El Idealismo en las Relaciones Internacionales

Héctor Cuadra*

Resumen

En un esfuerzo por divulgar las corrientes idealistas en el pensamiento teórico internacional, tan dominado por la literatura sobre Realismo Político, el autor presenta las ideas de Reinhold Niebuhr, Arnold Wolfers y Kenneth W. Thompson que le permiten, por su posición, deslizarse hacia el Idealismo en las Relaciones Internacionales. Para ello se vale del pensamiento utilitarista y su versión de la Tercera Vía para entrar enseguida al tema de la ética del derecho natural, que se convierte en el eje del resto del análisis. Ello conduce al autor hacia el tema clásico de la guerra justa y a su exuberante literatura, tema, por otra parte, que a la luz de los acontecimientos internacionales recientes ha llevado a la academia a reabrir la discusión.

Introducción

1 En un trabajo anterior, *Ética y política internacional*,¹ además de hacer una larga presentación del problema de la ética política, pasamos revista a la manera en que el Realismo Político, la teoría más generalizada en los estudios internacionales, aborda, a su manera, los temas de la ética política y nos dedicamos principalmente a la vertiente del escepticismo y del empirismo, para repasar ciertos autores indispensables de esta construcción teórica.

En el presente trabajo abordaremos la línea de análisis

Abstract

The aim of this article is to place the idealist theories on the international debate arena. The appraisal of Reinhold Niebuhr, Arnold Wolfers and Kenneth Thompson ideas among the core of the realists lead to a space for the author to contrast some of the Idealism main assumptions face to the overwhelming realist ones. So the utilitarian thinking and its Third Way position facilitate an initial approach to this article main purpose: the study of the natural law ethics and its controversial concept of "just war". The very recent international events, particularly in Asia and Middle East, have forced the Academia to reopen this classical discussion.

de adelántamos sobre esa misma temática, la del Idealismo, como contrapunto al tema anterior y que posee de igual forma diferentes vertientes de análisis.

Sin embargo, para eslabonar el ensayo citado con el tema general de éste, abordaremos en primer término comentarios acerca de un grupo de autores, realistas también, y de los que Reinhold Niebuhr es el más conocido pero que, sin embargo, preconizan "la Tercera Vía".

Además, iniciaremos el idealismo genérico en nuestra disciplina con la teoría del derecho natural en los estudios internacionales para abordar, en un posterior ensayo, el Liberalismo como vertiente teórica que en los enfoques modernos se constituye en la versión del Idealismo frente al Realismo.

El pensamiento utilitarista y su versión de la Tercera Vía

2. Los dos primeros paradigmas realistas que presentamos en el ensayo citado no tienen una estructura ética y lógica satisfactoria, al menos en lo que se refiere a la

* Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de París. Profesor-investigador del Centro de Relaciones Internacionales de la FCPS-UNAM, y del Programa de Posgrado en Relaciones Internacionales de la misma Facultad. Académico numerario del Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad Iberoamericana. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias e investigador nacional.

¹ Véase Héctor Cuadra, "Ética y política internacional" en *Relaciones Internacionales*, núm. 87, FCPS-UNAM, septiembre-diciembre 2001, pp. 11-28.

definición sucinta que hemos dado del concepto de ética: el escepticismo, porque rechaza toda ética más allá de la esfera del Estado, y el empirismo, porque transforma el “deber ser” simplemente en “ser”.

Hemos dicho que los escépticos y los empiristas ocupan el núcleo del pensamiento realista; sin embargo, tres autores de gran importancia, Reinhold Niebuhr, Arnold Wolfers y Kenneth W. Thompson¹ se encuentran entre los investigadores en Relaciones Internacionales que parecen haber profesado el utilitarismo teórico y que, por consiguiente, abrevan en la raíz de este pensamiento con los fundadores del utilitarismo en la filosofía, es decir, Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Bentham aplicaba su doctrina de la mayor felicidad posible para el mayor número posible de sujetos a las relaciones internacionales de su tiempo (término cuya paternidad se le atribuye), al adoptar la ficción del observador neutral y externo a los acontecimientos.

El fin —escribía— que un desinteresado legislador de derecho internacional se propondría sería la mayor felicidad posible para todas las naciones en su conjunto.² Pensaba que eso podía ser alcanzado, entre otras causas, por las consecuencias del libre comercio, por el equilibrio de las fuerzas, por una descolonización general, por la reducción simultánea de los armamentos, por la instauración de una corte de justicia internacional, así como por la adopción generalizada de la diplomacia “abierta”, con el fin de que la opinión pública de cada país pueda jugar plenamente su papel.

En cuanto a John Stuart Mill, estipulaba de igual forma la subordinación del derecho internacional al principio de utilidad. Hacía notar, por ejemplo, que “la guerra por una buena causa no es el peor mal que una nación puede sufrir”. Concordaba con los empiristas en que “el derecho de gentes es simplemente la costumbre de las naciones”, estimando por el contrario que

una mejora de la moral internacional no puede asentarse sino por una serie de violaciones a reglas

existentes, por medio de una conducta fundada en nuevos principios tendientes a erigirse a su vez en costumbre.³

Esta cita sobre la ética de las relaciones internacionales de Stuart Mill, el cual subordinaba las reglas de acción y de las instituciones al principio de utilidad, ilustra perfectamente el utilitarismo de “las normas”.

A pesar de sus diferencias y de su vinculación formal al principio de utilidad, Bentham y Stuart Mill fueron consecuencialistas, y por lo tanto, los precursores del paradigma correspondiente de nuestros días que vino ocupando desde la Segunda Guerra Mundial un lugar importante en la nueva disciplina de las Relaciones Internacionales, formando al lado de los escépticos y los empiristas el tercer grupo dentro del Realismo Político.

Esta postura fue a tal punto importante que mereció del escéptico Morgenthau, desde octubre de 1945, una fuerte crítica, en la medida —decía— en que las consecuencias de los actos no se pueden calcular y controlar, ya que los resultados de los actos humanos pueden convertirse en fuerzas independientes.

Entre los investigadores estudiosos de Relaciones Internacionales que parecen haber profesado el pragmatismo ético, tenemos los nombres ilustres de Reinhold Niebuhr, Arnold Wolfers y Kenneth W. Thompson. Y su importancia, desde nuestra perspectiva, es que se pueden considerar los fundadores de la Tercera Vía que permite tender el puente de forma coherente de los enfoques realistas con los de sus oponentes teóricos, los idealistas.

Hay que aclarar, en primer término, que causa cierta incomodidad encontrar al teólogo Reinhold Niebuhr en la enumeración de los realistas, pues su obra, considerable en términos numéricos, ha sido siempre difícil de clasificar. Niebuhr mismo está de acuerdo con esta situación, porque a lo largo de su carrera su posición doctrinal fue evolucionado constantemente y porque, por otro lado, su pensamiento no ha sido siempre claro, estructurado y sin contradicciones, lo que ha exasperado a los críticos.

No obstante, es posible afirmar que Reinhold Niebuhr fue uno de los primeros arquitectos del paradigma utilitarista en la nueva disciplina de las Relaciones Internacionales, disciplina a la que contribuyó de mane-

¹ Véase, por ejemplo, Kenneth W. Thompson, “Niebuhr as Thinker and Doer” en *The Legacy of Reinhold Niebuhr*, The University of Chicago Press, 1975.

² Véase Jeremy Bentham, “Principles of International Law” en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 1, Simpkin, Marshall & Co., 1843, p. 538, citado según la reproducción parcial del texto en Arnold Wolfers y Lawrence W. Martin (eds.), *The Anglo-American Tradition in Foreign Affairs*, Yale University Press, 1956, p. 181. Sobre Bentham, véase también David Baumhart, *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton University Press, 1952, 584 pp.

³ John Stuart Mill, “The Contest of America” en *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical and Historical*, vol. 1, Boston, 1864, citado según la reproducción parcial del texto en Arnold Wolfers y Lawrence W. Martin (eds.), op. cit., pp. 207-209.

ra decisiva para que demostrara su entidad propia, desde su posición —sin embargo— de teólogo.

Con la ayuda de sus estudiosos trataremos de reafirmar que el enfoque ético de Niebuhr en el campo de las Relaciones Internacionales se ubica en el rechazo tanto del escepticismo como del empirismo, proponiendo un paradigma de un tercer tipo.

Michael Joseph Smith llegó a la conclusión de que:

Niebuhr rechazaba el relativismo de E. H. Carr y no compartía la confianza que Morgenthau había depositado en la dignidad moral del interés nacional. Por consecuencia, Niebuhr reconocía claramente la necesidad de un tercer enfoque... pero no podemos decir que en todos sus escritos del periodo de posguerra haya logrado definir lo que podía constituir este tercer enfoque del Realismo.¹

Otro de los discípulos más fervientes de Niebuhr en Relaciones Internacionales, Kenneth W. Thompson, recordaba esta búsqueda de la Tercera Vía que se situaba, sin embargo, para él entre el utopismo y el cinismo.²

Lo indudable es que Niebuhr se oponía firmemente al paradigma escéptico, al precio de controversias teóricas serias con Hans Morgenthau. Un ejemplo de esta situación bastante peculiar está registrado en las actas de un coloquio que tuvo lugar en 1961 en Nueva York, con la participación de ambos. En tanto que Morgenthau trató de presentar el pensamiento de Niebuhr como un pensamiento próximo al escepticismo, en especial haciendo creer que este último se adhería a la posición que consistía en afirmar que “la relación entre una realidad política escondida y una ética pervertida es la esencia de la política”,³ Niebuhr se vio obligado, según sus propios términos, a enmendar de inmediato lo que se podría calificar de tentativa de recuperación doctrinal de Morgenthau, poniendo a este cortésmente en guardia contra su enfoque “que sustrae a lo político de su contenido moral”.⁴

Habiendo así desaprobado el escepticismo ético, Niebuhr resume entonces su pensamiento moral como sigue:

soy un pragmático que trata de ser guiado en mis juicios pragmáticos por principios generales de justicia tales como han sido desarrollados en la cultura occidental. Pero no conozco principios que pudiesen guiarnos en la elección entre diferentes principios que estén en competencia o sean complementarios.⁵

Al haber subrayado el término “pragmático” es porque tanto Niebuhr como sus críticos han calificado así su posición. Por consiguiente, después de haber demostrado que Niebuhr rechaza el escepticismo, queda como tarea el poner en relieve su rechazo igualmente al empirismo —a pesar de algunas afinidades con John Dewey— y que en su búsqueda de la Tercera Vía, su pragmatismo tomó la forma del utilitarismo, conocido igualmente como consecuencialismo.

3. A este respecto debemos, en primer lugar, precisar de cuál Niebuhr estamos hablando. ¿Del joven Niebuhr que fue marxista y miembro del partido socialista norteamericano, o del Niebuhr adulto, al cual se atribuyó a menudo un pensamiento muy conservador? Reinhold siempre fue utilitarista (consecuencialista), adonde lo llevó, en el plano teórico, su búsqueda de la Tercera Vía.

Es de fama pública que el joven Niebuhr preconizaba el socialismo cristiano, una corriente de pensamiento de principios del siglo XX, que estaba en boga también entre los teólogos protestantes europeos. Vincular los compromisos de Jesús y de Marx no les parecía sólo compatible, sino indispensable.

En ese estado de espíritu realiza Niebuhr sus escritos de juventud, que van de 1911 a 1931, como un perfecto idealista internacionalista que denunciaba “el peligro de la lealtad” hacia la nación.⁶ Por cierto, años más tarde la Teología de la Liberación trataría de hacer lo propio, encontrando sobre todo en América Latina —donde adquirió arraigo— fuertes resistencias de la alta jerarquía religiosa.

En 1932 publica su célebre obra *Moral Man and Immoral Society*, cuyo título mismo revela su método, que consistía en “distinguir radicalmente entre el comportamiento moral y social del individuo y el de los grupos sociales, nacionales, raciales y económicos”.⁷

Aunque más tarde transformaría en un problema de grado esta separación radical de la ética individual,

¹ Véase Michael Joseph Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1986, p. 132.

² Véase Kenneth W. Thompson, *op. cit.*

³ Véase Harold Landon (ed.), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time*, The Seabury Press, Greenwich, 1962, p. 108.

⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁵ *Idem*.

⁶ Véase Reinhold Niebuhr, “Christianizing International Relations” en William G. Chystal (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, The Pilgrim Press, Nueva York, 1977, p. 202.

única capaz de trascender el pecado original y de realizarse en el ágape de Kierkegaard, y la ética social que moralmente corrompería precisamente al individuo, no deja de ser cierto que estas ideas son la base misma de la doctrina de Niebuhr y que constituyen su principal punto de afinidad con Morgenthau.

Puesto que los grupos sociales, entre ellos la Nación, no podrán acceder a esta ética perfeccionista reservada al individuo, Niebuhr esboza ya en 1932 cómo hay que tratar y superar esta deficiencia. Habrá que rechazar el utilitarismo clásico, sobre todo el hedonismo, porque supone una identidad prematura entre el interés propio y el interés social, estableciendo una falsa armonía entre el egoísmo y el altruismo.

Niebuhr queda, sin embargo, interesado por su forma primaria, es decir, por su "referencia a las consecuencias sociales" del acto político. Concluye poniendo en evidencia la importancia crucial de los factores del tiempo y de las circunstancias en la aplicación política de los principios morales, lo que permite de igual forma dejar enterer su naciente perspectiva.

4. Sin embargo, su postura en materia de Relaciones Internacionales no llega a su madurez sino hasta los años cuarenta, después de su "crisis de conciencia política", que duró hasta el desencadenamiento de la guerra en Europa en 1939 y que dio como resultado su abandono del socialismo en beneficio de un realismo mucho más conservador.

Éste se materializó en su obra *Christianity and Power Politics*, en la que se revela contra "la pretensión deshonestada de la universalidad" del racionalismo ético, en especial del pacifismo, que no habría logrado prever las consecuencias desastrosas de la aplicación de sus principios absolutos. Allí preconizó "las distinciones entre valores relativos en la historia", lo que nos parece una posición congruente con el pragmatismo.¹²

De 1944 a 1965, Reinhold Niebuhr concentró todos sus esfuerzos en el estudio de las Relaciones Internacionales. La maduración definitiva de su metodología ética fue sin duda su libro titulado *The Children of Light and the Children of Darkness*. Es a partir de ese momento que se puede hablar de la naturaleza verdaderamente

paradigmática de su consecuencialismo, e indica también que Niebuhr jugó un papel primordial en la constitución de la reciente disciplina de las Relaciones Internacionales.¹³

"Los hijos de la luz" son los que creen poder domar los intereses puros por medio de una ley universal en armonía con el bien común. Son los idealistas. "Los hijos de la oscuridad" son los escépticos, los cínicos que no conocen punto de satisfacción más allá de su voluntad y de su interés. A fin de escapar tanto a la ilusión idealista como a la doctrina amoral Niebuhr propone como tercera vía recurrir a "la sabiduría de los hijos de la oscuridad, pero mantenerse libres de su malevolencia. Se debe conocer el poder del interés propio en la sociedad humana sin darle una justificación moral".¹⁴

Esto le parecía verdadero tanto al interior del Estado como en la esfera de las relaciones internacionales. Adoptando como principio mediador entre el ágape del individuo y el poder del grupo social la justicia relativa, Niebuhr estimaba que es imposible alcanzarla de manera plena, pero que en cambio el actor político debe esforzarse por lograr una aproximación a la aplicación de ese principio, evaluando previamente al acto político por sus consecuencias.¹⁵

5. El Niebuhr de la posguerra, el realista que publicó cerca de 100 ensayos, aunque breves, sobre las relaciones internacionales estaba "constantemente preocupado por el cálculo de las consecuencias, más que por los métodos". Ese consecuencialismo pragmático de Niebuhr estaba "generalmente basado en una aceptación implícita del *status quo*", lo que permitió a los conservadores seguir su escuela.

El Niebuhr pragmático "no mira hacia las doctrinas del pasado (por ejemplo, la del derecho natural), sino hacia posibilidades futuras; no vuelve los ojos hacia los precedentes sino mira hacia las consecuencias".¹⁶

Esta flexibilidad del consecuencialismo de Niebuhr proviene de dos factores: su empleo del método dialéctico y su recurso a la historia como modo de investigación empírica para evaluar de forma pragmática las probables consecuencias de las acciones políticas.

El método dialéctico, sobrevivencia de sus años mar-

¹² Véase Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, Nueva York, 1932; y Héctor Cuadra, "Las Ciencias Sociales frente al siglo XXI, nuevas agendas de investigación y docencia: las Relaciones Internacionales" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 181, CFCPS-UNAM, enero-abril 2001, p. 101.

¹³ Véase Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, Ch. Scribner's Sons, Nueva York, 1940.

¹⁴ Véase Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*, Ch. Scribner's Sons, Nueva York, 1944.

¹⁵ *Ibidem*, p. 41.

¹⁶ *Ibidem*, p. 150.

¹⁷ Véase Roger L. Shinn, "Realism, Radicalism and Eschatology in Reinhold Niebuhr: A Reassessment" en *The Legacy of Reinhold Niebuhr op. cit.*, p. 91.

xistas, servía a Niebuhr para armonizar las dicotomías conceptuales extremas (idealismo *versus* cinismo, escepticismo *versus* empirismo, ética individual *versus* ética social) y los antagonismos fácticos, oponiéndoles una síntesis pragmática inspirada en la situación histórica concreta y formulada por "cálculo racional" de un equilibrio que sería por definición frágil.

Este enfoque de dialéctica pragmática le permitía también llegar a conclusiones concretas cuando dos principios mediadores como, por ejemplo, justicia y libertad, entraban en conflicto. El problema de saber cómo combinar justicia y libertad en una situación concreta no puede ser resuelto haciendo deducciones elegantes de ideales dados, sino sólo de forma pragmática, de caso en caso y punto por punto.¹⁷

Eso demuestra de manera clara su consecuencialismo de los actos (por oposición al consecuencialismo de las normas), e implica que cada síntesis pragmática es necesariamente imperfecta y frágil, que una cierta tensión residual persiste entre tesis y antítesis. El resultado del proceso de análisis dialéctico depende ampliamente del modo de evaluación empírica de los hechos y de las consecuencias de los actos.

Aquí interviene el segundo factor de la flexibilidad de su consecuencialismo: el recurso al estudio de la historia en detrimento específicamente de las Ciencias Sociales. Éstas pueden ser consultadas en la perspectiva de las consecuencias, pero sólo sobre un plano puramente instrumental en relación con la historia. Porque contrario a la construcción de sistemas que prevalece en las Ciencias Sociales, el teólogo proponía como alternativa las ciencias históricas que están abiertas a la intrusión de datos empíricos.¹⁸

Niebuhr fue el consecuencialista más conocido cuya influencia en el mundo anglosajón no puede ser comparada, sin embargo, por ejemplo, con la de Raymond Aron en Europa. Pero la elasticidad y la facilidad de su doctrina contribuyeron en buena parte a su éxito.

6. Uno de sus discípulos, Kenneth W. Thompson, quien fue asistente y más tarde colega de Hans Morgenthau en Chicago, se situaba en el plano ético más cerca del consecuencialismo pragmático de Niebuhr que del escepticismo de Morgenthau. Sin embargo, sus estu-

dios no alcanzaron el nivel teórico de su maestro. Como Niebuhr, y entre otros, Morgenthau, Thompson distinguía de forma clara la ética individual de la ética política y social. Para él, el dilema moral proviene de la diferencia entre el papel del hombre como tal y el papel del hombre como funcionario público responsable. Ese fenómeno se amplificaría en el campo de las relaciones internacionales en razón de la difusión, con la democratización de la conducta del Estado, de los procesos de toma de decisión entre múltiples actores.

Pero, contrario a Morgenthau, Thompson no pensaba que si el estado de sociedad internacional está en efecto detrás de nosotros, la moral internacional lo estaría también. Según él, ella sólo habría cambiado de naturaleza. Thompson concebía la relatividad del principio moral, por una parte, en relación con los principios concurrentes (por ejemplo la paz y la libertad) y, por otra parte, en relación con situaciones empíricas que en nuestros días podrían ser increíblemente complejas al grado que aún el científico o el hombre de Estado más sabios no lograrían abarcarlas todas.¹⁹

El primer aspecto, el que "aparece porque toda política o acción en las relaciones internacionales implica no sólo la aplicación de un solo principio moral, sino el ajuste de varios principios"²⁰ implicaría que ningún punto de referencia moral pueda ayudarnos de antemano a determinar qué objetivo debe ser perseguido en primer término.

Implicaría de igual forma que no podemos subordinar todas las metas a un solo objetivo principal para siempre. No existe principio moral básico que pueda arbitrar, en una situación dada, los conflictos inevitables entre varios principios de alcance intermedio. De allí se derivaría, según Thompson, el que no se deba pretender buscar una "ética abstracta que resista la prueba del tiempo".²¹

Eso nos lleva automáticamente al segundo aspecto mencionado de la relatividad de los principios morales: la prueba del tiempo de un principio moral determinaría la manera como "los principios morales deben ser filtrados a través de las circunstancias". Responde a esto,

¹⁷ Véase Kenneth W. Thompson, "Ethical Aspects of the Nuclear Dilemma" en John C. Bennett (ed.), *Nuclear Weapons and the Conflict of Conscience*, Nueva York, 1962; y Kenneth W. Thompson, *Christian Ethics and the Dilemma of Foreign Policy*, Duke University Press, 1959, pp. 99-203.

¹⁸ Véase Kenneth W. Thompson, "Moral Choices in Foreign Affairs" en *Worldview*, vol. 1, núm. 9, septiembre 1958, p. 4.

¹⁹ Véase Kenneth W. Thompson, *Ethics and National Purpose*, Council on Religion and International Affairs, Nueva York, 1967, p. 17.

¹⁷ Véase Lee C. MacDonald, *The Contribution of Reinhold Niebuhr to Political Theory*, M. A. Thesis, UCLA, 1949, p. 47.

¹⁸ Véase Kenneth W. Thompson, *op. cit.*, p. 105.

hablaba de una ética situacionista que implica el equilibrio de los fines morales en relación con las circunstancias prácticas.²²

Thompson atribuía al actor político moral y al científico social la "vocación del cálculo político que debe sopesar las consecuencias políticas de cada acto moral". Dicho de otro modo, la doble relatividad de los principios morales hace depender su aplicación de un cálculo prospectivo sobre las consecuencias probables del acto moral. El cálculo a realizar no tiene nada del formalismo utilitarista puesto que está basado en la experiencia histórica.

Tanto para Niebuhr como para Thompson el análisis histórico juega un gran papel. Para el último, cuando trata de abordar problemáticas éticas contemporáneas, su búsqueda de analogías y de precedentes históricos es característico.²³

Eso implica a la vez la subjetividad absoluta del juicio empírico sobre las consecuencias del acto moral y, por consiguiente, la valorización de juicios empíricos emitidos por los especialistas de las Relaciones Internacionales, porque sólo ellos estarían en capacidad de tomar en consideración, como debe ser, el conjunto de los hechos empíricos (históricos), susceptibles de influir en las consecuencias de cualquier acto. Sus investigaciones desembocan en "una evaluación hecha a la luz de todos los hechos de lo que las naciones pueden hacer en las circunstancias actuales".

La ética de Thompson contiene, entre otros elementos, disposiciones elitistas para atribuir la competencia de formular juicios morales sobre las Relaciones Internacionales a una casta restringida de especialistas y de políticos. Por eso la existencia de una nueva disciplina de las Relaciones Internacionales es más que justificada.

7. Otro teórico de la misma línea de pensamiento es Arnold Wolfers, de origen suizo, de la Universidad de Yale y amigo cercano de Reinhold Niebuhr. Sin embargo, en su ensayo "Statesmanship and Moral Choice", publicado en 1949 y retomado años más tarde en su célebre *Discord and Collaboration*,²⁴ Wolfers se oponía

a la concepción de la separación entre ética individual y ética internacional y ello precisamente sobre la base de la epistemología consecuencialista: estimaba que "la diferencia mayor no depende del grado de inmoralidad que prevalece en las dos esferas de acción humana, sino de las circunstancias en las cuales los hombres deben actuar".²⁵

Puesto que el hombre individual sería llevado por su naturaleza a actuar moralmente en cualquier caso, sólo las circunstancias de la acción moral cambiarían y la ética seguiría siendo siempre individual. Las circunstancias de cada situación empírica única, determinaría el comportamiento moral en detrimento de los principios racionales.

El cálculo consecuencialista de Wolfers residiría en que los hombres, hombres de Estado e individuos deben elegir moralmente entre las vías que les son ofrecidas, aquellas cuyas circunstancias prometen producir el menor grado de destrucción de valores o la maximización de estos últimos.²⁶

Esta maximización depende del método de evaluación de las consecuencias y circunstancias de cada acto moral. Pero Arnold Wolfers deja al lector a su suerte cuando habla de determinar de qué manera se debe practicar esta evaluación. Más inclinado hacia las Ciencias Sociales se acerca más a la extrapolación y al dato empírico que a la analogía histórica.

8. Los paradigmas realistas analizados previamente han dominado, sin duda alguna, la disciplina de las Relaciones Internacionales, ejerciendo una verdadera hegemonía doctrinal. Durante el periodo cubierto por los autores que hemos ido mencionando, el escepticismo y el empirismo y subsidiariamente el utilitarismo ocuparon todo el terreno del debate ético en el estudio de las Relaciones Internacionales.

En buena medida, el Realismo fue considerado como la concepción exclusiva. Sin embargo, hubo concepciones, vertientes y autores que las expresaron y cuestionaron dicha interpretación e hicieron valer otro paradigma ético, oponiéndose a veces de manera frontal a los fundamentos mismos del escepticismo y del empirismo. Nos referimos a la escuela del derecho natural y de la guerra justa.

Ubicar con precisión esta reacción no es fácil en la

²² Véase Cathal J. Nolan (ed.) *Ethics and Statecraft: The Moral Dimension of International Affairs*, Praeger, Londres, 1995, 235 pp. Este libro aborda en esa óptica grandes decisiones de la política internacional en la segunda mitad del siglo xx.

²³ Véase Kenneth W. Thompson, "American Approaches to Moral Choice" en *Worldview*, vol. 1, núm. 10, octubre 1958, p. 4.

²⁴ Véase Arnold Wolfers, *Discord and Collaboration: Essays on International Politics*, The Johns Hopkins Press, 1962, 283 pp.

²⁵ Véase Arnold Wolfers, "Statesmanship and Moral Choice" en *World Politics*, núm. 2, enero 1949, p. 177.

²⁶ *Ibidem*, pp. 179-180.

medida que provino del exterior de la disciplina de las Relaciones Internacionales. Fueron primeramente los teólogos que manifestaron su desaprobación frente a los principales postulados realistas y sus implicaciones éticas. Los sostenedores de la teoría del derecho natural y de la guerra justa, cuestionaron de igual forma la hegemonía de los paradigmas realistas sobre la nueva ciencia de las Relaciones Internacionales, recusando su *status* de autonomía porque tenía evidentemente repercusiones normativas.

Sin embargo, es necesario de entrada consignar el hecho de que los autores angloamericanos que se asumían seguidores del paradigma del derecho natural fueron rápidamente marginados por lo menos entre 1939 y 1967. Su competencia en materia de teoría de Relaciones Internacionales, derivada normalmente de los únicos especialistas, fue puesta en duda. Ello tiene que ver inclusive con una situación organizativa en la que el sistema departamental para las ciencias humanas impidió que se instaurase un diálogo real sobre la epistemología entre disciplinas.

Los defensores de la ortodoxia realista ignoraban simplemente a esos intrusos venidos de otra parte. Esta actitud resultó en verdad ventajosa a la larga, puesto que todavía en nuestros días la ignorancia de la doctrina del derecho natural y de la guerra justa es tan grande que un manual de teoría de las Relaciones Internacionales pudo en 1987 afirmar que

no es sorprendente que en razón de sus preocupaciones relativas a los problemas de seguridad nacional, una gran parte del pensamiento contemporáneo sobre la guerra justa se haya efectuado entre los realistas.

Nos referimos al texto de Viotti y Kauppi.²⁷

La prueba de que los éticos del derecho natural no se encontraban entre los realistas es fácil de proporcionar. Basta dar cuenta de sus críticas sobre los paradigmas éticos realistas. Es obvio que la doctrina del Derecho Natural no está en el eje del tema de la seguridad y el interés nacionales como lo quisieran hacer creer Viotti y Kauppi e inclusive ha dado lugar a una especie de pacifismo condicional, refutando de igual forma el utopismo/idealismo, para emplear la expresión del filósofo norteamericano John Rawls en su célebre texto sobre

Teoría de la justicia.

Donald Brandon reivindicaba que "la búsqueda sin escrúpulos sólo de los intereses nacionales es incompatible con el derecho natural"²⁸ y añadía que

si las Relaciones Internacionales como disciplina, estaban limitadas al estudio de la política internacional, destinada a analizar y a describir el poderío, sus aplicaciones y sus formas, el que estudia los asuntos internacionales no estaría sino parcialmente formado para afrontar la realidad.²⁹

Los que quisieran excluir la moral de los factores determinantes de la política exterior parecen olvidar, en su intensa preocupación frente al Estado y a su poder, que el Estado no es otra cosa que un dispositivo humano destinado a satisfacer las necesidades y a garantizar el bienestar del individuo.³⁰

En cuanto a Paul Ramsey y John Courtney Murray, teólogo protestante el primero y católico el segundo, se revelaban contra los realistas y en particular los utilitaristas.

Ramsey lo hacía contra el pragmatismo creciente de los seguidores de Niebuhr, el rechazo del derecho natural y de axiomas intermedios en favor del utilitarismo y del proceso de decisión. Y Murray llegó a deplorar que la nueva moral fuese hacia un situacionismo en el que el carácter absoluto del principio ético tiende a perderse entre las contingencias de los hechos. La norma moral decisiva resulta del cálculo de las consecuencias del acto más que de la formulación del precepto. "Mi principal dificultad estriba en que no sé nunca lo que en su argumentación deriva de los hechos y lo que deriva de las categorías éticas".³⁰

Tanto Kenneth Thompson como Morgenthau tomaron posición frente a la crítica de Murray. Thompson alegó que la pretendida ambigüedad no vendría del enfoque mismo sino de que su objeto sería en sí mismo

²⁷ Véase Donald Brandon, "Neither Utopian Nor Realist" en *Worldview*, vol. v, núm. 6, junio 1962, p. 4. El título indica que la Escuela del Derecho Natural se distanciaba al menos hasta 1967, tanto de los utópicos/idealistas como de los realistas.

²⁸ Véase Percy E. Corbett, *Morals, Law and Power in International Relations*, The John and Dora Randolph Haynes Foundation, 1956, pp. 5-6.

²⁹ Véase Paul Ramsey, "Right and Wrong Calculation" en *Worldview*, vol. ii, núm. 12, diciembre 1959, p. 6; y John Courtney Murray, "Morality and Foreign Policy" en *Worldview*, vol. ii, núm. 5, mayo 1960, pp. 3-5.

³⁰ Nos referimos a *International Relations Theory, Realism, Pluralism, Globalism*, Macmillan, Nueva York, 1987, 523 pp.

moralmente ambiguo. Y Hans Morgenthau se valía de la condición de Murray como teólogo para atacarlo y como buen escéptico declaró que es *a priori* imposible para un hombre político ser a la vez un buen político —conforme a las reglas de la conducta política— y un buen cristiano conforme a las exigencias de la ética cristiana. En la medida en que trata de ser lo uno debe cesar de ser lo otro y el teólogo debería ocuparse de ética y no de política, puesto que lo uno excluye lo otro.¹¹

Habiéndose puesto así en evidencia, la oposición entre los paradigmas realista de un lado y el del derecho natural del otro, debemos analizar en qué consiste exactamente esta posición del derecho natural y de la guerra justa que Morgenthau asimilaba a la ética cristiana y Thompson a un sistema cerrado de abstracciones.

La ética del derecho natural

9. La doctrina del derecho natural se empeña en trascender el derecho positivo existente en dirección de un orden moral que precede las convenciones humanas cambiantes y que constituiría la norma ética inmanente. Este orden preexistente es denominado desde los sofistas y Aristóteles “la naturaleza” (*physis*). Se entiende, entonces, por naturaleza un conjunto ordenado, con sentido y creador de obligación, que configura normativamente las modalidades de la acción y de la convivencia humana, que justifica toda ley en tanto le sea conforme y que la desacredita si la contraviene o se aparta de ella. Naturaleza “significa globalmente un orden jerárquico y finalizado (cosmos o creación) en donde cada ser, según su esencia, tiene su lugar determinado”.¹²

Ahora bien: ¿cómo puede el hombre comprender la organización finalizada de la naturaleza? La respuesta es: por la razón y subsidiariamente por la revelación. Max Weber lo ha formulado de la siguiente manera:

la medida material de lo que es legítimo según el derecho natural es naturaleza y razón. Las dos, así como las reglas deducibles a través de ellas —es decir, las reglas generales de la acción y las nor-

mas universalmente válidas— son consideradas como convergentes; las cogniciones de la razón humana pasan por ser idénticas con la naturaleza de las cosas.¹³

En otros términos, las normas éticas corresponden a lo que es racional según un orden normativo preexistente y eterno.

Realidad y razón coinciden exactamente en sus estructuras. De allí que las normas éticas existen “como hechos objetivos independientemente de la estructura de los sistemas de convenciones”, así lo que es racional es de igual forma bueno aún si las leyes o costumbres dictan otra conducta. Es esta independencia inamovible del derecho natural respecto a los sistemas normativos positivos cambiantes lo que constituye su fortaleza.¹⁴

El derecho natural procede a partir de principios primarios, inscritos en la razón humana, de los que el más general es el bien común. Normas más o menos concretas, universalmente válidas e inmediatamente aplicables a la acción se deducen de ella. Sin embargo, las normas éticas así obtenidas, diferenciadas según los diferentes campos de acción del hombre (ética política, profesional, económica, de las relaciones internacionales) no dictan de qué manera el individuo debe obrar en cada caso preciso, sino más bien los límites morales que no debe traspasar.¹⁵

Históricamente, fue a menudo el derecho natural el que fundó y legitimó el nacimiento de órdenes jurídicos en concordancia con la conciencia moral que ayudaba a formarse. El mejor ejemplo, en la óptica de nuestro estudio, es el nacimiento del *ius gentium*, que debe casi todo a la doctrina del derecho natural y de la guerra justa.

La doctrina de la guerra justa es la aplicación a las Relaciones Internacionales de la ética social engendrada por la idea del derecho natural. Sus normas derivan de una ética de los límites, que estipulan las fronteras que no se deben sobrepasar en caso de conflicto entre entidades soberanas.

Según Christian Mellon, la paternidad de esta doctrina no correspondería necesariamente a San Agustín, como generalmente se ha afirmado, sino a Cicerón quien, en su obra *De Republica*, indicaría que “las únicas causas que pueden justificar una guerra son el respe-

¹¹ A propósito de la continuidad de la doctrina de San Agustín en nuestros días, véase Robert Repout, *La Doctrina de la Guerre Juste de Saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Pedone, Paris, 1935, p. 303.

¹² Véase A. M. Goichon (ed.), *Leviqne de la langue philosophiqne*, Paris, 1938; y Eduardo García Maynez, *Doctrina aristotélica de la justicia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1973.

¹³ Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., México, 1974.

¹⁴ Véase Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977.

¹⁵ Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2ª ed., p. 40.

to de las alianzas y la defensa contra una agresión —declarando—, que la paz debe ser el único fin perseguido por la guerra”.¹⁶

Si Cicerón estaba en efecto cercano a una ética de los límites de y durante la guerra, parece sin embargo que el espíritu del derecho natural encuentra su origen particularmente en las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino.

San Agustín partía del principio, en *La ciudad de Dios (De civitate Dei)*, que existen tres grados de comunidad humana: la casa, el Estado y la comunidad mundial. Postular esta última comunidad implicaría que las únicas razones de un Estado para declarar la guerra a otro Estado deben ser las de imponer la paz o prevenir injusticia. Aunque no había elaborado una teoría sofisticada del derecho de la guerra, enunciaba desde entonces varios límites a la declaración de guerra: causa justa, intención franca, competencia de la autoridad que la declare, proporcionalidad, último recurso y la paz como finalidad.¹⁷

Es interesante hacer notar que este primer núcleo de la doctrina de la guerra justa, destinado a justificar la defensa militar de Roma ante los adeptos cristianos de la no violencia de esta ciudad, finca sus raíces en parte en el Antiguo Testamento y que aún se puede hablar de esta doctrina como algo que deriva de una tradición judeocristiana, a la que más adelante se une el concepto islámico de *Jihad* para englobar a la guerra justa en un contexto religioso verdaderamente abrahámico, aunque con connotaciones diferentes.¹⁸

En los escritos de San Agustín sólo se encuentran limitaciones a la declaración de la guerra (*ius ad bellum*), todavía no las que limitan la utilización de la fuerza durante el conflicto al interior de una esfera permisiva bien definida (*ius in bello*), lo que ha impulsado a algunos autores recientes, como Robert Holmes, a ver en San Agustín al que desvió a la cristiandad de su ideal de no violencia de los primeros siglos y justificó todas las formas de matar durante la guerra, es decir, de involucrarse en una verdadera guerra total.¹⁹

A diferencia de San Agustín, Tomás de Aquino desarrolla su doctrina política a partir del concepto aristotélico de *societas perfecta* y no parece referirse a una comunidad mundial en el sentido geográfico del término; en cambio el concepto de bien común universal adquiere con él una gran importancia. Es en relación con esta “medida” ética que se constituyen los principios primarios del hombre y que habrían de ser naturalmente cognoscibles (*naturaliter nota*) sea por la razón, sea por la revelación, lo que se denomina “derechos fundantes”.²⁰

De esos principios primarios o fundantes tales como la justicia, se le deducen los principios secundarios y toda una serie de prescripciones particulares por la concretización y adaptación a campos de acción específicos.

En el campo de las prescripciones limitativas o permisivas aplicadas a los conflictos internacionales, la filosofía tomista innovaba en la medida en que, de una parte, sistematizaba en un marco a la vez ético-teológico y jurídico los elementos ya existentes de la guerra justa, en especial los criterios del *ius ad bellum* de San Agustín y en donde, por otra parte, introducía una distinción entre el criterio de la recta intención para declarar la guerra y lo que es previsible como consecuencias durante la guerra (*ius in bello*).

Para él, una cierta proporcionalidad debe prevalecer entre la finalidad del conflicto contenida en la declaración de guerra (la injusticia sufrida) y los medios puestos en obra para alcanzar este fin. Tomás de Aquino autorizaba desde entonces el hecho que personas inocentes y no combatientes sean muertos “por accidente” en el momento del combate, aún si eso era previsible pero no directamente intencionado.

Si evitamos entrar en detalles precisos de la doctrina tomista de la guerra justa, es porque las nociones de proporcionalidad y de intención constituyen las problemáticas teóricas decisivas para los autores contemporáneos del derecho natural y son discutidas en el contexto de sus teorías, las que se refieren a menudo a la de Santo Tomás de Aquino.

Lo que queda por mencionar tanto en San Agustín como en Santo Tomás es el hecho que sus doctrinas internacionales fueron, ante todo, de naturaleza ética y que las normas limitativas y permisivas enunciadas son normas morales objetivas y universales de la ley natural

¹⁶ Véase Christian Mellon, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, De Cenraur, París, 1984.

¹⁷ Véase San Agustín, *La ciudad de Dios*, introducción de Francisco Montes de Oca, Porrúa, col. Sepan cuántos, núm. 59, 16^a ed., México, 2002.

¹⁸ Susana Beatriz Liberti Gepesky, *Islam y democracia*, tesis doctoral, División de Estudios de Posgrado, FCPS-UNAM, México, 1995.

¹⁹ Robert L. Holmes, *On War and Morality*, Princeton University Press, 1988, pp. 127-144; Véase también Giorgio del Vecchio, *El derecho internacional y el problema de la paz*, Bosch, Barcelona, 151 pp.

²⁰ Héctor Cuadra, “Los derechos políticos como derechos humanos en su dimensión internacional” en Miguel Concha (ed.), *Los derechos políticos como derechos humanos*, CECH-UNANoLa Jornada, 1993.

porque, a lo largo de los siglos, este aspecto ético ha desaparecido de manera progresiva, al menos en lo que respecta a la doctrina de la guerra justa, en beneficio de un positivismo jurídico cada vez más acentuado.

10. Francisco de Vitoria y Francisco Suárez son los autores en los que se percibe el deslizamiento de una teoría ética y religiosa de la permisividad de la guerra hacia los primeros elementos incipientes de un *jus gentium* completamente secularizado y despojado de la normatividad de aquella.

Corresponde de manera singular a Francisco de Vitoria (1483-1546), dominico español, autor de las *Relectiones Theologicae (De Indis recenter inventis: De Indis, sive de iure belli)*, pronunciadas en 1539 y publicadas en unión con otras de manera póstuma en 1557), el mérito de haber tratado de forma amplia, con gran coherencia lógica y con un profundo sentido de humanidad, no sólo el problema de la legitimidad de la guerra, sino también la entera cuestión del derecho internacional, desarrollando conceptos de la más amplia importancia.⁴¹

La ocasión para el tratamiento de estas cuestiones vino, como era natural, por las guerras que los conquistadores españoles sostenían contra los indígenas del continente americano recién descubierto por los europeos. Pero ya antes de examinar las graves cuestiones que se derivaban del hecho de la conquista, Francisco de Vitoria había indagado (*Relectio de potestate civili*) los fundamentos y los fines del Estado, encontrándolos en el derecho natural y señalando en consecuencia los límites de la potestad pública, así como los de la obligatoriedad de las leyes humanas.

Vitoria extendió la indagación de estas cuestiones a las relaciones entre los Estados. Con una claridad nunca alcanzada antes de él, afirmó que las relaciones interestatales deberían quedar reguladas por el derecho. Refiriéndose a la famosa definición de Gayo acerca del *jus gentium (quod naturalis ratio inter omnes homines constituit)*, Vitoria introdujo una modificación pequeña pero muy significativa, sustituyendo *homines* por *gentes*.

Se deriva del contexto mismo de su discurso y de toda su doctrina su verdadera intención. Al usar también la palabra *nationes* sostiene de manera explícita que existe un verdadero y propio vínculo jurídico entre todos los Estados. Con esta apreciación Vitoria anticipó precisa-

mente lo que se suele llamar el advenimiento del moderno concepto del derecho internacional.

Es fundamental este concepto que se lee en la *Relectio de potestate civili* y desenvuelto después en la *Relectio de Indis* y en la *De iure belli*; el derecho de gentes no sólo tiene vigor en virtud de un pacto o de una convención, sino que también posee el valor propio de la ley, porque en cierto modo, el mundo todo constituye una sola república a la cual, como es natural, corresponde, en consecuencia, la potestad de establecer leyes equitativas y convenientes para todos. Por lo tanto, no puede ser lícito a un Estado singular el querer eximir de la observación del derecho de gentes, por la sencilla razón de que éste emana de la autoridad de todo el mundo.

Al publicar *De Indis* y *De iure belli* en el siglo XVI, teniendo como telón de fondo, a la vez, la dislocación de la cristiandad medieval en beneficio de un sistema moderno de Estados-naciones y la aparición de nuevas técnicas en las armas de fuego que introducían en el "arte" militar dimensiones desconocidas hasta entonces, Vitoria se distinguía de sus predecesores al estipular que la diferencia de religión entre dos Estados no debería ser una causa de guerra justa puesto que es la ley natural, aplicándose de manera indistinta a todos los individuos de todas las creencias. Eso es lo que sería determinante y no la pertenencia a la Iglesia.⁴²

Haciendo enraizar en definitiva la idea de proporcionalidad en el *jus in bello*, proponía que aquel príncipe que quiere declarar la guerra deberá buscar primero el consejo de personalidades independientes, pero también aceptar de algunos ciudadanos el rechazo de participar en esta guerra cuyo fin les parece injusto.⁴³

Para comprender el valor de la doctrina de Francisco de Vitoria, en contraste con otras concepciones, lo primero que hace falta es tomar en cuenta esa tesis típicamente suya, según la cual todos los pueblos, incluso los bárbaros y paganos, deben ser considerados como gobiernos legítimos, es decir, como verdaderos Estados, de manera tal que no resulta lícito a los Estados cristianos el privar a los pueblos infieles de sus gobiernos ni tampoco de sus territorios o de sus bienes, so pretexto de que son infieles mientras no sean culpables de otra especie de injuria o de antijuridicidad (*De potestate civili* y

⁴¹ Esta tesis de Vitoria pareció subversiva, ya que constituía una condena implícita de la política expansionista y —misionera— que España llevaba a cabo en la América indígena.

⁴² Parece que leemos una de las primeras formulaciones sobre la objeción de conciencia.

⁴³ Véase H. Wright, *Catholic Founders of Modern International Law*, Philadelphia, 1934, 98 pp.

De Indis recentur inventis, sect 1, 19).

En otras palabras, la *naturalis societas* comprende todos los Estados del mundo, no obstante diferencias de religión. Ni el emperador es soberano de todo el mundo (*totius orbis dominum*), ni lo es tampoco el Papa, es decir, ni el Papa es tampoco soberano civil o temporal de todo el Universo, sino que sólo tiene una potestad temporal en la medida en que ello resulta necesario para la administración de las cosas espirituales.

Vitoria no excluye por completo la guerra en las relaciones con los pueblos bárbaros: la admite si bien sólo después de que se hayan puesto estérilmente en práctica todos los medios enderezados a establecer relaciones pacíficas con ellos, es decir, sobre la base de los mismos supuestos que harían lícita la guerra en el caso de cristianos. Único fin legítimo de la guerra es, en general, la aseguración de la paz (*pax et securitas reipublicae*) en el caso de que se haya recibido una injuria (*iniuria accepta*), que desde luego, debe ser grave, pues no sería lícito promover una guerra contra una injuria de carácter leve. Lícita es, en todo caso, la guerra defensiva a tenor del principio *vim vi repellere licet*.

Pero desde luego, no son motivos legítimos de guerra ni la diversidad de religiones, ni el deseo de ampliar el propio dominio, ni de conquistar gloria u otras ventajas particulares, porque quien gobierna el Estado debe valerse de su poder sólo para promover el bien público (*De Indis, sive de iure belli Hispanorum in barbaros*, 1, 3, 10-14).

Así se imponía la concepción de un derecho natural verdaderamente universal aplicable a todos los individuos: el imperio del derecho natural en detrimento del de la Iglesia y de su autoridad moral iba perfilándose: la soberanía de los Estados fue relativizada tanto en el exterior como en el interior.

11. El jesuita Francisco Suárez (1548-1617), gran teólogo y filósofo, en su obra principal *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, discutió a profundidad entre otras cuestiones el concepto mismo de derecho internacional (*ius gentium*), sosteniendo que dicho concepto halla su fundamento en el derecho natural, aun cuando también tenga una propia existencia efectiva a causa de que los distintos pueblos y Estados en los cuales está dividido el género humano no son, en modo alguno, absolutamente suficientes a sí mismos, sino que necesitan de mutua ayuda y deben, por consiguiente, relacionarse entre sí constituyendo una cierta unidad *quasi politicam et moralem*.

Dicho derecho, el *ius gentium*, se distingue pues,

según Suárez, tanto del derecho natural como del derecho civil. Si bien esas tres ramas del derecho resulten conexas entre sí, como ya había sido reconocido por escritores antiguos.

Al problema de la guerra dedicó Francisco Suárez una parte de otra obra muy importante, *De triplici virtute theologali*, publicación póstuma de 1621, en la cual pone tal problema en relación con la virtud de la caridad. Esta virtud debe ser considerada en íntima conexión con la de la justicia, de ello resulta que no cabe hacer una condenación absoluta de la guerra para todos los casos, sino que debe quedar subordinada a condiciones de las cuales depende su licitud y su justificación. Sólo un soberano legítimo puede declarar la guerra, siempre que no exista una autoridad superior a quien recurrir para obtener justicia.⁴⁴

Francisco Suárez añadía a las condiciones de la guerra justa la probabilidad de la victoria como principio de proporcionalidad del *ius ad bellum*, así que por primera vez el bien común de la humanidad (*bonum commune generis humani*), como única referencia última del derecho natural en detrimento de las directivas del papa o del emperador, con Suárez la pretensión simultánea a la universalidad y a la objetividad del derecho natural parece haber sido alcanzada.

Los presupuestos antropológicos de la doctrina de la guerra justa fueron considerados como el mínimo denominador común de toda la humanidad, sin distinción religiosa o de otra índole y sin ser rediscutida en sus fundamentos. El derecho natural se fue fijando por completo dentro de un formalismo cada vez más jurídico de las condiciones de una guerra justa, hasta llegar casi a olvidar sus orígenes metafísicos y éticos. La teoría se convirtió de manera progresiva en un catálogo formal de criterios que permitían determinar la licitud o ilicitud de la guerra.⁴⁵

12. Podemos mencionar un hecho interesante. Giorgio del Vecchio, el gran iusfilósofo italiano, desmiente la errónea opinión muy difundida, según la cual sería el holandés Hugo Grocio, mediante su obra titulada *De iure belli ac pacis* (1625), el fundador del derecho internacional. Bastaría recordar —agrega— uno de sus

⁴⁴ Véase Luis Pereda, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, 1954.

⁴⁵ Véase Catherine Gaucherd, *L'Église Catholique et la politique de défense au début des années 1800. Étude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix*, PUF, París, 1988.

más inmediatos predecesores, el italiano Alberico Gentili, quien en su tratado *De jure belli* (1588-1589) desarrolló la misma materia con criterios jurídicos más rigurosos que los de Grocio.

Es muy cierto, sin embargo, que Grocio trató de dar a su obra una base filosófica,

aunque sin mucha originalidad, invocando conceptos aristotélicos y fórmulas ciceronianas, en tanto que, para la parte concerniente al derecho, se valió de los escritos de Gentili y de otros autores.⁶⁶

Merece ser observado que ya en el año 1360, Giovanni de Legnano, profesor en Bolonia, había escrito una monografía sobre la guerra (*De Bello*). Disertaciones sobre el mismo asunto, siempre con anterioridad a Grocio, brotaron de manera sucesiva, Pietro Belli da Alba (*De re militari et bello*, 1563), Balthazar Ayala (*De jure et officis bellicis et disciplina militari*, 1582), y todavía más importantes Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, a cuyas doctrinas ya nos referimos.⁶⁷

Desde luego que Grocio contribuyó en *De jure belli ac pacis* a la formalización del derecho de la guerra, en particular, en relación con las condiciones de lo que iba a convertirse posteriormente en la “competencia de guerra” (*jus ad bellum*) y a la “moderación” en la prosecución de la guerra (*jus in bello*). Grocio, al igual que sus predecesores, se ubicaba en el marco estrecho del derecho de la guerra, concebido como una disciplina autónoma, sin pretender influir en un derecho de gentes en realidad todavía inexistente.

Sin embargo, una de las razones de la gran fortuna de la obra de Grocio fue haber dejado de manera deliberada a un lado las arduas cuestiones teológicas sobre las que hubiera sido muy difícil, por motivos de ambiente, obtener el consentimiento de todos, para circunscribirse en exclusiva a algunas verdades de razón, enunciadas ya por la filosofía clásica, como la sociabilidad natural del hombre y el principio de obligatoriedad de los pactos. Estas premisas teóricas, afirmadas en el comienzo de su obra, no fueron después desvirtuadas en el curso de la misma.

Por lo que concierne al derecho de la guerra, que es el objeto principal de su obra —tomando en cuenta como hemos visto las magistrales lecciones de Vitoria, los escritos de Suárez y los de otros teólogos juristas

españoles e italianos—, como las ideas de Grocio pueden resumirse de esta forma. Causas justas de guerra son, a su juicio, la defensa, la recuperación de aquello que nos es debido y el castigo de injusticias.

13. Los sucesores de Gentili, Vitoria, Suárez, Vázquez de Menchaca y Grocio, entre otros, principalmente, iban a abreviar en esta reserva inestimable del derecho de la guerra para llegar a constituir sobre una base puramente secular y sin recurrir de manera explícita a una normatividad ética, el derecho internacional moderno y, sobre todo, el derecho humanitario.

La obra del alemán Samuel Puffendorf, *De iure naturae et gentium* (1627), por ejemplo, muy celebrada en su tiempo, casi como la de Grocio, es apreciable por su ordenada exposición de las materias y por ofrecer otras elaboradas cuestiones, como lo concerniente a los derechos innatos. La doctrina de Puffendorf se aleja en varios puntos de la de Grocio, a causa de cierto influjo ejercido por Hobbes.

Sin embargo, Puffendorf tampoco ha esclarecido a cabalidad los conceptos de naturaleza y de derecho natural y no ha observado en forma debida la distinción entre derecho y moral, mientras que concede excesiva importancia a los usos, en contraste con los principios deducidos de la razón, por cuanto concierne al derecho internacional.

Otro ilustre jurista holandés, C. Van Bynkershoek, se ocupó del derecho de guerra en el primer libro de sus *Questiones iuris publici* (1737), con una cierta originalidad, manifestando querer anteponer en el derecho internacional la autoridad de la razón no sólo a la de los escritores, sino también a la del derecho romano.⁶⁸

Sin embargo, en vano se buscaría en su obra un sistema de derecho internacional, ya que el puso sus miras en la práctica de la época en que vivía y en los intereses de su país natal, por lo que concierne a las cuestiones relativas a la guerra marítima, pero no deja de enriquecer el panorama de los estudios jurídicos internacionales que llevan de los juristas clásicos mencionados a la era actual, construyendo sólidas bases para el *aggiornamento*, o puesta al día, del enfoque idealista de las Relaciones Internacionales, que es el objetivo central de este ensayo.

14. Después de la Primera Guerra Mundial y por la escala de sus excesos, se desarrolló de nuevo un tímido interés por la doctrina de la guerra justa. Hubo que espe-

⁶⁶ Véase Giorgio del Vecchio, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 117-118.

rar el fin de la segunda conflagración mundial, el descubrimiento del holocausto judío y los bombardeos atómicos en Japón para que fuera redescubierta a plenitud la dimensión ética de la doctrina.

Después de la Segunda Guerra Mundial una serie de autores teólogos siguieron el ejemplo del jesuita John Ford y volvieron a colocar en su lugar de honor la noción de derecho natural. Eran en su gran mayoría católicos y activos en las grandes universidades católicas de los Estados Unidos, pero de igual forma había protestantes como Paul Ramsey, uno de los más enérgicos defensores del paradigma idealista. Eso ilustra una cierta unidad cristiana alrededor de las nociones de derecho natural y de guerra justa que Grocio había ya paradigmáticamente encarnado en el siglo XVI, como lo hemos visto.

Del lado católico, un estilo de alentar la reintroducción de la ética del derecho natural en el estudio de las Relaciones Internacionales provino indiscutiblemente del papado. Pío XII, consciente primero del advenimiento de la era de la "guerra total" y de la transformación del armamento provocado por la invención y la utilización por los norteamericanos de la bomba atómica, incorporó algo novedoso y necesario.

Desde 1944 planteó una nueva limitación en las condiciones de la guerra justa: la condena moral de toda forma de guerra de agresión, aún aquéllas autorizadas hasta entonces por la doctrina para obtener reparación de una ofensa (*ad vindicandae offensiones*) o para reapropiarse de una cosa subutilizada (*ad repetendas res*).

Sólo la guerra defensiva para rechazar una agresión armada (*ad repellendam iniuriam*) era autorizada. Sin embargo, Pío XII no excluía del todo la licitud de la guerra atómica, bacteriológica y química, en casos muy particulares de defensa.⁶⁹

Juan XXIII, en su famosa encíclica *Pacem in Terris* (1963), dio un paso más al aplicar la idea del derecho natural no sólo a los límites negativos de la guerra, sino reflexionando en las condiciones positivas que debían cumplirse para construir una verdadera paz: justicia, libertad, confianza, respeto a los derechos y ante todo formación de una verdadera comunidad mundial, concepto clave desarrollado a partir del "bien común universal" medieval y más cercano en el tiempo del deseo de Pío XII de recurrir de manera más frecuente a las organizaciones internacionales para resolver el conflicto en-

tre las naciones.

El Concilio Vaticano II dio lugar en 1965 a la constitución pastoral *Gaudium et spes* cuyo capítulo V fortalecía la tendencia de la Iglesia Católica a ampliar su enseñanza en materia de relaciones internacionales, sobrepasando el marco estrecho de la doctrina de la guerra justa y poniendo el acento en tareas positivas tales como la solidaridad internacional, la eliminación de las injusticias, el desarrollo económico de los pueblos o el reforzamiento de las instituciones internacionales. De forma paralela, el documento precisa que la introducción de un "armamento científico, nos obliga a reconsiderar la guerra con un espíritu completamente nuevo".⁷⁰

En la tradición de la doctrina de la guerra justa la *Gaudium et spes* anuncia el carácter ilícito de una estrategia nuclear contra los centros de población civil, aún defensiva, fundándose en los principios de proporcionalidad en el *ius in bello* y de discriminación entre combatientes y no combatientes en caso de ataques directos. Por otra parte, introduce la distinción primordial entre la posesión del arma atómica (la disuasión nuclear) y su utilización (guerra nuclear), como situaciones de naturaleza moralmente diferente.

14. Veamos ahora de qué manera se constituyó en el ámbito doctrinario ese paradigma ético sustentado en la teoría del derecho natural del que ya hemos mencionado su resistencia radical a los paradigmas realistas, y veamos en qué términos conceptuales se efectuó el redescubrimiento de la ética internacional del derecho natural, en particular a mediados de los años cincuenta del siglo XX.

Era comprensible por qué los especialistas de la disciplina de las Relaciones Internacionales se mostraban reticentes a adoptar el derecho natural. Ello se debía al hecho de que a menudo lo concebían como de naturaleza mística. El derecho natural no es un concepto religioso, funciona también en una atmósfera no religiosa. Requiere, sin embargo, que la acción esté basada en algo más profundo que meramente el empirismo y el pragmatismo superficiales.

La concepción tomista de la ética, de inspiración aristotélica, estipula que las normas generales reconocidas deben ser adaptadas a las diferentes situaciones políticas, culturales, históricas, etc., lo que implica en particular el recurso a la ética social además de la ética individual.

La encíclica *Pacem in Terris* ya había sugerido utili-

⁶⁹ Véase Catherine Guicherod, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 45.

zar el concepto de "comunidad mundial" como referencia clave para una ética social de las Relaciones Internacionales.

Es evidente que tal perspectiva teórica contrastaba considerablemente con las nociones realistas de voluntad de poder de los Estados o de interés nacional y sus implicaciones éticas, porque destacaba los vínculos más profundos, más allá de las divergencias ideológicas entre entidades estatales por su naturaleza y su pertenencia a una misma categoría de organización humana.

15. John Courtney Murray deploraba el abismo que separa en las teorías corrientes la ética individual (la del hombre de Estado) de la ética social (la de la comunidad mundial), lo que representaba una crítica indirecta del elemento decisionista del Realismo.

Según Murray, es menester pugnar por acercar las dos esferas, es decir, reconsiderar "la naturaleza de la ética misma, los determinantes de la acción moral (sea individual o colectiva), la estructura del acto moral y el estilo general del argumento moral".³³

La ética del derecho natural incluye a la sociedad y al Estado como instituciones deseadas por la naturaleza del hombre con sus propias finalidades autónomas calcadas sobre los principios fundantes que son la justicia, la libertad, la seguridad, el bienestar y la paz.

Murray era de la opinión de que en la edad nuclear esas finalidades del Estado sólo podían realizarse por medio de la institución igualmente "natural" que es la comunidad internacional. El interés nacional hoy en día debe estar vinculado a este logro internacional (la comunidad) que es, en tanto que valor político, más elevado y absoluto que aquél.

16. El enfoque tomista fue determinante en el enfoque de Donald Brandon sobre la ética de las Relaciones Internacionales. Según él, la aplicación del concepto de bien común universal a las nuevas condiciones de la modernidad plantearía nuevos problemas. En 1962, escribía:

en el mundo moderno, el crecimiento de los medios de comunicación, la interdependencia económica y los intercambios intelectuales han acentuado la percepción de una comunidad mundial. La idea de un bien común de la sociedad de naciones y la obligación sentida de establecer institucio-

nes internacionales y de favorecer prácticas nacionales para garantizarlas, provienen de esta unidad y de esta interdependencia de la humanidad.³²

Con esta mención y la profundización de esta "teoría de la interdependencia" y la crítica abierta a "la filosofía realista actualmente de moda", Brandon subraya sobre todo el hecho que lo que distinguiría la concepción de la prudencia en la ética del derecho natural de su uso por los realistas, "es el factor de las finalidades lo que el juicio práctico debería buscar". Esos fines son el orden, la paz y la justicia en la comunidad internacional y no un uso trivial del concepto de interés nacional. Las naciones deberían subordinar sus intereses egoístas al interés predominante de la familia humana.³³

Esos primeros balbuceos para reanudar relaciones con la teoría ética del derecho natural oponiéndola con firmeza a los paradigmas realistas y adaptándola a las nuevas condiciones de la vida internacional, conocieron un primer logro con la publicación de la obra de Alfred de Soras *Morale internationale*.³⁴ Este estudio tuvo un gran impacto en el mundo académico incluso anglosajón.

Este autor concibe la ética de las Relaciones Internacionales como una rama de la ética general que debe "formular sus imperativos con referencia a valores esenciales". Profesa que "un imperativo no es susceptible de ser engendrado por los meros elementos proporcionados por la observación positiva y científica de las situaciones y de los hechos". Señala, pues, su rechazo a la vez a los fundamentos del empirismo, del finalismo y desde luego tajantemente del escepticismo, poniendo el acento en la primacía de las normas morales invariables, aprehensibles por la vía de la razón o de la revelación, alrededor de las cuales la vida internacional, como la vida en general, debe obligatoria y libremente ordenarse.

Alrededor de ese núcleo de principios inmutables y universales gravitan asertos históricos condicionados por la prudencia. Dichos asertos presentan desde el punto de vista lógico, un carácter híbrido. Contienen efectivamente de manera indisoluble una doble referencia simultánea: la referencia a los valores absolutos e invariables que deben incorporarse en el tiempo y la referencia a las coyunturas contingentes y variables de la histo-

³² Véase Donald Brandon, "Neither Utopian nor Realist", *op. cit.*

³³ *Ibidem*, p. 6.

³⁴ Véase Alfred de Soras, *Morale internationale*, Librairie A. Fayard, Paris, 1961.

³⁵ Véase John Courtney Murray, "Morality and Foreign Policy" en *Worldview*, vol. 3, núm. 5, mayo 1960, p. 5.

ria en donde los valores se materializan.

Para este teólogo, el primero de los valores absolutos en relación con la esfera internacional sería la afirmación doctrinal siguiente: “en virtud de una vocación natural, es decir, de una obligación inscrita en la naturaleza misma del hombre, el género humano debe tender a constituirse en una verdadera familia”.¹⁷

Este valor implicaría los valores éticos siguientes: obligación de formar una verdadera comunidad interesantada y reconocimiento del bien común universal de la humanidad como el más alto valor político.

En su praxeología estos principios se convirtieron en

prácticos: obligación de imaginar y construir una organización internacional de Estados, renuncia a los nacionalismos, fidelidad a los tratados internacionales, rechazo a oprimir a las minorías nacionales y sobreponerse a todo egoísmo económico.¹⁸

Se puede aquí medir con la facilidad la distancia que la separaba del Realismo y entender a cabalidad por qué la corriente liberal moderna está identificada con la corriente histórica del Idealismo.

Sin embargo, sobre la cuestión central de toda ética del derecho natural, la de la guerra justa en la edad nuclear, el autor es ambiguo y hasta contradictorio. Admitiendo que “los métodos de guerra” utilizables eventualmente en el combate han cambiado de naturaleza al cambiar de medida”, adopta una visión imprecisa:

el uso de medios ABC sería, en sí, moralmente tolerable, en ciertos casos de legítima defensa. Sin embargo, dadas las consecuencias terribles de un bombardeo atómico, la injusticia en otro modo inevitable, contra la que dichos medios de defensa fuesen utilizados, debería ser una injusticia de tal magnitud que equivaliese a destruir las bases mismas del orden internacional.¹⁹

17. Aunque todas poseen una base doctrinal común, las teorías referidas a la ética del derecho natural poseen divergencias notorias sobre el problema clave de la permisividad de la guerra nuclear.

Una primera corriente que pudo imponerse estuvo representada por Paul Ramsey y por John Courtney

Murray y William O'Brien. Consideraban que una guerra nuclear limitada no sería, en ciertos casos, incompatible con la doctrina de la guerra justa. No sería obsoleta y seguiría en vigor aún después de los cambios cualitativos acontecidos en la conducción de la guerra moderna.

Se puso el acento en el hecho de que si, en la era nuclear, todas las guerras de agresión —aún justas (*ad vindicandas offensiones o ad repetendas res*)— caían en adelante bajo la proscripción moral absoluta en razón de la ausencia de proporcionalidad entre la finalidad de la guerra y los medios incommensurables empleados, el asunto sería diferente en el caso de una guerra defensiva contra una agresión injusta: la fuerza es siempre la *ultima ratio* en los asuntos humanos y su utilización en circunstancias extremas puede ser moralmente obligatoria *ad repellendam injuriam*. “Los hechos muestran que hoy esta *ultima ratio* toma la forma de la fuerza nuclear”.²⁰

Ahora bien, el empleo ilimitado de la bomba atómica sería, aun en este caso de pura defensa, moralmente ilícito. Sólo una guerra nuclear limitada estaría en condiciones de corresponder a las exigencias formales de la doctrina de la guerra justa. Murria, tanto como O'Brien, estaba en un principio bastante evasivo sobre las modalidades precisas de la limitación, limitándose a indicar que “el principio de limitación comprende las exigencias de defensa legítima contra una injusticia”.²¹

No podemos dejar de considerar que estas reflexiones sobre una guerra nuclear limitada dejó de tener relevancia con el posterior desarrollo de armas nucleares por varias naciones y por el desarrollo impresionante de la capacidad destructiva de las mismas, lo que planteó el dilema de la estrategia de la “destrucción mutua asegurada” y nulificó la posibilidad de una política disuasiva, la única razonable en tal contexto.

El clima que generó ese hecho se conoce como el “balance del terror”, lo que paralizó las iniciativas políticas, permitiendo paradójicamente la continuación de la carrera y la espiral armamentista.²² Como Murray estuvo consciente de esa situación, la que previó, la tarea primordial sería construir “modelos” de guerra nuclear limitados compatibles con la doctrina.

¹⁷ *Ibidem*, p. 6.

¹⁸ *Ibidem*, p. 7. Véase también William V. O'Brien, “The Moral Problems of Force” en *Worldview*, vol. 3, núm. 12, diciembre 1960, en especial p. 6.

¹⁹ Véase Diether Senghaas, *Armamento y militarismo*, Siglo XX, 1974, 328 pp.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

²¹ *Ibidem*, pp. 43-66.

²² Véase John Courtney Murray, *op. cit.*, p. 8.

Ramsey prosigue con lo que él estimaba era la doctrina original de la guerra justa, la de San Agustín. Según él, dos elementos mayores de su teoría habían sido modificados de manera progresiva: de un voluntarismo fundado en el concepto de caridad, se había desviado hacia un racionalismo orientado hacia la "justicia", y la protección de los no combatientes en el *ius in bello*, primordial en San Agustín, no había adquirido más tarde sino un lugar totalmente secundario. Los dos aspectos están relacionados en Ramsey. En caso de violencia inevitable, la caridad engendraría dos principios fundantes que servirían ante todo para proteger a los inocentes: discriminación y proporcionalidad.⁴¹

La distinción entre combatientes y no combatientes se había convertido en algo imposible en razón de los efectos nefastos, para ambas categorías, del empleo de armas nucleares. Para Ramsey, sin embargo, sólo era menester saber que había no combatientes para conocer la diferencia moral fundamental entre una guerra limitada y una guerra total.

Si los límites máximos de una guerra nuclear limitada son formulados por los principios de discriminación y de proporcionalidad, resta saber como concebía Ramsey una disuasión nuclear moral, es decir, la preparación a las condiciones del *ius in bello*. Contrario a otros pensadores que veían en "un mundo de la disuasión absoluta" el logro final de la doctrina de la guerra justa, ya que "el uso abierto de la fuerza sería proscrito de la historia", para Ramsey existían "contradicciones casi irremediables entre la disuasión y la defensa efectiva".

¿De qué manera se puede garantizar una disuasión nuclear creíble y al mismo tiempo limitar en el plano moral estrictamente su alcance en caso de no haber llenado su cometido y llegase a estallar el conflicto? Para Ramsey la respuesta reside en la distinción entre represalias nucleares contra ciudades y represalias en contra de las fuerzas armadas. Mientras que las primeras encierran la intención directa de destruir poblaciones civiles, lo que sería contrario a los principios de discriminación y proporcionalidad, las segundas le parecen poseer la ventaja de no apuntar, de forma directa, a los no combatientes, aunque éstos sean inevitablemente afectados por las radiaciones y otras consecuencias involuntarias.⁴²

⁴¹ Véase Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience. How Shall Modern War be Conducted Justly?*, Duke University Press, pp. 34-39.

⁴² Véase Paul Ramsey, "Turn Toward Just War" en *Worldview*, vol. 5, núms. 7-8, julio-agosto 1962, p. 9.

Eso equivaldría a justificar moralmente la posesión e incluso el empleo, eventualmente, primero de armas nucleares tácticas hacia objetivos tácticos para contrarrestar una agresión injusta. Además esta estrategia garantizaría con suficiencia —según Ramsey— "daños civiles colaterales" para ser creíbles y llenar su función de disuasión frente al ataque potencial. Al mismo tiempo, requeriría el deber moral de proteger a su propia población contra ataques nucleares de un enemigo potencial, como la construcción de refugios antiatómicos, entre otras acciones. Las conclusiones alcanzadas por este autor fueron seguidas por varios distinguidos especialistas.⁴³

Si bien Ramsey, Murray y O'Brien representaban el eje paradigmático central del derecho natural de la posguerra, sin embargo, como es natural en temas tan controvertidos y discutibles, enfrentaron la oposición de tendencias minoritarias provenientes de no teólogos que cuestionaban de manera seria la posibilidad de "hacer de la guerra justa algo moralmente alcanzable" en el contexto del armamento atómico.

La obstinación de forzar una concepción ética a adaptarse, muy a su pesar, a una realidad nueva cuya naturaleza misma es incommensurable, les parecía desmesurado.

18. Por tal razón, el enfoque de la guerra nuclear limitada se defendía en dos frentes. El primero fue el de la versión "pacifista nuclear" de la doctrina de la guerra justa. Considerando escandalosa la extrapolación de la teoría sobre el terreno del conflicto atómico, los "pacifistas nucleares" se sublevaron contra esta "moral del refugio antiatómico" y juzgaban, apoyándose en los fundamentos mismos de la doctrina de la guerra justa, que el concepto de guerra justa resulta un anacronismo, cuando se habla de fuerzas nucleares.

En otras palabras, desde el cambio cualitativo acontecido en Hiroshima, se hizo patente que un ataque nuclear, aunque fuese puramente defensivo, no podría corresponder a los criterios de la doctrina y sería *eo ipso* inmoral. ¿Fue justo o erróneo incinerar 60 mil no combatientes hombres, mujeres y niños en Hiroshima?⁴⁴

⁴³ Véase James W. Douglas, "The Morality of Thermonuclear Deterrence" en *Worldview*, vol. 7, núm. 10, octubre 1964. Además, Joseph Mc Kenna, "Ethics and War: A Catholic View" en *American Political Science Review*, vol. LVI, septiembre 1960, pp. 647-658.

⁴⁴ Véase Theodor Roszak, "A Just War Analysis of Two Types of Deterrence" en *Ethics*, vol. LXXIII, núm. 2, enero 1963, p. 104. Además J. George Lawler, *Nuclear War: The Ethic, the Rhetoric, the Reality. A Catholic Assessment*, Newman Press, Westminster, 1965.

En el mismo tenor, Robert Palter critica a Ramsey por sus posiciones y elabora una posición de pacifismo nuclear a partir de la ética del derecho natural. Puesto que objetivos militares importantes, fábricas de armamentos, bases navales o silos de cohetes se encuentran próximos a vastos centros de población, la utilización de bombas nucleares contra ellos es siempre indeseable. Sólo tienen un uso y es la destrucción indiscriminada a gran escala. Palter afirma que Ramsey no había previsto para nada que su sistema de control hacia objetivos civiles en el *ius in bello* no tendría ningún efecto sobre los decisores políticos una vez que se desencadenaran las hostilidades.⁶⁵

Varios autores, entre ellos naturalmente Ramsey y Murray, se opusieron a la tendencia a declarar toda guerra nuclear como inmoral, fundándose en las normas mismas de la ética de la guerra justa. Elizabeth Anscombe, filósofa de origen inglés, en su ensayo *War and Murder*, clásico del género, refuta las tesis de los "pacifistas nucleares" que destacan la imposible distinción entre masacre intencionada y no intencionada, apoyándose en la enseñanza original de la Iglesia Católica sobre el principio del doble efecto.⁶⁶

19. Durante este periodo y fácilmente hasta 1968, fue Richard Falk, el gran especialista en derecho internacional, quien representó la fuerza del debate de los pacifistas nucleares.

El punto de partida de Falk fue el mismo que el punto de llegada del pacifismo nuclear. Las premisas limitativas fundamentales de los modelos tradicionales de justificación de la fuerza aparecen obsoletos en las condiciones actuales. Más que llegar a la conclusión de la imposibilidad de enunciar los límites a la guerra moderna, Falk buscó una nueva vía que puede resumirse así: es menester tratar de transformar de manera progresiva el *ius ad bello* en un *ius contra bellum*.

Por eso propone reconectar la ética del derecho natural recientemente redescubierta —algo de lo que él reclama haber tomado la iniciativa— con el derecho internacional positivo, con el fin de hacer eficaces a los dos. Las normas del derecho natural proveerían la justificación a las normas del derecho internacional público, mientras que éstas procurarían a aquéllas una cierta legitimidad.

En el campo más específico de los conflictos, el formalismo jurídico elaborado en los siglos anteriores y apartándose de la dimensión ética, podría así ser de una gran utilidad para limitar, luego proscribir, la fuerza del ámbito de las relaciones internacionales. De esa manera, Richard Falk retoma contacto con un derecho de la guerra que guardaría, como fue el caso de Grocio, toda su dimensión ética.⁶⁷

En la medida en que sus proposiciones no eran dirigidas contra nadie en particular, fueron bien acogidas tanto por los teóricos del eje central del paradigma como por los pacifistas nucleares. Hay que recordar que las diversas corrientes interpretativas de la ética del derecho natural están constituidas en relación con la problemática específica de la guerra nuclear defensiva y limitada. Sobre todo el resto de la doctrina no señala ninguna divergencia teórica significativa.

A pesar del número aparentemente reducido de los estudios sobre el tema, es esta relativa cohesión del paradigma del derecho natural, como única oposición a los paradigmas realistas, lo que hace su fuerza. Además de que se añade una fuerte creencia metafísica común a todos los autores, condensada en una breve fórmula: "se puede actuar contra las exigencias de su propia naturaleza; pero haciéndolo, no puede evitarse ser inconsistente".⁶⁸ A pesar de las diferencias encontraremos esta cohesión alrededor de una convicción íntima común y quizá con más vigor en los años posteriores a estas polémicas.

La prueba es que en circunstancias muy diversamente dramáticas por las que ha transcurrido el mundo después de los bombardeos atómicos contra Japón y en coyunturas terribles, nunca más se ha pensado con seriedad en el uso de tales armas, por la gravedad de la iniciativa, los desproporcionados efectos que produciría y la irracionalidad de la idea misma de guerra nuclear limitada.

20. Vamos a cerrar hasta aquí nuestras reflexiones sobre el Idealismo en las Relaciones Internacionales, habiendo resaltado el papel determinante que han jugado en este apasionante e inacabado debate, como lo hemos ido reseñando, los teólogos, los filósofos y los iusinternacionalistas, contribuyentes determinantes en el

⁶⁵ Véase Robert M. Palter, "The Ethics of Extermination" en *Éthics*, vol. LXXXV, núm. 3, abril 1964, pp. 212-213.

⁶⁶ Véase Elizabeth Anscombe, "War and Murder" en Walter Stein (ed.), *Nuclear Weapons. A Catholic Response*, 1961.

⁶⁷ Véase Richard A. Falk, *Law, Morality and War in the Contemporary World*, FA Praeger, Nueva York, 1963, pp. 60-71. Véase, del mismo autor, "International Jurisdiction: Horizontal and Vertical Conceptions of Legal Order" en *Temple Law Quarterly*, vol. 23, núm. 3, primavera 1959, pp. 295-320.

⁶⁸ Véase Germain Grisez, "Moral Objectivity and the Cold War" en *Ethics*, vol. LXX, núm. 4, julio 1960, p. 304.

flujo creativo de ideas y reflexiones que están en la base de la creación de la disciplina de las Relaciones Internacionales y de su intensa y apasionante teorización.

Nos queremos comprometer, como lo dijimos al ini-

cio de nuestro ensayo, a vincular el tema hoy presentado con lo que se conoce en nuestro momento como el debate entre liberalismo y realismo, sus supuestos epistemológicos y la apertura y continuación del mismo hacia la polémica Neoliberalismo *versus* Neorealismo.