un *ad hominem*. En efecto, Kant no era jurista, pero es sabido que conocía bien la teoría jurídica de su tiempo (Wolff, Achenwall, Klein, Ferer); incluso, como ya se ha dicho, impartía con autoridad la materia. En segundo lugar, Schmitt también comete el error de no conectar los párrafos referidos al enemigo injusto con la teleología kantiana —mismo error que puede achacarse a Orend—, sea desde la tercera *Crítica*, o bien, desde la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, lo que le habría permitido ampliar su visión sobre el tema. Sobre esta base, podemos ahora construir un contrargumento combinando algunas de las conclusiones de Howard Williams y la noción de *ley permisiva*, lo que, a mi juicio, da como resultado un contrargumento más sólido.

Para Williams, el origen de las confusiones está, como ya mencionábamos, en la lectura literal y descontextualizada de “enemigo injusto”, siendo que el propio Kant recurre a la ironía para hacer ver las inconsistencias a las que se llega a partir de dicho concepto; en efecto, lo que pretende Kant es una crítica a la manera como los teóricos de su tiempo entienden el derecho de gentes y la noción de *enemigo justo*. La crítica de Kant a esta idea y, por ende, a las guerras justas, consiste en “yuxtaponer un término por otro”; esto es, elige hablar del *enemigo injusto*, en lugar del *enemigo justo*, empleado en los tratados de derecho internacional. Pero, contra lo que concluye Carl Schmitt, lo hace con la intención de rechazar y no de conceder la moralización del derecho de gentes. Lo que queda de manifiesto en el párrafo siguiente:

Por lo demás, la expresión “un enemigo injusto en el estado de naturaleza” es *pleonástica*, porque el estado de naturaleza mismo es un estado de injusticia. Un enemigo justo sería aquél con el que yo sería injusto si le opusiera resistencia, pero éste no sería entonces mi enemigo (*RL*, AA.06, p. 350).

El pleonasma tiene lugar porque, de acuerdo con Kant, el estado de naturaleza es en sí mismo un estado de injusticia, de manera que sería redundante calificar de injusto a quien viola los acuerdos y decide unilateralmente hacer la guerra; en ese ámbito todos los Estados se conducen conforme a su libertad natural. Kant emplea la misma

definición de “enemigo justo” (*justus hostis*) de la doctrina clásica tomista: “aquel al que yo haría daño al oponerle resistencia”, para concluir que “entonces tampoco sería mi enemigo” (RL, AA.06, p. 350), es decir, en el estado de naturaleza no agrega nada hablar de enemigo injusto, pero tampoco de enemigo justo, porque si es justo, no es mi enemigo. De hecho, como afirma Williams, Kant (tal vez sin darse cuenta del todo) deja abierta la siguiente paradoja: si se acepta la idea de que hay Estados que por su conducta son merecedores de ser calificados de enemigos injustos, la única manera de enfrentarlos supone un acuerdo y la unión de los demás Estados bajo una forma legal, lo que supondría abandonar el estado de naturaleza y, por ende, la guerra. Así pues, “la discusión de Kant del enemigo injusto parece enfatizar la alarmante condición de una ley internacional basada en la libertad absoluta de cada Estado de decidir por sí qué constituye un acto justo” (Williams, 2012, p. 103). Aplicado a nuestro presente, no es difícil percatarnos de cómo la paz nunca podrá asegurarse mientras exista la posibilidad de que ciertas naciones impongan de forma unilateral, es decir, interesada y arbitraria, su idea de justicia, de libertad, de democracia, de derecho, etc., todo ello auspiciado por la ley internacional.

Coincido con las conclusiones de Williams, pero me parece que una manera de reforzar ese argumento es apelar a la noción de ley permisiva. La ventaja de introducir la noción de ley permisiva estriba en que permite reducir la brecha entre la ley general abstracta y la realidad histórica de las acciones a que conduce su aplicación, es decir, apelar a la razón histórica y no meramente a la lógica del derecho. Una realidad histórica que no es sólo la del momento, sino la de su pasado, problema que E. F. Klein<sup>65</sup> había planteado a Kant en alguna carta: “¿Es el derecho una facultad general y abstracta del hombre ajena a las acciones ya *efectivas* de la libertad? (como se cita en Hernández Marcos, 1999, p. 148). La respuesta de Kant se dio

<sup>65</sup> Ernst Ferdinand Klein (1744-1810) jurista, editor de los *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten* y rector de la Universidad de Halle en 1791.

tiempo después al incorporar la ley permisiva en *Hacia la paz* cuando agrupa en dos clases los “Artículos preliminares”, cito *in extenso*:

Aunque todas las leyes aducidas son objetivas, es decir, en la intención de las que detentan el poder, deben ser consideradas como *leyes prohibitivas (leges prohibitivae)*, algunas de ellas, sin embargo, son *estrictas* y válidas sin diferencia de las circunstancias (*leges strictae*) que de inmediato obligan a la suspensión (1, 5, 6); otras, en cambio (2, 3, 4) sin ser excepciones de la regla del derecho pero considerando, sin embargo, el *ejercicio* de la misma, extienden *subjetivamente* su competencia (*leges latae*) a través de la consideración de las circunstancias y contienen permisiones para *aplazar* su ejecución sin perder de vista con ello, no obstante, su fin, por ejemplo la *restitución* de la libertad sustraída a ciertos Estados... sin aplazarla para un día que no llegará nunca... y, por tanto, su no restitución (*ZeF*, AA.08, p. 347).

Puesto que la paz no puede conseguirse más que a través de un proceso largo y lleno de obstáculos, las naciones no pueden renunciar a hacer valer sus derechos mientras no exista una autoridad por encima de ellos. Así pues, la ley permisiva permite la suspensión (*aufzuschieben*) temporal de un mandato para que se realice una cierta acción, lo que no equivale a un caso de excepción de la norma ni, tampoco, a que se perdone o cancele el cumplimiento de la acción. En contraste con las leyes estrictas que “de inmediato obligan” a la ejecución, las permisivas extienden *subjetivamente* su competencia y permiten el aplazamiento de las acciones; la ley, sin embargo, mantiene su condición de validez universal y objetiva. Veamos los ejemplos.

Los “Artículos preliminares” del opúsculo contienen prohibiciones que, de cumplirse, allanarían el camino para lograr condiciones mínimas de entendimiento entre los Estados a favor de la paz: 1) No debe haber reservas mentales a la hora de firmar acuerdos de paz; 2) Ningún Estado debe ser adquirido por otro sea por donación, herencia, compra, o intercambio; 3) Los ejércitos deberán de desaparecer completamente con el tiempo; 4) No deben permitirse las deudas de Estado por asuntos de política exterior; 5) Ningún Estado debe inmiscuirse en los asuntos de los otros Estados; por último, el 6) hace referencia a

las llamadas *leyes de la guerra*, esto es, el *no uso de medios ilegítimos* durante las hostilidades que podrían minar la confianza recíproca en la paz futura. Todas ellas son prescripciones que deben ser acatadas.

Kant, sin embargo, era consciente de que algunas de estas normas no podían cumplirse de manera inmediata, sino cuando las condiciones fuesen propicias. Tal es el caso de la norma expresada sobre la apropiación de un Estado por otro, la prohibición se refiere “a la clase de *adquisición* que ya no será válida en lo sucesivo, pero no al estado de *posesión* que en su tiempo fue considerado conforme al derecho por la opinión pública de los demás Estados” (*ZeF*, AA.08, p. 347).<sup>66</sup> Lo mismo sucede con la ley expresada sobre la desaparición “con el tiempo” de los ejércitos permanentes. En efecto, a ningún Estado podría exigírsele que dismantelara su ejército de forma inmediata, pues quedaría indefenso frente a naciones más fuertes que verían la oportunidad de aprovecharse de las más débiles. La misma suspensión se aplica a la ley que prohíbe las deudas del Estado vinculadas con los asuntos de política exterior; ningún Estado podría pagar a todos sus acreedores al mismo tiempo y la bancarrota del Estado deudor podría arrastrar consigo a otros Estados causando un daño público. Y, por último, en el anexo sobre la supuesta discordancia entre la moral y la política, encontramos otra aplicación de la ley permisiva, ésta de gran interés para el panorama de las relaciones internacionales en cualquier época:

<sup>66</sup> En este ejemplo puede notarse la pertinencia y necesidad de considerar la adquisición de un Estado por otro como ley permisiva. La *posesión* “consumada” no puede ser materia de la prohibición, pues fue “conforme al derecho por la opinión pública de los demás Estados”; lo que se prohíbe es que en lo sucesivo se replique. Ese estado de “posesión” no puede anularse *ipso facto*, pero sí evitarse en lo futuro. Es de notarse que Kant también utiliza la noción de ley permisiva con relación a la posesión externa de los objetos en el derecho privado (*Doctrina del derecho*, Primera parte) como “presuposición *a priori* de la razón práctica de considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles... postulado que puede llamarse ley permisiva (*lex permisiva*) de la razón práctica, que nos confiere la competencia que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general, a saber, imponer a todos los demás la obligación que no tendrían de no ser así: la de abstraerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación” (*RL*, AA.06, p. 247).

Por lo que concierne a las relaciones exteriores entre los Estados, no se le puede exigir a un Estado que abandone su Constitución... aunque ella sea despótica, mientras corra el peligro de ser devorado inmediatamente por otros Estados; por tanto, con este propósito, debe estar permitido posponer la ejecución de las reformas hasta que haya una mejor ocasión en el tiempo (*ZeF*, AA.08, p. 373).

Hay que insistir en que las leyes permisivas no eliminan la obligación de su cumplimiento, como tampoco son normas prudenciales; tan sólo suspenden su ejecución porque únicamente de esa manera podrán realizarse *objetivamente* en el futuro, *i. e.* deberán aplicarse universalmente, sin consideración de circunstancias atenuantes. Un acatamiento inmediato, por el contrario, iría en contra del fin que persigue la ley, “[...] el concepto de ‘ley permisiva’ es válido principalmente como expresión de la temporalidad política que asiste a toda norma o código jurídico-positivo, y recuerda a este respecto su esencial historicidad” (Hernández Marcos, 1999, p. 163).

Es importante recordar que el fin hacia el cual deben dirigirse las acciones humanas —en este caso, la paz perpetua— es una condición irrenunciable de la razón pura práctica. Ese fin no sólo es un ideal, sino un deber, pero la razón práctica no es ciega sobre cómo cumplir con el deber, ni actúa mecánicamente. La idea de fin (o fines) en Kant es fundamental para comprender correctamente su concepción de la guerra y la paz. Y en esa teleología se revela la importancia de la ley permisiva, pues ahí se unen dos funciones primordiales: por un lado, la razón pura práctica que representándose el deber manda a realizar o prohibir ciertas acciones, y, por el otro, la facultad de juzgar a través del juicio teleológico proporciona el sentido (podríamos decir, incluso, el orden) de esas acciones en función de los fines.

Si bien es cierto que, explícitamente, Kant no se refiere a la ley permisiva en el caso de un derecho de guerra, sí está presente, como acabamos de ver, en los artículos preliminares de *Hacia la paz*, todos ellos referidos a cómo construir las condiciones que hagan posible un primer paso en la construcción de la paz. Por lo tanto, creo que, aplicada a la figura del enemigo injusto, puede verse de la siguiente manera: para Kant —según lo expresa claramente, tanto en *Hacia la paz* como en la *Doctrina del*

*derecho*— hay el deber de construir la paz, fin no inmediato, sino a largo plazo, uno de los fines últimos a los que aspira la humanidad. Si en ese proceso interfiere el enemigo injusto poniendo en riesgo el logro del objetivo, hay el deber de combatirlo; así, el veto irrevocable de la razón práctica “no debe haber guerra”, puede suspenderse *provisionalmente*, mas no de manera definitiva porque entonces se estaría incumpliendo el imperativo y perpetuando el estado de guerra. Combatir al enemigo injusto no es contrario al principio que prohíbe la guerra, porque esa prohibición habrá de convertirse en ley objetiva cuando se concrete la federación pacífica de repúblicas. Ahí la prohibición es absoluta porque de otra manera se correría el riesgo de volver al estado de naturaleza en que se encontraban los Estados antes de la paz definitiva.

La vinculación de la ley permisiva con la autorización de combatir al enemigo injusto debe verse en el sentido mismo de la noción de ley permisiva: es un mandato que permite la suspensión provisional al hacer la consideración de circunstancias actuales con el fin de no aplicar la prohibición hasta que se den las condiciones propicias, lo que no significa que se suspenda indefinidamente. No es casual que la figura del enemigo injusto aparezca en la *Doctrina del derecho* en la parte correspondiente al derecho de gentes, pues Kant tuvo que considerar las dificultades que implicaba hacer valer la normatividad de ese derecho. De ahí que se pueda hacer una interpretación del famoso párrafo del enemigo injusto bajo el mismo espíritu de las leyes permisivas que se establecen en *Hacia la paz*, en donde Kant toma en cuenta los obstáculos en la práctica para la aplicación de la normatividad, en este caso, las circunstancias a ser tomadas en cuenta son las propias del estado de naturaleza en donde los Estados se comportan conforme a su libertad salvaje. La prohibición que se suspende provisionalmente es el veto de la razón práctica que prohíbe la guerra mientras se da el proceso que llevaría a la creación de un mecanismo que aleje la guerra del panorama de las relaciones interestatales, a saber, un derecho de gentes.

Insisto en este punto: combatir al enemigo injusto obedece al fin de lograr la paz perpetua, esa guerra puede verse como una guerra legítima, incluso justa, en el estado de naturaleza, pero una guerra que, al mismo tiempo, debe urgir a las naciones a salir de esa condición para poder encaminarse a un derecho de gentes en donde se abandone el

recurso bélico. Como vimos en un inicio, una acción justa en el sistema kantiano es aquella que cumple con dos condiciones *sine qua non*: 1) ser una acción libre y 2) ser consistente con la libertad del otro bajo leyes universales. Así pues, para que pudiera haber guerras justas e injustas tendrían que darse acciones que fueran en contra de alguno de estos principios, pero entonces estaríamos hablando del estado de naturaleza, o bien, estaríamos aceptando que hay una justicia divina por encima de la ley internacional. Ninguna de estas opciones podría darse en el proyecto kantiano, cuyo fin mediato es la instauración de una federación de naciones libres que tendrá como fin último abolir la guerra para dar lugar a un derecho cosmopolita.

En este apartado he intentado mostrar que, si bien es cierto que Kant no es un filósofo puramente pacifista, tampoco su pensamiento es compatible con la doctrina de la guerra justa, como han querido verlo algunos autores, entre los que destacan Briand Orend y Carl Schmitt. Es indudable que algunos pasajes de las obras de Kant sobre el tema de la guerra y el derecho de gentes dan lugar a interpretaciones en ese sentido, pero me parece que estas lecturas dejan de lado la complejidad del planteamiento kantiano sólo apoyándose en las partes más controversiales de la *Doctrina del derecho*, como lo es la referida al *enemigo injusto*.

La postura de Kant frente al problema de la guerra y el logro de la paz puede calificarse, al igual que todo su sistema, de crítica, es decir, la razón pura práctica debe enjuiciar sus alcances y límites con relación al recurso bélico y posible logro de la paz mediante un derecho de gentes, no para ensanchar su conocimiento, sino para depurarse de posibles errores.<sup>67</sup> Comprender la función que cumple la guerra como un elemento impulsor del progreso y, al mismo tiempo, la exigencia

<sup>67</sup> En el siguiente pasaje de la primera *Crítica*, Kant se refiere al tipo de ciencia que sería una crítica de la razón pura: “Podemos considerar a una ciencia del mero enjuiciamiento de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la *propedéutica* del sistema de la razón pura. Una (ciencia) tal no debería ser llamada *doctrina* (de la razón pura), sino solamente *crítica* de la razón pura, y su utilidad es la que respecta a la especulación, sería verdaderamente sólo negativa, no para el ensanchamiento, sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la mantendría libre de errores; con lo cual se gana muchísimo” (*KrV*, A/B, p. 255).

de la razón que la condena y prohíbe. En efecto, de acuerdo con Kant, el juicio moral sobre la guerra (su prohibición) no contraviene que, en tanto conjetura meramente filosófica, se le otorgue un papel en el logro de los fines más altos de la especie. Sin la conjunción de todos los elementos que conforman la visión de Kant sobre la guerra y el logro de la paz, ocurre que la lectura de los pasajes ya citados en el presente escrito se tome de manera literal y lleve a interpretaciones, en mi opinión, tan arriesgadas como es la de considerar a Kant un continuador de la doctrina de la guerra justa. Me gustaría agregar a lo anterior que existe una incompatibilidad conceptual en, por una parte, ubicar a Kant en la tradición de la guerra justa y, de otra, mantener la búsqueda de la paz perpetua que es, como se ha dicho, no sólo un fin, sino un deber. Esta incompatibilidad debería ser resuelta por quienes ven a Kant como un teórico de la guerra justa.

A modo de propuesta, intenté mostrar cómo la noción de ley permisiva puede contribuir a superar estas lecturas, desde mi punto de vista, fallidas, al incorporar el elemento de razón histórica inherente a cualquier conjunto de normas o principios jurídicos. De esta manera, el derecho de guerra en la visión kantiana sólo puede tener lugar en el estado de naturaleza; como tal, se trata de un derecho natural, el cual estamos obligados a abandonar en función de un derecho de gentes que no legitime la guerra, sino acorde con la idea de justicia que debe prevalecer entre los Estados. Mientras esto no suceda, hay la permisión de combatir a aquel Estado cuyos empeños estén dirigidos a prevalecer en el estado de naturaleza, lo que significa prevalecer en la injusticia. No obstante, esa permisión siempre es y debe ser provisional, nunca definitiva.

## LA GUERRA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (II)

Si bien es cierto que Kant y Hegel representan el culmen de la filosofía de la historia clásica o especulativa, Marx representa la ruptura y Benjamin el principio del fin de los valores ilustrados. La Ilustración, como proyecto, ya acusa los efectos de la reacción de gran calado llamada Romanticismo en varias de sus figuras más rutilantes, como Kant y Hegel, por no hablar del movimiento del *Sturm und drang*. Como uno de los efectos de esta poderosa ola, las nociones hipostasiadas de razón y de progreso fueron perdiendo fuerza. Si el universalismo estaba ligado a la idea de progreso, el particularismo lo estuvo al espíritu romántico y nacionalista del cual Europa se impregnó en la segunda mitad del siglo XIX. A decir de Isaiah Berlin, el romanticismo transformó por completo la historia de Europa y la “conciencia de Occidente”, al punto de que todo lo que vino después, la moral, la política, la filosofía y, desde luego, el arte, se vieron marcadas por su impronta al ser el mayor ataque registrado contra los valores ilustrados<sup>68</sup> (Berlin, 2000, pp. 20, 73 y ss.).

Una vez expuestas las dos versiones más acabadas de la filosofía de la historia clásica o especulativa, había que cerrar el ciclo contrastándolas, en primer lugar, con la cosmovisión materialista de la historia aportada por el marxismo y, necesariamente, con la filosofía de la historia de Benjamin, en la cual el concepto de progreso, tan caro a la filosofía clásica, no podía ser comprendido sino a través de las

<sup>68</sup> De acuerdo con Berlin (2000), fueron Hamann, Herder y Kant los verdaderos padres del Romanticismo, mientras que se ha exagerado el papel Rousseau. Véanse los capítulos II y IV del libro citado en el cuerpo del texto.

imágenes perturbadoras del *Angelus Nuovo*. Marx y Benjamin coinciden en una visión materialista de la historia, pero en la medida en que Benjamin cuestiona la idea de razón histórica y su desenvolvimiento hacia un fin prefigurado, sea el de Kant o el de Hegel, la marcha del proletariado hacia su empoderamiento, vislumbrado por Marx, tenía que someterse al mismo racero crítico. En ello principalmente estriba su desencuentro con los promotores de un “marxismo unívoco, quienes preconizaban la marcha en ascenso de la humanidad a lo largo de la historia, y cuyas ideas eran hegemónicas durante las entreguerras” (García de León, 2005, p. 107). Para Benjamin, el materialismo histórico tenía una tarea impostergable, un compromiso con los humillados y ofendidos, los olvidados de la historia, a los cuales no se les podía engañar con la promesa de un futuro venturoso. En lugar de proyectarlos hacia el futuro, había que volver a las ruinas del pasado, hacer la historia “a contrapelo” pues sólo así podía rescatarse de entre los despojos la posibilidad de la emancipación y la esperanza.

### HEGEL: LA GUERRA Y EL “MOMENTO” ÉTICO

Resulta una labor ardua tratar de clasificar la concepción hegeliana de la guerra, pues adolece de la misma complejidad que el resto de su sistema filosófico. Una lectura superficial clasificaría al filósofo alemán de defensor a ultranza del recurso bélico y de un profundo nacionalismo. Sin embargo, una mirada más atenta obliga a introducir matices. Intentando una primera aproximación, diríamos que ésta se enmarca “a caballo” entre su filosofía de la historia y su filosofía del derecho. Empezaremos por exponer las líneas generales de ambas para después abocarnos al tema de la guerra.

De una forma diferente y tal vez más intensamente que a Kant, la Revolución francesa marcó la vida del joven Hegel. Muerto el *ancien régime* y la moral católica burguesa, “En el aire resonaba una nota apocalíptica, que pronto vibró por la filosofía alemana” (Kaufmann, 1972, p. 25). Y, en efecto, esa nota tocó a dos de los más grandes filósofos de la época. Pero tal vez Kant nunca imaginó que lo que en un inicio fue la sublevación del pueblo francés en busca de la libertad, la

igualdad y la fraternidad, transmutaría en el Terror y más tarde en las guerras napoleónicas. Se dice, y probablemente sea cierto, que, durante la batalla de Jena, Hegel escribía las últimas páginas de la *Fenomenología del espíritu*. Fue el espíritu insuflado del ejército napoleónico algo que impresionó sobremanera a Hegel, quien, no obstante, se mostró cauto sobre el futuro de Europa y del mundo, como puede apreciarse en esta afirmación en *La razón en la historia*.<sup>69</sup>

No es incumbencia del filósofo profetizar: en lo que se refiere a la historia, lo que nos incumbe, más bien, es lo que ha sido y lo que es; más en filosofía, por el contrario, ni lo que meramente ha sido ni lo que meramente será, sino lo que es y es eternamente: la razón, con lo cual tenemos suficiente ocupación (como se cita en Kaufmann, 1972, p. 26).

Acorde con ello, en las primeras líneas de la Introducción a sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*,<sup>70</sup> afirma Hegel que “la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia” (LFH 2005: 93), de donde podemos inferir que su tarea es hacer manifiesto el pensamiento que produce la historia: los hechos de la historia interesan no por sí mismos como eventos ocurridos en el tiempo, sino principalmente porque éstos han sido producidos por el pensamiento humano, pues “en todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad —por cuanto es humano y no animal— hay un pensamiento; por consiguiente, lo hay en toda ocupación con la historia” (LFH, 2005, p. 94). Y agrega Hegel que, por otra parte, la filosofía produce sus propios pensamientos no necesariamente ligados a lo que existe, y con esos pensamientos meramente especulativos se dirige y se ocupa de la historia “tratándola como un material, y no dejándola tal como es,

<sup>69</sup> *Die Vernunft in der Geschichte* se incorporó en el siglo xx al volumen en que se encuentra la edición crítica de las conferencias introductorias sobre la filosofía de la historia que fueron publicadas como *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, a la muerte de Hegel.

<sup>70</sup> En adelante LFH en las citas.

sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo *a priori* una historia” (p. 94).

Ahora bien, esta construcción *a priori* a la que Hegel se refiere tiene características diferentes al *a priori* de la filosofía de la historia kantiana. Para el autor de las tres *Críticas*, el carácter *a priori* de la idea es indispensable para poder otorgarle un sentido a la historia factual. En esa medida, Kant, como en el resto de su filosofía práctica —de manera muy evidente en su ética— prescinde de la experiencia histórica, salvo en el caso de los que considera *acontecimientos*, es decir, sucesos que revelan la marcha progresiva hacia el destino moral de la especie. Hay que aclarar que no es el hecho en *sí mismo* lo que revela la marcha progresiva, sino el *entusiasmo* que suscita en los espectadores. El ejemplo en tiempos de Kant fue la Revolución francesa: “el entusiasmo desinteresado de espectadores imparciales, mismo que revela un carácter moral de la especie, a partir del cual resulta posible augurar el progreso” (Beade, 2018, p. 116). El entusiasmo ante la caída del muro de Berlín en 1989 es otro ejemplo de *signo* o indicio de progreso moral. En todo caso, en Kant no hay contradicción entre el pensamiento (la idea regulativa que da sentido al discurrir de la historia) y la experiencia misma; prescinde de ésta y se enfoca en el futuro, en los fines que habrán de cumplirse. En Hegel, en cambio, “La labor de la filosofía parece hallarse en contradicción con ese fin...” (LFH, 2005, p. 95), a saber, dar cuenta de lo sucedido. Pero esta contradicción es el núcleo metodológico que Hegel habrá de imponer a su filosofía de la historia más allá de los reproches que se hacen a la filosofía por ir a la historia con su carga especulativa.

En contraste con Kant, Hegel sí se da a la tarea de hacer una reconstrucción de la historia pasada en las *Lecciones*, pero no con el fin de reproducir la historia universal, esto es, la historia factual, sino de mostrar cómo la oposición entre el pensamiento y la realidad concreta posibilita la libertad (que no es sino *conciencia* de la libertad) y, por ende, el curso de la historia. Robin G. Collingwood, heredero de Hegel, expone que la filosofía de la historia de Hegel:

no es una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica... es decir, historia

no meramente comprobada por los hechos, sino comprendida por la aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos que acontecieron (Collingwood, 1972, p. 117).

Descubrir las “razones” de lo acontecido se traduce, en la filosofía de Hegel, en hacer explícito el *Espíritu*, o el *Absoluto*, esa conciencia dinámica, expresión única de la libertad que evoluciona en el tiempo histórico y toma forma en las distintas etapas de la civilización; según afirma Hegel en *La razón en la historia*:

El objetivo es que llegue a saberse que [el Espíritu] sigue adelante sólo para conocerse a sí mismo como *an und für sich*, y que se trate a sí mismo en su verdad para aparecer ante sí mismo —el objetivo es que trae un mundo espiritual a la existencia que es adecuado a su mismo concepto (del mundo), en que realiza y perfecciona su verdad, en que la religión y el estado sean así producidos por él de tal modo que advengan adecuados a su concepto (como se cita en Taylor, 2010, p. 336).

A diferencia de la Naturaleza, en donde no hay variaciones significativas, aunque igual participe de la racionalidad de lo real, en la historia humana el cambio no sigue el patrón de causa y efecto, no hay repetición de patrones porque en ella está comprometida la conciencia de la libertad, esto es, la historia es autoconciencia. Hay, pues, una teleología porque el objetivo es la realización del espíritu, y ello le otorga sentido a la historia. La organización humana tiene múltiples formas; se pasa de la tribu a la comunidad y de ésta al pueblo y a la ciudad; de ahí al reino y al imperio. Esta evolución no da lugar a espacios, una revolución puede terminar con el estado de cosas vigentes, pero habrá de construirse un nuevo *statu quo*. La transformación política que produce la acción libre y consciente del ser humano —al servicio del Espíritu del mundo— es el interés principal de la filosofía de la historia en Hegel, en ese sentido, lo relevante no es sólo la transformación externa de las formas políticas, sino la conciencia detrás de éstas; el Espíritu que toma cuerpo en cada una de las etapas, del mundo oriental al mundo germánico. Sin embargo, no

todas tienen la misma importancia en su evolución. Sin duda la tienen las ciudades Estado, tanto en Grecia como en Roma. El surgimiento del cristianismo es otra de las grandes cisuras en la evolución de la conciencia y la libertad y lo es, desde luego, el nacimiento de Estado moderno.

En efecto, el Estado es para Hegel la instancia última en el desarrollo del Espíritu, es decir, de la autoconciencia, lo que implica pensar el proceso que llevó a éste como un todo en el cual los distintos momentos o etapas se siguen unos a otros gracias a la oposición de los contrarios y a la síntesis que finalmente supera todas las contradicciones. En esta misma tónica, razón y pasión son para Hegel dos elementos que, si bien son opuestos, son también complementarios. El Estado emerge como resultado de la razón y la pasión humanas. A diferencia de Kant, Hegel incorpora el elemento irracional en la historia y la idea de que hay una “astucia” de la razón que “deja a las pasiones obrar por sí, sacrificando de este modo y perjudicando a aquello a cuyo través llega a existir”, según afirma en *La razón en la historia*. Esta argucia de la razón es indispensable porque, como también afirma el oriundo de Stuttgart, “en la historia del mundo, también las lecciones de los hombres hacen surgir, en general, algo distinto de lo que se proponían” (como se cita en Kaufmann, 1972, p. 257), de manera que todo lo que acontece tiene carácter de necesidad. Hegel no concibe la contingencia en la historia, o más bien, no la concibe en los resultados. Lo que resulta, la realidad objetiva, adquiere carácter de necesidad.

La filosofía de la historia de Hegel conduce de manera natural a su concepción del Estado, misma que se encuentra desarrollada en los *Principios de la Filosofía del Derecho*<sup>71</sup> (1821), texto en el cual se ocupa también de manera un poco más extensa del tema de la guerra. Ambas cuestiones —Estado y guerra— están conceptualmente vinculadas, de manera que empezaremos por señalar las características que Hegel le atribuye al Estado, con lo cual tendremos el marco adecuado para exponer su teoría de la guerra.

<sup>71</sup> En adelante *PFD* en las citas.

Contra los filósofos contractualistas al estilo de Hobbes y Locke, para nuestro filósofo, el Estado no es una entidad abstracta, sino una sustancia que emerge de la voluntad de los individuos, o bien, una voluntad sustanciada. Su concepción, en ese sentido, es más cercana a la voluntad general de Rousseau, pero con mayor densidad ontológica. El Estado es “la realización de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a la universalidad, es lo racional en y por sí” (PFD, 2005, p. 370).<sup>72</sup> Fuera de él no es posible pensar al sujeto, porque el sujeto de la historia es el Estado, no el individuo. De manera que, para Hegel, no hay una oposición entre el individuo y el Estado, ambos forman parte de esa unidad ética, “se refiere, en concreto, a la dimensión ético-moral y al arte, la religión y la filosofía; pero más allá de ello, piensa que el Estado es el hogar de todo lo que eleva al hombre por encima de la brutalidad de las bestias” (Kaufmann 1972, p. 261). De donde se sigue que el hombre sólo es libre *en y por* el Estado. Hegel no suscribe la tesis rusoniana según la cual el hombre nació libre y sus ataduras son el precio por entrar en sociedad, por el contrario “El Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real” (PFD, 2005, p. 375).

Es importante detenernos brevemente con el fin de aclarar el concepto *Sittlichkeit*<sup>73</sup>, central en la concepción hegeliana del Estado y, como veremos más adelante, en su teoría de la guerra.

La *polizei* griega era para Hegel, de toda la historia de las civilizaciones, el modelo político más admirado porque en ésta, de una manera natural y acaso también intuitiva, el ciudadano se identificaba plenamente con su comunidad. Tomemos el siguiente ejemplo: cuando Critón, amigo de Sócrates, lo visita en la cárcel para intentar convencerlo de que acepte un plan para evadirse y así evitar su condena, este último le responde ofreciendo la que considera es la razón más poderosa para rechazar la oferta: podría tal vez dejar a su familia y a sus hijos, pero nunca a su ciudad porque sin ésta el individuo no

<sup>72</sup> Cursivas en el original.

<sup>73</sup> Término que ha sido traducido de diversas maneras, tales como: unidad ética, vida ética, eticidad. En este texto, se emplea mayormente ‘eticidad’.

es nadie; lo pierde todo. No es casual que la figura de Sócrates fuese también una de las favoritas del filósofo alemán. Ahora bien, reproducir el modelo de la ciudad griega en el siglo XVIII es un anacronismo, un absurdo en el marco de la teoría de la historia de Hegel. En la historia no hay patrones fijos, pero sí puede lograrse ese mismo ideal en el Estado moderno en tanto realización objetiva de la autoconsciencia y la libertad. En éste se recupera, una vez más, el Espíritu absoluto, ya no como mera congregación de voluntades, sino en tanto voluntad sustanciada. Como en la *polizei* griega, pero en un momento superior del despliegue del Espíritu, el fundamento en el cual encuentra soporte el Estado hegeliano es la eticidad: “*Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que tengo frente a una comunidad actual de la cual formo parte” (Taylor, 2010, p. 325).

En contraste con la *Moralität*, que nos impone el deber de realizar algo que aún no existe —recordemos los fines kantianos de la paz perpetua y la sociedad cosmopolita—,<sup>74</sup> en la unidad ética conformada por el Estado no hay distancia entre lo que es y lo que debería ser, entre el *Sollen* y el *Sein*. El individuo, al formar parte del Estado, se incorpora a algo que es mucho más grande que él mismo y que todas las voluntades juntas, algo que tiene realidad objetiva; es un acto, no una potencia. Vale la pena citar *in extenso* el siguiente párrafo de los *Principios de la filosofía del derecho*:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconsciencia* del individuo, en su saber y su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (PFD, 2005, p. 370).<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Esta es una variante de la amplia crítica que Hegel hace de la filosofía de Kant y, concretamente, de su ética al considerarla “vacía de contenido”, “meramente formal”.

<sup>75</sup> Cursivas en el original.

Nótese, en primer lugar, la herencia aristotélica en Hegel: el Estado nos recuerda al motor inmóvil que se piensa a sí mismo y que, siendo acto, no se agota, como tampoco se agota la eticidad en las costumbres, lo que sería una interpretación trivial de la *Sittlichkeit*. Éstas forman parte del espíritu de un pueblo, es decir, de su existencia inmediata, mientras que lo trascendente está en la *autoconsciencia* del individuo, en su libertad objetiva,<sup>76</sup> “Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado; solamente en él encuentra su esencia. Todo valor que el hombre posee, toda su realidad espiritual, la tiene solamente por el Estado” (*La razón en la historia*, como se cita en Taylor, 2010, p. 328). Y podríamos añadir que todo lo que el Estado es proviene del hombre, de la autoconsciencia y la voluntad hecha sustancia.

Hasta aquí las consideraciones se refieren al Estado como *concepto pensado*, pero éste también posee una realidad inmediata, a saber: el Estado individual que en tanto organismo (un *en-sí*) tiene expresión en la *constitución* y el *derecho político*. De ahí pasa a la relación con otros Estados en lo que llama Hegel *derecho político externo* (PFD, 2005, pp. 377-378). Cada Estado tiene individualidad y particularidad. La primera corresponde al momento de la idea de Estado, o si se quiere, del Espíritu; mientras que la segunda se refiere a las características particulares que adquiere a lo largo de su historia. La individualidad es condición determinante de la soberanía del Estado, pero éste se constituye como un *para-sí* en virtud de la relación de negación y de exclusión de sí mismo frente a los otros Estados, esto es, cada Estado es autónomo *necesariamente* frente a otro. Su existencia depende de esa relación de negación y exclusión. Parecería entonces que se sustenta en lo que acontece exteriormente con relación a los demás Estados, la guerra, por ejemplo, pero esto no es así, “en realidad es su propio y más elevado momento, su infinitud real, como idealidad de todo lo finito contenido en él” (PFD, 2005, p. 475).

El Estado como idealidad es infinito. El individuo es “lo infinito contenido en él”, de manera que la confrontación bélica no es, desde la teoría hegeliana, un choque entre leviatanes enfrentados, sino un

<sup>76</sup> Diferente de la libertad subjetiva, que es “el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares” (PFD, 2005, p. 371).

momento especial en el cual no sólo se intenta garantizar la seguridad y la vida de cada uno, sino la existencia misma del Estado como sustancia infinita de la cual se participa. En ese sentido:

La guerra no debe considerarse como un mal absoluto ni como una mera contingencia exterior que tiene su razón —también contingente— en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en las injusticias y, en general, en lo que no debe ser (*PF*, 2005, p. 476).

No es que todo esto no se asocie a las guerras, sino que simplemente no entraña la lógica profunda de las relaciones entre los Estados, la dialéctica de la negación-afirmación por medio de la cual cada Estado alcanza su autonomía e identidad. “Sin esa reversión de la negatividad en autoafirmación... ningún Estado alcanzaría dignidad ética, no podría ser la realización plena del Espíritu” (Dotti, 2007, p. 79). De ahí que para Hegel no tenga sentido adelantar juicios morales acerca de la guerra.

Lejos de ser un accidente fatal en la existencia del Estado, la guerra es el “momento ético” en el cual los individuos dejan a un lado sus intereses particulares, como sociedad civil, en favor de lo universal, “la situación en la cual se pone de manifiesto la dialecticidad de la relación entre lo particular y lo universal en el interior del Estado” (Marradés, 2006, p. 22). Y es de carácter ético porque en esa unión los ciudadanos se reconocen como parte de una totalidad; se abandona temporalmente la lucha por los fines y el beneficio particular para salvaguardar la existencia del Estado. Es, pues, un momento de negación y al mismo tiempo de reconocimiento en la totalidad. En esta medida, la guerra es saludable para los Estados porque sirve, precisamente, como motivo de unión de los ciudadanos para hacer frente a las amenazas externas. De tal suerte que lo externo, la guerra, tiene efectos benéficos hacia el interior de las naciones, lo que según Hegel “se muestra históricamente, entre otras cosas en el hecho de que las guerras favorables han impedido disturbios interiores y consolidado el poder interno del Estado” (*PF*, 2005, p. 477). De la guerra así entendida emerge la “virtud ética” de los ciudadanos y de

las naciones mismas. Toda nación que aspira a la grandeza descansa en la fuerza, el vigor y la lealtad de su ejército. La valentía individual realmente no cuenta, sino el valor de la *clase militar*. No es exagerado pensar que Hegel tomó como modelo de esta “virtud ética” el ejército napoleónico que tanto lo impresionara en su juventud.

Al igual que Kant, el autor de la *Fenomenología del espíritu* concibe los Estados inmersos en un ámbito de libertad subjetiva en ausencia de un poder superior que los gobierne; cada uno lleva a cabo sus compromisos conforme a sus intereses y sabe si los respeta, o bien, si decide romperlos e iniciar una guerra. Son decisiones surgidas de la soberanía y autonomía de cada Estado: “La relación entre Estados es una relación entre elementos independientes, que estipulan entre sí, pero al mismo tiempo están por encima de lo estipulado” (PFD, 2005, p. 483). Pero discrepa ampliamente de la idea kantiana de una paz perpetua por varias razones vinculadas con la superioridad de la *eticidad* sobre la *moralidad*:

La representación *kantiana* de una paz perpetua por medio de una federación de Estados que arbitraria toda disputa y arreglaría toda desavenencia como un poder reconocido por todos los Estados individuales, e impediría así una solución bélica, presupone el acuerdo de los Estados, que se basaría en motivos morales o religiosos, y siempre en definitiva en la particular voluntad soberana, con lo que continuaría afectada por la contingencia (PFD, 2005, p. 885).

Como hemos dicho, el Estado contiene en sí mismo un principio de afirmación y negación por el cual existe como ente independiente y autónomo; frente a los demás Estados ese principio dialéctico opera en la forma de rechazo y cooperación, es decir, que ninguna paz puede ser definitiva —como tampoco la guerra es eterna— por lo que “esta unión, en cuanto individualidad, tendrá una nueva oposición y engendrará un enemigo” (PFD, 2005, p. 478). Si para Kant la construcción de la paz perpetua es al mismo tiempo un ideal y un deber, para Hegel, el Estado debe “desatender el ‘deber ser’ y obedecer sólo a las exigencias existenciales de su propia condición estatal, particular y concreta; exigencias que priman sobre toda otra consideración

abstracta” (Dotti, 2007, p. 87). Hacer de la paz perpetua un deber significa, en la perspectiva hegeliana, violentar el curso de la historia imponiéndole *a priori* un fin por encima de los intereses particulares de los Estados realmente existentes. Ese deber puede servir de justificación para que se ignoren, o peor aún, se vaya contra las costumbres de los pueblos. ¿Podría pedírsele a un pueblo natural y tradicionalmente guerrero que abandone sus costumbres y adopte sin más el deber de la paz perpetua? A Hegel esto le parecería absurdo porque su primer deber es mantenerse en su existencia.

Ahora bien, parecería entonces que en el ámbito de las relaciones interestatales lo que priva es la ley del más fuerte y la violencia como norma. En suma, que Hegel hace una apología de la guerra. Pero esto no es así; para el oriundo de Stuttgart, las relaciones entre los Estados deben ser justas, pues se trata de entidades independientes y autónomas pero que, al mismo tiempo, se reconocen como tales en un sentido no sólo político, sino ontológico. Dice Hegel:

El recíproco reconocimiento como tales de los Estados se mantiene *incluso en la guerra*, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia. Esto constituye un *vínculo* por el que cada uno de ellos vale para el otro como existente en y por sí... Encierra, por lo tanto, la determinación de derecho internacional por la cual se conserva en ella la posibilidad de la paz, que implica, por ejemplo, que sean respetados los embajadores, y en general que la guerra no se dirija contra las instituciones internas, contra la pacífica vida privada y familiar ni contra personas privadas (PFD, 2005, p. 488).<sup>77</sup>

Como puede verse a partir de este párrafo, Hegel reconoce la normatividad contenida en un derecho internacional para regular las relaciones entre Estados; sin embargo, ninguna ley puede obligar a éstos a abandonar las armas, pues ese es un derecho irrenunciable de aquéllos, lo que no cancela la necesidad de contar con un derecho público externo que posibilite la paz y establezca normas de convivencia

<sup>77</sup> Cursivas en el original.

incluso durante la guerra. En efecto, de estas líneas podría concluirse, en principio, que Hegel defiende los principios del *jus in bello* de proporción y discriminación entre combatientes y no combatientes de inspiración agustiniano-tomista. La diferencia, no menor, entre dicha doctrina y la concepción hegeliana de la guerra es que ésta última no tiene un fundamento teológico-moral como la primera. Los Estados deben mantener relaciones justas, como ya dijimos, pero de ahí no podría seguirse que hay guerras justas e injustas, si por ello se entiende una justicia por encima de los propios Estados. Por otra parte, ninguna nación puede arrogarse el derecho de representar la “justicia universal” ni el “interés de la humanidad”, sólo la historia universal podrá juzgar, a partir de la contingencia que representa la guerra y la paz entre los pueblos, cuáles de éstos contribuyeron a la realización del Espíritu. Lo que viene a confirmar lo que decíamos al inicio: la teoría de la guerra en Hegel se sigue tanto de su filosofía del derecho como de su filosofía de la historia.

### **MARX Y ENGELS, GUERRA Y REVOLUCIÓN PROLETARIA**

De Kant a Marx es posible constatar el paso de una Europa agraria al nuevo paisaje industrial y comercial de ciudades como Manchester o el Havre de mediados del siglo XIX. Si la Revolución francesa y el régimen napoleónico marcaron a Kant y a Hegel, el pensamiento de Marx y Engels emerge de la revolución industrial y de sus consecuencias directas en la vida de los hombres, mujeres y niños. No sólo se trató de una transformación radical en los modos de producción al incorporarse la máquina a dichos procesos, sino de cómo se transformaron las relaciones de trabajo entre los obreros y de éstos con los dueños de las fábricas. Por otra parte, el crecimiento de las ciudades por la demanda de empleo provocó, junto con otras variables, cierto abandono del campo, sin desaparecer en el mundo rural las recurrentes crisis de subsistencias.

Las revoluciones románticas de mediados del siglo (1847-1848) tuvieron demandas nuevas, a saber, el derecho al trabajo, el sufragio universal y la república democrática social. “Todas las contradicciones de clase se crispan: burguesía proletariado, burguesía-artesanía,

burguesía nobleza, campesinado-nobleza” (Claudín, 1985, p. 5), siendo la principal y condicionante de todas el antagonismo del conjunto de las distintas clases y segmentos, esto es, “el pueblo: obreros, campesinos y artesanos, y el régimen monárquico absolutista” (p. 5).

Antes de estos años cruciales ya se había dado el encuentro entre Marx y Engels. El primero había esbozado su concepción materialista de la historia y las revoluciones del 48 ofrecían una oportunidad única para acelerar el camino hacia la revolución que derrocaría a la burguesía, como anunciaba el *Manifiesto comunista*, publicado en 1847. ¿Pero qué teoría de la historia había llevado a Marx a semejante conclusión?

Es bien sabido que Karl Marx fue un lector atento y crítico de la obra de Hegel, si bien el desprendimiento de dicha matriz le tomó varios años. Su tesis doctoral, en torno a Epicuro, tenía como uno de sus propósitos mostrar cómo se prefiguraba en el filósofo griego “la forma en que Hegel describía el surgimiento de la autoconciencia” (Stedman Jones, 2018, p. 107), y en una carta a su padre (1837) comentaba que “la síntesis entre el pensamiento y el ser anunciada por la filosofía de Hegel estaba a punto de completarse” (Stedman Jones, 2018, p. 106). Pero al igual que otros “acólitos de Hegel”, pensaba que “esa reconciliación era una meta a futuro, un objetivo a alcanzar en el paso de la teoría a la práctica” (Stedman Jones, 2018, p. 106).

De acuerdo con Louis Althusser, el malogrado filósofo francés, la ruptura con la filosofía hegeliana (incluidos los jóvenes hegelianos) se hizo evidente en *La ideología alemana* (1845),<sup>78</sup> obra escrita en mancuerna con Federico Engels, y cuya expresión más sintética se encuentra en la famosa tesis 11 sobre Feuerbach, de acuerdo con la cual “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (Marx y Engels, 1973, p. 668). Transformarlo no implicaba, sin embargo, abandonar

<sup>78</sup> “En lo que se refiere a *La ideología alemana*, nos ofrece, sin duda, un pensamiento en estado de ruptura con su pasado, que somete a un despiadado juego de la matanza crítica todos los antiguos supuestos teóricos, en primera línea a Hegel y Feuerbach, todas las formas de una filosofía de la conciencia y una filosofía antropológica” (Althusser, 1974, p. 27). No entro a discutir la polémica que se dio en torno de la propuesta althusseriana del “corte epistemológico” en la obra de Marx.

la filosofía, sino la especulación y la abstracción, es decir, había que construir una nueva forma de pensar el mundo, la historia y al hombre para superar esa separación erróneamente concebida por los filósofos, pues vistas desde un ángulo fuera del idealismo antes imperante, teoría y práctica están en una relación dialéctica indisoluble; no hay práctica sin teoría, ni teoría sin práctica. Al intentar llevar a la práctica las tesis de lo que Marx y Engels consideraban una nueva ciencia —el materialismo histórico— incorporaron la historia a su tarea intelectual. Así pues, en principio podría parecer un tanto paradójico que ni Marx ni Engels hayan dedicado una obra específica al tema de la historia. La respuesta es sencilla: toda la producción de estos pensadores es “histórica”, esto es, la historia asoma por todos lados, no sólo en los escritos específicos<sup>79</sup> sobre sucesos que les tocó vivir y presenciar directa o indirectamente; las elaboraciones más teóricas —por ejemplo, en *El capital*— se deben y responden a la historia.

Marx decide abandonar la filosofía especulativa y abstracta de sus antecesores porque para él hay una verdad evidente sin la cual no puede pensarse correctamente la historia: “esta primera premisa de toda existencia humana es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir” (Marx y Engels, 1973, p. 28). Y para vivir es necesario alimentarse, ponerse a resguardo, vestirse, entre muchas otras cosas. También resulta evidente que es el propio hombre el que debe procurarse el alimento, el abrigo y el techo, de aquí que “el primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma...” (Marx y Engels, 1973, p. 28). Se trata, pues, de un hecho evidente e invariable, en cualquier tramo de la existencia del hombre éste debe procurarse la satisfacción de sus necesidades. Elaborar toda clase de herramientas con ese propósito lleva a la creación de nuevas necesidades,

<sup>79</sup> *La lucha de clases en Francia, 1848 a 1850* (1850); *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852); *La España revolucionaria* (1854); *La guerra civil en Francia* (1871); *La guerra civil en Estados Unidos* (1861); *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845).

constituyéndose así el segundo hecho histórico: la productividad humana. Por último, el tercer factor fundamental de la historia es: “el que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*” (Marx y Engels, 1973, p. 29).

La familia es la base de las relaciones sociales, el núcleo del cual se desprenden otros vínculos, si no de carácter natural, sí material, como es el de la cooperación, condicionante de los diversos *modos de producción* que se dan en las distintas formaciones sociales: “Se manifiesta, por tanto, ya de antemano una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y los modos de producción” (Marx y Engels, 1973, p. 31). No obstante, estas conexiones materiales no podrían darse sin la participación de la conciencia, que surge “ya preñada” de materia y puesta en evidencia por el lenguaje “tan viejo como la conciencia” (p. 31), de hecho, su manifestación práctica. Así pues, las relaciones sociales no son puramente materiales; sin conciencia sería imposible, tanto la cooperación como el conflicto que emana de esas relaciones. Pero lo que es novedoso en el planteamiento de Marx es que la conciencia no es originalmente pura, pues es un producto social, lo que significa que obedece a un proceso que, además de elaborar cosas, produce formas ideales como pueden ser la religión, la ciencia y la filosofía.

Así, Marx toma distancia de la filosofía idealista de Hegel al proponer una interpretación *materialista* de la historia, lo que no implica necesariamente un determinismo económico (Ball, 1992, p. 128), pero sí un giro completo respecto de su antecesor, conservando en su provecho el método dialéctico. Concibe una estructura con una base económica de fuerzas productivas (trabajadores y medios de producción) y una superestructura (ideas e ideales de carácter político, religioso, filosófico, etc.) en una relación dialéctica de condicionamiento mutuo. Aunque es cierto que Marx le dio más peso a la base material. Siendo la conciencia un producto del intercambio en las relaciones sociales de producción, ésta pierde la autonomía y la inmanencia de la que gozaba en la filosofía de la historia de Hegel. No es el espíritu ni la conciencia lo que se desenvuelve a lo largo de

la historia, sino las contradicciones que se generan en la relación social de los propietarios con los subalternos por la apropiación del excedente de producción. El papel que juegan las formas ideológicas de la superestructura es, en todo caso, la de legitimar y defender el *statu quo* impuesto por la clase dominante sobre la clase proletaria, esto es: la desigualdad material basada en la riqueza de unos cuantos y, sobre todo, la propiedad privada.

Ahora bien, la lucha de clases a la que Marx y Engels atribuyeron el principio generador de la historia en el *Manifiesto comunista* no debe entenderse en un sentido metafórico: “La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales: no puede sorprender entonces que en su curso evolutivo se rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales” (Marx y Engels, 1998, p. 65). Todo lo contrario, alude a una lucha que, sumada a la lucha por la subsistencia, representa el verdadero campo de batalla en donde se forja la historia. Significa que los hombres —en su materialidad y espiritualidad— hacen la historia, pero siempre partiendo de una situación histórica que condiciona sus acciones y pensamientos, según declara Marx en las primeras líneas de *18 Brumario de Luis Bonaparte*:

Los hombres hacen su historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla del cerebro de los vivos (Marx y Engels, s.f., p. 95).

Teniendo en cuenta estos elementos, podemos afirmar que más que una *filosofía* de la historia en el sentido kantiano o hegeliano, Marx desarrolla una *teoría* de la historia con pretensiones científicas. De hecho, él y Engels se denominaban a sí mismos “socialistas científicos”. Al concebir la historia a partir del trabajo como medio para remontar la precariedad original del ser humano, Marx se sitúa en el punto de partida que Kant ha descartado —la experiencia histórica— para poner en su lugar una idea o concepto de razón. Y al

rechazar Marx la idea hegeliana de una conciencia pura o espíritu absoluto que se actualiza en la historia, la incorpora a la práctica humana de tal manera que es indistinguible de los elementos materiales de los cuales emerge y se conforma.

A pesar de la distancia que, en estos aspectos, separa a Marx de Kant y de Hegel, hereda de ellos algunos rasgos en la medida en que, para el autor de *El capital*, el devenir histórico tiene un rumbo y una meta: la revolución del proletariado. Pues una vez habiéndose liberado de su conciencia enajenada, y conforme a ciertas leyes de la historia, jugará el papel que le corresponde para transformar la sociedad. Y aunque “Marx eludía hacer precisiones acerca de la sociedad final comunista... siempre queda la inquietante afirmación suya de que sólo al llegar a ese final comenzaría la *verdadera historia de la humanidad*” (Gómez Ramos, 2003, p. 62). Las sociedades hasta entonces conocidas serían la prehistoria. Con la revolución se deja atrás el reino de la necesidad y se entra en el reino de la libertad; una vez conseguida la sociedad sin clases, desaparece el principio dinámico de la historia. En esa medida, Marx habrá incorporado a su teoría la idea de progreso sólo en la etapa preparatoria al logro de la revolución. Podemos decir, entonces, que Marx constituye el último eslabón —continuidad y rompimiento— de esa filosofía de la historia que tuvo como sus representantes más conspicuos a Kant y Hegel.

Es claro el papel que en la obra de Marx juegan el conflicto y la revolución, pero nos falta examinar qué rol le atribuye en el devenir histórico a la guerra en un sentido estricto, es decir, a la guerra interestatal. Fue, en realidad, Friedrich Engels quien más se interesó en el tema de la guerra, al punto de ganarse el mote de “el General” entre sus más allegados. Había leído una gran cantidad de textos de historia militar, conocía y admiraba la obra de Clausewitz, lo que le permitía mantener una opinión autorizada sobre los conflictos bélicos del momento como la derrota de Francia en Sedán y la captura de Bonaparte: “Para Engels, la guerra era un componente más de la superestructura —como la religión, la política, el Derecho y la cultura— y, en cuanto tal, la determinaba la base económica” (Hunt, 2011, p. 223). En esa línea de pensamiento, consideraba que la guerra había adquirido un carácter moderno a partir del crecimiento económico

que significó la formación del capitalismo industrial después de la Revolución francesa. Del *Anti-Dühring* podemos rescatar valiosos comentarios al respecto:

La violencia es actualmente el ejército y la marina de guerra, y ambos cuestan, como sabemos por experiencia propia, “montones de dinero”. Pero la violencia por sí sola es incapaz de crear dinero; a lo sumo puede apoderarse de lo ya creado... la violencia está condicionada por la situación económica, que es la que debe dotarla de los medios necesarios para equiparse con instrumentos y para conservarlos... nada depende tanto de las condiciones económicas previas como el ejército y la marina.

Pero la introducción de la pólvora y de las armas de fuego no fue en modo alguno un acto de violencia, sino un proceso industrial y, por tanto, económico... Y la introducción de las armas de fuego no sólo influyó en la propia conducción de las guerras, sino también en las relaciones políticas de poder y opresión.

[...] toda la organización y todos los métodos de lucha de los ejércitos, y por tanto los triunfos y derrotas, dependen de las condiciones materiales, o más concretamente, económicas: del material del hombre y del material arma, es decir, de la calidad y cantidad de la población y de la técnica (Engels, 1973, pp. 136-140).

Poco a poco, Engels se dio cuenta de que las guerras llevadas a cabo por las naciones europeas eran de carácter colonial, lo que le llevó a simpatizar con los movimientos de insurrección de pueblos que antes, siguiendo a Hegel, había considerado “ahistóricos”. La teoría marxista fue, en efecto, un poderoso insumo para los movimientos libertarios anticolonialistas del siglo xx (Hunt, 2011, p. 224) me refiero, por ejemplo, a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon.

Así pues, para Marx y Engels, la guerra va unida a las condiciones materiales en las cuales se desarrollan las distintas sociedades, si bien las formas de hacerla dependen de las épocas, las necesidades y los modos de producción: guerras para hacerse de esclavos, guerras cuyo fin es el pillaje o bien la conquista, como lo explica Engels en su largo y prolijo estudio sobre *El origen de la familia, la propiedad*

*privada y el Estado*. Pero también la guerra es factor de cambio, siempre subordinada a los intereses económicos (Gallie, 1978, p. 74), y la preservación de la propiedad privada, como explica Marx en los *Grundrisse* al referirse a las formas de producción precapitalistas: “[...] es la guerra uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta” (Marx y Engels, 1987, p. 451). De manera que la guerra no es un modo de vida superpuesto a la vida en comunidad, sino el recurso indispensable para garantizar su supervivencia frente a otras comunidades. De hecho, Marx pensaba que en el carácter guerrero de las ciudades-Estado de la antigua Grecia estribaba su crecimiento económico y un mayor desarrollo político comparado con otras civilizaciones. Y en esto coincide con Hegel en el sentido de no considerar la guerra un mal en sí misma, y con Engels en su naturaleza esencialmente instrumental.

Si bien es cierto que Marx y Engels no produjeron conjuntamente una teoría de la guerra, en el propio lenguaje empleado en distintos textos, más allá del *Manifiesto comunista*, guerra, revolución y sus variantes aparecen constantemente, sobre todo a partir de 1850. Desde luego *Gewalt*, que puede significar violencia o poder; *Volkskrieg*, como guerra popular, en contraste con *Bürgerkrieg*, guerra civil, y *Klassenkampf*, lucha de clases; *Revolution* y *Mass-empörung*, revolución e insurrección de las masas (Gallie, 1978, p. 80). Lo que da cuenta de la importancia que para estos autores tenía la lucha en sus múltiples manifestaciones y las características propias de cada una de éstas.

Destaca, sin embargo, una conclusión a partir de los diversos estudios históricos llevados a cabo por nuestros autores: la guerra es siempre una posibilidad mientras exista la sociedad capitalista, es factor de cambio en la medida en que acelera las contradicciones propias de ese sistema: algunas guerras —tanto civiles como nacionales— pueden obrar propiciando condiciones favorables para la revolución. Esto explica el enorme interés que suscitó en Marx y Engels el surgimiento y consolidación de las organizaciones obreras en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, no sólo por sí mismas, sino por las condiciones políticas de las naciones a las que

pertenecían y las relaciones en que se encontraban unas con otras: Francia e Inglaterra; Alemania y Francia; Inglaterra y Alemania, etc. La unión del proletariado para llevar a cabo la revolución que pondría fin a la sociedad capitalista podría ser impulsada si se daban las condiciones materiales adecuadas; una guerra internacional podría, por tanto, ser la llave que abriera esa oportunidad.

De esta misma convicción partió Lenin, quien intentó ponerla en práctica al establecer un criterio para juzgar la pertinencia de apoyar o rechazar las empresas bélicas: “si la guerra promueve los intereses de las clases dominantes, la clase trabajadora debería oponerse a ella” (Horowitz, 1973, pp. 108-109). Si, en cambio, presentara ventajas, habría que apoyarla. Esto es, “no habría que oponerse a la guerra si esta podía convertirse en propulsora de la revolución que terminara con la opresión del proletariado” (Horowitz, 1973, pp. 108-109). Ciertamente, la guerra europea que se volvió mundial tomaría un tiempo en darse, pero Marx y Engels tuvieron la visión suficiente para percibir los gérmenes que la propiciarían, y acaso también en cuanto a la Revolución rusa, pues las contradicciones ya existentes al interior del vasto imperio acabaron por derrumbar el régimen zarista y auspiciar la revolución de 1917, iniciándose así la era del socialismo real, muy lejos de la utopía que Marx había concebido de una dictadura del proletariado.

### **BENJAMIN, “ESE HURACÁN QUE LLAMAMOS PROGRESO”**

De acuerdo con el historiador marxista Eric Hobsbawm (1996): “el peso de la guerra total del siglo xx sobre los Estados y las poblaciones involucrados en ella fue tan abrumador que los llevó al borde del abismo... Parecía evidente que el viejo mundo estaba condenado a desaparecer” (p. 63). Entre los filósofos, literatos y artistas que vivieron la catástrofe de 1914 y temían una nueva y aún mayor, fue Walter Benjamin quien tuvo la percepción más clara sobre el carácter ominoso de lo que había que esperar en los días por venir. Su condición de judío comunista no le auguraba una escapatoria posible frente a la máquina trituradora del nacional-socialismo. Más allá de la historia trágica de Benjamin, pieza importante de su particular

legado, quedan sus escritos en donde se consigna uno de los cuestionamientos más serios que se hayan dirigido a la Modernidad y los valores que representa, pero también al marxismo dogmático que tomó forma en la socialdemocracia alemana. A él y a su generación —en particular a los pensadores de la Escuela de Frankfurt— les tocó replantearse los saberes, las estructuras, los valores de la Modernidad cartesiana. Su crítica abarcó el arco completo que va de las ciencias naturales al arte y la literatura, pasando por el psicoanálisis (Forster, 2012, pp. 23-24).

Debe agregarse que en las mismas décadas en las que Benjamin desarrolló sus ideas sobre estética, política, historia y demás, la corriente historicista ocupó un espacio muy relevante en el campo de la historiografía y la teoría de la historia. En efecto, la influencia de Dilthey, Ranke y Croce se dejó sentir en la filosofía de la historia que bajo esta nueva perspectiva enfatizaba el valor y significado de los “hechos” de la historia, o, para ser más precisos, el significado de los testimonios, sean estas ruinas, documentos y monumentos. Hacer la historia representaba para el historicismo, de manera general, recuperar de esos testimonios la línea continua de la historia. En esa medida, el historiador tenía que desarrollar ciertas técnicas para “descubrir” lo que en ese testimonio está presente esperando ser interpretado para ocupar su lugar en el vasto paisaje de la historia universal. Visión por demás contrastante con las *Tesis sobre la historia* de Benjamin. Para el berlinés, lejos de la continuidad, la marcha de la historia está constituida de fracturas y discontinuidades, muchas de ellas producidas por la guerra; más aún, tampoco aplica la causalidad, pues el efecto es lo último que llega a nuestro presente y es desde ahí que el historiador tendrá que construir la historia y en ella el papel del conflicto, la violencia y la guerra.

Debemos resaltar, no obstante, que las referencias de Benjamin a la guerra como concepto genérico son breves, aunque esta especie de anomalía queda restañada con su celeberrimo texto *Para una crítica de la violencia*, así como las notas que dejó, supuestamente inconclusas, hoy conocidas como las *Tesis sobre la historia*. Destacaremos en primer lugar las ideas desarrolladas en este último porque nos sitúa en el lugar preciso para retomar su crítica a la idea de progreso,

pieza clave de filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX. En segundo término y ya con un marco teórico adecuado, nos ocuparemos de la guerra y la violencia.

En efecto, la idea, como se resaltó en el capítulo anterior, es esencial a la filosofía de la historia clásica; muy claramente está en la teleología kantiana, como también en el proceso de desenvolvimiento del Espíritu en Hegel, menos obvio lo es en la teoría de la historia de Marx. Sin duda, para Marx la meta de una sociedad sin clases o de la dictadura del proletariado significaba un progreso respecto de la condición de explotación en que se hallaban el proletariado de la era industrial. Pero, a diferencia de Kant, para el Moro de Tréveris no hay una teleología sobre la cual montar el advenimiento de las etapas hacia un fin último. Más cercano a Hegel, pero sin la pauta metafísica que éste le imprime al devenir de la historia, para Marx las propias contradicciones de la sociedad capitalista habrían de llevar al punto de quiebre en donde se darían las condiciones adecuadas para la revolución proletaria y, como él mismo afirma, al fin de la prehistoria. La pregunta para Benjamin consistía en saber si esta utopía del materialismo histórico<sup>80</sup> era realizable en una versión que no reprodujera los mitos de la Modernidad que habían llevado a la debacle de Europa en los albores del “siglo corto” —según la expresión de Hobsbawm—. Había que desmontar la idea de progreso del sitio en el que se encontraba y, sin ese asidero, pensar la historia. Así, Benjamin se sitúa en un punto de observación muy distante de la pasada filosofía especulativa de la historia:

Para Benjamin ir hacia el pasado no es recorrer esos eslabones “evolutivos” que llevan de un estadio inferior hacia otro superior, de una conciencia ingenua a una conciencia absoluta o de una historia de la barbarie y del atraso a una historia de la razón, de la ciencia, de la democracia y del triunfo de la civilización... Se trata de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (Forster, 2012, p. 34).

<sup>80</sup> Esta es al menos la interpretación de Bolívar Echeverría (2010) de las *Tesis sobre la historia*.

Hay, pues, en principio, dos elementos a subrayar sobre la idea de la historia del filósofo berlinés: hacer historia no es trasladarse al pasado para “ver” cómo sucedieron los hechos; no hay un pasado esperando al historiador, éste tiene que construirlo: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el ‘tiempo actual’; que es pleno” (*Tesis XIV*).<sup>81</sup> La historia se hace desde el presente, lo que ya supone que no hay un pasado “puro”. Segundo elemento: el pasado no está completamente recuperado si no se da la voz de los vencidos y los desplazados, pues “el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que combate” (*Tesis XII*). Excluidos y desplazados por la idea de progreso que fija el patrón y el orden del relato conforme a un ir de menos a más; todo lo que quede fuera de esa lógica del progreso será hecho a un lado. La metáfora de Benjamin del cepillo a contrapelo no podía ser más acertada: ir en el sentido del progreso es un fluir sin tropiezos, pero cancela la posibilidad de descubrir las anomalías, los cortes, los fracasos que sólo se hacen visibles si se invierte el sentido.

Dice Benjamin: “En cada época hay que esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor; sino también como vencedor del Anticristo...” (*Tesis VI*). Cada momento de la historia se construye en dos planos opuestos en lucha permanente: el Mesías no es redentor en o de sí mismo, sino vencedor del Anticristo (aunque éste acaba siempre por vencer, como dice Benjamin); el surgimiento del fascismo es el resultado del proceso civilizatorio; la Gran Guerra se debió al desarrollo de la técnica y la ciencia, etc. Para Benjamin, cada hecho de la historia es una especie de mónada leibniziana (Echeverría, 2010, p. 49) que recupera, en el hoy, todos los hechos del pasado, de la misma manera que la moda repite o recicla las vestimentas y maneras de siglos anteriores. Una visión así de la historia hace inoperante la idea ilustrada de progreso, la visión de épocas oscuras que se van superando por nuevas etapas cada vez más luminosas es simplemente una creación engañosa.

<sup>81</sup> Las citas pertenecen a (Benjamin, 2007, pp. 65-76).

*Angelus Novus*, obra de Paul Klee, inspiró en Benjamin una de las tesis que más interés ha despertado porque podríamos decir que en ella se concentra su visión trágica y a la vez mesiánica de la historia, al mismo tiempo que, en unos cuantos renglones, deja sin sustento los relatos progresistas de la Modernidad.

El *Angelus Novus* de Benjamin contempla las atrocidades del pasado a través de su comprensión no lineal de la historia y por eso afirma *que es una sola catástrofe que sigue amontonando ruinas sobre ruinas* y que esta catástrofe *le roza los pies* (Lara, 2009, p. 270).

Este ángel representa la historia. Dotado de alas, quisiera alejarse de la visión que tiene enfrente: un pasado hecho de ruinas que se acumulan sin cesar. Quisiera volver para despertar a los muertos y unir los pedazos de esa gran catástrofe, pero un viento huracanado se lo impide: “El huracán le impulsa irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras que el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que llamamos progreso es ese huracán” (*Tesis IX*). Nuevamente atina Benjamin en el uso de la metáfora poética que identifica el progreso con un viento huracanado que fuerza a la historia a proseguir hacia adelante sin mirar las ruinas que ha dejado atrás. No hay manera de parar y hacer un juicio histórico sobre la catástrofe, el progreso obliga a no mirar y conceder. De ahí que sólo a través de escuchar el testimonio de las víctimas podría revertirse la inercia del conformismo. “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de emergencia’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello” (*Tesis VIII*).

El profundo desencanto que expresa Benjamin no puede desligarse de lo que el propio berlinés presenciaba en los turbulentos años de entreguerras. La Gran Guerra, esa que se pensó que pondría fin a todas las guerras, no sólo había producido una mortandad nunca vista, sino también el germen del fascismo alemán. Sobre esa empresa bélica y la derrota que sufrió Alemania, Benjamin expresó agudamente su opinión en una reseña de la colección de ensayos *Guerra y guerreros*,

editada por Ernst Jünger (1930).<sup>82</sup> Ahí afirma su convicción de que la guerra está condicionada “en su núcleo más duro y fatal por la discrepancia abismal entre los inmensos medios de la técnica y la ínfima clarificación moral que aportan” (Benjamin, 1998, p. 47). Y afirma que Alemania se ve a sí misma como una nación que aún en la derrota expresa la germanidad porque aspira a una “guerra eterna” que “sería la más elevada expresión de la nación alemana” (p. 50).

Por una parte, detrás de la “guerra eterna” está la idea de culto, mientras que detrás de la guerra en que Alemania fue derrotada está la técnica; pero culto y técnica no mantienen un vínculo (menos lo mantendrían con la llegada del nacionalsocialismo al poder). Benjamin precisa dejar de lado el lenguaje que ensalza el heroísmo y la valentía de los soldados, “En vez de ello, es preciso dirigir la claridad que el lenguaje y la razón aún proyectan sobre esa ‘vivencia primordial’ desde cuya sorda tenebrosidad hormiguea la mística de la muerte del mundo...” (p. 57). La guerra debería servir para vislumbrar “la incapacidad de los pueblos de reestructurar sus relaciones de manera que les sea posible reinsertarse en la Naturaleza gracias a sus medios técnicos” (p. 57). Esto es, la guerra es una deformación de la técnica, una manera perversa de devolver, en forma de muerte, la vida que ofrece la naturaleza. Y en una sentencia casi visionaria afirma que la guerra —la recién librada por Alemania— es (era) la oportunidad de corregir esa perversión pues “de fracasar esta corrección, *millones de seres humanos serán corroídos y destrozados a gas y hierro*”<sup>83</sup> (p. 57).

Benjamin no vivió el Holocausto, pero ciertamente intuía el alcance que podía tener la maquinaria nazi cuando redactó las famosas *Tesis sobre la historia* y en particular la referida al *Angelus Nuovo*. Por otra parte, era cada vez más claro para él que el sistema soviético se contraponía a la utopía social de inspiración marxista, llegando incluso a aliarse con el nacionalsocialismo, la versión más acabada del fascismo por su ingrediente racista que llevó a la persecución y exterminio de millones de seres humanos. Sin embargo,

<sup>82</sup> La reseña lleva por título “Teorías del fascismo alemán” (*Theorien des deutschen Faschismus*).

<sup>83</sup> Énfasis propio.

hay también en sus *Tesis* una apuesta a que el materialismo histórico —en una versión distinta de la versión “conformista” del marxismo oficial o socialdemócrata”, es decir, “aquiescente” sometida a las fuerzas del progresismo capitalista— sino uno “profundo” y “revolucionario” (Echeverría, 2010, p. 81) cumpla con la tarea de proporcionar otra idea de la historia en la que se incorpore a los vencidos y sometidos de siempre por los que llevan la ventaja y obtienen las victorias. No es casual que su primera tesis se refiera al materialismo histórico, ese “autómata construido en forma tal que era capaz de responder a cada movimiento de un jugador de ajedrez con otro movimiento que le aseguraba el triunfo en la partida” (*Tesis I*). Para el berlinés, el materialismo histórico es el único discurso “que cuenta la historia desde la perspectiva de la revolución: *encender en lo pasado la chispa de la esperanza*” (p. 47).

De igual manera, Benjamin expresa la necesidad de adoptar una visión radical y revolucionaria. Anterior a las *Tesis*, *Para una crítica de la violencia* (1921) es un texto tan ineludible como complejo. Pieza de refinada retórica, las ideas de Benjamin distan mucho de estar en la superficie; no en balde es uno de los escritos más profusamente interpretados en torno de esa espinosa cuestión. Sin pretender contribuir a la ya abundante hermenéutica del célebre ensayo, habremos de retomar algunas de sus ideas principales.

Lo primero a destacar es el tipo de análisis elegido por su autor: *crítica* no se refiere solamente a “poner en cuestión” la violencia, también puede entenderse aquí en el sentido kantiano de investigar sus límites y alcances. En segundo lugar, Benjamin parte del supuesto siguiente: toda experiencia histórica revela el carácter instrumental de la violencia. Se trata del medio por el cual se han construido las civilizaciones, de donde surge su carácter paradójico: la violencia construye destruyendo. En otras palabras, no hay manera en la cual la violencia no sea una fuerza opresiva y destructiva, sea en la forma de ley, o bien de guerra; la violencia es fuerza que se impone a otro. De ahí su inherente necesidad de justificarse buscando la *legitimidad*. Enfocándola desde el derecho natural, su justificación depende de los fines que persigue, si la causa es justa, entonces, la violencia, al

igual que la guerra, se legítima.<sup>84</sup> Y desde el derecho positivo, se justifica en virtud de los medios empleados, es el caso cuando la violencia se vale de instituciones legalmente constituidas.

Esto lleva a una de las ideas centrales de Benjamin (1998), a saber, que la violencia como instrumento cumple la función de fundar y mantener el derecho, a ésta la llama violencia “mítica”: “debe precisarse que de un contrato de derecho no se deduce jamás una resolución de conflictos sin recurso alguno a la violencia” (p. 33), violencia representada en el poder que garantiza el orden jurídico, el mismo poder que será necesario para conservarlo. Así, la violencia mítica se desdobra en dos tipos: es fundadora y también conservadora de derecho. Las guerras, como una de las formas de establecer y mantener el orden jurídico, son un tipo de violencia mítica.

Ahora bien, algo que Benjamin está interesado en mostrar es el carácter contradictorio de la violencia instrumental: ésta necesita justificarse para cumplir con su función, pero tal justificación no puede hallarla sino en sí misma (su causa, sus fines, sus medios), lo que, en otros términos, significa que no hay fundamento externo que la legitime. De donde se sigue algo aún más importante: la violencia instrumental nunca es legítima. Así, una crítica de la violencia se inscribe “dentro del ámbito de la crítica de la violencia del derecho en general, es decir, de la violencia legal o ejecutiva” (Benjamin, 1998, p. 30). Para el filósofo alemán, como lo fue más tarde para Foucault, la manifestación más clara de la violencia legal, además de la policía, es la pena de muerte. Pero ¿acaso se puede hacer una crítica aislada de la pena de muerte sin someter a todo el sistema que la ha producido a la propia crítica? Si mantenemos el argumento, estamos autorizados a afirmar que la crítica de la violencia no puede hacerse de leyes particulares, sino de aquello que las sustenta, a saber, de la violencia de origen, la violencia *mítica*.

Opuesta a ésta concibe la violencia *divina*, la única capaz de competir con aquélla y, en última instancia, imponerse para romper con el orden antiguo, aunque ella misma no es fundadora de derecho

<sup>84</sup> Un ejemplo que ilustra bien el punto es la doctrina agustiniano-tomista de la causa justa de guerra.

porque se manifiesta *fuera del derecho*: “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios, ésta los acepta” (Benjamin, 1998, p. 42). La violencia divina puede expresarse (pero no realizarse) en el sacrificio revolucionario, en esa misma lógica, no tiene la capacidad de fundar y mantener el derecho. Por lo mismo, no debe confundirse con la violencia desplegada en las revoluciones “canónicas” de la historia, sea la francesa, la rusa o cualquier otra; todas éstas se hicieron conforme al modelo medios-fines. ¿Qué sentido puede tener entonces el concepto de “violencia divina”? Su sentido está dado en la oposición absoluta a la violencia mítica, esto es, en la posibilidad del cambio que acabará con el orden reproductor de la violencia instrumental.

Pensemos como pensemos la violencia, prevalecen hoy las dos formas señaladas por Benjamin, ya sea que se considere justa la causa que lleva a recurrir a la fuerza, o bien, los medios empleados, la violencia funda y mantiene el orden jurídico. La violencia que se yergue en contra de la injusticia cae también dentro del patrón de la violencia instrumental y, como tal, es “arbitraria” y también “conservadora de derecho”; es entonces la que debe ser “desechable”, mientras la divina será “la reinante” (Benjamin, 1998, p. 45). Con ello no intenta Benjamin hacer augurios sobre una nueva etapa histórica en donde la revolución triunfe, algo que lo asimilaría al marxismo más ortodoxo, sino, nuevamente, la certeza de que un cambio sólo tendría lugar surgido de una violencia *fuera del derecho*, esto es, “pura” y con ello, “la aparición de la política *par excellence*, librada de la invasión del derecho... una puerta abierta para pensar la política” (Bolton, 2005, p. 14). La violencia divina, si bien incomprensible para nosotros, está presente de todas las formas “imaginables” e “inimaginables” (Babić y Bonajić, 2010, p. 141), y aunque no sabemos qué forma habrá de adoptar, no podemos descartarla.

Lo mismo podríamos pensar de la guerra: una guerra que fuese la expresión de la violencia divina tendría que ser aquella que no instaurara ni mantuviera el derecho, es decir, una guerra que no justificara sus fines ni sus medios. Aquella que hiciera “estallar” los mecanismos de reproducción de los conflictos bélicos, lo que implicaría

dejar atrás el llamado “orden internacional” que, en realidad, no es orden, y mucho menos internacional, pues está dirigido por las potencias económicas y militares del planeta, las cuales definen las reglas siempre conforme a sus intereses.

En el punto más alto alcanzado por los grandes sistemas del siglo XVIII, Kant y Hegel elevaron la historia al mismo nivel de la reflexión metafísica; Marx se ocupó de devolverle el carácter empírico y material que le corresponde como ciencia del hombre, con lo cual historia y filosofía inician un proceso de separación que acabará de consumarse en el siglo XX. En la primera parte de éste, el historicismo va a competir, por una parte, con el marxismo, y por la otra, con la filosofía de la historia “crítica”, nombre que alude al rechazo hacia la especulación metafísica propia de la filosofía de corte hegeliano. Las cuestiones analizadas por esa nueva versión de filosofía de la historia estuvieron enfocadas básicamente en el tipo de conocimiento que proporciona la historia y en su metodología; temas obligados por el auge del positivismo.

Desde esta corriente, a la filosofía de la historia anterior se le objetaban una serie de excesos teóricos con el fin “de manipular el material histórico según principios abstractos de la razón, con el único propósito de ver acreditados en la historia humana unos ideales que sólo estaban en las mentes de quienes los proclamaban” (Rohbeck, 2015, p. 90). Y si bien es cierto que Marx fue el primero en elevar estas críticas al idealismo alemán, no estuvo exento de recibir objeciones importantes dirigidas a la utopía social contenida en su pensamiento. Puestos en crisis los meta-relatos de la filosofía de la historia clásica, la reflexión en torno al papel de la guerra en la historia humana, su naturaleza, su sentido, su valoración, también perdió interés en la filosofía de principios del siglo XX. Al ser desplazada la historia de la filosofía, se desvinculó de las utopías sociales representadas por Kant, Hegel y Marx.

De hecho, el calificativo de “especulativa” con el que se acompaña a la filosofía de la historia del siglo XVIII apunta no sólo al carácter abstracto y metafísico de dicha reflexión, sino también a la naturaleza utópica de sus distintas propuestas: paz perpetua, Espíritu absoluto, sociedad sin clases. En gran medida, la decadencia de la filosofía de la historia clásica marcó la decadencia de las utopías sociales que produjo la Modernidad; las dos guerras mundiales y el Holocausto terminarían enterrándolas. Había que volver la atención al paradigma que había hecho posible que en menos de cincuenta años se produjeran las dos guerras más devastadoras de la historia humana. Había que cuestionar y someter a juicio los valores e ideales de la Modernidad ilustrada, los mismos que habían producido esa debacle, tarea realizada por la escuela de Frankfurt y, de manera destacada, Walter Benjamin.

Ahora bien, en contracorriente a la filosofía de Benjamin, pero igualmente a la luz de lo acontecido en las dos guerras mundiales, estudiosos del tema de la guerra y las relaciones entre los Estados partieron de la idea de que la guerra, como fenómeno humano, requería de una aproximación al margen de la filosofía de fuerte acento metafísico. Esta aspiración en parte se vio plasmada en la creación de una nueva disciplina a caballo entre la historia y las ciencias sociales: el estudio de las relaciones internacionales, con la intención de seguir en lo posible los criterios de científicidad de otros campos. Sólo mediante un estudio riguroso de la guerra podía ser explicada y, finalmente, regulada. Para estos teóricos, los intentos por comprender la guerra, esto es, darle un sentido y un fin, podían llevar a hacer de ésta una apología; tal es el caso de Hegel. Por no hablar de la pretensión de justificarla moralmente, como en la doctrina de *bellum Iustum*. Hacer una “ciencia” de las relaciones internacionales y de la guerra se convirtió en el propósito de buena parte de las propuestas que veremos a continuación.

### **LAS DOS COORDENADAS, REALISMO *VERSUS* NORMATIVISMO**

Entre los varios intentos por clasificar las distintas tradiciones sobre la guerra podemos destacar la propuesta (Wight, 1994) en donde destaca

las siguientes: la tradición *realista* (maquiaveliana), la *racionalista* (de corte grociano) y la *revolucionaria* (kantiana). La primera se distingue por resaltar la búsqueda del poder para salvaguardar los intereses del Estado, el empleo de la fuerza y la disposición a la guerra. La segunda, representada por Grocio, tiene como eje de su reflexión la posibilidad del acuerdo entre las naciones para superar el estado de guerra, esto es, la salida racional al conflicto externo; por último, la revolucionaria, que toma como modelo a Kant, se distingue por la defensa de la unión de la humanidad bajo ciertos principios o ideales, *i. e.* el cosmopolitismo.

Muy influyente en los años de la posguerra, el estudio de Wight pudo ampliar, con su idea de las tres tradiciones, la distinción muy gruesa a la que por mucho tiempo se recurrió: el realismo-idealismo. En efecto, la obra *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*, del afamado historiador E. H. Carr (1964), abría con la siguiente declaración: "La ciencia de la política internacional está en su infancia [antes de 1914] la guerra era vista como un asunto meramente militar; y como corolario de esto la política internacional era un asunto de la diplomacia" (p. 1). A diferencia de las ciencias físicas e incluso de la investigación médica, en donde el objeto de la investigación y sus consecuencias no necesariamente cambian los hechos, el investigador de las ciencias sociales y el politólogo pueden, mediante su investigación, transformarlos: "Todo juicio político ayuda a modificar los hechos... El pensamiento político es en sí mismo una forma de acción política. La ciencia política es la ciencia no sólo de lo que es, sino de lo que debería ser" (p. 5).

En ese sentido, para Carr, historiador y teórico de la historia, existe una disputa eterna entre la utopía y la realidad. Se trata de dos métodos de aproximación, *dos coordenadas*: la utopía, que siempre ve al futuro, y la visión del realista, cuyas raíces están en el pasado, generalmente es escéptico y no cree que la realidad pueda cambiarse. En contraste, el utopista, no puede pensar la realidad sin, al mismo tiempo, imaginar cómo podría cambiarla. En la ciencia y la filosofía política se había transitado de las teorías utópicas sobre la república ideal (Platón), a una teoría del Estado cuya paternidad había que reconocerles a los modernos. De igual manera, una teoría de las relaciones internacionales realmente madura tenía que poder hacer una transición adecuada del utopismo al realismo.

Otro conocido teórico inmerso en la discusión acerca de las tradiciones que han dominado el panorama de las teorías de política interestatal es Hedley Bull (1995), quien asume la distinción clásica realismo-idealismo, pero también ve la necesidad de introducir una tercera tradición para colocar ahí a algunos autores que no se ajustan a ninguna de las dos anteriores: la tradición kantiana, pues, a su entender, no correspondía a las dos básicas. El realismo lo identifica con Hobbes y su visión de las relaciones interestatales como el estado de naturaleza, el idealismo con Grocio, caracterizado por la convicción de que la política interestatal puede ser regulada por una ley internacional.

Por su parte, John H. Herz (1951), en *Political Realism and Political Idealism. A Study in Theories and Realities*, hace la siguiente declaración:

El pensamiento político puede, en general, ser reducido a dos grandes “tipos ideales” a los que cada teoría individual se acerca, en mayor o en menor medida, pero que, de alguna u otra forma, siempre están presentes. Estos tipos pueden ser llamados: realismo político e idealismo político (p. 17).

Así, considera que opera válidamente para el estudio de la filosofía política de las relaciones interestatales “en general”. El realismo, según lo entiende Herz, siempre ha insistido en que la naturaleza de la política está fundamentalmente determinada por la búsqueda del poder, se trate de individuos, o bien, de grupos y naciones, siendo Hobbes y Maquiavelo los representantes más conspicuos de este realismo en la Modernidad. Son la lucha y la competencia las que definen las relaciones políticas. Empero, según su criterio, el neorealismo (Morgenthau, por ejemplo) se distingue de los modernos en que éstos partieron de una concepción esquemática y simplificada de la naturaleza humana. El neorealismo, en contraste, se nutre del desarrollo de los avances en la economía, la psicología, la antropología y demás ciencias sociales. Su caracterización del idealismo intenta también ser más elaborada. Afirmo que esta postura filosófica tiene su raíz en la insatisfacción que se produce al examinar la realidad política y que

se refleja en la necesidad de incorporar al análisis consideraciones de carácter ético; un idealista no se conforma con la realidad que constata y reacciona con un sentimiento de “esto podría ser de otra manera”. De aquí que el idealismo “por lo general adopta la forma de *individualismo, humanismo, liberalismo*, incluso *anarquismo* y, más allá de éstos, de un *pacifismo e internacionalismo*” (Herz, 1951, p. 31).<sup>85</sup> Esta caracterización le lleva a incluir a Marx en esa tradición porque, a pesar de su vertiente realista, no es posible ignorar su convicción de “un fin de la historia como historia de la lucha económica y política... y su reemplazo por una etapa de desarrollo que llama ‘sociedad sin clases’” (p. 35).

Al igual que Herz, Kenneth Thompson (1977), en su artículo “Idealism and Realism: Beyond the Great Debate”, intentó caracterizar ambas posturas atendiendo a las circunstancias del momento, si bien su perspectiva es más cercana a los estudios internacionales que a la filosofía. Sobre el idealismo, afirma que éste “se fija primeramente en la ley internacional y la organización como los medios a través de los cuales el dilema de la seguridad<sup>86</sup> entre las naciones puede ser resuelto” (p. 200). El realismo, en contraste, lo caracteriza como la postura proclive a atender la situación real a partir de la cual surge “el mal”, todo lo perverso que amenaza con ocasionar las grandes tragedias de la humanidad.

Al igual que otras corrientes de pensamiento, el realismo no existe por sí mismo, sino que se han ido creando a lo largo de la historia distintos tipos de realismo político. Quizás el más recurrente es el que tiene como núcleo el egoísmo de la naturaleza humana y su búsqueda insaciable de poder, al que podríamos clasificar de realismo clásico. Caso distinto es el del realismo estructural ejemplificado en la obra de Kenneth Waltz (1979), *Theory of International Politics*, en la que privilegia a las llamadas “estructuras políticas” de la “tercera imagen”. En efecto, en su más conocida obra, *El hombre, el Estado y la guerra*, Waltz (2001) desarrolla su tesis sobre las tres “imágenes” que constituyen los tres niveles de su análisis teórico. La

<sup>85</sup> Cursivas en el original.

<sup>86</sup> El famoso “Security Power Dilema” que marcó la etapa de la Guerra Fría.

primera imagen, la más básica, se refiere a la naturaleza humana; la segunda, a la manera como los Estados se organizan internamente; la tercera corresponde al ámbito internacional regido por la anarquía y la jerarquía que, combinadas, resultan en un equilibrio de fuerzas. Y si bien esta concepción del ámbito internacional se podría asociar al marxismo en cuanto al énfasis que imprime a las estructuras, y no a la naturaleza humana, como causa de la anarquía, Waltz critica fuertemente sus aspiraciones utópicas destinadas a fracasar: “Marx y los marxistas representan el más completo desarrollo de la segunda imagen... parecería que la perspectiva socialista de la guerra y la paz no es más que esto: que los Estados capitalistas causan la guerra” (Waltz, 2001, pp. 125-126) y, por tanto, la superación del capitalismo traería irremediablemente la paz. Sólo a partir de la tercera imagen puede darse un análisis correcto del fenómeno de la guerra, esto es, a partir de la estructura —relaciones interestatales— en donde rige la anarquía que, sin embargo, genera un orden al combinarse con la preocupación de cada elemento que constituye la estructura por preservar su existencia.

Al realismo estructural también se le identifica con el neorealismo, ejemplificado por los ya mencionados Hertz y Morgenthau. En cualquier caso, en la mayoría de las posturas realistas hay razones poderosas para sostener la incompatibilidad con los principios morales. “El realismo sostiene que los principios morales universales no pueden ser aplicados a las acciones de los Estados” (Morgenthau, como se cita en Donnelly, 2005, p. 31).

La gran división realismo-idealismo esquematizó, deformó y empobreció las posturas de autores al verlas como antagónicas y no como dos aspectos en permanente tensión. En efecto, en las concepciones anteriormente expuestas, la postura dominante parece siempre ser el realismo, y frente a esta es que se define el idealismo como la que mira no hacia lo que es, sino hacia “lo que debería ser”. Mientras el realismo ve al pasado, “el idealismo mira hacia el futuro” porque parte de un “sentimiento de insatisfacción” y de la convicción de que la realidad “podría ser de otra manera”. No parece haber para el idealismo una agenda de temas específicos que no sea la superación de la anomia, “el mal”, el estado de naturaleza, el permanente conflicto.

Esta simplificación ignora que ya en el opúsculo kantiano *Hacia la paz perpetua* se constata una preocupación por el tema de las relaciones interestatales, la guerra y, sobre todo, la paz, desde una perspectiva claramente ética, es decir, de la razón práctica. En ese ensayo Kant es, la mayoría de las veces, un pensador idealista, lo que no deja de ser paradójico en alguien que conocía muy bien la política internacional, vivió la ocupación rusa en su ciudad y se entusiasmó con la Revolución francesa.

Podemos constatar, en el repaso de estos intentos por clasificar las distintas tradiciones, la dificultad para ver que éstas mantienen relaciones complejas entre sí, por lo que no deben verse como contrarias o contrapuestas, sino como modelos que se han ido desarrollando en una dinámica en la cual van superándose unos a otros, sin que lleguen a resolverse del todo las contradicciones entre ellos o, si se quiere, que la manera de encontrar la superación es a través de la síntesis de sus elementos. En ese sentido va la reflexión de David Boucher (1998). Siguiendo a algunos filósofos cercanos a Hegel —Oaeskott y Collingwood, entre otros— pone de relieve la idea de una “razón histórica” y propone tres modelos de pensamiento discernibles en las discusiones de filosofía política y ética de las relaciones internacionales, pues “nunca se encuentran en su forma pura articulada por un único autor o teniendo una existencia independiente autónoma en un tiempo y espacio particulares” (p. 29). Éstas son: realismo empirista, orden moral universal y razón histórica. Lo novedoso de su planteamiento es que las concibe teniendo relaciones dialécticas unas con otras: la primera es la tesis, la segunda la antítesis y la tercera la síntesis. Elementos de cada una pueden encontrarse en pensadores como Hobbes, Kant, Rousseau, Hegel o Marx.

Por otra parte, al usar la etiqueta “orden moral universal”, Boucher se coloca en contra de la opinión positivista dominante que permeó los estudios de las relaciones internacionales durante la primera mitad de siglo xx, según la cual se considera indispensable prescindir de los aspectos normativos de las teorías a favor de mayor objetividad y rigor, privilegiándose así el realismo político, “el modelo preferido en las relaciones internacionales por su defensiva postura institucional” (Frost, 2001, p. 21) y porque al hacer una depuración

de aspectos subjetivos, así como la selección de datos y eventos, resulta “más esclarecedor” frente a sus rivales (Hollis y Smith, como se cita en Frost, 2001, pp. 21-22).

El realismo empirista se caracteriza por partir de un supuesto antropológico acorde con el cual los humanos son seres autónomos, sensibles (en un sentido epistemológico), y en los que la fuente de su acción es subjetiva. De aquí que el criterio de lo “bueno” sea lo provechoso y lo placentero; de lo “malo”, el rechazo o la aversión. Estos seres tienen deseos, intereses y aspiraciones que intentarán satisfacer perentoriamente. A ello les conduce la razón natural. Desde luego, es Hobbes el ejemplo paradigmático de una filosofía con estas tesis básicas. En el ámbito de las relaciones interestatales no se cuenta con una autoridad que pueda tener la fuerza suficiente para imponer reglas de conducta para los Estados (Christov, 2017, p. 177). Éstos persiguen naturalmente sus intereses. La desconfianza y la competencia definen las relaciones entre los entes políticos y lo que lleva a acrecentar su poderío, nunca suficiente, “en una esfera ausente de justicia” (Boucher, 1998, p. 30).

El segundo modelo es el orden moral universal. Boucher usa esta categoría para referirse a varias tradiciones compatibles: idealismo, utopismo, y hasta racionalismo. Lo que las hace ser compatibles es la convicción de que “hay ciertos principios éticos que son aplicables a todos y no sólo a algunos casos” (Boucher, 1998, p. 33). Los autores que han contribuido a fortalecer este modelo comprensivo no niegan la presencia de las pasiones humanas, pero destacan, por encima de éstas, los principios universales que deben guiar la conducta. La esfera de lo ético —ligada o no a lo teológico— es aprehendida por la razón. Un ejemplo son los filósofos jusnaturalistas de los siglos xvi y xvii —destacadamente Grocio— para los que los derechos naturales descansan en los valores o virtudes inherentes a la condición humana. Son, por ende, derechos anteriores a su reconocimiento político del orden civil.

En el terreno de las relaciones interestatales, el contraste entre el primer modelo y el que ahora revisamos es aún más evidente. Para el modelo realista empírico, el poder lo justifica todo o, mejor dicho, se justifica a sí mismo: el poder lleva a buscar más poder porque de

otra manera se pone en riesgo el que ya ha sido adquirido. “Los atenienses justificaban su imperialismo sosteniendo que no hacían nada que estuviese en contra de la ley natural... nada que no hicieran también los otros Estados-nación de encontrarse en su misma situación” (Boucher, 1998, p. 34). Algo inaceptable para el segundo modelo porque va en contra de los principios universales de convivencia y de justicia.

Llegamos así a la parte central de la propuesta de Boucher: el modelo de razón histórica. Sobre los modelos de pensamiento anteriores —realismo empírico y orden moral universal— Boucher considera que lo son, pero no sólo en el sentido de que en uno esté ausente la esfera de la moralidad, mientras en el segundo tiene una clara presencia, sino en el modo como ambos entienden la ley natural. Para el realismo empírico, la ley natural toma cuerpo también en una norma moral, a saber: la empresa del poder, la defensa de los intereses nacionales y sus valores, etc. Pero para el idealismo, la ley natural manda principios éticos universales, más allá de las condiciones históricas de los individuos y los Estados. Y que, por tanto, deben ponerse por encima de los intereses particulares de éstos. Es fácil ver, entonces, que se encuentran en extremos opuestos. Ahora bien, siendo modelos antitéticos, su oposición no implica que se encuentren desvinculados, o que uno anule al otro, sino que mantienen una relación crítica, en virtud de la cual se muestran los alcances y los límites de cada uno, sus aciertos y errores, sus carencias y aportaciones. Para decirlo en clave hegeliana, su relación es dialéctica: uno necesita del otro para ser comprendido cabalmente.

Aplicando la fórmula hegeliana, Boucher ve en la razón histórica el tercer momento (síntesis) que viene a ser la superación de los dos anteriores: el del realismo empírico y el orden universal. Recordemos, sin embargo, que los tres modelos de pensamiento están presentes en los diferentes autores, aunque siempre sobresale uno de ellos por encima de los otros dos. El problema que había de ser resuelto por los filósofos de la Modernidad ilustrada (*i. e.* de Rousseau a Marx) era el de encontrar un concepto o categoría que pudiese, por una parte, escapar a la inmediatez absoluta de los intereses particulares del Estado (o de los individuos) y, por la otra, evitar principios abstractos, preexistentes (tan caros al modelo racionalista cartesiano), a los

cuales tendría que ajustarse la realidad política. Esa categoría es la de “razón histórica” y con ella introduce una perspectiva según la cual ni la naturaleza humana ni la historia tienen un carácter definido e inmutable. Las instituciones, las relaciones sociales, las costumbres, las maneras de vivir y de pensar corresponden a una época determinada. Nada permanece ajeno al cambio histórico, aunque esto no significa que la historia sea arbitraria o totalmente azarosa. Como vimos en el capítulo anterior, Hegel y Marx, más allá de sus diferencias, concibieron una racionalidad histórica, de acuerdo con la cual, en el caso del segundo, las condiciones de producción material son determinantes para el desarrollo de una formación social. En el caso de Hegel, es el grado de autoconciencia del espíritu, en su libre desenvolvimiento, lo que determina el tipo de instituciones y de relaciones sociales que se desarrollan en una época y nación específica.

En torno a las relaciones entre los Estados, la razón histórica se ubica un paso más allá de las dos coordenadas (realismo-idealismo) en la medida en que, si bien reconoce la historicidad de los principios morales y de los intereses particulares, al mismo tiempo no prescinde de buscar criterios que indiquen qué principios son preferibles, por qué es mejor un sistema que otros, qué beneficios pueden ganarse para todos sin que sea en detrimento de los intereses particulares, o a la inversa, cómo satisfacer los intereses particulares de las naciones, sin por ello ir en contra o aplastar cualquier intento de reivindicación de principios humanitarios universales. En palabras de Rousseau (2000), buscar un sistema en donde puedan coincidir “la utilidad con la justicia” (p. 47).

Ver a los filósofos de la Modernidad como protagonistas de una síntesis de dos modelos dominantes —el realismo empírico y el orden universal—, es, a mi juicio, más acertado que los modelos anteriores, sobre todo en cuanto a su énfasis en la importancia que se otorga al papel de la ley u orden natural. En cualquiera de estos autores: Kant, Hegel y Marx, resaltan los rasgos de esos modelos contrapuestos y, desde luego, en los tres autores podemos constatar la presencia de la noción de razón histórica que evidencia un paso adelante respecto de las concepciones anteriores. Como ya vimos, para Hegel, la guerra, en un sentido particular, es contingente y hasta irracional. Pero si la

contemplamos desde una dimensión distinta, desde la filosofía de la historia, ésta cumple una función necesaria. Empero, a diferencia de Kant, su meta no es la paz perpetua, ni ningún otro fin de este tipo. Si la existencia objetiva del espíritu (como mundo) tiene que pasar por la existencia histórica y contingente, la guerra es necesaria para la realización del espíritu. Pero que sea necesaria no conlleva ninguna carga moral. *Debe ser* aquí implica: *es racional*, es decir, que cumple una función en la realización histórica de las diferentes etapas del desenvolvimiento de la libertad y la autoconciencia. Podemos decir que Hegel defiende en este punto un tipo *sui generis* de realismo, uno anclado en una visión funcionalista y racional de la guerra, pero, a diferencia de Kant, no tiene la preocupación por el carácter “moral” de la misma, en el sentido de si se justifica o no. Tampoco se plantea si puede ser eliminada del panorama humano, ni cuáles serían los esfuerzos encaminados a esa tarea.

Por otra parte, para el marxismo fue muy claro (según los escritos de Lenin al respecto) que la guerra tiene una base económica y material indiscutible. Más que ligarla a los entes políticos, su origen y evolución se deben a la manera como el capitalismo se desarrolla, al margen de la voluntad de los individuos y sus gobernantes. Esta visión, de alguna manera, coincide con las tesis del modelo de razón histórica, por lo menos en el sentido de su racionalidad, pero su énfasis es más realista que utópico: nada más ingenuo para un marxista que la idea de Kant de acuerdo con la cual el comercio entre las naciones es un aliciente para buscar la paz (*Hacia la paz perpetua*). La guerra es un fenómeno estructural propio del capitalismo, que prevalecerá mientras este no se agote en sus contradicciones internas. El marxismo, en efecto, contribuyó como ninguna otra filosofía a echar por tierra la visión romántica de la guerra ligada a nociones como el honor, el orgullo nacional, los valores patrios, etc. Mostró en toda su crudeza su carácter predador y destructivo.

No obstante, podemos concluir que no le faltaba razón a E. H. Carr en el sentido de que el modelo que se impuso en la primera mitad del siglo xx fue el de las coordenadas realismo-idealismo. Las aproximaciones científicas venidas del positivismo simpatizaron con el realismo estructural o neorealismo; con el utopismo lo hicieron

las teorías de las relaciones internacionales en favor de un normativismo, esto es, de la incorporación de la dimensión ética en ellas, lo mismo que las teorías que privilegian al sujeto como agente de cambio en lugar de las estructuras.

Las razones que se han esgrimido para rechazar al normativismo en el estudio de la guerra y las relaciones internacionales son de muy diversos tipos, en ellas se mezclan criterios lógicos, ontológicos, epistemológicos y metodológicos, al mismo tiempo que, paradójicamente, también se dan juicios de valor acerca de las teorías normativistas. En el centro de las objeciones está el argumento del irremediable subjetivismo de toda teoría que incorpora elementos valorativos, apreciaciones acerca de nuestras aspiraciones como individuos y como sociedad, deseos inalcanzables convertidos en tesis filosóficas incompatibles con una disciplina científica, pues las teorías acerca de cómo debe ser el mundo o a qué tipo de fines debería aspirarse son racionalizaciones con base en conceptos hipostasiados, tales como “conciencia”, “espíritu absoluto”, “naturaleza”, “providencia”, “lucha de clases”, etc., que postulan utopías irrealizables y, por ende, inútiles en la práctica.<sup>87</sup>

Hay, sin embargo, maneras de enfrentar y salir adelante de estas observaciones críticas recurriendo a algunas de las objeciones que se hicieron en su momento al positivismo y al empirismo lógico, dos corrientes que sirvieron de insumo a las posturas antinormativistas de las relaciones internacionales. Esas objeciones tienen su origen en la llamada escuela del *Verstehen*, concretamente en el trabajo de Weber y Dilthey, mismo que tuvo gran repercusión en la defensa de las ciencias sociales. De ese debate que se prolongó durante varias décadas del siglo pasado puede decirse que salieron airoso las llamadas por Dilthey “ciencias del espíritu”, esto es, la historia, la psicología, la sociología, la ciencia política. No corresponde a este espacio reproducir dicho debate, pero bastaría con apuntar como argumento en favor de las teorías normativistas lo siguiente: los datos que proporcionan las ciencias sociales no son “observables” de la misma manera que los

<sup>87</sup> Recupero en su mayoría las que expone Frost (2001).

datos de las ciencias naturales (en realidad, tampoco en éstas existe la observación neutra), pero esto no debilita o hace desaparecer la distinción entre explicación causal e interpretación y los juicios de valor.

Los datos de las ciencias sociales (que llevan a la *comprensión*), al igual que los datos de las ciencias naturales (orientados a la *explicación*), no son ni correctos ni incorrectos conforme a criterios no-subjetivos... la *Verstehen* mantiene intacta la distinción hecho/valor (Frost, 2001, p. 29).

Por otra parte, el peligro de subjetivismo no es exclusivo de las ciencias sociales, depende del tipo de investigación que se realice en los distintos campos del saber.

Ahora bien, es pertinente preguntarnos si vale la pena defender el normativismo frente al realismo en sus diferentes versiones. Es decir, qué ventaja presenta incorporar la perspectiva ética/moral al estudio de la guerra y las relaciones internacionales. En suma, ¿qué razones esgrimiría un normativista para convencer a un realista? La razón principal es que existen numerosas cuestiones del ámbito internacional que no pueden comprenderse —y, por lo tanto, tampoco resolverse— si no se incorpora la dimensión ética/moral. Algunas de las más acuciantes se refieren a las guerras con supuestos propósitos humanitarios, es decir, cuándo debería estar permitida la intervención militar para contener o evitar la violación de los derechos humanos, cómo debe ser enfrentado el terrorismo, si debe proteger la comunidad internacional los derechos humanos de las personas o bien son los Estados los únicos obligados a hacerlo, cómo deben ser tratados los refugiados de guerras en los países a los que emigran, qué criterios deben emplearse para decidir los medios a ser empleados en la guerra en un contexto de tecnologías de punta, tanto referidos al armamento como a la conducta de los militares. El normativista puede argumentar que la mayoría de las personas preocupadas por la guerra y el sufrimiento que ocasiona estarían de acuerdo en que éstos son asuntos de la mayor importancia, al margen del interés académico que suscitan en los teóricos de la guerra y las relaciones internacionales. Para muchas personas son cuestiones

vitales y no pueden verlas sin introducir en sus juicios parámetros morales.

Ahora bien, siendo tan amplia la gama de cuestiones a las que intenta dar lugar el normativismo, no existe una sola teoría que haya podido abarcarlas todas. En la búsqueda de tradiciones filosóficas que puedan apuntalar los principios éticos que sirvan de fundamento a las teorías, algunos autores han acudido a la doctrina de la guerra justa por considerarla una tradición rica filosóficamente que podría abastecer los intentos por rescatar de manos del realismo político el problema de la guerra y las relaciones interestatales. En efecto, el fenómeno bélico volvió a ser tema para la filosofía en la década de los años setenta, aún abierta la dolorosa herida que dejó la guerra de Vietnam, con la publicación de *Guerras justas e injustas*, donde Michel Walzer (2001a) recicla la antigua tradición agustiniana del *bellum iustum*, provocando nuevos debates dentro y fuera del ámbito académico.

### EL REVIVAL DE LA GUERRA JUSTA

Parece pertinente empezar por ubicar la teoría de la guerra justa con relación al realismo por ser éste el modelo dominante en buena parte del siglo xx. Primero habría que recordar que se habla de “teoría” de la guerra justa cuando en realidad abarca varias “tradiciones y sub-tradiciones, ninguna de las cuales predomina de manera permanente”, al tiempo que alberga teorías de tipo “secular como divina; legal y moral; consecuencialista y deontológica” (Bellamy, 2009, p. 25) dependiendo del punto de referencia que elijamos. Puede ser Aristóteles, que ya hablaba de guerras justas en su *Política*, o bien Agustín de Hipona, a quien se considera el padre intelectual de los principios nucleares de la doctrina; podría elegirse también a Cicerón, quien de manera clara defiende la idea de la legitimidad de ciertas guerras justas para reponer los daños causados de manera injusta, reconociendo que confluyen varias tradiciones filosóficas<sup>88</sup> provenientes del

<sup>88</sup> Véase el capítulo 1 de este trabajo.

iusnaturalismo y la escolástica, además del derecho romano, el canónico, la jurisprudencia, etcétera.

Con Bellamy (2009, p. 21-37) y Brumstetter y O'Driscoll (2018) podemos acordar que hay un núcleo doctrinal integrado por los siguientes principios: causa justa, correcta intención, autoridad competente, último recurso, proporcionalidad de fines y medios y discriminación de combatientes/no combatientes. Además de la distinción entre las dos partes de ésta: *jus ad bellum*, o derecho de guerra, e *jus in bello*, o leyes de la guerra, que quedó establecida claramente a partir de la obra de Grocio.

Cualquiera que sea la tradición que se elija, lo cierto es que la doctrina se ubica en el terreno de las teorías normativistas de la guerra. De ahí que, en principio, se le podría considerar como contraria del realismo (Bellamy, 2009, p. 185); sin embargo, el que ocupa con mayores méritos ese puesto es el pacifismo. Esto es así porque, a diferencia del pacifista, un teórico de la guerra justa no está en contra de la guerra; lo que defiende es la incorporación de la dimensión moral de la guerra a través de nociones tales como la causa justa, la correcta intención, la proporcionalidad de medios y fines, etc. En efecto, para la doctrina del *bellum iustum* hay guerras que tienen que ser libradas para restablecer la justicia, aunque no a costa de cualquier precio. En todo caso, ésta se encuentra entre dos polos extremos: por una parte, el pacifismo y, por la otra, el militarismo, la forma extrema de realismo. Comparte con el pacifismo la idea de que la guerra es un mal, pero considera que no puede abolirse como recurso *in totum*. Con el realismo comparte la visión de que hay guerras que deben ser libradas, aunque siempre conforme a ciertos principios. Esta posición equidistante entre militarismo y pacifismo convierte a la doctrina de la guerra justa en una tercera vía teóricamente muy atractiva cuando es necesario definirse sobre algunos temas acuciantes del mundo contemporáneo.

¿Qué pudo llevar al reciclamiento de la teoría de la guerra justa en el siglo xx? Son varias las razones a favor de adoptar hoy una concepción moral de la guerra como la proporcionada por la teoría de la causa justa de guerra. Entre las más relevantes está la convicción según la cual el daño que producen las guerras es de tal magnitud que

es imposible evitar el juicio moral sobre éstas. Esta es la convicción de Walzer (1977), cuya obra *Guerras justas e injustas* contribuyó a poner el tema en la discusión académica. El daño sólo podría compensarse si se considera justa la causa por la cual se emprende una guerra. Otra justificación se apoya en la constatación de que la ley internacional ha sido incapaz de detener, evitar y, en muchos casos, castigar graves violaciones a los derechos de las personas; apelar a una causa justa como la defensa de éstos se ha vuelto recurrente en las últimas décadas, dando lugar a las llamadas guerras humanitarias.<sup>89</sup>

En este sentido, fueron dos sucesos los que contribuyeron a extender la discusión de las guerras justas hacia las intervenciones humanitarias no sólo en el horizonte político internacional, sino también en el ámbito académico: los bombardeos de Kosovo por parte de la OTAN (1999) y, unos años antes, (1994) el genocidio ruandés. En el primer caso, si bien no se pudo evitar que se cometieran crímenes de lesa humanidad contra la población civil, tales como violaciones múltiples, masacres y persecuciones, tampoco se puede achacar a la comunidad internacional (esto es Estados Unidos y sus aliados europeos) que hayan permanecido impasibles. No así en el caso del genocidio ruandés que cobró casi un millón de muertes de tutsis a golpe de machete a manos de hutus (comunidades con un origen común en la región montañosa africana: los banyaruanda). En esa ocasión, las naciones colonialistas (Francia y Bélgica) y el resto de la comunidad internacional se lavaron las manos dejando a su suerte a la población civil.<sup>90</sup> Así, a partir de la última década del siglo pasado se consideró crucial y urgente incorporar en la agenda de la ONU la discusión en torno de la posible legitimidad de las guerras “humanitarias” como una nueva generación de guerras justas, para lo cual se han constituido importantes comisiones de expertos.<sup>91</sup> Finalmente, debe decirse que, más allá de la genuina relevancia teórica que suscita la teoría de la guerra justa, puede resultar muy conveniente

<sup>89</sup> Esta cuestión se retomará más adelante.

<sup>90</sup> Sólo un pequeño grupo de cascos azules se quedó para resguardar a pobladores indefensos. Esta terrible historia está relatada en Dallaire (2004).

<sup>91</sup> Destaca ICISS: *International Commission on Intervention and State Sovereignty*.

para los intereses particulares de las potencias militares apelar a causas justas para dar la vuelta a la prohibición de hacer la guerra que se establece en la Carta de las Naciones Unidas.

Hablamos de un *reciclamiento*, aunque, en realidad, la teoría de la guerra justa nunca dejó de estar presente en el ámbito de la reflexión filosófica y jurídica en torno de la guerra, con diferentes énfasis y enfoques. Podemos señalar, en este sentido, varios momentos clave de la doctrina: uno de ellos sería el aporte de san Agustín en la filosofía cristiana de los primeros siglos. Así mismo, el Decreto del monje Graciano (siglo xii) por medio del cual se buscaba “Concordar las discordancias del Canon” (Brunstetter y O’Driscoll, 2018, p. 34 y ss), dándole un verdadero *corpus* a la teoría. De igual importancia fue la incorporación de los principios de la autoridad competente y de doble efecto de Tomás de Aquino (siglo xiii) que vinieron a robustecer la doctrina agustiniana. Otro momento importante fue la aplicación de la teoría a la controversia sobre la justicia de la guerra de conquista que tuvo como momento más brillante el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda.<sup>92</sup> Como ya se señaló, en la Modernidad temprana Hugo Grocio hizo aportaciones muy valiosas al tema de las relaciones comerciales entre los Estados, lo que se ha llegado a considerar el fundamento del derecho internacional<sup>93</sup> y también del colonialismo. En suma, se puede decir que la doctrina de la guerra justa tuvo durante varios siglos un papel fundamental en los tratados sobre la guerra, mientras tomaba fuerza la idea de un derecho público secular asentado en principios eminentemente jurídicos y no éticos.

Como ya hemos dicho, el realismo imperante en el siglo xx fortaleció la idea de una ley internacional emanada del derecho de las naciones soberanas de mantener su autonomía y de buscar los medios legítimos para su defensa en caso de amenaza, así como el deber de mantener relaciones amistosas con las demás naciones. Con ello,

<sup>92</sup> En Santiago (2018), hago el relato de esta polémica intentando en todo momento adoptar un punto de vista imparcial.

<sup>93</sup> Algunos especialistas del tema, como Haggenmacher (2002), consideran que esto es un anacronismo.

parecían haberse superado nociones “premodernas” como la de causa justa y correcta intención para emprender una guerra. De ahí que la publicación del libro *Guerras justas e injustas* sorprendiera en el ámbito académico más bien ocupado en las teorías de la justicia y la democracia, siguiendo el camino marcado por la obra de John Rawls y otros destacados filósofos de la política.

Walzer (2001a) mismo admite que su libro, hoy un clásico en el tema, no estaba pensado desde una perspectiva filosófica, mucho menos jurídica; lo ideó como respuesta a la guerra “injustamente” librada por Estados Unidos contra Vietnam (p. 17), y acorde con ello, no se trata sólo de una reflexión *ex profeso* dirigida a cuestiones retomadas de alguna línea de pensamiento o tradición de la filosofía política, sino un estudio apoyado en casos históricos. En esta medida, no parte de principios abstractos, sino de la interpretación y prescripción de las normas con las cuales los hombres y mujeres reales actúan; personas con determinadas creencias acerca del ámbito social en el que conviven. Consecuentemente, esto le lleva a elegir una doctrina normativa acerca de los conflictos bélicos y el terrorismo. Con serias objeciones al pacifismo y a la no-violencia por considerar estas posturas poco útiles en la práctica y poco comprometidas con la defensa de las convicciones morales de las personas reales, encuentra en la doctrina de la causa justa de guerra el modelo ideal para fundamentar filosóficamente su propia postura.

En efecto, desde una perspectiva secular, Walzer comparte la intuición filosófica de la teoría del *bellum Iustum* según la cual, no obstante que la guerra es un mal, en ocasiones es necesario recurrir a ésta para evitar otros males que pueden tener consecuencias aún peores, es el caso de guerras civiles o interétnicas que provocan matanzas y genocidios, o bien, de violaciones sistemáticas a los derechos humanos por Estados totalitarios y fallidos. Situaciones de este tipo son caracterizadas por él como “emergencias” frente a las cuales la comunidad internacional no puede permanecer indiferente y que, por ende, ameritan, en casos extremos, una intervención militar: “Cuando los problemas afectan a todo el mundo se produce una crisis. ‘Emergencia’ y ‘crisis’ son palabras fuertes que se utilizan para que nuestras mentes estén preparadas para enfrentar actos de barbarie”

(Walzer, 2001a, p. 335). El fundamento de su filosofía de la guerra se encuentra en el primer capítulo de *Guerras justas e injustas*, que lleva por título “Contra el realismo”. De las diversas maneras de entender el realismo, nuestro autor se decanta por resaltar como lo propio de esa postura el que, a la hora de elegir el camino a seguir en un conflicto bélico, el realista opta por “lo que es *posible* y lo que es *necesario*”<sup>94</sup> llevar a cabo, porque “de eso trata en realidad la guerra y no de ‘hermosas palabras sobre la justicia’” (p. 31). El ejemplo que le sirve para ilustrar el modelo realista es el diálogo entre los generales atenienses Cleomedes y Tisias con los magistrados de la isla-Estado de Melos, mismo que aparece en la *Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides* (Libro V, pp. 85-113), traducida por Thomas Hobbes siglos más tarde, lo que Walzer interpreta como una “colaboración” intelectual a pesar de la distancia cronológica.

Como sabemos, en el famoso “Diálogo de los melios” el historiador griego reproduce en una especie de *mise en scène* el intercambio de razones de uno y otro bando: los atenienses apelan a los riesgos y beneficios que implica, por una parte, mantenerse leales a Atenas, o bien, neutrales (lo que Atenas consideraba una traición por el origen espartano de los melios). Para los atenienses, no es vergonzoso que el débil se someta a los fuertes, por el contrario, es racional y acorde con un orden natural. Por otra parte, los melios argumentan que, siendo su causa moralmente justa al enfrentar al poderoso ejército ateniense, podrían ser beneficiados por los dioses y resultar victoriosos. Pero esa postura, desde la perspectiva de los atenienses, no se ajusta ni a la posibilidad ni a la necesidad, por tanto, es opuesta a la realidad que enfrenta el pueblo melio. Se trata de razones meramente emocionales porque “Los poderosos consiguen todo lo posible y los débiles han de aceptarlo”. Con ello, según Walzer (2001a), no sólo “están dejando constancia del deseo de gloria y autoridad, sino también de la más pedestre necesidad de la política que rige las relaciones entre los Estados: dominar o someterse” (p. 31). Los melios se rindieron después de meses del acecho ateniense y sobrevino

<sup>94</sup> Énfasis propio.

la masacre: todos los hombres en edad militar —cuenta Tucídides— fueron pasados por la espada y las mujeres vendidas como esclavas, algo que los generales atenienses consideraron “inevitable” ocasionado por la tozudez de los melios.

Lo que Walzer (2001a) quiere resaltar con el ejemplo del “Diálogo de los melios” no es un juicio moral sobre la situación, pues sería totalmente improcedente por anacrónica, sino la “pérdida del equilibrio ético del sentido del límite y de la moderación” (p. 33), que resulta en actos de crueldad contra el enemigo. El punto clave de la discusión está en cómo interpretar la *necesidad* e *inevitabilidad* de ciertas acciones militares. Podemos reconocer que desde el punto de vista militar la estrategia obliga a realizar ciertas acciones que pueden resultar contrarias a la normatividad moral e, incluso, contrarias a las leyes de la guerra. Las situaciones en las cuales se encuentran inmersos los militares que tienen que tomar decisiones son sumamente complejas. No obstante, Walzer hace ver que los realistas y los militaristas sostienen algo falso, a saber, que la estrategia es ajena a la moralidad. “Se cual sea el enfoque que (se) decida adoptar, no dejará de considerar que la guerra es una acción humana, deliberada y premeditada, de cuyos efectos alguien tiene que hacerse responsable” (p. 43). En efecto, la estrategia de guerra no es ajena a la apreciación moral, lo que no implica que quienes están en el campo de batalla estén del todo conscientes de ello.

Walzer también objeta el realismo que se apoya en un relativismo lingüístico conforme al cual las palabras tienen diferentes significados dependiendo de quién las utiliza, un argumento que Hobbes ya había postulado en el *Leviatán*. Esta postura podría etiquetarse como una forma de escepticismo porque, si no hay consenso en el significado de las palabras, tampoco lo hay en la verdad y el conocimiento. De tal manera que “necesario”, “inevitable”, “bueno”, “malo”, “conveniente”, “inconveniente” serán usadas conforme a cada situación por quienes toman las decisiones en la guerra. A esto responde Walzer (2001a) que “el lenguaje refleja el mundo moral y nos proporciona acceso a él... nuestra comprensión del vocabulario moral es suficientemente estable y común como para hacer posible la existencia de juicios compartidos” (p. 50). De igual manera enfrenta al relativista

moral para quien las normas morales y las estrategias de guerra cambian conforme cambian las distintas comunidades y sus costumbres, lo que llevaría a la discrepancia en las opiniones y valoraciones sobre las estrategias de la guerra. Sin duda, las estrategias militares hoy día son diferentes de las que se emplearon en las empresas bélicas de siglos anteriores; en gran medida esto se debe al desarrollo de la tecnología de guerra: un avión F-15 en unos cuantos minutos puede hacer el trabajo que realizaban en semanas o meses batallones de soldados enfrentados cuerpo a cuerpo. Y como este hay cientos de ejemplos. Pero Walzer sostiene que, a pesar de la transformación innegable de los medios y estrategias de guerra, “las nociones relacionadas con una conducta justa siguen siendo notablemente persistentes: los códigos militares sobreviven a la desaparición del idealismo de los guerreros” (p. 45).

Walzer propone en *Guerras justas e injustas* su propio concepto de necesidad militar. Debe advertirse que el autor se muestra sumamente cauto respecto de lo que sería una *suprema emergencia*, motivo que obligaría a emprender una guerra. Reconoce el papel que juega la retórica política y militar con el afán de insuflar los ánimos nacionalistas y guerreros. Demagogia militarista aparte, la suprema emergencia se define conforme a dos criterios: la inminencia del peligro y la naturaleza del peligro. Ninguno por separado podría dar lugar a aquélla, se requiere de la conjunción de ambos: “El peligro representa sólo la mitad del argumento; la inminencia representa la otra mitad” (Walzer, 2001a, p. 339). Además, la estrategia militar debe ir a la par de la moralidad con el fin de poner límites y proporcionar los daños.

El filósofo norteamericano Walzer recurre a dos ejemplos que le permiten aclarar su propuesta: el bombardeo de las ciudades alemanas durante la Segunda Guerra Mundial y la decisión de lanzar las bombas atómicas a dos ciudades japonesas para supuestamente poner fin a la guerra. En el primer caso se cumplirían los dos criterios principales, peligro e inminencia, pues Hitler —“la objetivación del mal en la tierra”— había dado muestras de no detenerse en su afán de dominar Europa, con las terribles consecuencias que esto supondría. “Representaba una amenaza radical para los valores humanos

que su inminencia constituía, sin duda, una emergencia suprema...” (2001a, p. 338). En contraste, el lanzamiento de las bombas atómicas a Japón no satisface el criterio de peligro inminente e, incluso, tampoco es claro que cumpla el de la naturaleza del peligro. El pretexto que dio el presidente Truman de “evitar más muertes” si la guerra se prolongaba, resultó muy débil comparado con las verdaderas razones que le llevaron a tomar esa decisión: reparar la humillación que le produjo el bombardeo de Pearl Harbor por la aviación japonesa, probar la bomba atómica como arma letal y, al mismo tiempo, mostrarle al mundo entero el poderío militar de su país. Claramente, la estrategia militar en este caso se distanció completamente de la moralidad al sacrificar a más de 100 000 civiles japoneses en aquellos bombardeos. Se violaron prácticamente todas las convenciones de guerra consignadas en los códigos internacionales y también los principios morales de la gente común.

Es así como Walzer construye su propia postura frente al realismo político, sosteniendo, paradójicamente, una especie de “realismo moral” cuya tesis central sería: no es posible mantenerse al margen de los juicios de valor cuando se trata de un asunto tan serio como es la guerra. No lo hacen los hombres y las mujeres reales (víctimas, políticos, militares, o simples espectadores), como tampoco lo puede hacer el teórico de la guerra:

Reiteradamente afirmados a través del tiempo, nuestros argumentos y (nuestros) juicios dan forma a lo que desearía llamar *la realidad moral de la guerra*:<sup>95</sup> es decir, al conjunto de todas las experiencias que el lenguaje moral logra describir o en cuyo despliegue ha de emplearse necesariamente el lenguaje moral (Walzer, 2001a, p. 43).

Por tanto, Walzer coloca al realista político en la postura de un no-realista, pues no se percata —o decide ignorarlo— de eso que resulta incuestionable. No es extraño entonces que el profesor de Princeton se decante por la teoría de la guerra justa con el fin de justificar la

<sup>95</sup> Énfasis en el original.

autodefensa frente a lo que él llama *el crimen de la guerra*. Lo es porque irrumpe en un “estado de paz”, es decir, trastorna el orden jurídico que garantiza los derechos de las personas. En segundo lugar, es un crimen porque el agresor fuerza a las personas “a poner en riesgo sus vidas para salvaguardar sus derechos” (Walzer, 2001a, p. 89). Finalmente, es el único crimen que se da entre los Estados soberanos. Y para reforzar su argumento a favor de la autodefensa acude a la analogía doméstica: de la misma manera que una persona al ser atracada por un delincuente está en su derecho de defenderse —con medios adecuados al tamaño de la agresión—, igualmente un Estado tiene el derecho de defenderse cuando ve en peligro su soberanía o bien su territorio.

Siguiendo esta línea de argumentación, Walzer (2001a) adopta un “paradigma legalista” para desarrollar una *teoría de la agresión*, esto es, un conjunto de principios que justifican la respuesta violenta a una provocación violenta de parte de un agresor: “La teoría de la agresión vuelve a plantear la antigua doctrina de la guerra justa: explica cuándo puede decirse que la lucha es un crimen y cuándo resulta permisible, quizás incluso moralmente deseable” (p. 98). El paradigma legalista establece la ley que sanciona la guerra de agresión, pero no es ni exhaustiva ni definitiva porque, conforme cambian los juicios morales sobre la guerra, tiene que ser revisado y revalorado, lo considera “la estructura fundamental para la comprensión de la guerra” (p. 101).

La teoría de la agresión consta de seis proposiciones. En éstas se reconoce, en primer lugar, la existencia de una sociedad internacional de Estados independientes. En segundo lugar, la sociedad internacional garantiza la existencia de los derechos de los Estados en lo que corresponde a su soberanía e integridad territorial. En la tercera proposición se definen los conceptos de agresión y acto criminal como “cualquier uso de la fuerza o amenaza de un inminente uso de la fuerza por parte de un Estado contra la soberanía o la integridad territorial de otro Estado” (Walzer, 2001a, p. 101). La siguiente proposición trata de los tipos de respuesta legítima a una primera agresión: la autodefensa emprendida por la víctima y la de cualquier otro miembro de la sociedad internacional con el fin de hacer cumplir la

ley. En la quinta proposición se declara, en alusión a Vitoria, que “Nada, excepto la agresión, puede justificar la guerra” (p. 102), ni las discrepancias religiosas o políticas, ni las injusticias pueden ser motivo para emprender la guerra, únicamente el haber sido objeto de una agresión (tal y como se define en la tercera proposición). Finalmente, la sexta proposición declara que, una vez que se haya reducido miliariamente al agresor, debe imponérsele un castigo por haber transgredido la ley que rige a la sociedad internacional, “(si) La máxima doméstica es: castiga el crimen para evitar la violencia; su análogo internacional es: castiga la agresión para evitar la guerra” (p. 103). Siendo los Estados sujetos de derechos en la sociedad internacional, correspondientemente, deben ser sujetos de castigo o sanción. Walzer considera que estas proposiciones constituyen una teoría sólida, “coherente y económica” que por mucho tiempo ha regido nuestra consciencia moral.

La realidad moral de la guerra obliga a considerar otro tipo de principios que conformarían una *teoría de la contención* en respuesta a la pregunta ya no sobre cuándo es lícito emprender una guerra de autodefensa, sino cómo debe llevarse a cabo, esto es, cuáles son los límites moralmente permitidos en cuanto a medios y conducta de guerra.<sup>96</sup> En efecto, dice Walzer (2001a), “La guerra sólo puede distinguirse del asesinato y la masacre cuando se establecen restricciones respecto al alcance de la batalla” (p. 78). Los principios que conforman las también llamadas *leyes de la guerra* son un conjunto de normas que se han ido transformando al paso de los siglos, pero de las cuales se mantiene un núcleo duro, justamente, bajo la etiqueta de *convenciones de guerra*. Su función es poner límites a la conducta de guerra, pero sabemos que en el fragor de la batalla los combatientes están sometidos a situaciones en las cuales difícilmente pueden seguirlas todas todo el tiempo. Lo que un filósofo o teórico de la guerra juzga son las normas mismas más que la conducta en la práctica de la guerra. De ahí la afirmación un tanto sorprendente de Walzer en el sentido de que “la guerra es una creación filosófica” (p. 81).

<sup>96</sup> Fiel a la doctrina clásica, Walzer reconoce estas dos líneas de principios normativos: *jus ad bellum* o derecho de guerra, y, *jus in bello* o leyes de la guerra.

Es necesario apuntar que, si bien es cierto que para Walzer no pueden los bandos enemigos abanderar al mismo tiempo una causa justa –pues conforme a la teoría de la agresión sólo es justa la guerra que se emprende como autodefensa–, los soldados de bandos contrarios sí tienen el mismo derecho a matar, ya que a ningún soldado puede pedírsele que no defienda su vida en una situación de alto riesgo como es la guerra.<sup>97</sup> Por ende, las reglas de contención aplican para ambos. En la teoría de la contención propuesta por el propio Walzer no hay gran novedad y se divide en dos partes: el primer grupo de principios se refiere a cómo y cuándo es lícito matar al enemigo, mientras que el segundo se ocupa de a quién es lícito matar, en suma, a quién o quiénes se considera un enemigo de guerra. La verdadera preocupación del filósofo norteamericano se centra en el segundo grupo. Si bien no se puede decir que las normas contenidas en el primer grupo carezcan de relevancia, Walzer las considera “circunstanciales en el sentido literal de la palabra porque son altamente particulares y se circunscriben a un tiempo y lugar específico” (Walzer, 2001a, p. 79). Éstas dependen de los cambios tecnológicos y las costumbres que, a su vez, cambian por el efecto de influencias y conquistas, pero ello no afecta la condición moral de la guerra, esto es, vencer al enemigo.

En contraste, el grupo de reglas referidas al principio de discriminación entre combatientes y no combatientes, es decir, cómo definir al enemigo, no parecen estar sometidas de igual forma a los cambios sociales y tecnológicos “como si las reglas que aquí operan estuviesen (como así creo que ocurre) estrechamente vinculadas a nociones universales de lo bueno y lo malo” (Walzer, 2001a, p. 79). La cuestión central respecto al principio de discriminación entre combatientes y no combatientes es encontrar un criterio adecuado para establecerla. Desde luego, no habría mayor dificultad en considerar fuera de la discusión a los niños, a las mujeres y a los adultos mayores, salvo en casos muy particulares. Lo mismo sucede con la población civil, pues el sentido “más profundo” del principio de “la inmunidad de

<sup>97</sup> El tema de los *enemigos justos* ha sido tratado por autores como (MacMahan, 2008), entre otros.

los no combatientes” no es sólo que no participan de las batallas, sino que “protege al grupo al que pertenecen” (Walzer, 2008, p. 15). Asimismo, se respeta a “los Estados neutrales, los soldados heridos o capturados”, y concluye Walzer (2001a): “Lo que todos estos grupos tienen en común es que habitualmente no están inmersos en el negocio de la guerra” (p. 80). En principio esto es incuestionable, sin embargo, al ser un criterio negativo, nos lleva a concluir que los combatientes son todos aquellos inmersos en el negocio de la guerra, lo cual resulta no sólo muy general, sino también ambiguo y ha propiciado una buena cantidad de críticas en éste y otros puntos de su propuesta.

El profesor de Princeton ha argumentado a su favor que la teoría de la guerra justa tiene como objetivo el “producir principios que, a pesar de aplicarse a tal o cual caso, no se reduzcan a estar permanentemente asociados al servicio de ningún credo político particular, ni al de ningún Estado ni partido” (Walzer, 2001b, p. 59). Esos principios pueden ser aplicados a cualquier entidad política, pues son de carácter crítico. Se trata de confrontar la moralidad de las decisiones que se toman, no solamente a la hora de decidir ir a la guerra, sino del comportamiento en el curso de ésta.

También se le ha cuestionado que en *Guerras justas e injustas* se privilegie el derecho de los Estados a defenderse frente a la agresión o amenaza de agresión externa, por encima del derecho de los ciudadanos. En pocas palabras, se acusa a Walzer (2001b) de desarrollar una filosofía de la guerra *estatista*;<sup>98</sup> más aún, de que su teoría tiende a proteger a Estados que en ocasiones son merecedores de una intervención militar, a lo que el autor ha respondido que en su argumento no es “en absoluto el Estado, sino la comunidad política en la que (generalmente) se apoya” (p. 61). Él considera que esta crítica es impropcedente, pues no hay nada en esa obra que pudiera sugerir que los ciudadanos tengan la obligación de defender a Estados tiránicos: “son tan libres de no luchar como de defenderse” (p. 61).

<sup>98</sup> Estas críticas provienen de Wasserstrom (1978, p. 544) y Doppelt (1978, p. 26).

La legitimidad de un Estado no puede decidirse exclusivamente por la opinión que se tenga de éste desde fuera. La referencia interna es el otro elemento *sine qua non* de la legitimidad y va asociada a la “afinidad” que exista entre los gobernantes y la comunidad, “según sea el grado en que el gobierno refleje realmente la vida política del pueblo” (Walzer, 2001b, p. 65). De manera que la libertad de los ciudadanos —como derecho fundamental— no sólo no se ignora en su planteamiento, sino que resulta fundamental para decidir si una comunidad está dispuesta a defender a su gobierno en un caso de emergencia, o bien, rehusarse a participar en una guerra que considere injusta. Este punto es central en su teoría de la guerra porque introduce un matiz que no siempre es tomado en cuenta, a saber, que en el caso de Estados considerados tiránicos por la comunidad internacional, pero que, a pesar de ello, logran “aglutinar reiteradamente a sus súbditos y ciudadanos” (Walzer, 2001b, p. 65), no pueden ser objeto de una intervención militar legítima. Mientras no se cometan actos de lesa humanidad, los posibles interventores tendrían que actuar “como si esos Estados fueran legítimos, es decir, no deben declararles la guerra” (Walzer, 2001b, p. 68). Para Walzer, los críticos de su propuesta tienen serios problemas en aceptar el pluralismo político<sup>99</sup> existente en el mundo. Para ellos sólo hay una dimensión de la legitimidad política, la que depende del juicio que se forman los demás Estados desde fuera.

En múltiples artículos y entrevistas, Michael Walzer ha seguido defendiendo su teoría de la guerra justa, una guerra que sólo es legítima si se da como respuesta a lesiones graves a los derechos humanos (masacres, genocidios, crisis humanitarias, etc.), o bien, cuando un Estado ha dejado de funcionar como representante de los valores y derechos de una comunidad y sus ciudadanos piden ayuda al exterior. Además, sostiene que en la teoría de la guerra justa:

Está implícita una teoría de la paz justa: suceda lo que suceda a los dos ejércitos, con independencia de quién gane o pierda o el alcance

<sup>99</sup> El pluralismo político de Walzer, emanado de su postura comunitarista, así como su teoría de la igualdad compleja, están desarrollados en Walzer (2004).

de las víctimas, los “pueblos” de ambos lados han de ser, al final, reconciliados (Walzer, 2008, p. 15).

Estas tesis seguirán suscitando críticas en el terreno académico y, también, no pocas adhesiones. Más allá de cuál sea el balance final, sería injusto no reconocerle a Walzer el mérito de haber puesto en la mesa de discusión la importancia de las teorías normativas de la guerra, lo que ha permitido una rica y provechosa discusión.

### ¿GUERRA JUSTA O LEY INTERNACIONAL?

Como ya hemos mencionado, el *revival* de la doctrina de la guerra justa vino a introducir nuevos retos filosóficos tanto a la filosofía política como a la ética social en la segunda mitad del siglo pasado, a propósito de la legitimidad de las intervenciones militares con fines humanitarios, y puede decirse que hoy día es un campo de estudio de gran vitalidad.

En el terreno académico, los puntos de vista están divididos de manera muy gruesa en dos grandes grupos, a su vez conformados por diversas posturas: el primero congrega a los nuevos teóricos de la guerra justa, quienes defienden las llamadas “intervenciones humanitarias” como un problema genuino digno de ser atendido con las herramientas de la teoría jurídica y la filosofía política.<sup>100</sup> A este grupo podemos identificarlo como el defensor del argumento liberal. En efecto, para los autores que lo constituyen, las intervenciones humanitarias deben llevarse a cabo por potencias liberales, pues son éstas las que enarbolan los valores de la libertad, la democracia y la justicia. El otro grupo, que podemos etiquetar como la “línea crítica” (con al menos tres modalidades en su seno: legalista, internacionalista y soberanista) reivindica el paradigma de la ley internacional basada en la soberanía de los Estados y la validez del principio de no intervención; rechaza el reciclamiento de la doctrina agustiniana

<sup>100</sup> Véanse: Elshtain (2003), Chatterjee y Scheid (2003), Ignatieff (2004), Tesón (2005), Rodin y Shue (2008). El debate académico está ampliamente tratado en Santiago (2013).

como una teoría premoderna y teológica. En ambos grupos podemos hallar buenos argumentos, de manera que no es sencillo decantarse por uno u otro. Sin embargo, el fracaso en que suelen acabar las intervenciones militares al provocar el recrudecimiento de la violencia en lugar de la instauración de la paz lleva a pensar que la solución a las crisis políticas y de derechos humanos tiene que buscarse más en evitar sus causas que en el empleo del recurso bélico, así sea el que convenga a las grandes potencias.

Se pueden señalar tres cuestiones relevantes que plantea el reclamo de la teoría de la guerra justa y que, en conjunto, apuntan a la cuestión de su legitimidad. Es decir, la teoría tendría que dar respuestas satisfactorias al menos a estos tres temas si queremos considerarla una justificación legítima de guerra:

- A. El uso político del término “causa justa” y las consecuencias que esto tiene en la práctica.
- B. La unilateralidad de la “causa justa”, esto es, el supuesto de que sólo uno de los contendientes puede enarbolarla, lo que le otorga a éste una supuesta superioridad moral.
- C. Los efectos de la incorporación del discurso moral de la guerra en la normatividad vigente.

A. Conforme a lo que hemos mencionado, la noción de causa justa está íntimamente ligada a la idea de respuesta a una agresión previa; se trata de una guerra defensiva. Por tanto, una agresión militar jamás puede ser considerada como justa. De hecho, esa empresa está consignada en el derecho internacional como *crimen*, no sólo en la Carta de las Naciones Unidas, sino a partir de los juicios de Núremberg y Japón, promovidos por los aliados después de la Segunda Guerra Mundial. Lo que en principio parece ser una distinción aceptable, pronto muestra algunas dificultades conceptuales y de procedimiento en caso de que llegara a sostenerse como el fundamento del derecho a la guerra o *jus ad bellum*. Una dificultad bastante obvia es la siguiente: toda empresa de guerra aduce una causa justa, no sólo las que responden a una agresión previa, sino también aquellas emprendidas por supuestas amenazas de parte de alguna otra nación. Nadie, en principio,

reconocería como una agresión la guerra que emprende, más allá de cuáles sean los verdaderos motivos no hechos públicos. En segundo lugar, las razones de las guerras son —y siempre han sido— de carácter político. Parafraseando al clásico: “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, es decir, se hace la guerra cuando la política ya no es suficiente y se ve impelida a usar la fuerza. De manera que la causa justa de guerra, aunque se pretenda que sea moral, su carácter es eminentemente político.

Para ilustrar el punto tomemos el caso de la guerra contra Irak después del 11 de septiembre de 2001. En esa ocasión, los Estados Unidos junto con sus aliados, Gran Bretaña y España, más otras naciones sin gran poderío militar, lideró la intervención militar con el fin de hacerle pagar a Saddam Hussein y de paso al pueblo iraquí los atentados al World Trade Center. Esa intervención militar había sido calificada por el presidente George W. Bush como una clase de guerra de la que no podían determinarse su duración ni sus objetivos precisos, pues se trataba de “otro tipo de conflicto... Contra otro tipo de enemigo... sin campos de batalla...” (Bush, 2001, s. p.), a saber, contra toda nación que albergara o hubiera la mínima sospecha de que albergara y financiara a grupos terroristas. Más tarde acuñaría el término “eje del mal”<sup>101</sup> para referirse a tres naciones en particular: Irak, Irán y Corea del Norte. Un discurso de carácter justiciero y moralizante que tenía el fin de justificar la agresión: se habla de una guerra de duración indeterminada, diferente de cualquiera en el pasado; contra un enemigo difuso, sin campos de batalla precisos. Una guerra que tiene como misión salvar a los Estados Unidos y al mundo en general, no de uno o más enemigos precisos, sino del mal mismo.

Si bien no es el único, este caso ejemplifica el uso retórico y desvirtuado de la política de una *causa justa*, es decir, en favor únicamente de los intereses particulares del Estado y que para justificarse apela a una causa por encima de la normatividad vigente. Ante tal

<sup>101</sup> David Frum, quien escribía los discursos de George Bush, fue el creador del término, que fue aceptado ampliamente porque evocaba a los enemigos de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. Véase González (2003).

situación, sería pertinente preguntarnos si hay también un uso no pervertido de la noción de causa justa.

Otro ejemplo puede ayudar a analizar este punto. La operación Tormenta del Desierto, en respuesta a la invasión militar por parte de Irak a Kuwait, tuvo como propósito resarcir el daño y restablecer la soberanía kuwaití. En efecto, la llamada guerra del Golfo Pérsico (1990-1991) se produjo por la invasión del ejército iraquí cuando, de hecho, no existía indicación alguna de que este pequeño país rico en petróleo representara una amenaza de algún tipo al mucho más poderoso Irak. En ese momento no existían razones para justificar la invasión a Kuwait y, por lo tanto, Irak incurrió en una guerra de agresión con la que violaba la ley internacional y, desde el punto de vista de la doctrina de la guerra justa, podemos decir que se erige como un ejemplo de guerra injusta al ser incuestionablemente una agresión, mientras que la respuesta por parte de la alianza formada por los Estados Unidos —y avalada por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas— sí parece satisfacer los requisitos de ser justa: una guerra defensiva con el fin de resarcir del daño a Kuwait y ayudarle a recuperar su soberanía. Hay pocos argumentos para poder afirmar que esta guerra no fue legítima o que su causa no fue justa, pero también debe reconocerse que el hecho de calificarla de “justa” no la hace ser más legítima desde el punto de vista jurídico o de la normatividad vigente. Esto podría llevar a la siguiente conclusión: la noción de “causa justa” adquiere relevancia para quien la emprende sólo cuando se intenta justificar una guerra que por la vía legal sería calificada de ilegítima. Una segunda conclusión es que la justicia de una causa de guerra no necesariamente implica su legitimidad, algo que se intenta soslayar en la retórica política del agresor, como se vio en el primer ejemplo.

B. Un oponente de la teoría de la guerra justa es el realismo político: Hobbes, Maquiavelo, Clausewitz, o Schmitt coinciden en la idea de que la guerra es un asunto político en el cual no cabe la justificación ni la valoración moral. Lo que actualmente conocemos como derecho internacional se ajusta a esta visión en la medida en que considera como iguales, desde un punto de vista jurídico, a los contendientes en una guerra; por lo tanto, no se requiere de una

valoración moral sobre éstos. En todo caso, a quien la emprende sin que medie una seria amenaza se le califica de *agresor*, pero no debería valer en su defensa el que abandere una “causa justa”. No obstante, como ya vimos, cuando una potencia ha decidido llevar a cabo una guerra ilegítima porque viola la ley internacional recurrirá a esa noción intentando con ello colocarse en una situación de superioridad moral respecto de sus enemigos. El primer ejemplo aludido —la respuesta de los Estados Unidos a los ataques del 11 de septiembre— ilustra sobradamente este punto.

En este mismo sentido van las justificaciones “humanitarias” del nuevo militarismo desplegado por las grandes potencias. Cuando una guerra se justifica apelando a la defensa de los derechos humanos lo hace a sabiendas de las implicaciones que tiene el oponerse a una causa de esa estatura moral. En principio, nadie debería oponerse. De ahí el peligro de actuar “en el nombre de la humanidad” o de sus derechos, pues se corre el peligro de cometer las peores atrocidades. Robin Blackburn (2011) lo expresa así: “En la práctica, el lenguaje de los derechos humanos se utiliza para atraer y mantener seguidores. Los que desencadenan guerras imperiales en su nombre están adoptando una estrategia peligrosa que puede estallar en sus manos” (p. 126). Desde luego, no se trata de negar la importancia de los derechos humanos, pero es ilegítimo convertirlos en causas sagradas, como lo fueron siglos atrás las que movieron a los cruzados a combatir a los infieles en el oriente cercano, por no hablar del problema que representa el “humanitarismo selectivo” constatable en la práctica, a saber: se interviene o no, principalmente en función de los intereses de las potencias, lo que explicaría, entre otras cosas, por qué se mantuvo la distancia e indiferencia moral en el caso del conflicto ruandés que terminó en genocidio.

Autores como Chris Brown (2003) y Nicholas Wheeler (2002) consideran que para analizar correctamente el problema del *humanitarismo selectivo* debe distinguirse entre dos tipos de “selectividad”: la primera obedece únicamente a los intereses particulares de la nación interventora; en cambio, el segundo tipo obedecería a razones “prudenciales”. En este caso, el líder político o militar pone en la balanza las posibilidades de éxito de la empresa y las consecuencias

para las personas: por ejemplo, si puede esperarse razonablemente la mejoría de las condiciones de las víctimas en cuanto a sus derechos, o bien, si van a quedar igual o más afectados. Para Wheeler (2002):

Simplemente no es posible —aun con la mejor intención del mundo— el realizar la misma acción en todos los casos en donde los derechos humanos están siendo amenazados, porque la prudencia es una virtud moral que dicta respuestas diferentes en situaciones diferentes (p. 48).

La debatida cuestión del humanitarismo selectivo divide en dos a las distintas posturas y tiene repercusiones importantes referidas a su legitimidad. Encontramos *compatibilistas*, como Chris Brown, que aceptan la coincidencia de intereses nacionales con los intereses humanitarios a la hora de emprender una guerra y, por ende, acorde con la propuesta según la cual el “humanitarismo” no puede ser puro ni apolítico. Para un compatibilista, ese tipo de intervenciones pueden ser legítimas en algunos casos. Del lado opuesto tenemos a los *no-compatibilistas*, como Noam Chomsky.<sup>102</sup> Para él hay una obvia oposición entre los intereses nacionales y los propósitos humanitarios, no sólo eso: las guerras siempre se emprenden para defender intereses nacionales, ergo, la apelación a fines humanitarios es una simple fachada o engaño y, por tanto, las intervenciones humanitarias no pueden ser moralmente legítimas.

C. Uno de los argumentos esgrimidos por los autores contrarios al reciclamiento de la teoría de la causa justa de guerra se refiere a las consecuencias perniciosas de ésta sobre la normatividad vigente, en concreto, su debilitamiento. Por su lado, quienes la defienden, aluden a que dicha normatividad no ha sido suficientemente fuerte para prevenir, detener ni juzgar las violaciones sistemáticas de derechos humanos por parte de algunos Estados. Es decir, para ellos, es la debilidad de la ley internacional en esta materia la que obliga a repensar la necesidad de legitimar guerras humanitarias (como un

<sup>102</sup> Chomsky se ha comprometido seriamente con el debate y la denuncia del militarismo de su país. Para el tema en particular que nos ocupa véase Chomsky (2002).

caso particular de guerras justas), mientras que los objetores abogan por el fortalecimiento de la normatividad vigente y el descarte de principios de contenido moral porque ven en éstos un peligro inminente, pues en nombre la moral se pueden cometer los peores crímenes, como bien se constata en la historia antigua y reciente. No es difícil percatarse de qué tan enfrentadas están las dos posturas, no sólo en el nivel teórico académico, sino también en las esferas de las instituciones que regulan las relaciones interestatales.

Como toda práctica humana, la guerra ha sufrido una transformación gradual, pero constante, a lo largo de los últimos siglos. Si aceptamos la idea según la cual lo que llamamos guerra es un tipo de confrontación cuyas características principales se consolidaron junto con el advenimiento de la Modernidad, *i. e.* ligadas a la aparición de los Estados nacionales, debemos reconocer que las guerras emprendidas en las últimas décadas sólo mantienen algunos rasgos en común con aquel arquetipo. Sin duda, hay elementos “novedosos” (siendo los más obvios los adelantos tecnológicos aplicados a la industria armamentista) que representan un reto teórico para los interesados en describir, problematizar y reflexionar sobre esta actividad humana: filósofos, historiadores, sociólogos, politólogos, etc. Pero ¿en realidad se trata de nuevas guerras?

Las nuevas guerras han contribuido al desmoronamiento de los Estados porque cada grupo reivindica su derecho a conformar su propio Estado alegando todo tipo de razones: étnicas, religiosas, lingüísticas, culturales, al tiempo que ponen en evidencia, en muchos casos, la fragilidad de las estructuras políticas de Estados creados con base en una idea romántica de nación y comunidad que no pudo soportar el paso del tiempo. Por otra parte, las nuevas guerras han cambiado las formas de combate al incluir como estrategias bélicas las tácticas guerrilleras y contrarrevolucionarias. Además de buscar el dominio territorial, estrategia militar de las guerras convencionales, las nuevas guerras buscan hacerse del control político de la población, recurriendo a todo tipo de métodos, entre los cuales destacan los francamente intimidatorios: “sembrar el terror”, se vuelve una táctica indispensable y común, ésta “es la razón de que en

todas estas guerras haya habido un aumento espectacular de número de refugiados y personas desplazadas, y de que la mayor parte de la violencia esté dirigida contra civiles” (Kaldor, 2001, p. 23). Las llamadas “leyes de la guerra” se han convenido en letra muerta para esta nueva forma de guerrear y se han dirigido a normar la conducta en la guerra, reunidas bajo dos principios básicos: el de proporcionalidad entre medios y objetivos militares, y el de discriminación entre combatientes y no combatientes.

La guerra contra el terrorismo emprendida por Estados Unidos y sus aliados en respuesta a los ataques del 11 de septiembre a territorio estadounidense, contra países tan desiguales en fuerza (Afganistán el primero), constituye un buen ejemplo de un tipo de conflagración bélica que combina elementos “nuevos” con otros propios de la etapa posterior a Vietnam. Se trata de un conflicto en el cual la hegemonía geopolítica de una nación poderosa es el objetivo supremo para el cual no se escatima en términos de fuerza y recursos. La novedad estriba, al menos, en que no es una guerra entre Estados, sino de una superpotencia, grupos y organizaciones llamados “terroristas” (el término es lo suficientemente vago como para abarcar una enorme variedad de enemigos) cuyo ámbito de acción no está predeterminado geográficamente. De manera que Estados Unidos puede elegir al enemigo de acuerdo con el grado de “peligrosidad” que representa para sus intereses cualquier nación del planeta (salvo quizás Inglaterra y sus socios más importantes de la Unión Europea).

Sin embargo, el modo de proceder al margen de cualquier reglamentación del *ius gentium* vigente puede verse como la redición de las guerras imperialistas del pasado. No es casual, entonces, que se acuda a razones “morales” para justificar una guerra que viola un buen número de acuerdos del derecho internacional. La causa justa esgrimida por el gobierno de Estados Unidos apela a una justicia por encima de la normatividad a la que pretenden ajustarse los demás países del mundo. Esas concepciones absolutas de justicia y libertad son anteriores a la concepción de un “estado de derecho entre las naciones” de los siglos XVII y XVIII, que representó un paso adelante respecto de las doctrinas de *ius belli*. Ahora bien, no es la política unilateral de los Estados Unidos la causa del debilitamiento de las

instancias internacionales para normar las relaciones entre las naciones, sino uno de más indeseables resultados.

### **“EL DEBER DE PROTEGER E INTERVENIR”**

Como ya hemos mencionado, el humanitarismo selectivo se volvió más urgente a raíz de los sucesos de Ruanda y Kosovo, lo que llevó a la creación de la Comisión Internacional sobre la Intervención y la Soberanía Estatal,<sup>103</sup> dependiente de la ONU, cuyos trabajos giraron en torno de “el deber de proteger e intervenir” (International Commission on Intervention and State Sovereignty [ICISS], 2001). Conforme a ésta, dicho deber abarca tres momentos o aspectos: prevención, reacción y reconstrucción. Entre ellos destaca la reacción debido a que se refiere a las intervenciones militares, si bien no se recurre a ésta en primera instancia, sino que se trata de una medida “excepcional y extraordinaria”, emprendida por una causa justa. A ésta se le identifica, como lo hacen Walzer y la mayoría de los teóricos de esa línea, con la violación grave y sistemática a los derechos humanos y la comisión de actos infames. Aquí aparece la justificación de tipo moral: se trata de evitar o “atajar” el sufrimiento humano. De esta justificación se infiere que ese sufrimiento es evitable, esto es, no se trata de condiciones causadas por un evento natural, como puede ser un terremoto o una inundación, sino de algo provocado (sea intencionalmente o por omisión); se trata de situaciones de injusticia de las cuales hay responsables. La intervención militar se mira entonces como un acto de justicia, pues intenta reparar el daño y el sufrimiento causados por agentes responsables de ese daño. En este sentido, para los defensores de esta propuesta, las intervenciones humanitarias son la continuación lógica

<sup>103</sup> En septiembre de 2000, el primer ministro de Canadá, Jean Chrétien, anunció la creación de *ICISS: International Commission on Intervention and State Sovereignty* (Comisión Internacional sobre la Intervención y la Soberanía Estatal) en la Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas. Se trata de un organismo de apoyo a la ONU para tratar temas de intervención y soberanía. Completó sus tareas en el año 2000 y presentó su informe ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2001 (ICISS, 2001).

de la nueva normatividad construida a partir de 1945 con la introducción de la noción de *crímenes contra la humanidad*.

Ahora bien, planteemos las preguntas: ¿es válido el argumento a favor de la responsabilidad de ayudar a las víctimas de catástrofes humanitarias no naturales? ¿Se trata de un deber exclusivamente moral? ¿Se trata de un deber *perfecto*?<sup>104</sup> Este debate rebasa el propósito de este volumen, pero podemos adelantar algunas ideas al respecto.

Existen opiniones contrarias a las de los miembros de la Comisión Internacional sobre la Intervención y la Soberanía Estatal en cuanto a la responsabilidad de la comunidad internacional de prevenir y, en dado caso, reaccionar frente a graves lesiones a los derechos humanos de poblaciones desprotegidas. Puede suceder que, incluso teniendo las mejores intenciones, no exista garantía de que se tendrá éxito: “existe una enorme arrogancia en la idea de que las seguras sociedades liberales de Occidente tengan las respuestas, o al menos la intención de resolver los problemas de Estados tales como Somalia o Ruanda” (Wheeler, 2002, p. 32). Quienes se adhieren a esta postura sostienen que sólo el propio Estado tiene obligaciones para con sus ciudadanos, si éste pierde legitimidad o se convierte en una amenaza, son sus propios ciudadanos los responsables de actuar y los únicos con el derecho a defenderse por los medios que consideren pertinentes, no hay responsabilidad alguna de parte de las demás naciones para intervenir directamente en el conflicto. Así pues, teóricos y políticos de distinto signo no encuentran razones suficientemente poderosas para sacrificar las vidas de los soldados de Estados ajenos por salvar a extraños.

Por otra parte, está la postura contraria, a saber, la convicción de que existe el deber de ayudar a extraños cuando éstos no sólo no son protegidos por su Estado, sino, más bien, es éste el origen de la amenaza en contra de sus derechos fundamentales. También existen diversos argumentos para sostener esta postura aludiendo a razones morales y pragmáticas. Se puede razonar de la siguiente manera: hay

<sup>104</sup> Según la filosofía moral kantiana, un deber perfecto es aquel que tiene que cumplirse sin hacer consideración alguna de las consecuencias, mientras que los imperfectos permiten ese tipo de consideraciones para su cumplimiento.

Estados en posibilidad de intervenir, esto es, tienen la fuerza (política y militar) para llevar a cabo acciones que prevengan o pongan un alto a crímenes contra una población inerte. ¿No están, pues, obligados desde esa capacidad potencial a intervenir en bien de otros?

Todo lo dicho hasta aquí pretende hacer ver la complejidad que acompaña a la noción de “guerra justa” y su posible legitimidad. Parte de esta problemática se debe a que, de manera intuitiva, solemos aceptar la idea de que hay guerras, luchas o batallas que merecen emprenderse porque están inspiradas por causas justas. Muchos de los logros a nivel nacional e internacional se han conseguido después de que se librarán guerras “justas”, muchas de ellas cruentas y prolongadas. Si pensamos en los procesos de independencia, por ejemplo, no tendríamos asomo de duda en considerarlas, por sus consecuencias, empresas militares “justas”. De la campaña militar emprendida contra la invasión del ejército alemán a buena parte de Europa central no podríamos opinar lo contrario: fue una guerra justa cuya causa era liberar a esos países del flagelo nazi. Es difícil, pues, que podamos prescindir del concepto guerra justa y sus términos asociados. Igualmente, no parece posible que podamos abstenernos de proferir juicios de valor respecto de la guerra, sus motivos y consecuencias.

Por otra parte, hemos visto que acudir a la justicia de una causa puede ser el pretexto idóneo para llevar a cabo guerras ilegítimas desde el punto de vista de la norma internacional. Las consecuencias de permitir este tipo de justificaciones son, de manera importante, el debilitamiento de las instituciones y del principio de soberanía en el que se debe apoyar la convivencia y el respeto entre los países. Si queremos conservar la noción de guerra justa, tenemos que partir de que no existe un criterio general ni *a priori* para determinar qué guerras lo son. En todo caso, la justicia se hará visible en el análisis de los casos particulares y cuando éstas hayan tenido lugar. Es decir, las causas que se dicen justas sólo serán realmente las guerras emprendidas en nombre de la justicia, y únicamente en el juicio de la historia.

En lo que toca a la línea crítica, a pesar de que en ella conviven diversas posturas, los autores coinciden en su rechazo al llamado

humanitarismo militar. De manera destacada podemos mencionar a Danilo Zolo, Noam Chomsky, Alain Badieu, Anthony Burke, entre otros, y se distinguen por su negativa a avalar la noción de causa justa, marcando así una clara distancia con los nuevos teóricos de la guerra justa. Desde esta perspectiva, ofrecen argumentos para cuestionar la doctrina del “intervencionismo humanitario”.

Siguiendo la línea de Carl Schmitt y la prestigiosa tradición de la escuela italiana de teoría jurídica, Danilo Zolo (2007) analiza críticamente el presupuesto teórico del intervencionismo humanitario, a saber, que la defensa de los derechos humanos es prioritaria sobre la soberanía de las naciones y tiene como objetivos la paz y el orden mundial. Esto, en principio, parecería inobjetable, sin embargo, al ser analizado críticamente surgen problemas e incluso paradojas. En primer lugar, este presupuesto tiene su origen en la política neoconservadora de Estados Unidos después de la Guerra Fría, con el fin de que ésta se convirtiera en la directriz del orden mundial. El conflicto en la antigua Yugoslavia sirvió para poner en práctica esta ideología belicista: “La guerra de Kosovo consagró definitivamente la praxis del ‘intervencionismo humanitario’, considerando del modo más explícito a los motivos humanitarios como *iusta causa* de una guerra de agresión” (pp. 72-73). Esta ideología fue aceptada tácitamente “atribuyéndole el crisma de plena legalidad internacional” (p. 73).

En este sentido, apelar a la defensa de los derechos humanos emprendiendo intervenciones militares resulta, para el profesor italiano, algo paradójico. Además, ninguno de los organismos internacionales creados después de la Segunda Guerra Mundial podría garantizar que, en efecto, se pueda cumplir con el propósito de hacer justicia, pues se sobreponen otros intereses, o bien, simplemente la venganza. En la mayoría de los casos la situación de los Estados intervenidos agudiza los conflictos internos y lleva, incluso, a que ocurran masacres, o bien, como se ha visto en años recientes, a la formación de grupos terroristas de fundamentalismos extremos. Una manera de enfrentar las emergencias humanitarias sin recurrir al intervencionismo militar con fines humanitarios es, de acuerdo con Zolo, aplicar correctamente el derecho internacional que prohíbe la guerra de agresión, lo que pasa por precisar el término “agresión” y

dar autonomía a los tribunales internacionales con el fin de terminar con la llamada “justicia de los vencedores”. Este es el camino legítimo y acorde con un orden internacional que, si bien no es perfecto, no puede servir de pretexto para pasar por encima de éste, sino que debe tratar de fortalecerlo.

Por su lado, Anthony Burke (2005) ha cuestionado con argumentos similares la normatividad internacional postulada por los defensores del nuevo humanitarismo. Burke construye su propia postura a partir del posestructuralismo, el pensamiento poscolonial y la teoría crítica, pero también recurre a Kant en su defensa de una sociedad cosmopolita. De acuerdo con él, la tesis del nuevo humanitarismo se puede criticar desde tres flancos: se busca crear una norma para prevenir catástrofes humanitarias soslayando que su aplicación es selectiva al estar enfocada a Estados “potencialmente peligrosos” sin que se aclaren o definan los criterios bajo los cuales se califica o etiqueta al enemigo. En segundo lugar, considera que las intervenciones humanitarias refuerzan las acciones unilaterales, lo que va en contra del espíritu de un orden mundial democrático. En tercer lugar, ligado al punto anterior y en coincidencia con Zolo, sostiene que, de aprobarse la nueva normatividad, se estaría debilitando aún más la ley Internacional, *i. e.* la Carta de las Naciones Unidas y el régimen de no proliferación de armas. Las nuevas normas se dejarían en manos de las potencias más fuertes y “no a partir del diálogo y el consenso, o la decisión colectiva de una comunidad internacional, sino a partir de la fuerza y la visión ética de los Estados Unidos y sus aliados” (Burke, 2005, p. 74).

Burke sostuvo en 2005 un interesante debate con una de las figuras más destacadas entre los nuevos teóricos de la guerra justa: la distinguida profesora de la Universidad de Chicago Jean Bethke Elshstain.<sup>105</sup> Para Elshstain, no hay duda de que existe un deber de las naciones liberales de intervenir en el mundo con el fin de garantizar la paz y la seguridad. Entre las razones para legitimar el intervencionismo menciona la falta de autoridad moral de los Estados donde

<sup>105</sup> La polémica de Burke con Elshstain está en Burke (2005).

emerge el terrorismo o se producen las catástrofes humanitarias. Burke ve en el planteamiento de la profesora de la Divinity School al menos dos problemas graves: en primer lugar, su asunción acrítica de la doctrina de la guerra justa en cuanto a los principios, tanto de correcta intención y proporcionalidad, cuando éstos ya no se ajustan a los nuevos tiempos políticos ni a la tecnología militar, y, en segundo lugar, el desplazamiento de la ley Internacional, base legítima para juzgar las empresas militares para colocar en su lugar la idea de la *iusta causa*. A la visión de Elshtain opone una visión de corte kantiano porque le parece imposible aspirar a la paz por medio de la guerra. Siguiendo al autor de *Hacia la paz perpetua*, afirma lo siguiente:

No existe un campo otológicamente intermedio, ni un espacio normativo viable para la guerra/paz en donde puedan mezclarse en mutuo intercambio... es esta idea lo que impulsa al nuevo internacionalismo y en el cual se esconde como si se tratara de un nuevo principio otológico (Burke, 2005, p. 85).

Burke llama a su postura una “paz ética”, en la cual se combinan la construcción de la confianza entre los Estados (recordemos el primer artículo provisional del texto kantiano en donde se prohíben las “reservas mentales”), el diálogo para la resolución de conflictos y los esfuerzos sistemáticos para el desarme a partir de un régimen más estricto que regule el uso de la fuerza; todo ello en combinación con la ley internacional, no en sustitución de ésta. También postula derribar “pieza por pieza” el “terrible muro” del debate sobre la seguridad en el cual se han sumido las potencias militares. Esta es su respuesta a lo que considera la “debacle moral” del internacionalismo liberal: una política selectiva, unilateral y apoyada en “extraños argumentos de tipo moral” (Burke, 2005, p. 85).

Un opositor aún más radical es Noam Chomsky (1992), quien acuñó el término “nuevo humanitarismo” hace un par de décadas. Él se define como anarquista, lo que lo aleja de las posturas internacionalista y soberanista cercanas a Zolo. Otra diferencia importante es que considera que la doctrina del *bellum Iustum* se ha continuado

hasta el día de hoy desde tiempos de las grandes conquistas, esto es, 500 años, de ahí que rechace las intervenciones humanitarias como una modalidad de esas guerras de conquista: “El *nuevo humanitarismo* es una nueva versión de un antiguo disco... una variante actualizada de prácticas tradicionales” (Chomsky, 2002, p. 54). Estas prácticas se replicaron una vez que se dejó atrás la Guerra Fría que obligaba a las naciones a alinearse con uno u otro polo. Chomsky coincide con Zolo en que la política internacional de Estados Unidos proviene de la ideología neoconservadora que ha prevalecido en los últimos gobiernos. Una política pensada para que esa nación se coloque como la única gran potencia y maneje conforme a sus intereses los conflictos bélicos. En esa política, las intervenciones militares humanitarias ocupan un lugar estratégico importante. La manera de argumentar de Chomsky difiere de los autores ya mencionados, pues se apoya en casos históricos del pasado cercano y remoto para probar las muchas inconsistencias en las cuales incurren los defensores y promotores de las guerras iniciadas en la última década del siglo xx.

Chomsky no elude la cuestión de que, frente a una crisis humanitaria, hay que actuar, y menciona tres maneras de hacerlo: intervenir militarmente, con lo que se consigue empeorar la situación; no hacer nada para que todo siga igual o peor; e intentar mitigar la catástrofe. La guerra en la antigua Yugoslavia es ejemplo de la primera, de la segunda lo es el genocidio ruandés, de la tercera es difícil encontrar un caso que lo represente dignamente. Más aún, para Chomsky hay una “ignorancia intencional” de parte de Estados Unidos y sus aliados históricos porque así conviene a sus intereses. Ignorancia intencional que también aplica cuando se trata de decidir a quién ayudar en casos de emergencias humanitarias, dando lugar a un “humanitarismo selectivo”.

Pero no es únicamente el pragmatismo interesado de las potencias económicas y militares la causa de que se haya pensado incorporar las nuevas guerras justas en la ley internacional. El también connotado lingüista reconoce la complejidad del panorama actual para enfrentar las emergencias humanitarias, pues, por una parte, la Carta de las Naciones Unidas prohíbe la violación de la soberanía estatal. Mientras que, por otra parte, la Declaración Universal de

1948, “garantiza los derechos de los individuos frente a los gobiernos opresores” (Chomsky, 2002, p. 92). Sin duda, fue un adelanto calificar de crimen a la guerra de agresión dados los terribles sucesos ocurridos en el siglo pasado, pero también ha quedado claro que esa prohibición es letra muerta cuando se trata de defender los intereses particulares de las grandes potencias sin que se hayan instrumentado mecanismos no militares para impedir, paliar y castigar los casos límite de violencia y barbarie. No le falta razón a Chomsky al señalar la situación de precariedad en que se encuentra actualmente el orden mundial.

Mientras el debate académico continúa, el intervencionismo militar con fachada humanitaria sigue dándose en el nuevo siglo, así sea de manera velada, como lo muestra la guerra en Siria. Nuevos argumentos habrán de ofrecerse de uno y otro bando para enriquecer la discusión en torno a cómo enfrentar las nuevas guerras con una tecnología bélica cada vez más refinada y al mismo tiempo más poderosa. Qué tipo de contenciones son las que deben privar hoy día será un tema que trataremos más adelante.

## LA GUERRA INTERNA

Para caracterizar las guerras internas es capital la noción de “orden” o “estado de derecho” (en contraste con “estado de naturaleza”) como fundamento del Estado y de su uso legítimo de la fuerza, conceptos asentados en la Modernidad. La guerra interna es una clase de conflicto que hasta mediados del siglo xx se distinguía de la guerra entre Estados soberanos, y que, actualmente, la complejidad que posee reta a nuestras categorías y convenciones dado que no se adecúa a la separación tradicional interno/externo.<sup>106</sup> La noción de guerra sólo es cabalmente aprehensible con base en la noción de “orden jurídico” que concibe el Estado como resultado de un pacto social. Partiendo de allí, los filósofos contractualistas de los siglos xvii y el xviii crearon y fortalecieron el todavía inamovible paradigma

<sup>106</sup> Los temas de este apartado los hemos expuesto en Illades y Santiago (2014, 2020).

liberal occidental, cuyo fundamento es el orden, es decir, un espacio político y jurídico claramente delimitado con un afuera no-ordenado, el estado de naturaleza proclive a que la violencia se descontrola de un momento a otro.

La agresión externa constituye siempre una amenaza. Con respecto de la guerra interestatal (los poderosos leviatanes), Hobbes se pronunció, aunque sin otorgarle la misma relevancia que al conflicto interno. El filósofo inglés vio agudamente que la guerra intramuros era el mayor peligro que enfrenta una comunidad o un Estado. Sin duda, la guerra interestatal es perniciosa y propicia innumerables problemas al interior de las naciones. Realista al fin, el autor del *Leviatán* consideraba la guerra interestatal “natural”, en tanto coexistan los entes políticos, siendo el sitio adecuado para exhibir su fuerza y poderío. Por el contrario, la guerra intramuros es síntoma inequívoco de un Estado menguado e inhábil: “La anarquía internacional puede aún dejarnos con un gobierno nacional fuerte que proteja nuestros intereses. La anarquía nacional es dañina porque nos afecta directa y adversamente” (Grover, 1989, p. 89).

Partimos de considerar el orden social como fruto de la consolidación del Estado. En su versión original aquél se llama “sociedad civil”, o lo que es lo mismo, una “sociedad de derecho y comunidad política; un orden pacífico cimentado en el consentimiento implícito o explícito de los individuos, una zona de ‘civilidad’” (*Lev*, I.13, p. 102). Insistimos, únicamente partiendo de la idea de “orden” puede concebirse la noción de “guerra”, eminentemente política, que todavía conlleva muchos de sus componentes primigenios no obstante las grandes transformaciones del propio fenómeno histórico en los dos siglos pasados. Nuevamente recurrimos a Hobbes, quien brinda la definición clásica: “la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifieste de modo suficiente” (*Lev*, I.13, p. 102), de esta forma, la índole de la guerra consiste “no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (*Lev*, I.13, p. 102).

Tomamos dos ideas: la disposición a luchar y la indispensable seguridad. Una y otra son las caras de una misma moneda: la guerra

es voluntad de luchar, aceptar el enfrentamiento y la violencia; la segunda es el instrumento para evitarla o aminorar la posibilidad de su emergencia. De estos componentes, el primero alude al carácter disposicional a la lucha —por parte de los hombres y mujeres reunidos en una comunidad— que nunca desaparece. Por tanto, el principal mecanismo para equilibrar esta condición de guerra —según una visión moderna y liberal del Estado— es la garantía de seguridad. Si falta ésta, los individuos apelan al derecho (fundamental y, consecuentemente, incuestionable) de utilizar cualquier recurso a su alcance para garantizar su subsistencia, lo que con el tiempo allana el camino al estado de guerra interna. La definición hobbesiana vale para todo tipo de guerra (interna o externa), y es particularmente idónea para la guerra interna porque ahí se muestran nítidamente estos dos aspectos. Por una parte, tenemos que, aun consolidada la sociedad civil como un orden pacífico y civilizado que se funda en el consentimiento de los integrantes de la comunidad, está latente el peligro de regresar al estado de naturaleza; el otro aspecto relevante tiene que ver con la seguridad que los miembros de esa comunidad anhelan que les brinde el Estado.

La guerra interna es un conflicto que ha pasado de esa condición disposicional a una violencia activa y continua, que no se manifiesta en eventos aislados (los propios de toda comunidad política), sino de forma desbordada, permanente y difícil de parar. Es indispensable identificar los distintos tipos de guerra interna, pues no toda guerra interna es una guerra civil y esto es fundamental aclararlo. Una definición tentativa de “guerra civil” es la siguiente: una situación en la que “dos o más organizaciones militares distintas, una de ellas al menos relacionada con el gobierno anterior, combaten entre sí por el control de los principales medios gubernamentales dentro de un único régimen” (Tarrow, 2012, p. 194). Ante esta fragmentación del Estado podría desencadenarse una revolución, que suele acontecer cuando “el Estado ha perdido la capacidad para mantener sus funciones básicas y cuando al menos dos contendientes luchan por ganar el control” (p. 361).

Por otro lado, la guerra interna —no civil— es una situación de violencia generalizada provocada por un “enemigo interno” que puede

desestabilizar al Estado, pero que, en principio, no lucha por conseguir el poder político, sino incrustarse en el sistema cual agente patógeno, a modo de vivir de él. La guerra civil tiene un componente ideológico básico, sea político o religioso (o ambos); en cambio, las motivaciones de los actores de la guerra interna pueden ser ideológicas (políticas) —como en la guerrilla moderna— o de otra índole, como ocurre en la guerra del Estado contra el crimen organizado. En ésta, la motivación principal son los intereses particulares de naturaleza económica, como la violencia propia de las mafias o la llamada “narcoguerra”. Desde luego, hay varias combinaciones posibles, como es el caso de varias naciones de Europa del Este y de Latinoamérica.

Esta aproximación inicial al análisis y diferenciación tentativa de la guerra civil con otras formas de guerra interna posibilita avanzar hacia la revisión detallada que muestre las particularidades de cada una y ofrezca criterios más o menos seguros para distinguirlas. Podríamos comenzar cuestionándonos acerca de las causas de las guerras internas, dado que la vuelta al estado de naturaleza es el peligro mayor cuando se ha conformado el orden civil. Estas causas pueden ser de muy diversa índole, por lo que no es posible enumerar todos los detonantes de estas, pues cada situación presenta componentes singulares. De cualquier forma, puede adelantarse una hipótesis general.

Dijimos que las guerras civiles —por el momento hablaremos únicamente de ellas— ocurren toda vez que el Estado se fractura, dando lugar a protoestados que se confrontan por el poder y el control político. La ruptura se relaciona con la agudización del conflicto sobre cómo organizar el Estado mismo, además de los principios políticos e ideológicos según los cuales debe regirse la política, la economía y la sociedad en su conjunto. La ruptura del orden social es el momento crítico y muestra las variadas posturas de los actores políticos, si bien preexistentes, ahora en pugna por someter y dominar a la otra.

Ahora bien, la guerra civil es la secuela de la crisis, lo que la sigue y, como todo proceso político y militar, puede extenderse o acontecer en etapas distintas. La irreductibilidad ideológica de los bandos confrontados llevó a adoptar el término “guerra” para definirla, una

aplicación no carente de lógica, tanto si volvemos a un clásico como Hobbes como si tomamos su significado más usual que designa el enfrentamiento de dos voluntades (siguiendo al clásico clausewitsiano, *De la guerra*), dos entes políticos diferentes, dos naciones, dos Estados. Pero, por otra parte, resulta ambiguo si consideramos que la guerra civil es una guerra no sancionada por una instancia superior en contraste con la guerra interestatal. En la guerra civil, cada fracción se presenta cual poder único y, en cuanto tal, dispone de una estructura política y hasta un ejército propios; las leyes de la guerra no son más que las que los beligerantes imponen. Lo relevante, en todo caso, es el reconocimiento mutuo de su calidad de enemigos como iguales en la contienda. Sólo en las últimas décadas detonó el debate sobre la justificación jurídica y moral de la intervención militar en otros países cuando las guerras civiles devienen en matanzas masivas e incluso genocidios, esto es, las ya mencionadas guerras humanitarias.

Veámos entonces que la índole ideológica del conflicto es un criterio *sine qua non* para distinguir los tipos de guerra interna. Bien mirado, todo conflicto dentro del Estado tiene un carácter político, pues eso es lo que define nuestro vínculo, en tanto individuos (o grupos), con las instituciones. Ello no quiere decir que todo conflicto posea motivaciones políticas o ideológicas de cierto cuño. Casos en los cuales el elemento ideológico/político es sustancial al conflicto son, como se apuntó, las guerras civiles, las rebeliones, las insurrecciones populares, los movimientos armados y las revoluciones. En cambio, algunas modalidades de guerra interna se caracterizan, a diferencia de todas estas, por la ausencia de una motivación política definida; su interés es fundamentalmente económico. Paradigmática a este respecto es la guerra entre las mafias del crimen organizado y de éstas con el Estado. A este respecto, la narcoguerra ocupa un lugar sobresaliente.

Del primer grupo, además de la guerra civil, existe un tipo de lucha armada que también debe de incluirse dentro del rubro de “guerra interna”, pero que tiene características peculiares muy distintas de las guerras criminales, si bien en algunos casos poseen vínculos, es el caso de la guerra de guerrillas. Esta modalidad del conflicto armado,

igual que la guerra civil, se origina en el escalamiento de los conflictos sociales, étnicos o culturales, principalmente, pero, en principio, pugna por reivindicaciones populares en torno de la justicia social, aunque finalmente proyecte tomar del poder político. La guerrilla es, de acuerdo con los clásicos, más un recurso militar de los grupos opositores a un régimen (frecuentemente autocrático) para socavarlo y transformar el *statu quo* que un objetivo en sí mismo, y representa tan sólo una parte de la estrategia revolucionaria.

Característica de la guerra de guerrillas es una relativa ambigüedad en cuanto a la definición de su lucha. Por una parte, los fines que persiguen son de carácter social, es decir, la reivindicación de derechos, y con ellos, dar un vuelco a las condiciones prevalecientes sin buscar obligadamente conseguir el poder político, pues consideran que esto demeritaría el objetivo de su lucha. No obstante, como toda forma de conflicto (y de guerra), ésta tiene una índole eminentemente política, por lo que, más temprano que tarde, estos grupos habrán de intervenir en “la” política, ya sea para empujar sus demandas, negociar, o bien reafirmar su decisión de no someterse al *statu quo*.

A las guerrillas latinoamericanas se les vincula generalmente con la izquierda, cuando el nexo es meramente contingente, al menos si las colocamos en una perspectiva de larga duración, dado que aquéllas se remontan a las guerras de independencia o, incluso, a las rebeliones populares del periodo colonial. En el subcontinente, la guerra de guerrillas frecuentemente ha adoptado la forma de una guerra de baja intensidad, con eventuales repuntes, que se prolonga indefinidamente, además de ser el brazo armado de organizaciones excluidas del sistema político, o bien el instrumento de movimientos sociales que optaron por la vía armada para combatir la injusticia, la desigualdad y la marginación, frente a un Estado incapaz de garantizar a los ciudadanos —volviendo de nuevo a Hobbes— “todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado” (*Lev*, II.30, p. 275).

Radicalmente distintas son las nuevas guerras internas producidas por el combate al crimen organizado, carentes de reivindicaciones sociales o políticas, si bien pueden servirse de éstas para ganarse a la población. Éstas buscan básicamente subordinar al Estado a sus

intereses, creado un poder paralelo regido por la necropolítica (Mbembe, 2011). Más todavía, la violencia asociada a los grupos criminales es el resultado de su operación, que funge como vehículo para alcanzar sus propósitos cuando encuentran alguna resistencia, pero su objetivo no es acabar con el ente estatal del cual se benefician.

El último punto permite advertir otro criterio importante: en la guerra civil, el conflicto es más proclive a generalizarse, tanto territorial como institucionalmente. Dado que hay un Estado fragmentado, éste queda imposibilitado para operar con normalidad y no puede evitar la propagación de la violencia. En las guerras civiles esa fragmentación suele dar lugar a dos Estados con sus respectivos órganos y ejércitos que, en la racionalidad de la guerra civil, son excluyentes. En las guerras internas no civiles, el Estado puede funcionar con cierta normalidad siempre y cuando mantenga el control —así sea mínimo— de la situación, en buena medida gracias al ejército y a la fuerza pública. La violencia puede continuar expandiéndose, pero una singularidad de las guerras internas es que ésta coexiste con las actividades “normales” y cotidianas de la población. Esta normalidad meramente aparente en las guerras internas pone en jaque el orden social.

El Estado puede definir la guerra interna como “guerra” porque considera al otro su “enemigo”, dado que lo enfrenta y desafía el orden y la legalidad. Se trata de un agente disruptivo, enemigo de la sociedad en su conjunto, que compele al Estado a combatirlo y a mostrarlo como el responsable de sus males y del consecuente desasosiego cuando, en realidad, las guerras internas son una consecuencia y no una causa de la crisis. Al detentar el Estado el derecho nominativo por ser el legítimo dueño de la violencia institucional, llamar “guerra” al combate a bandas, mafias y crimen organizado le posibilita conseguir cierto consenso social para instaurar un régimen de excepción *de facto* y, por tanto, extralegal (un estado de guerra) que utiliza para contener la protesta pública o perseguir a los opositores. La violencia empleada tanto por el Estado como por el enemigo interno es variable, a la vez que un elemento definitorio de la guerra interna. La respuesta violenta y el hecho de que el enemigo es tal por estar fuera del orden constituyen los aspectos más significativos en

los que se basa la analogía y la pertinencia semántica del término “guerra” para referirse al combate a las mafias y al narcotráfico. Aunque resulta inviable otorgar alguna justicia o validez moral a sus actos y motivaciones, se concede tácitamente al grupo delincuencia la categoría de fuerza beligerante sin que ninguna de las partes respete los principios o “leyes de guerra” establecidos en el Derecho Internacional Humanitario (DIH).

Mientras que el Estado, en su facultad nominativa, considera una guerra la que mantiene contra las mafias y les concede la categoría de fuerzas beligerantes, no sucede algo similar con las guerrillas, porque, de ser así, tendrían por lo menos que considerar las razones o causas justas de ellas, además de regirse por las convenciones internacionales sobre leyes de guerra. En cambio, desautoriza los medios, el recurso a las armas y deliberadamente niega las variadas formas de violencia que se ejercen contra los sectores marginados de la sociedad. Los movimientos armados populares son una respuesta a la violencia estructural no admitida como tal por quien la ejerce, que la denomina a lo más como “rezagos” o “desatenciones”. En automático, la responsabilidad de romper la paz social pasa a los grupos armados y se les combate con todos los recursos (legales y extralegales) del Estado.

Utilizar las fuerzas armadas en el combate contra el crimen, como si se tratara de contrainsurgencia, puede provocar una guerra interna irregular. El carácter irregular de la guerra alude a que los enfrentamientos “tienden a ser intermitentes” (Coleman, 2013, p. 180) y no existen líneas o frentes precisos de combate. En una confrontación de esta índole es casi imposible aplicar las leyes de la guerra, esto es, los principios de contención del *jus in bello* (Santiago, 2001, p. 130 y ss.), lo que se puede contabilizar en las cifras de muertos, desaparecidos, desplazados y, en general, en los atropellos a los derechos humanos, además de la posible degradación de los medios utilizados por las organizaciones criminales para sojuzgar las regiones donde operan cuando disputan entre ellas o cuando confrontan a las fuerzas armadas.

Vinculadas con las guerras internas e irregulares, están formas inéditas de violencia conceptualizadas como necropolítica (Mbembe,

2011). Este concepto refiere al fenómeno de la violencia y la manera de desdoblarse con base en una forma de soberanía que determina la vida y la muerte del sujeto, negando la autonomía del sujeto-persona. La soberanía, de acuerdo con su versión clásica, mengua junto con el debilitamiento del Estado, lo que antes era su función y esencia, pasa ahora a particulares, de forma que, como resalta Mbembe: cada vez son más frecuentes las guerras no entre Estados, “sino entre grupos armados que actúan bajo la máscara del Estado pero que controlan territorios bien delimitados” (p. 64). Y aun cuando no detenten todo el poder, logran dominar espacios completos, “feudos”, donde usufructúan la extracción de minerales (sobre todo en África), o bien, como en México y otros países latinoamericanos, plantíos de energías, minerales, agua y otros bienes. La soberanía, fragmentada en lo que respecta al dominio territorial, opera con las personas como una soberanía sumaria: quien detenta el poder real posee la facultad de determinar “quién puede vivir y quién puede morir” (p. 21), así como quién “decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal” (Agamben, 2013, p. 180). Quien decide ello, no concibe a sus víctimas como personas ni a sí mismo como un sujeto moral; más bien es un ser radicalmente alienado que las mira como objetos devaluados, prescindibles y sustituibles.

Esto nos lleva al problema de las víctimas. Para esclarecer el concepto y contraponerlo a otras caracterizaciones, como “daños colaterales”, que hacen a un lado el factor humano y moral que acompaña la victimización, o bien las definiciones corrientes que destacan el carácter propiciatorio de la víctima. Relacionado con el término “víctima” está el ser inocente, un no-culpable que padece un daño inmerecido. Dentro de un contexto de guerra, se ha definido a las víctimas como aquellas personas no involucradas directamente “en el negocio de la guerra”; en consecuencia, la población civil debería ser inmune “en tanto que hombres y mujeres corrientes; y también... como miembros de una comunidad humana que no es una organización militar” (Walzer, 2008, p. 35). No obstante, esta caracterización se queda corta. Slavoj Žižek (2008) distingue dos tipos de violencia: la subjetiva es la “manifiesta”, que puede registrarse en las muertes, las desapariciones, los desplazamientos y las fosas clandestinas; y la

violencia objetiva o estructural, producto de la desigualdad y la injusticia social. La pobreza, la exclusión y el despojo producen víctimas *ante*, esto es, no producto de la violencia militar del combate a los negocios, sino referida a las condiciones en que viven las comunidades más pobres, conglomerados humanos en desventaja *per se* en cuanto al ejercicio de sus derechos fundamentales (Honderich, 2003, p. 24).

## LA GUERRA CONTRA EL TERRORISMO

Los magnicidios anarquistas de la vuelta de siglo fueron el cenit de la táctica de lucha nombrada por el Congreso de Londres de 1881 como “propaganda por el hecho”. La violencia selectiva, pensaban algunos ácratas, era preferible a la guerra civil y, en todo caso, bastante menor que la ejercida por el Estado contra estos grupos y las clases subalternas. Las acciones de las organizaciones independentistas, populistas y anarquistas provocaron que los Estados conformaran brigadas especializadas en sus policías para enfrentar a bandas y células que empleaban la violencia con fines publicitarios y ejemplarizantes (Burleigh, 2008, pp. 120-123) al exhibir la incapacidad de los Estados de defender a sus ciudadanos, lo que socavaba su legitimidad, es decir, poseía un contenido político (Bordes Solanas, 2000, p. 28).

Pero la bomba que hizo explotar Émile Henry en el Café Terminus de París, el 14 de febrero de 1894, incorporó un elemento nuevo que fechó el inicio del terrorismo moderno. En esta ocasión, “el objetivo no era el gobierno o uno de sus funcionarios o representantes, ni un rico especulador o un magnate de la industria, sino personas corrientes que se estaban tomando una cerveza y escuchando un poco de música” (Merriman, 2020, p. 192). El componente psicológico, generar pánico, quedaría como rasgo específico de esta forma de violencia política:

El terrorismo es una táctica que utilizan ante todo diversos agentes no estatales, que pueden constituir una entidad acéfala o una organización jerárquica, con el fin de generar un clima psicológico de miedo que compense su carencia de poder político legitimado. Se

diferencia con claridad, por ejemplo, de la guerra de guerrillas, del asesinato político, del sabotaje por razones económicas, aunque las organizaciones que practican el terrorismo no se hayan privado de recurrir a estas opciones (Burleigh, 2008, p. 11).

El terrorismo se expandió con la globalización y forma parte de una guerra civil global no declarada, extendida e intermitente, de una radicalización política sin tintes emancipatorios de contingentes sociales, no sólo avasallados, sino humillados por los poderosos, que apela a medios ilícitos para alcanzar sus propósitos, tal es el caso de los movimientos de liberación nacional. Opuesto a éste hay un terrorismo de Estado en el que los fines son reprochables (Traverso, 2024b, p. 77). Si el terrorismo de antaño pretendía mostrar la incapacidad del Estado para cumplir el cometido de proteger a los ciudadanos, lo que lo deslegitimaba debido a su inoperancia, el terrorismo de la era de la globalización busca endurecer al ente público a modo de que limite la libertad de las personas con políticas de securización (adoptadas también en la guerra contra el narcotráfico), llevando incluso a la instauración de dispositivos de vigilancia planetaria en nombre de “la lucha contra el terrorismo”. Con ello, los ciudadanos se sienten vulnerables frente a los terroristas y, a la vez, sojuzgados por un Estado en el que los órganos de seguridad ganan autonomía en detrimento del control democrático de la ciudadanía, lo que da lugar a lo que podría denominarse “fobocracia”, esto es, “el poder del terror gestionado por una policía soberana” (Di Cesare, 2017, pp. 205, 210).

Las guerras en los Balcanes y el Golfo alentaron la postura según la cual había imperativos morales y jurídicos que obligaban a intervenir en países donde se vulneraban sistemáticamente los derechos humanos. Perry Anderson llamó a quienes sostenían esta postura desde diferentes anclas teóricas “filósofos de la guerra” (John Rawls, Jürgen Habermas y Norberto Bobbio). Los Estados serían clasificados como democráticos, “decentes” (los aliados) y canallas, con el viejo estándar de “civilización” como índice de los derechos (Anderson, 2023, p. 15). Dentro de los últimos, el Irak de Sadam Husein calificó para lanzar una “guerra preventiva” sin autorización del Consejo de Seguridad de la ONU por las inexistentes armas nucleares que, aseguraron, poseía.

Así, el 11 de septiembre añadió a la lista de las acciones punibles el terrorismo, lo que autorizaba violar la soberanía de los Estados por parte de instancias supranacionales si había motivos que lo justificaran. Incluso aceptaron que naciones con credenciales democráticas pretendidamente incuestionables (los Estados Unidos) pudieran comandar las intervenciones armadas (Anderson, 2005, pp. 26-27), no obstante que aquel país fuera responsable de uno de los actos terroristas más atroces del siglo xx al atacar con bombas nucleares a la población civil japonesa en 1945 (Walzer, 2008, p. 19). Esto no obstaría para que Benjamín Netanyahu afirmara que “luchar contra el terrorismo es luchar contra la barbarie” (como se cita en Bordes Solanas, 2000, p. 23). Carl Schmidt ya había subrayado la naturaleza discriminatoria del derecho internacional:

Las guerras emprendidas por las potencias liberales que dominaban el sistema eran acciones policiales desinteresadas que defendían el derecho internacional, mientras que las guerras emprendidas por cualquier otro eran empresas criminales que violaban el derecho internacional. Lo que prohibían a los demás, las potencias liberales se reservaban la libertad de hacerlo ellas mismas (Anderson, 2023, p. 23).

Si causar pánico es crucial en el terrorismo, también lo son la aleatoriedad e inocencia de las víctimas. En términos de la teoría de la guerra, el carácter de inocente lo tienen los no combatientes que, por ningún motivo, deberían considerarse objetivos militares dado que no están implicados en el conflicto bélico, de manera tal que las reglas que norman el *jus in bello* son enteramente aplicables a la guerra antiterrorista. Por tanto, debería considerárseles inmunes por dos motivos: en tanto no implicados en la guerra y como parte de una comunidad humana que no forma parte de una entidad militar. Los terroristas atentan contra ambas inmunidades y devalúan tanto a los individuos como a su grupo de pertenencia (Walzer, 2008, pp. 10, 15, 16). En cuanto a la aleatoriedad, en su ensayo sobre la violencia que recorre la historia de los Estados Unidos, Paul Auster (2023) habla de su profundo daño en la conciencia individual y colectiva:

Lo que no comprendemos es la arbitrariedad de los asesinatos al azar, y, cada vez que otra matanza reclama la atención nacional, todos nos sentimos más vulnerables, porque si pueden matar a tiros y sin razón a esa persona mayor, a ese joven o a ese niño ¿por qué no nos podría pasar lo mismo a mi hijo o a mí? El miedo se apodera de nosotros y eso es un veneno que corroe nuestra facultad de pensar, y cuando no podemos pensar nuestras decisiones se entregan a las fuerzas de la emoción torpe y ciega (p. 111).

Walzer (2008) entrecomillaba la palabra “guerra” para referirse al combate contra el terrorismo y conminaba a encararlo como una labor policial “y no como una guerra propiamente dicha” (p. 34),<sup>107</sup> recriminando a Israel por castigar a las familias de los responsables de los atentados, un error a la vez moral y político. A propósito del multitudinario asesinato y secuestro de civiles israelíes por parte de Hamás y la invasión israelí a la franja de Gaza, el filósofo liberal haría adecuaciones no menores a sus máximas con respecto del terrorismo. Para comenzar, quitó las comillas a la palabra guerra y consideró a la “guerra contra el terrorismo siempre justa”, si bien la calificaba de “asimétrica”, dada la disparidad de los recursos de los bandos confrontados: un ejército de alta tecnología contra una insurgencia de baja tecnología. Asimismo, la diáfana frontera de combatientes y no combatientes se borraba de parte de la insurgencia por emplazar armamento en instalaciones civiles, convirtiéndolos en blancos militares, por lo que Walzer, con base en el principio del doble efecto según el cual el daño a inocentes no debe ser el fin de la acción militar (Bordes Solanas, 2000, p. 106), conminaría a los ejércitos de alta tecnología únicamente a ser cuidadosos y prudentes. Su intención, a diferencia de los terroristas que persiguen un fin político

<sup>107</sup> En un sentido parecido, Habermas consideró un grave error de George W. Bush llamar “guerra contra el terrorismo” al conflicto con Al Qaeda, a nivel tanto normativo como pragmático, porque implica elevar a categoría de enemigos a simples criminales y por la indefinición del término que no da cuenta de la naturaleza del conflicto (Borradori, 2003, pp. 34-35).

utilizando a las víctimas como medios, es correcta de suyo (Sánchez-Vallejo, 2023).

Empero, las cosas no son tan diáfanas como supone Walzer. De un lado, no considera el derecho de los palestinos a defenderse de una agresión larga, constante y violenta por parte de Israel y la pretensión de colonizar sus tierras, invirtiendo la secuencia histórica al presentar al agresor como víctima (Traverso 2024b, p. 15). Para algunos, “su terrorismo es simplemente un contrapunto del terrorismo del estado israelí” (Traverso 2024a). Del otro, la desproporcionada respuesta israelí no únicamente se debe a la superioridad de su armamento, sino a la intención estatal de escarmentar al conjunto del pueblo palestino, de manera tal que la población misma y las infraestructuras civiles de Gaza se convierten en objetivos militares, constituyen un fin y no un daño indeseado, lo que lleva a concluir a no pocos de que estamos no frente a una guerra, sino ante un genocidio (Traverso 2024b, p. 22-23).

Como han observado los críticos de Walzer, el doble efecto minimiza el asesinato de inocentes al reducirlos a meros daños colaterales, y no digamos si este crimen masivo excede desproporcionadamente el daño infringido previamente por el acto terrorista. De hecho, el doble efecto supone juzgar de distinta manera actos idénticos, es decir, la muerte de inocentes, e incluso no hay razones suficientes para aceptar la inexistencia de un plan o intención para que esto suceda, por tanto, son moralmente equivalentes el acto terrorista y el ataque a inocentes que de ninguna manera pueden considerarse “daños colaterales” (Nathanson, 2010, pp. 99, 101, 253, 259; Traverso, 2024b, p. 23). Donde Walzer ve una guerra justa, otros advierten limpieza étnica y colonialismo (Mann, 2024, pp. 12-13; Traverso, 2024a).

## EPÍLOGO

### LAS GUERRAS DE SIEMPRE

En una entrevista publicada en *El País*, Edgar Morin, a sus 100 años, recordaba el terror que sintió durante la crisis de los misiles provocada por el enfrentamiento, a propósito de Cuba, entre las dos grandes potencias de la llamada Guerra fría: Estados Unidos y la Unión Soviética. Aquella crisis se resolvió en el último momento, lo que provocó en el mundo un suspiro de alivio. Morin (2022) afirmaba: “Hoy, aunque sea de otra manera, veo que volvemos a estar al borde del abismo y en una incertidumbre absoluta frente al futuro” (s. p.). Hay, en efecto, una especie de *déjà vu* ante el avance de las tropas rusas hacia las ciudades ucranianas, algo que, si bien no fue del todo sorprendente, nos deja un mal sabor de boca, un sentimiento de fracaso, la frustración experimentada cada vez que el hombre decide tomar las armas y dejar atrás las palabras, los argumentos, los posibles puentes de entendimiento.

Esta nueva guerra nos plantea muchas preguntas e inquietudes de carácter filosófico, para las cuales intentaré bosquejar algunas respuestas. En lo que sigue, me referiré a la guerra entre la Federación Rusa y Ucrania, como la “guerra de Putin”, principalmente porque es Putin quien decidió (en el sentido en que Carl Schmitt habla del *decisionismo* del soberano) señalar a Ucrania como su enemigo y, por ende, lanzar una ofensiva militar hacia su país vecino.

Son varios los factores a los que se puede aludir para dar cuenta de esta guerra que parece traída del pasado. Sin duda, los hay históricos y geopolíticos. Acerca de éstos, habría que referirse a la tensión siempre presente (que a ratos alcanza niveles atemorizantes) entre Occidente y Oriente, es decir, de un lado los Estados Unidos y sus aliados europeos y del otro la antigua Unión Soviética y los países

satélites, hoy la Federación Rusa. Si bien es cierto que la geopolítica juega un papel importante para explicarnos por qué Putin decide invadir Ucrania, pues dice sentirse amenazado por el avance de la OTAN, tampoco son menores las razones internas que lo han impulsado a dar un paso de tan alto riesgo para el mundo y para la propia Federación Rusa. ¿Quiere Putin recuperar parte de lo que perdió con la disolución de la URSS en 1991, “el mayor desastre geopolítico del siglo xx”, según afirma él mismo? ¿o más bien, guiado por una especie de mesianismo, su objetivo último es recuperar el imperio que desmoronó la primera Guerra Mundial y la Revolución del 17?

Pero, ¿por qué Ucrania? Esta nación, que marca justamente el eje Occidente-Oriente europeo, ha sufrido no pocas invasiones a lo largo de su historia: llegó a formar parte de Polonia, del Imperio Ruso y del Austrohúngaro, y antes de convertirse en república independiente sufrió una guerra civil entre *Rojos y Blancos*. Formó parte de la URSS desde 1922 hasta su desintegración en 1991.<sup>108</sup> De ahí en adelante, ha luchado incansablemente por tener, en los hechos, una vida independiente más cercana a Europa que a Oriente, lo que no es fácil teniendo como vecino a la Federación Rusa, más ahora cuando el hombre fuerte de ese país ve en Ucrania el antiguo “Rus”, un territorio del que ha sido despojado y que tiene derecho a ocupar.

Sin descartar ninguna de las hipótesis anteriores, creo que, en favor de nuestra reflexión filosófica, debemos acudir a lo que los clásicos de la filosofía del conflicto nos dicen acerca del poder, el temor, la seguridad y la guerra.

Hobbes es, sin duda, uno de los pensadores más apropiados para este tema dentro de la tradición realista sobre el conflicto. Pero, además, a partir de lo que hemos leído sobre lo ocurrido desde el 24 de febrero, no es descabellado afirmar que Putin ve el mundo de un modo hobbesiano. Dijimos que, para el autor del *Leviatán*, el Estado es el ente que puede poner fin al estado de guerra en que viven los hombres conforme a su libertad salvaje a cambio de darles seguridad. Su mayor preocupación era alejar la posibilidad de la guerra

<sup>108</sup> Un estudio histórico y geopolítico muy acucioso es el de Wood (2022).

civil, sin embargo, una vez creado el leviatán, este tenía que lidiar con otros entes políticos dispuestos a la guerra.

Así, el poder del leviatán proviene de los ciudadanos que han renunciado a su libertad salvaje para darse leyes que los regulen. Esa soberanía no descansa puramente en el territorio, sino en la capacidad de poder y de control. Un soberano mide su poder, en primer lugar, de acuerdo con la obediencia de los súbditos y, en segundo término, en cuanto al poder y control *potencial* que tiene sobre otros pueblos, porque el Estado se “mueve” siempre en el sentido de procurarse todo aquello que le permita conservar su existencia. Por ello, un real soberano no necesariamente es aquel que posee territorios inmensos, sino aquél que controla mejor su territorio, pero al mismo tiempo no puede evitar tratar de extenderlo para evitar la conjura y la traición que viene de afuera.

Desde la perspectiva de Hobbes —a la cual es muy cercana la de Vladimir Putin— ese soberano debe lograr pacificar y controlar el mayor territorio posible, es decir, aquel en cuyo alcance no haya hombre o grupo que le dispute el poder, algo que quedó en entredicho con la rebelión de Maidán en 2014. Desde entonces, quedó muy claro para el hombre fuerte de Rusia que la mayoría de los ciudadanos de Ucrania deseaban vivir en un país libre y soberano —parte de Europa— y no a la sombra de su poderoso vecino. Los meses transcurridos desde el 24 de febrero de 2022, cuando iniciara la guerra contra Ucrania, le han probado a Putin que, salvo que empleara toda la fuerza militar a su alcance, su ejército no ha podido hacerse con el centro neurálgico del país, Kiev. Además, ocupar todo el territorio sería desastroso para su economía, pues Rusia no tiene la capacidad de hacerse cargo de cerca de 50 millones más de ciudadanos. Sin embargo, no hay duda de que quiere anexarse la franja oriental que corresponde al Donbás, en donde hay población mayoritariamente prorrusa, y de ahí correrla hacia el mar de Azov, lo que tendría como resultado la destrucción de ciudades portuarias como Mariúpol, con el fin de tener una especie de corredor o escudo que lo proteja de una posible avanzada de los países europeos y, más concretamente, los afiliados a la OTAN, con lo cual estaríamos viendo un *revival* de la

llamada “cortina de hierro” de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Hemos dicho que un soberano mide su poder, en primer lugar, por la obediencia de los súbditos, quienes, a su vez, miden al leviatán conforme a su eficacia para mantenerlos a salvo. Brindar seguridad a los súbditos es tal vez la función primordial del Estado, según la perspectiva de Hobbes, y no parece que estuviera equivocado. Hoy día, la seguridad se ha convertido —después del 11 de septiembre de 2001— en el paradigma de la *segurización*, por medio del cual se restan libertades y derechos civiles a los ciudadanos bajo el pretexto de protegerlos (un problema del que no podemos ocuparnos en esta ocasión). Vista desde una perspectiva descarnadamente realista, la tesis de la seguridad tiene el atractivo de que de ella se sigue sin dificultad el derecho “de espada” del soberano, esto es, el derecho a declararle la guerra al enemigo que pone en riesgo la soberanía del leviatán. Sin embargo, esta respuesta no elimina todos los problemas surgidos de la posibilidad —siempre presente— de verse obligado a ir a la guerra. En efecto, una cuestión señalada reiteradamente es que Hobbes<sup>109</sup> no ofrece salida al estado de naturaleza entre naciones, cuando sí lo hace en el nivel doméstico. Esto podría interpretarse como que, efectivamente, ambos niveles —el doméstico y el interestatal— guardan diferencias significativas.

Reales o no, Putin ve amenazas constantes de las potencias occidentales que han dispuesto, apoyándose en el tratado del Atlántico Norte (OTAN), misiles de corto y largo alcance pues, como ya se ha dicho, los acuerdos para reducir el peligro de una conflagración de gran alcance pueden disolverse en cualquier momento, como pasó con los acuerdos Salt I y Salt II en los años setenta. Procurar la paz, desde su perspectiva, no puede lograrse sin poner un alto a Occidente. Por su lado, Estados Unidos y sus aliados de Europa occidental temen y desconfían

<sup>109</sup> Un autor que discrepa de esta interpretación es Theodore Christov. Según este autor, Hobbes sí da una salida al conflicto internacional; de la misma manera en que los hombres buscan, a través de un contrato, poner fin al estado de guerra en que se encuentran, así los leviantes buscan hacer alianzas que, si bien son perentorias, mantienen un equilibrio adecuado para no vivir en una guerra permanente. Véanse sus argumentos en Christov (2017).

de Rusia tanto o más de lo que desconfiaban de la Unión Soviética. La propia Ucrania se ha decantado por Europa, con el fin de “equilibrar” las fuerzas y proteger su soberanía de las posibles —y reales— avanzadas de Rusia. Hobbesianamente, esta situación es ya un estado de guerra, no necesita haber batallas ni intercambio de acciones militares. El avance de tropas sobre Ucrania no fue sino la continuación natural de dicho estado de guerra. Fue así como Putin anexó Crimea en 2014 y la invasión en curso no es sino la continuación de ese estado de guerra.

El poder de un leviatán no puede medirse solamente por sí mismo, sino con relación a sus pares, esto es, requiere del reconocimiento de los otros, tesis que Hegel desarrollará más tarde en su concepción del Estado moderno.<sup>110</sup> El ente político siempre se moverá en el sentido de avanzar y alcanzar el mayor poder posible, y esto se logra únicamente de dos formas: o bien conquistando y avasallando, o bien haciendo alianzas que nunca son permanentes. Quizás habría que matizar: lo anterior se aplica a las grandes potencias, mientras que a las demás naciones les corresponde mantenerse en su ser, conservarse, lo que Hobbes veía como una ley de naturaleza. Siguiendo este principio, una nación mediana como Ucrania no declara la guerra a una gran potencia, pues ello podría constarle su existencia como nación soberana, pero sí hace alianza con el bloque europeo. En contraste, naciones poderosas como Rusia, Estados Unidos, Israel, Francia (e incluso Alemania como resultado del rearme que está llevando a cabo desde la invasión a Putin) no pueden prescindir de tener grandes ejércitos, en ello estriba su fuerza para garantizar su existencia y el reconocimiento de parte de sus iguales.

Así pues, el leviatán se encuentra a caballo entre dos mundos orgánicamente vinculados, pero de alguna manera contradictorios: el interno de las relaciones entre individuos y el externo de los demás entes políticos. Cualquier guerra con otro leviatán puede transformarse en una guerra civil si el soberano es vencido, lo que produciría

<sup>110</sup> “En la existencia aparece así esta relación *negativa* consigo del Estado como relación de *otro* con *otro*, como si lo negativo fuera algo exterior” (Hegel, 2005, §323S. Énfasis en el original).

la anarquía. A su vez, una guerra civil que debilite el poder del soberano puede ser la excusa para propiciar la invasión de otro Estado, de ahí que el poder y el control son dos elementos sustanciales del leviatán, pues sin ellos no podría ejercer su función de garantizar seguridad a sus ciudadanos y con ello ponerlos en peligro de volver al estado de naturaleza. Esto provoca la “la paradoja del miedo” de la que ya hablamos.

La paradoja del miedo parece una idea propicia para explicar la actitud que ha llevado a Putin a una aventura militar de la cual probablemente no salga victorioso, en la medida en que seguramente no logrará anexionar por completo el territorio ucraniano, pero que sí habrá de causar un daño enorme no sólo a Ucrania, sino a la propia Rusia. Veamos.

La perspectiva de Putin hacia la política y la guerra le ha llevado a deshacerse de prácticamente todos sus posibles adversarios políticos y enemigos por el temor a una rebelión interna. Primer elemento de la paradoja del miedo. No cabe la menor duda de que Vladimir Putin es el hombre fuerte de Rusia. Poseedor de un gran poder, tanto por su manera peculiar de hacerse publicidad, como por el apoyo real que tiene en no pocas capas de la compleja sociedad rusa, sabe que ese poder no sólo depende del control interno o doméstico, sino de mostrarse como el líder de una gran potencia frente a sus pares. Recordemos que el poderío del leviatán depende en gran medida de que sus iguales lo reconozcan como tal. Y es aquí en donde se produce el temor a las posibles amenazas que provienen del exterior.

Segundo elemento de la paradoja. Reales o no, esas amenazas no se resuelven solamente acrecentando el poder hacia dentro del leviatán, de hecho, y aquí es donde queda atrapado en la paradoja, conforme aumenta su poder y su fuerza, aumenta el temor a ser atacado desde fuera. Desde su perspectiva, teñida de un nacionalismo eslavista, la manera de resolver la paradoja (que en realidad no se resuelve) es recuperar el poderío y el esplendor que corresponde a la historia de la gran Rusia, de ahí su ambición de hacerse del antiguo “Rus”. Putin no aspira a ser una nueva Unión Soviética; instalado el hipercapitalismo y las privatizaciones de la mano de Yeltsin, aspira a crear el imperio ruso del siglo XXI. Quizás su ejemplo a seguir sea la

China actual: un control político férreo y una economía de mercado sin cortapisas, pero en lugar de la fachada comunista, adoptar decididamente un modelo neozarista.

Ahora bien, ninguna nación puede aspirar a tener el control absoluto, como históricamente lo han demostrado los grandes imperios, lo que seguramente tenía claro Hobbes, como también tenía claro que la solución al conflicto interestatal no podía provenir de la creación de un super leviatán por encima de los Estados particulares. Como ya se ha señalado, para este filósofo, el equilibrio de fuerzas era la solución al problema de la guerra. Cada cuerpo político debía buscar la paz, haciendo alianzas, y armarse con el fin de estar preparado para la guerra. Estas ideas no parecen haber caducado del todo. Si bien actualmente contamos con instancias encargadas de dirimir los conflictos entre las naciones, esto es, un derecho internacional al que se deben ajustar todas, el equilibrio de fuerzas es decisivo en los conflictos de mediana y gran escala.

En el caso que nos ocupa, pero en muchos otros más desde la Segunda Guerra Mundial, naciones poderosas han emprendido guerras sin consultar al Consejo de Seguridad (CS) de la ONU, más aún, no han recibido las sanciones del caso, no han sido juzgadas por crímenes de guerra, ni por crímenes contra la humanidad. Es, por ejemplo, el caso de la guerra contra Irak emprendida por Estados Unidos, por no hablar de cómo implementó métodos de tortura a supuestos miembros de Al Qaeda con el fin de “evitar” otro 11-S. La invasión de Ucrania por parte de Rusia ha llevado al bloque de naciones alineadas con Estados Unidos (es decir, la Europa occidental), antes de tomar medidas más serias, a decretar sanciones económicas al país invasor que, sin embargo, tienen un límite que no pueden rebasar sin poner en riesgo sus propias economías. Tampoco han querido involucrarse directamente en el conflicto enviando efectivos al campo de guerra, lo que, sin duda, escalaría la guerra a niveles sumamente peligrosos: podría provocarse una Tercera Guerra Mundial con un armamento suficientemente poderoso como para destruir varias veces lo que hoy llamamos “nuestro mundo”. Ello no significa que no participen en la guerra, lo hacen a través de una “guerra subsidiaria” enviando armas de todo tipo al ejército

ucraniano y a las milicias que se han formado, lo que hace muy efectiva la defensa del territorio.

Estamos frente a la primera guerra de agresión interestatal en Europa desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Algo que, tal vez de manera ingenua, pensábamos que ya no podría tener lugar. Más allá del asombro y la zozobra que nos produce, debemos preguntarnos: ¿qué podemos esperar de este funesto panorama?

En primer lugar, deberíamos esperar que la comunidad internacional haga denodados esfuerzos para obligar a un acuerdo entre las partes que no signifique sacrificar a Ucrania y, finalmente, garantice una paz duradera. El fundamento para ello es tratar de evitar el sufrimiento de los seres humanos que han tenido que refugiarse en otros países, o peor aún, que sobreviven como pueden en territorio ucraniano.

En segundo lugar, creo que no debemos caer en el error de tratar de juzgar la guerra de Putin conforme a la tradición de la guerra justa (no está de más decir que Putin considera justa esta “operación militar especial”, no la llama por su nombre: *guerra*). Recordemos que, acorde con dicha tradición, es legítima la guerra, esto es, hay un derecho de guerra o *jus ad bellum*, sí y sólo sí, hay una causa justa para emprenderla. Claramente, la ofensiva militar emprendida por Putin no satisface el principio de la causa justa, Ucrania tendría que haber agredido a Rusia, lo que no ha sucedido: Putin no ha podido probar las supuestas masacres o genocidios contra civiles prorrusos. La llamada “desnazificación” de Ucrania es un pretexto banal para llevar a cabo la ofensiva. Tampoco satisface el principio de intención correcta, pues claramente intenta anexarse buena parte del territorio de una nación hoy soberana, así haya sido en el pasado parte del Imperio ruso en tiempos de la dinastía Romanov, o una de las repúblicas soviéticas. Desde la otra parte de la doctrina de la guerra justa, el *jus in bello*, que se refiere a la conducta y medios de guerra, es claro que el ejército ruso ha violado prácticamente todos los principios de lo que hoy llamamos derecho de guerra humanitario: no se ha aplicado el principio de discriminación entre combatientes y no combatientes, ni de proporcionalidad de los objetivos militares y los medios empleados —esto es, armas letales— y todavía más: el avance de las tropas rusas ha causado la mayor diáspora desde la Segunda

Guerra Mundial. Todavía nos falta saber qué tanta destrucción y violaciones a los derechos humanos se cometieron en esta guerra. Desde cualquier ángulo que se vea, esta es una guerra injusta, por tanto, debemos juzgarla conforme al derecho internacional vigente al que deben someterse todas las naciones que pertenecen a la ONU. Desde esta tribuna Putin también ha violado todas las reglas del derecho internacional y del derecho de guerra humanitario, y como tal habría de ser juzgado.

El artículo 2 del Capítulo I de la Carta de las Naciones Unidas es muy claro en su propósito y prohibición, dice a la letra:

Los Miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de las Naciones Unidas<sup>111</sup> (ONU, 1973).

La posible intervención militar en otra nación tiene que estar plenamente justificada por el Consejo de Seguridad de la ONU, una vez que se han agotado todos los recursos diplomáticos. Claramente, Putin no ha agotado todos los recursos, de hecho, ha demostrado tener poco interés en las rondas de negociación llevadas a cabo *post bellum*. Por ende, debería ser juzgado por la Corte Internacional de Justicia con sede en La Haya. Hasta hoy, no hay visos de que tal cosa vaya a ocurrir. Rusia, como sabemos, es miembro permanente del Consejo de Seguridad de la ONU, razón por la cual emitió un veto<sup>112</sup> —que de acuerdo con el reglamento del CS no está permitido— en oposición a la resolución en contra de la ofensiva militar sobre Ucrania. Si bien no se logró un voto unánime en el CS a favor

<sup>111</sup> A saber: evitar la guerra.

<sup>112</sup> Vasily Nebenzya —miembro permanente de Rusia ante el Consejo de Seguridad de la ONU— indicó que el derecho a veto no es “un privilegio”, sino una herramienta que sirve “para garantizar el equilibrio de intereses, que tanto necesita el mundo, y asegurar la estabilidad global a través de este equilibrio”. Noticias ONU, news.un.org, 27 de febrero de 2022.

de la resolución,<sup>113</sup> ésta pudo pasar al Pleno de la ONU, en donde la mayoría de los países votaron a favor.

Para tener claro de qué se le podría acusar a Putin, recordemos a qué se llama *Crimen de guerra*: se trata de graves violaciones de las leyes de guerra, esto es, del conjunto de normas y tratados del derecho humanitario internacional de guerra, contenidas principalmente en las Convenciones de Ginebra. Un crimen de guerra: 1) debe constituir una seria violación de una ley internacional, es decir, una violación a una regla que protege valores importantes, y esa violación debe implicar graves consecuencias para la víctima; 2) la regla que ha sido violada debe pertenecer al *corpus* de las leyes de guerra o ser parte de algún tratado; 3) la violación implica, bajo las leyes convencionales de guerra, la responsabilidad individual de la persona que violó la norma, en otras palabras, la conducta que constituye una seria violación a la ley internacional debe ser criminalizada (Cassese, 2003, p. 47).

Tenemos entonces que Putin ha violado el artículo 2 de la Carta de las Naciones Unidas al emprender una guerra de agresión en contra de un país soberano que no constituía una amenaza de ocupación ni de violación a la soberanía de la Federación Rusa y ha violado prácticamente todas las leyes que constituyen el derecho humanitario de guerra. Se han reportado muertes de civiles en Bucha, en los alrededores de Kiev, al retirarse de esa zona las tropas rusas; un bombardeo a la estación de trenes de Kramatorsk en donde han muerto adultos y niños; ciudades enteras como Mariúpol están devastadas a causa de los intensos bombardeos, y algo también muy grave: se han destruido intencionalmente objetivos indispensables para la población civil, tales como las bombas de suministro de agua, con lo cual se deja a las personas sin poder hacer uso del líquido vital. Claramente, esto constituye un crimen de guerra, pues no son objetivos militares.

Además de esto, ¿qué podemos esperar a futuro? Los conocedores de la geopolítica y algunos expertos de la política rusa no están muy

<sup>113</sup> Votaron a favor 11 de los 15 miembros —entre éstos México—, se abstuvieron: China, India y Países Árabes.

seguros de que Putin, a pesar de que no ha logrado penetrar la capital de Ucrania y, por ende, obligado a Zelenski a retirarse para designar un gobierno títere de Moscú, parezca estar convencido de retirar sus tropas e iniciar negociaciones diplomáticas con el gobierno de Ucrania. Las rondas de negociaciones para supuestamente llegar a un acuerdo han sido mascaradas para ganar tiempo. Lo que estos especialistas suponen (y es realmente una suposición) es que Putin intentará por todos los medios hacerse del oriente de Ucrania, como ya habíamos señalado. Si nos fijamos en el mapa de Europa del Este, podemos constatar que, al hacerse de un corredor ruso desde la ciudad de Jarkov en el noreste —seriamente bombardeada— hasta Odessa, tendrá no sólo una salida al mar, sino que, junto con Bielorrusia, contará con un extenso territorio bajo su control, en el cual seguramente emplazará armas y campamentos militares, pero ello tristemente supondrá partir a Ucrania. Tal vez lo intuya Putin o tal vez no pueda ni quiera evitarlo, pero esa división podría derivar en una guerra civil, como ya sucedió hace un siglo. Bien podríamos concluir diciendo con el gran clásico de la guerra que ésta “es una extraña trinidad” constituida “por el odio, la enemistad [y] la violencia”, a las cuales hay que considerar “como un ciego impulso natural, el juego del azar y las probabilidades, que hacen de ella una actividad libre de emociones, y el carácter subordinado de instrumento político que hace que pertenezca al dominio de la inteligencia pura” (Clausewitz, 1984, p. 61).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2013). *El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Airaksinen, T. (1989). The Whiteness of the Whale: Thomas Hobbes and the Paradox of War and Fear. En T. Airaksinen y M. A. Bertman (Eds.), *Hobbes: War among Nations* (pp. 51-69). Avebury.
- Althusser, L. (1974). *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Anderson, P. (2005). Armas y derechos. Rawls, Habermas y Bobbio en la era de la guerra. *New Left Review*, 31, 5-38. <https://newleftreview.es/issues/31/articles/perry-anderson-armas-y-derechos.pdf>
- Anderson, P. (2023). El estándar de la civilización. *New Left Review*, 143, 7-34. <https://doi.org/10.64590/vvx>
- Anderson-Gold, S. (2001). *Unnecessary Evil. History and Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. State University of New York Press.
- Auster, P., y Ostrander, S. (2023). *Un país bañado en sangre* (B. Gómez, Trad.). Seix Barral.
- Babić, J. y P. Bonajić (2010). *World Governance: Do We Need It, Is It Possible, What Could It (All) Mean?* Cambridge Scholars Publishing.
- Ball, T. (1992). History: Critique and Irony. En T. Carver (Ed.), *The Cambridge Companion to Marx* (pp. 124-142). Cambridge University Press.
- Beadé, I. P. (2018). Reflexiones en torno al concepto kantiano de una historia *a priori*. En G. Leyva, A. Peláez y P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant dese Hispanoamérica* (vol. III) (pp. 111-122). UAM; Anthropos.

- Bellamy, J. A. (2009). *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*. Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia*. Taurus.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.
- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*. Taurus.
- Blackburn, R. (2011). Reivindicando los derechos humanos. *New Left Review*, 69, 115-127. <https://newleftreview.es/issues/69/articles/robin-blackburn-reclaiming-human-rights.pdf>
- Bobbio, N. (2014). *Derecha e izquierda* (A. Picone, Trad.). Taurus.
- Bohman, J., y Lutz-Bachmann, M. (Eds.). (1997). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. MIT Press.
- Bolton, K. R. (2005). Violencia mítica y vida desnuda en el pensamiento de Walter Benjamin. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, 39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4169058>
- Bordes Solanas, M. (2000). *El terrorismo. Una lectura analítica*. Ballaterra.
- Borradori, G. (2003). *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. The University of Chicago Press.
- Boucher, D. (1998). *Political Theories of International Relations*. Oxford University Press.
- Brown, C. (2003). Selective Humanitarianism. In Defense of Inconsistency. En D. K. Chatterjee y D. E. Scheid (Eds.), *Ethics and Foreign Intervention* (pp. 31-50). Cambridge University Press.
- Brunstetter, D. R. y O'Driscoll, C. (Eds.). (2018). *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. Routledge.
- Bull, H. (1995). *The Anarchical Society. A Study of Order y World Politics*. Columbia University Press.
- Burke, A. (2005). Against the New Internationalism. *Ethics and International Affairs*, 19(2), 73-89. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2005.tb00501.x>
- Burleigh, M. (2008). *Sangre y rabia. Una historia cultural del terrorismo* (M. Martínez-Lage y N. Rodríguez Marín, Trads.). Taurus.

- Bush, G. W. (2001). Respuesta a los ataques del 11-S. Discurso de George W. Bush el 15 de septiembre de 2001. *Retóricas*.  
<https://www.retoricas.com/2009/05/discurso-bush-respuesta-los-ataques-del.html>
- Carr, E. H. (1964). *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*. Harper and Row.
- Cassese, A. (2003). *International Criminal Law*. Oxford University Press.
- Charpenel, E. (2020). Origen y desarrollo de la concepción del derecho de gentes en Kant. Reflexiones en torno a la Vorlesung Naturrecht Feyerabend y a los Elementa Iuris Naturae de Gottfried Achenwall. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 11, 383-405. <https://revistas.ucm.es/index.php/KANT/article/view/89741>
- Chatterjee, D. K., y Scheid, D. E. (Eds.). (2003). *Ethics and Foreign Intervention*. Cambridge University Press.
- Chomsky, N. (1992). *La conquista continúa: 500 años de genocidios imperialista*. Terramar.
- Chomsky, N. (2002). *El nuevo humanitarismo militar. Lecciones de Kosovo*. Siglo XXI Editores.
- Christov, T. (2017). *Before Anarchy. Hobbes and His Critics in Modern International Thought*. Cambridge University Press.
- Claudín, F. (1985). *Marx, Engels y la revolución de 1848*. Siglo XXI Editores.
- Clausewitz von, K. (1984). *De la guerra*. Labor.
- Coleman, S. (2013). *Military Ethics*. Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (1972). *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Contreras Peláez, F. J. (2007). *Kant y la guerra. Una revisión de La paz perpetua desde las preguntas actuales*. Tirant lo Blanch.
- Dallaire, R. (2004). *Shake Hands with the Devil*. Vintage.
- Di Cesare, D. (2017). *Terrorismo. Una guerra civil global* (F. Amella, Trad.). Gedisa.
- Donnelly, J. (2005). Realism. En S. Burchill, A. Linklater, R. Devetak, J. Donnelly, T. Nardin, M. Paterson, C. Reus-Smit y J. True (Eds.), *Theories of International Relations* (pp. 29-54). Palgrave Macmillan.

- Doppelt, G. (1978). Walzer's Theory of Morality in International Relations. *Philosophy and Public Affairs*, 8(1), 3-26. <https://www.jstor.org/stable/2264877>
- Dotti, E. J. (2007). Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea. *Anuario Filosófico*, 40(1), 69-107. <https://doi.org/10.15581/009.40.29273>
- Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Ediciones Desde Abajo.
- Elshtain, J. B. (2003). *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*. Basic Books.
- Engels, F. (1973). *Anti-Dühring*. Cartago.
- Ferrari, J. (1997). L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant. En P. Laberge, G. Lafrance y D. Dumas (Dirs.), *L'année 1795. Kant, essai sur la paix* (pp. 25-40). Vrin.
- Fidler, D. P. (1999). Desperately Clinings to Grotian and Kantian Sheep: Rousseau Attempted Escape from the State of War. En I. Clark e I. B. Newmann, *Classical Theories of International Relations* (pp. 120-141). Mac Millian/St. Martins's Press.
- Forster, R. (2012). *Benjamin. Una introducción*. Quadrata.
- Fromm, E. (2018). *Sobre la desobediencia*. Paidós.
- Frost, M. (2001). *Ethics in International Relations. A constitutive Theory*. Cambridge University Press.
- Gallie, W. B. (1978). *Philosophers of Peace and War*. Cambridge University Press.
- Gallie, W. B. (1991). *Understandig War*. Routledge.
- Gaos, J. (1968). *Antología de la filosofía griega*. El Colegio de México.
- García de León, A. (2005). El instante detenido. En B. Echeverría (Comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (pp. 107-116). UNAM; Era.
- Gómez Ramos, A. (2003). *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Akal.
- González, E. (2003, 9 de enero). Cómo se fabricó el 'eje del mal'. *El País*. [https://elpais.com/diario/2003/01/09/internacional/1042066806\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2003/01/09/internacional/1042066806_850215.html)
- Grocio, H. (2005). *The Rights of War and Peace (I, II, III)* (R. Tuck y K. Haakonssen, Eds.). Liberty Fund.

- Grocio, H. (2012). *The Law of War and Peace* [Student Edition] (S. C. Neff, Ed.). Cambridge University Press.
- Grover, A. R. (1989). Hobbes and the Concept of International Law. En T. Airaksinen y M. A. Bertman (Eds.), *Hobbes: War among Nations* (pp. 79-90). Avebury.
- Guyer, P., y Wood, A. (Eds.). (1998). *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Haggenmacher, P. (1997). Kant et la tradition du droit de gens. En P. Laberge, G. Lafrance y D. Dumas (Dirs.), *L'année 1795. Kant, essai sur la paix* (pp. 22-139). Vrin.
- Haggenmacher, P. (2002). Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture. En H. Bull, B. Kingsbury y A. Roberts (Eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (pp. 133-176). Clarendon.
- Hegel, G. W. F. (2005a). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (José Gaos, Trad.). Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (2005b). *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa.
- Hernández Marcos, M. (1999). Ley permisiva y realidad del derecho en Kant. En R. Aramayo y F. Oncina (Comps.), *Ética y antropología: un dilema kantiano* (pp. 143-164). Comares.
- Herrera Romero, W. (2018). Kant, el progreso moral y la responsabilidad hacia la historia. En G. Leyva Martínez, A. Peláez Cedrés y P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (pp. 123-153). UAM; Anthropos.
- Herz, J. H. (1951). *Political Realism and Political Idealism. A Study in Theories and Realities*. The University of Chicago Press.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Trotta.
- Hobsbawm, E. (1996). *Historia del siglo xx*. Crítica.
- Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y paz en el siglo xxi*. Crítica.
- Honderich, T. (2003). *Terrorism for Humanity. Inquiries in Political Philosophy*. Pluto Press.
- Horowitz, I. L. (1973). *War and Peace in Contemporary Social and Political Theory*. A Condor Book, Souvenir Press.

- Hunt, T. (2011). *El Gentleman comunista. La vida revolucionaria de Federico Engels*. Anagrama.
- Ignatieff, M. (2004). *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*. Princeton University Press.
- Illades, C., y Santiago, T. (2014). *Estado de guerra. De la guerra sucia a la narcoguerra*. Era.
- Illades, C., y Santiago, T. (2020). *Mundos de muerte. Despojo, crimen y violencia en Guerrero*. Gedisa.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty-ICISS. (2001). *The responsibility to protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. International Development Research Centre. <https://idrc-crds.ca/en/books/responsibility-protect-report-international-commission-intervention-and-state-sovereignty>
- Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Alianza.
- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras. La violencia organizada en la era global*. Tusquets.
- Kant, I. (1985). *Filosofía de la historia* (E. Ímaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1996). Review of Hufeland's Essay on the principle of natural right. En I. Kant, *Practical Philosophy* (pp. 109-118). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *En defensa de la Ilustración* [Introducción] (J. Alcoriza y A. Lastra, Trads.). Alba.
- Kant, I. (2000). *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Tecnos.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento* (R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, Trads.). Machado Libros.
- Kant, I. (2008). *La Metafísica de las costumbres* (A. Cortina y J. Camill, Eds., A. Cortina, Trad.). Tecnos.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* [Edición bilingüe alemán-español] (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica; UAM; UNAM.
- Kant, I. (2011). *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* [Edición bilingüe] (N. Sánchez, Trad.). Escolar y Mayo.

- Kant, I. (2016). Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend. En *Immanuel Kant. Lactures and Drafts on Political Philosohy* (F. Rauscher, Ed., F. Rauscher y K. R. Westphal, Trads.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua* [Edición bilingüe alemán-español] (G. Leyva, Trad.). Fondo de Cultura Económica; UAM; UNAM. Obra original publicada en 1975.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. Alianza.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Trotta.
- Laberge, P., G. Lafrance y D. Dumas (1997). *L'année 1795. Kant, essai sur la paix*. Vrin.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal*. Gedisa.
- Lazos, E. (2009). Demonios con entendimiento. Moral y política en la filosofía práctica de Kant. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 41, 115-135. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i41.666>
- Lichtenbeg, J. (2008). How to Judge Soldiers Whose Cause is Unjust. En D. Rodin y H. Shue (Eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers* (pp. 112-130). Oxford University Press.
- Lott, L. T. (1989). Hobbes on International Relations. En T. Airakinen y M. A. Bertman, *Hobbes: War among Nations* (pp. 91-98). Avebury.
- Machamer, P., y Sakellariadis, S. (1989). The Unity of Hobbes's Philosophy. En T. Airaknisen y M. A. Bertman (Eds.), *Hobbes: War among Nations* (pp. 15-34). Avebury.
- MacMahan, J. (2008). The Morality of War and the Law of War. En D. Rodin y H. Shue (Eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers* (pp. 19-43). Oxford University Press.
- Mann, M. (2024). Explaining the Irrationality of War. *New Left Review*, 145, 5-25. <https://doi.org/10.64590/kii>
- Marx, K. y F. Engels (s.f.). *Obras escogidas*. Progreso.
- Marx, K., y Engels, F. (1973). *La ideología alemana* (W. Rocés, Trad.). Pueblos Unidos.

- Marx, K., y Engels, F. (1987). *Elementos fundamentales para la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (J. Aricó, M. Murmis y P. Scaron, Trads.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K., y Engels, F. (1998). *Manifiesto comunista* [Edición bilingüe] (L. Mames, Trad.). Crítica.
- Maurois, A. (1970). *Historia de Inglaterra*. Círculo de Lectores.
- May, L. (2007). *War Crimes and Just War*. Cambridge University Press.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Merriman, M. (2020). *El club de la dinamita. Cómo una bomba en el París fin de siècle fue el detonante de la era del terrorismo moderno* (A. Useros, Trad.). Siglo XXI Editores de España.
- Miller, J. (2008). Grotius and Stobaeus. *Grotiana*, 26-28(1), 104-126. <https://doi.org/10.1163/187607508X366481>
- Missner, M. (2000). *On Hobbes*. Wadsworth; Thomson Learning.
- Morin, E. (2022, 26 de marzo). El pensador Edgar Morin reflexiona, desde sus 100 años, sobre la guerra en Ucrania: “Me acuerdo de la angustia que sentí durante la crisis de los misiles”. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2022-03-26/el-pensador-edgar-morin-reflexiona-desde-sus-100-anos-sobre-la-guerra-en-ucrania-me-acuerdo-de-la-angustia-que-senti-durante-la-crisis-de-los-misiles.html>
- Muguerza, J. R., Rodríguez Aramayo, R., Roldán, C. (Eds.). (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua, de Kant*. Tecnos.
- Nathanson, S. (2010). *Terrorism and the Ethics of War*. Cambridge University Press.
- Neff, S. C. (2012). Introduction. En H. Grocio, *On The Law of War and Peace* [Student Edition] (pp. XIII-XXXV). Cambridge University Press.
- Orend, B. (2000). *War and International Justice: A Kantian Perspective*. Wilfrid Laurier University Press.
- Orend, B. (2006). *The Morality of War*. Broadview Press.
- Organización de las Naciones Unidas. (1973). *Carta de las Naciones Unidas* (texto completo). <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>

- Paul, S. E. (1971). *Natural Law in Philosophical Thought*. University Press of America.
- Pereda, C. (1996). Sobre la consigna 'Hacia la paz perpetuamente'. En J. R. Muguerra, R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán (Eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua, de Kant* (pp. 77-100). Tecnos.
- Reichberg, M. G., Syse, H., y Begby, E. (Eds.). (2006). *The Ethics of War*. Blackwell.
- Rodin, D. (2008). The Moral Inequality of Soldiers: Why *jus in bello* Asymmetry is Half Right. En D. Rodin y H. Shue (Eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers* (pp. 44-68). Oxford University Press.
- Rodin, D., y Shue, H. (Eds.). (2008). *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford University Press.
- Roelofsen, C. G. (2002). Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century. En H. Bull, B. Kingsbury y A. Roberts (Eds.), *Hugo Grotius and International Relations* (pp. 95-131). Clarendon.
- Rohbeck, J. (2015). *Filosofía de la historia —Historicismo, Posthistoria— Una introducción a la razón histórica*. Universidad de Granada.
- Roldán, C. (1998). Los antecedentes del proyecto kantiano sobre la paz perpetua y el escollo de la filosofía de la historia. *Laguna. Revista de Filosofía*, 5, 11-35.
- Rousseau, J. J. (2000). *L'Etat de guerre. Lecture de Simone Goyard-Fabre*. Babel.
- Rousseau, J. J. (2006). *Discursos sobre la desigualdad entre los hombres y sobre el restablecimiento de las ciencias y las artes* (E. García Belsunce, Trad.). Claridad.
- Rousseau, J. J. (2014a). El contrato social. En *Rousseau* (Tomo I). (S. Sevilla, Estudio introductorio). Gredos.
- Rousseau, J. J. (2014b). Principio de derecho de guerra. En G. E. Gallagos, G. Pérez Pérez y R. Suárez Molnar (Eds.), *Tras las huellas de Rousseau* (pp. 45-64). UAM.
- Rousseau, J. J. (2019). *Jugement sur la paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*. Arvensa Éditions.
- Russell, B. (1975). *La sabiduría de Occidente*. Aguilar.

- Sánchez Durá, N. (Ed.). (2006). *La guerra*. Pre-textos.
- Sánchez-Vallejo, M. A. (2023, 29 de octubre). Michael Walzer; filósofo: una confederación de Israel, Palestina y Jordania sería una solución maravillosa. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2023-10-30/michael-walzer-filosofo-una-confederacion-de-israel-palestina-y-jordania-seria-una-solucion-maravillosa.html>
- Santiago, T. (2001). *Justificar la guerra*. UAM; Miguel Ángel Porrúa.
- Santiago, T. (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. UAM; Anthropos.
- Santiago, T. (2008). Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción. En G. Leyva (Ed.), *Filosofía de la acción* (pp. 203-232). UAM; Síntesis.
- Santiago, T. (2013). *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*. UAM; Gedisa.
- Santiago, T. (2018). *Bárbaros contra cristianos. La polémica Bartolomé de las Casas-Juan Ginés de Sepúlveda*. UAM.
- Schmitt, C. (2001). *Le nomos de la Terre*. PUF.
- Shell, S. (2012). Kant on Unjust War and 'Unjust Enemies' Reflections on a 'Pleonasm'. *Kantian Review*, 10, 82-111. <https://doi.org/10.1017/S1369415400002144>
- Silvestrini, G. (2014). Guerra, derecho y política: los 'Principios del derecho de guerra' de J.J. Rousseau. En G. E. Gallegos, G. Pérez Pérez y R. Suárez Molnar (Eds.), *Tras las huellas de Rousseau* (pp. 21-43). UAM.
- Stedman Jones, G. (2018). *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. Taurus.
- Tarrow, S. (2012). *El poder en movimiento*. Alianza.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. UAM; Anthropos; Universidad Iberoamericana.
- Tesón, F. (2005). *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*. Brill.
- Theis, R. (2004). Kant y la esperanza en los límites de la mera razón. *Éndoxa, Series Filosóficas*, 18, 227-249. <https://doi.org/10.5944/endoxa.18.2004.5088>
- Thompson, K. W. (1977). Idealism and realism: Beyond the great debate. *British Journal of International Relations*, 3(2), 199-230. <https://doi.org/10.1017/S0260210500116997>

- Traverso, E. (2024a, 7 de abril). La masacre de Gaza está socavando la cultura democrática. *Sin Permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/la-masacre-de-gaza-esta-socavando-la-cultura-democratica>
- Traverso, E. (2024b). *Gaza ante la historia*. Akal.
- Tripolone, G. (2014). La doctrina de Carl Schmitt sobre el derecho internacional. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 14, 347-379. <https://doi.org/10.22201/ijj.24487872e.2014.14.458>
- Tucídides (2013). *Historia de la guerra del Peloponeso* (Francisco Rodríguez, Trad.). Crítica.
- Vetterli, R., y Bryner, G. (1993). Hugo Grotius and Natural Law: A Reinterpretation. *The Political Science Reviewer*, 22(1), 370-402. <https://politicalsciencereviewer.com/index.php/psr/article/view/311>
- Vaysse, J. M. (1998). *Le vocabulaire de Kant*. Ellipses.
- Waltz, K. (1979). *Theory of International politics*. Addison-Wesley Publishing Company.
- Waltz, K. (2001). *Man, State and War. A Theoretical Analysis*. Columbia University Press.
- Walzer, M. (2001a). *Guerras justas e injustas*. Paidós.
- Walzer, M. (2001b). *Guerra, política y moral*. Paidós.
- Walzer, M. (2004). *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (2008). *Terrorismo y guerra justa* (T. Fernández y B. Egibar, Trads.). Katz; Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Wasserstrom, R. (1978). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* by Michael Walzer. *Harvard Review*, 92(2), 536-545. <https://doi.org/10.2307/1340376>
- Wheeler, J. N. (2002). *Saving Strangers*. Oxford University Press.
- Wight, M. (1994). *International Theory: The Three Traditions*. Leicester University Press.
- Williams, C. M. (2006). *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*. Cambridge University Press.
- Williams, H. (2012). *Kant and the End of War. A Critique of Just War Theory*. Palgrave MacMillan.

- Winkel, L. (1996). Les Origines Antiques de l'Appetitus Societatis de Grotius. *Proceedings of the Wiener Rechtshistorischen Gesellschaft SHIDA Congress in Brussels*.
- Wood, T. (2022). La matriz de la guerra. *New Left Review*, 133/134, 5-74. <https://doi.org/10.64590/nlr>
- Yovel, Y. (1989). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press.
- Zammito, H. J. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. The University of Chicago Press.
- Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.
- Zolo, D. (2007). *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*. Trotta.

*Filosofía de la guerra. Modernidad y mundo contemporáneo*  
es una publicación de la Coordinación General del Consejo  
Editorial CSH, de la UAM Iztapalapa. Se terminó de imprimir  
en noviembre del 2025 en Servicios Publicitarios Pubdi,  
Callejón de San Antonio Abad núm. 84,  
Col. Esperanza, Alcaldía Cuauhtémoc,  
C.P. 06840, Ciudad de México.

**Títulos de la  
Coordinación General  
del Consejo Editorial**

*Imperio, virtud e historia  
trascendental en Roma:  
Cicerón y Séneca*, Francisco  
Miguel Ortiz-Delgado

*Habitar la utopía  
modernista de Ciudad  
Satélite*, Martha de  
Alba, Dante Busquets  
y Guénola Capron

*Antropología simbólica  
y neurociencia*, Juan  
Castaingts Teillery

*Utopía*, Esteban Krotz

Pudiera parecer un despropósito asociar la filosofía con la guerra por la naturaleza contrastante de ambas cosas: mientras la primera parece un asunto demasiado abstracto y complejo, propio de seres inmersos confinados al ámbito académico, la segunda está tan presente y al acecho tanto en el pasado como en el presente que, lejos de reservarse a lo privado, se impone al interés público. No obstante, la guerra como tema, su naturaleza y posible justificación, sus causas y efectos sociales a lo largo de la historia han sido del interés filosófico desde hace dos milenios.

Cuando la guerra se presenta como el último recurso para resolver un conflicto, ¿qué condiciones justifican emprenderla, cuál debe ser su alcance y cómo procurar el mal menor a la población civil? ¿Puede normarse jurídicamente la guerra o apelar a la contención moral de los beligerantes y menguar el daño a los no combatientes? Aunque van juntos desde los comienzos de la Modernidad, el derecho de guerra y la regulación de ésta no surgieron simultáneamente, antes bien, fue un proceso histórico bastante dilatado el que llevó a esta conjunción, la cual constituye el punto de partida de esta obra. En *La filosofía de la guerra*, Teresa Santiago recupera esa atípica relación entre filosofía y guerra desde una brillante reflexión filosófica que identifica los núcleos problemáticos en áreas como la filosofía de la historia, la ética y la historia del conflicto.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA