



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

Guerra justa y derechos humanos (Una aproximación desde la filosofía jurídico-política)

Autor:

Edgardo Gonzalo Rodríguez Gómez

Director/es:

Eusebio Fernández García

DEPARTAMENTO/INSTITUTO

**Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho
Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”**

Getafe, diciembre de 2015



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

Guerra justa y derechos humanos (Una aproximación desde la filosofía jurídico-política)

Autor: *Edgardo Gonzalo Rodríguez Gómez*

Director/es: **Eusebio Fernández García**

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de

A mi madre y a mi esposa.

***En recuerdo de mis compañeras y compañeros
de la más bella ciudad de los Andes al pie del lago.***

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p. 1
CAPÍTULO 1 LA GUERRA JUSTA Y LA GUERRA HUMANITARIA EN EL SIGLO XXI	37
1. Guerras humanitarias sin principios humanitarios	38
a) La negativa a las guerras justas y a las guerras basadas en el “derecho/deber de injerencia”	42
b) La aceptación de la guerra justa y la negativa a las guerras “humanitarias”	48
c) La negativa a la guerra justa y la aceptación de la guerra humanitaria en base al “derecho de la fuerza”	55
d) La aceptación de la guerra justa y de la guerra humanitaria (derecho/deber de injerencia y responsabilidad de proteger)	61
2. La relación entre los derechos humanos y lo humanitario en la teoría de la guerra justa de Michael Walzer	71
a) La revisión del paradigma legalista	71
b) Los derechos humanos como mínimo moral y el complemento de lo humanitario	74
CAPÍTULO 2 LA AUTORIDAD PÚBLICA Y LEGÍTIMA DE LA GUERRA Y DE LA PAZ	81
1. Moralidad cristiana y realismo político en los albores de la modernidad	84
a) Los canonistas y la supremacía papal para el inicio de la guerra	87
b) Los romanistas y la prerrogativa de la autoridad secular para el inicio de la guerra	93
c) Marsilio de Padua: la paz del gobierno secular	101

d) Maquiavelo y el arte de la guerra	108
2. La razón de estado y la guerra	134
a) Orígenes de la doctrina de la razón de estado en el siglo XVI	136
b) Girolamo Frachetta: razón de estado y razón de guerra	149
c) Scipione Ammirato: la razón de guerra y la razón de estado	155
d) El auge de la teoría de la razón de Estado	162
3. La teoría del estado soberano y la guerra	165
a) Jean Bodin: atributos de la soberanía para el inicio de la guerra	168
b) Thomas Hobbes: El estado soberano como respuesta a la guerra	177
CAPÍTULO 3	
LA PAZ COMO OBJETIVO DE LA GUERRA	187
1. La crítica a la guerra desde la Antigüedad	190
a) Tertuliano: el desdén de la política y las ambigüedades ante la guerra	194
b) Clemente de Alejandría: La conservación de la paz y la política	201
c) Orígenes de Alejandría: La intervención pacífica de los cristianos en la guerra	204
d) Lactancio: De la crítica de la guerra a su aceptación ligada al poder	207
2. Erasmo de Rotterdam y las aproximaciones renacentistas a la paz	214
3. Las propuestas de paz de Juan Luis Vives	239
4. Guerras religiosas y proyectos políticos de organización para la paz	263

CAPÍTULO 4	291
LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA Y ANTECEDENTES DE LA GUERRA HUMANITARIA	
1. Los antecedentes precristianos de la doctrina de la guerra justa en la Antigüedad	292
a) Platón y la paz como fin de la guerra	303
b) Aristóteles y la guerra “justa” por naturaleza	310
c) La formalización del derecho de la guerra en Roma	317
d) Cicerón y la causa justa	323
2. La doctrina de la guerra justa en la Antigüedad	333
a) Ambrosio y el legado de Roma	334
b) Agustín de Hipona y el surgimiento de la doctrina cristiana de la guerra justa	341
3. La doctrina de la guerra justa en la Baja Edad Media	359
a) Graciano y el derecho canónico	361
b) Tomás de Aquino: escolástica y guerra justa	369
4. La doctrina de la guerra justa y la conquista de América	388
a) Francisco de Vitoria y el primer antecedente jurídico de la guerra humanitaria	394
b) La controversia de Valladolid: actitudes intervencionistas y anti-intervencionismo	417
CAPÍTULO 5	
GUERRA JUSTA Y PRINCIPIO DE HUMANIDAD EN EL SIGLO XVIII	431
1. El derecho natural y de gentes en los siglos XVII y XVIII	433
a) El contractualismo y el jusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII	434
b) El derecho de gentes en el siglo XVIII	445

2. La guerra justa en el derecho de gentes del siglo XVIII	463
a) La crisis de la guerra justa	477
b) La prioridad de la guerra legítima y en forma	489
3. El derecho en la guerra y las razones de humanidad	498
a) Los derechos de los estados y los “derechos” de los particulares	499
b) La calificación del enemigo y los prisioneros de guerra	511
c) Los principios de humanidad y la prudencia en las leyes de la guerra	520
d) Las razones de humanidad y la amistad para hacer la guerra	531
4. Guerra, derechos humanos y sentimientos	539
a) Jean-Jacques Rousseau y la guerra	545
b) Guerras humanitarias y sentimientos	556
CONCLUSIONES	565
BIBLIOGRAFÍA	603

INTRODUCCIÓN

El tratamiento milenar de la guerra justa es parte de una reflexión sobre la justificación de la actividad gregaria más letal en el espectro de las opciones violentas de la especie humana. La guerra, entendida en sentido amplio como un conflicto armado a gran escala que enfrenta dos o más colectividades¹ y se concreta mediante decisiones de entidades políticas, se asume como una calamidad; un quehacer organizado al que la humanidad aún no ha podido renunciar.² En consecuencia, su carácter justo sólo es predicable si logra verificarse el sometimiento de la voluntad bélica de dirigentes políticos y militares a consolidadas exigencias normativas y pautas prudenciales con las que se ha buscado, históricamente, dos fines prácticos: limitar las posibilidades de irrupción de las contiendas y condenar las acciones desmedidas que resultan del furor de los combates.

Perfilados sus contornos conceptuales desde la Antigüedad, la guerra justa ha experimentado un retorno entre los temas filosófico-políticos y jurídicos, ganando interés y consolidando su presencia en programas curriculares universitarios a partir del último cuarto del siglo pasado. En los años inaugurales del nuevo milenio, su auge ha superado los claustros académicos y forma parte de los foros abiertos de la política internacional, siendo esgrimida por actores políticos y líderes de opinión que impactan en audiencias globales. El desarrollo renovado de sus criterios ha reconducido sus premisas hacia dos de las cuestiones más controvertidas relacionadas con las preocupaciones por la seguridad en el planeta: las guerras humanitarias y la “guerra” preventiva contra el terrorismo. Por sus conexiones con la historia y

¹ Tertrais, Bruno, *La guerre*, PUF, París, 2014, p. 7.

² Cabe plantearse la pregunta del historiador militar Gwynne Dyer: “Entonces, ¿estamos condenados?”, compartiendo su cauto optimismo con perspectiva histórica: “No necesariamente. Hemos aprendido y cambiado durante los miles de años que hemos pasado en sociedades masivas, y no estamos atrapados en el dilema maltusiano de los cazadores-recolectores: no debemos actualmente luchar para sobrevivir. La guerra tiene, claramente, raíces profundas en nuestro linaje humano, pero eso no nos condena más a la guerra perpetua, así como una larga tradición de infanticidio no nos condena a un futuro de matanza de niños. Entonces, la mayor parte de nuestra mentalidad y de nuestras instituciones están construidas en el supuesto de que la guerra es una constante muy difícil de separar del viejo patrón, pero el interés personal y tal vez hasta la empatía nos alejan de la guerra y nos acercan a comportamientos más cooperativos.” Dyer, Gwynne, “Las raíces de la guerra: Rousseau, Darwin, Hobbes”, *Guerra. Desde nuestro pasado prehistórico hasta el presente*, Trad. Flavia Costa, Belacqva, Barcelona, 2007, pp. 94-95.

teoría de los derechos humanos, las reflexiones que esta investigación plantean se centran principalmente en el tratamiento de las primeras. La importancia de la reflexión para dar respuesta a situaciones fácticas, y la complejidad que va alcanzando, requiere de un tratamiento teórico que es prioritario en el contenido de este trabajo. Se deja apuntadas las cuestiones de actualidad que han conducido a esta reflexión para, inmediatamente, proceder al planteamiento de la tesis.

1. La guerra justa en el siglo XXI

Para situar en la actualidad la reflexión sobre la guerra justa es ilustrativo hacer un breve examen de a) la importancia que han adquirido sus categorías en el discurso político del siglo XXI, una situación que ha tenido efectos considerables b) al haberse manifestado en los conflictos armados característicos de la época posterior a la guerra fría que se revisarán sumariamente; estas contiendas han dado lugar a controversias en la práctica de los actores involucrados en la realidad bélica cuyos discursos enfrentados evidencian c) las dificultades que se plantean en la relación entre las guerras “humanitarias” y principios humanitarios.

a) La guerra justa hoy: el realismo estadounidense de Barack Obama

El tratamiento teórico de la guerra justa y los intentos de su puesta en práctica constituyen un tema de actualidad. Una muestra palmaria de su protagonismo en la escena internacional se revela en la reivindicación que hace de ella el más alto representante político-militar de la única superpotencia capaz de comprometerse a “defender a todas las naciones”³ de actos y amenazas que constituyen, a su entender, contiendas globales. La evaluación previa a la decisión de hacer frente a tales desafíos con el recurso a las armas, requiere de la dirigencia política más poderosa del planeta que someta su juicio a elaborados criterios que han de permitirle discernir si pone o no en el disparadero su descomunal poder de fuego.

³ Obama, Barack, *Declaraciones del Presidente al aceptar el premio Nobel de la Paz, 10/12/2009*. Disponible en: <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/declaraciones-del-presidente-al-aceptar-el-premio-nobel-de-la-paz>. Revisado 1/12/2013.

El *bellum justum*, esbozado con premisas estoicas y aportaciones de la patrística cristiana, consagrado como doctrina de la Iglesia católica desde el Medioevo, se reinventa hoy en teorías acordes con sociedades democráticas. Entre sus adeptos figura, aunque denote contradicción, el premiado con el Nobel de la Paz Barack Obama. Este “hombre de ideas”, a decir del historiador James T. Kloppenberg de la Universidad de Harvard, cuyas aptitudes –añade– podrían situarlo a la altura de sus antecesores en el cargo con legado intelectual –John Adams, Thomas Jefferson, James Madison o Abraham Lincoln–⁴ llegó a la presidencia de los Estados Unidos con una promesa de cambio portadora de la ilusión de influir en la gestión de los asuntos globales. La clave estaría en el *soft power*,⁵ el “poder blando”, según el cual “un país puede obtener los resultados que desea en política mundial porque otros países quieren seguir su estela, admirando sus valores, emulando su ejemplo, aspirando a su nivel de prosperidad y apertura.”⁶

Reelegido para un segundo mandato, la superpotencia que preside mantuvo el énfasis en el “poder duro”, militar y económico, optando por no apartarse de viejas y nuevas contiendas. Declarado admirador del pensamiento del teólogo Reinhold Niebuhr –“uno de sus filósofos predilectos”–,⁷ B. Obama dio continuidad a la actitud de otros presidentes dispuestos a prescindir de pacifismo al ejercer el cargo político-militar más elevado: *commander in chief*. Contraría, no obstante, las prevenciones que han guiado la postura “realista” de quienes siguen al ministro protestante, pese a que “de hecho no fuesen seguidores de Tucídides ni de Hobbes”, como apunta Michael Walzer. Ellos estiman abiertamente –prosigue el filósofo de Princeton– que “las guerras justas se convierten en cruzadas y que los hombres de Estado y los soldados que luchan en ellas persiguen el único tipo de victoria que se adecua a su causa: la

⁴ Kloppenberg, James T., *Reading Obama: Dreams, Hope and the American Political Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2010, pp. xv-xvi.

⁵ Nye, Joseph, “Barack Obama and Soft Power”, *The Huffington Post*, 20/6/2008. Disponible en: http://www.huffingtonpost.com/joseph-nye/barack-obama-and-soft-pow_b_106717.html. Revisado 1/12/2013.

⁶ Nye, Joseph S., *La paradoja del poder norteamericano*, Trad. Gabriela Bustelo, Taurus, Madrid, 2003, p. 30.

⁷ Brooks, David, “Obama, Gospel and Verse”, *The New York Times*, 26/4/2007. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2007/04/26/opinion/26brooks.html>. Revisado 1/12/2013.

victoria total y la rendición incondicional.”⁸ No obstante, tanto el teórico renovador del *bellum justum*, como el galardonado gobernante han sabido trazar la distinción entre guerra justa y guerra santa (incluidas las cruzadas).

En su discurso de aceptación del premio, el galardonado decía desmarcarse de la tradición política e intelectual “realista”, sin abrazar la contraria, idealista. Pero en el fondo de su postura late una antropología negativa muy semejante a la hobbesiana cuando es proyectada a un mundo inseguro. Sus ideas también recuerdan la concepción religiosa de R. Neibuhr que ve a la humanidad soportando el peso del pecado original. El pesimismo antropológico de B. Obama se manifiesta al tomar distancia expresamente de otros premiados con el Nobel de la Paz: Martin Luther King y Mahatma Gandhi, paradigmáticos representantes de una ética religiosa de firmes convicciones. Saca entonces a relucir su papel de comandante en jefe, el mayor responsable de la seguridad de su estado y de sus ciudadanos a los que debe proteger en un contexto de peligro inminente, declarando: “Enfrento al mundo como lo es (*sic*), y no puedo cruzarme de brazos ante amenazas contra estadounidenses. Que no quede la menor duda: la maldad sí existe en el mundo.”⁹

Tras esas palabras, B. Obama perfilaría su actuación como el “líder ‘transaccional’ pragmático al exceso” –a decir de Joseph S. Nye- en que ha devenido en los años postreros de su segundo mandato. Ello no le ha evitado, sin embargo, ser blanco de las críticas de realistas clásicos para quienes su actitud es la de un jefe pasivo y blando por haberse abstenido, prudentemente, de enviar sus tropas a Siria y Ucrania cuando está a su alcance un poder militar formidable.¹⁰ Para sostener su pragmatismo, el premiado presidente ha hecho suyas algunas de las convicciones de su admirado teólogo, un referente en cuestiones morales e internacionales conectadas al acontecer político estadounidense desde los años veinte del siglo pasado, y de quien se afirma

⁸ Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001, p. 161.

⁹ Obama, Barack, *Op. Cit.* Revisado 1/12/2013.

¹⁰ Nye, Joseph S., “Obama el pragmático”, *Project Syndicate*, 10/6/2014. Disponible en: <http://www.project-syndicate.org/commentary/joseph-s--nye-defends-obama-s-approach-to-foreign-policy-against-critics-calling-for-a-more-muscular-approach/spanish>. Revisado 1/12/2014.

incluso que su influencia habría llegado a ser considerable en el Departamento de Estado.¹¹

En efecto, impactado por la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, R. Neibuhr asumió orientar a los estadounidenses, y a su clase dirigente, oponiéndose en sus escritos a políticas de apaciguamiento, negociaciones con tiranos y llamamientos a preservar la paz a cualquier precio. Para el teólogo, el mal se concreta históricamente y se muestra en experiencias bélicas cuyo carácter reiterado revela la condición humana y su pecado; pero el ser humano “no es totalmente depravado”, pues también tiene conciencia de las obligaciones para con sus prójimos. Atentan contra esa preocupación por los demás las posturas religiosas de neutralidad y no involucramiento en guerras, las demandas cristianas perfeccionistas basadas en la ilusión de la bondad humana y las posiciones ciudadanas que reclaman el fin de toda coerción en la realidad política. Tales actitudes, concluye, sólo estarían encaminadas a “evadir la responsabilidad de mantener una justicia relativa en un mundo de maldad.”¹² Finalmente, su consejo al estadista consistía en que “debe buscar la justicia conciliando intereses [entre estados] y debe proteger valores inestimables, usando la fuerza si es necesario.”¹³

Correspondería al líder del mundo occidental B. Obama, en los inicios de un nuevo milenio, presentarse ante la opinión pública global para reconocer que hoy y en el futuro “las naciones, actuando individual o conjuntamente, concluirán que el uso de la fuerza no sólo es necesario sino también justificado moralmente.”¹⁴ Influido por ese realismo estadounidense que dejó su huella en las relaciones internacionales desde antes de finales del siglo XX, el aún recién electo presidente daría contenido a una propuesta de guerra justa diseñada como guía de la actuación bélica durante su gobierno. Superaba así las

¹¹ Bennett, John, C., “Reinhold Neibuhr”, *Encyclopaedia Britannica*, 10/2/2013. Disponible en: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/414557/Reinhold-Niebuhr>. Revisado 1/12/2013.

¹² Nieburh, Reinhold, *Love and Justice. Selections from de Shorter Writings of Reinhold Neibuhr*, Robertson, D. B., ed., Meridian Books, Cleveland y Nueva York, 1956, p. 162.

¹³ *Ibid.*, p. 301. Traducción del autor.

¹⁴ Obama, Barack, *Op. Cit.* Revisado 1/12/2013.

reflexiones de su referente religioso e intelectual, sobre quien aún se discute si habría desarrollado una teoría al respecto.¹⁵

Frente a la actitud de los realistas clásicos que prefieren “renunciar a la justicia y aspirar a objetivos más modestos”,¹⁶ el líder de una nación que libra campañas bélicas no desperdiciaría la ocasión de aceptar el premio para ofrecer su versión de los criterios que deben verificarse para determinar la justicia, ciertamente relativa, de cualquier contienda: “la guerra solamente se justifica cuando cumple con ciertas condiciones previas: si se libra como último recurso o en defensa propia; si la fuerza utilizada es proporcional y, en la medida posible, si no se somete a civiles a la violencia.”¹⁷ Asimismo, el presidente estadounidense no se aparta de las intervenciones en que ha participado su estado, y se dispone también a llevar a cabo una variante del *bellum justum* legítima pero ilegal, a la luz del derecho internacional: guerras humanitarias. Señala al respecto: “... se puede justificar la fuerza por motivos humanitarios, como fue el caso en los países balcánicos.”¹⁸

El mensaje de B. Obama en el acto de entrega del premio corresponde al de un actor político apegado a su experiencia previa como académico. Al igual que todo dirigente, el presidente demócrata es, sin duda, propenso también a emplear el lenguaje de la política ajustando sus mensajes en función de circunstancias; sin embargo, la información de antesala a la ceremonia revela rasgos claros de su trajín intelectual; ello se aprecia especialmente cuando requiere de sus asistentes en la redacción del discurso textos sobre la guerra cuya autoría corresponde a personajes a quienes reconoce admirar: guías espirituales pacifistas comprometidos en causas políticas como Martin Luther King y Mahatma Gandhi, un pragmático primer ministro involucrado en

¹⁵ Véase Carlson, John D., “Is There a Christian Realist Theory of War and Peace? Reinhold Niebuhr and Just War Thought”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 28, Nº 1, 2008, pp. 133-161. James Turner Johnson considera que “Niebuhr no fue un pensador de la guerra justa en sentido estricto –alguien que adopta algunos o todos los criterios de la tradición y los desarrolla o aplica sistemáticamente a los conflictos políticos contemporáneos. Pero su posición claramente lo sitúa en la tradición.” Johnson, James Turner, *Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry*, Princeton University Press, New Jersey, 1981, p. 334.

¹⁶ Walzer, Michael, *Op. Cit.*, p. 161.

¹⁷ Obama, Barack, *Op. Cit.* Revisado el 1/12/2013.

¹⁸ *Ídem.*

la conducción del mayor conflicto mundial como Winston Churchill y los teólogos cristianos Tomás de Aquino y Reinhold Niebuhr.¹⁹

Tras un rápido análisis de los criterios de la guerra justa propuestos al mundo por el premiado, destaca inmediatamente una variación de los mismos si se les compara con las condiciones previstas ocho siglos antes por el Aquinate, el único teórico del *bellum justum* incluido entre sus autores admirados. Pese a que las ideas del autor medieval siguen discutiéndose en buena parte de trabajos de entendidos en el tema, la propuesta de B. Obama se inscribe a todas luces en corrientes de reflexión dedicadas a la elaboración de las actuales teorías secularizadas, pareciendo compartir los esfuerzos de pensadores que, como el propio M. Walzer, se preocupan por “comprender mejor la naturaleza de la justicia”²⁰ antes que en prescindir de ella.

Ciertamente, la propuesta de B. Obama, como “hombre de ideas”, no coincide plenamente con los desarrollos teóricos de M. Walzer, que se revisarán brevemente en el contenido de la investigación, pues no deja de estar involucrada con fines pragmáticos que involucran sus propias decisiones y las de sus jerarquías armadas. Por ello, se aproxima más a un *bellum justum* de rasgos adaptables que acompaña a la idea de “poder blando” planteada por Joseph S. Nye, quien señala: “Cuando empleemos la fuerza, merece la pena recordar *algunos* principios de la guerra justa: tener una causa justa a ojos de los demás, distinguir entre unos medios y otros para no castigar indebidamente a los inocentes, conseguir que nuestros medios sean proporcionales a nuestros fines y tener una elevada probabilidad (en vez de sólo el deseo) de obtener buenas consecuencias.”²¹

El presidente estadounidense procedió a la selección de “algunos” de los criterios esbozados teóricamente. Ello le llevaría a no incluir condiciones importantes –intención recta, autoridad legítima, etc.- consideradas tal vez “muy exigentes” o “poco pragmáticas” si lo que rondaba en su mente, en ese

¹⁹ Jaffe, Greg, “Private moments helped shape Obama’s education about war”, *The Washington Post*, 1/2/2015. Disponible en: http://www.washingtonpost.com/politics/private-moments-in-obamas-war-education-help-shape-his-evolution-on-casualties/2015/02/01/ac7c5a4a-a89e-11e4-a06b-9df2002b86a0_story.html. Revisado 1/2/2015.

²⁰ Walzer, Michael, *Op, Cit.*, p. 161.

²¹ Nye, Joseph S., *Las paradojas del poder norteamericano...*, p. 208. Las cursivas son del autor.

momento, eran objetivos concretos donde se libran batallas que demandan eficacia. Asimismo, la única causa justa –defensa propia- mencionada, cuyo tratamiento original antecede a la obra del “Doctor Angelicus”, aparece en el discurso saludablemente invocada desde una valoración laica. En ese sentido, el desarrollo secularizado y democrático de lo que justificaría hoy emprender guerras ha hallado terreno propicio tras el fin de la guerra fría. Un deseo generalizado por alcanzar consensos globales, que ha recorrido los ámbitos de la ética, la política y el derecho, ha favorecido el despliegue de los derechos humanos. Éstos también han sido incluidos, generando polémica, en las reflexiones y prácticas de la guerra justa.

b) Guerras justas de postguerra fría

El interés que suscita en la actualidad el tratamiento teórico de la guerra justa no sólo responde a la vigencia del uso colectivo de la fuerza, sino a sus rasgos inéditos. Las condiciones del *bellum justum* destinadas a dirigencias políticas y militares de estados que enfrentan “nuevas guerras”²² requieren ajustar sus contenidos a los desafíos que éstas plantean. Caracterizadas por irrumpir donde la institucionalidad colapsa, han adquirido protagonismo redes de actores armados que prescinden de uniformes y batallas, masacran a población desarmada y obtienen financiamiento del robo, el saqueo, el tráfico ilegal o la trata. Promoviendo inestabilidad, contribuyen al debilitamiento de comunidades políticas estatales, que son desestructuradas al cimentarse, refiere Mary Kaldor, “identidades sectarias (religiosas, étnicas o tribales).”²³

Contrasta, por ello, la azarosa actuación de quienes se involucran en tales “guerras” frente a la conducta exigible a líderes y efectivos militares estatales. A diferencia de épocas pasadas, no son sólo los dirigentes quienes deben someter sus decisiones de emprender campañas bélicas y conducirlas limpiamente a una evaluación ética. La conducta arbitraria de oficiales y soldados durante los combates puede acarrear incluso responsabilidad criminal

²² Kaldor, Mary, *Nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 15-28. Una revisión reciente respondiendo brevemente a las críticas hechas al concepto “nuevas guerras” corresponde a la última edición de Kaldor, Mary, *The New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, 2014, pp. 1-14.

²³ Kaldor, Mary, “Un nuevo enfoque sobre las guerras”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, Nº 94, Trad. Leandro Nagore, Fuhem, Madrid, 2006, p. 13.

y el derecho internacional prohíbe a los líderes nacionales recurrir a las armas a voluntad. A los estados, y sus representantes, les corresponde acatar normas adoptadas con la firma de la Carta de Naciones Unidas, una de ellas: abstenerse, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, de iniciativas armadas unilaterales; constituyendo la paz y su mantenimiento la regla de las relaciones interestatales.

Aun durante la agitada guerra fría, la justificación bélica acataba las lógicas de un mundo bipolar. Desde la ideología soviética las contiendas se entendían como “consecuencia del imperialismo capitalista”,²⁴ resultando, por tanto, injustas. Correspondía oponerse a ellas con “justas guerras de liberación antimperialistas.”²⁵ No pasaba desapercibida –como refería Raymond Aron– una intención velada poco defensiva: “la voluntad estaliniana de expandir su régimen hasta donde alcanzaran sus ejércitos.”²⁶ La alternativa estadounidense, centrada en el pragmatismo, ofrecía casi exclusivamente realismo o neorealismo,²⁷ y el cinismo de su política exterior inspiraría el retorno del *bellum justum* cuyos criterios hoy se actualizan sobre premisas democráticas y seculares. Simultáneamente, el derecho internacional exhibía ineficacia, incapaz de asegurar la no injerencia estatal y el respeto de derechos universales. Sólo el final pacífico del imperio soviético favoreció una mayor atención a los vínculos teóricos y prácticos, así como a los desencuentros, entre guerra justa y propósitos de la Carta de San Francisco.

El entusiasmo por concretar una era de paz y derechos no conllevaba el abandono de salidas armadas; por el contrario, daba ocasión de recurrir a ellas alegándose su legitimidad. A partir de las esperanzas cifradas en un nuevo orden mundial, tras casi medio siglo de combates en frentes diversos y temores fundados de exterminio nuclear, emergió junto a las ansias de entendimiento entre individuos y naciones la fe en los valores democráticos proyectados a todo el orbe y en los derechos humanos fundamentales. Democracia y

²⁴ Kagan, Donald, “La crisis cubana de los misiles”, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, Trad. Josefina de Diego, Turner – Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003, p. 399.

²⁵ *Ídem*.

²⁶ Aron, Raymond, *La república imperial. Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*, Trad. Demetrio Nájuez, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 14.

²⁷ Kagan, Donald, “Introducción”, *Op. Cit.*, pp. 20-21.

derechos debían ser preservados. En función de ambos, “resucitó la idea de un sistema político internacional capaz de anticipar las guerras, enmarcar las negociaciones, mediar entre las partes beligerantes y a veces incluso, imponer la paz y la justicia por la fuerza.”²⁸

Paulatinamente, mientras se revitalizaba la confianza en los propósitos y principios consagrados en los artículos 1 y 2 de la Carta de Naciones Unidas, se iniciaban, entre 1988 y 1992, “tantas operaciones militares internacionales como durante las cuatro décadas precedentes.”²⁹ Les siguieron incursiones más polémicas. Nuevas guerras balcánicas afectando a poblaciones desarmadas con campañas de limpieza étnica justificaron la “guerra humanitaria”, legítima pero ilegal, en Kosovo, emprendida por la alianza militar atlántica y espoleada por la inacción occidental en Bosnia y Ruanda. Cuando se extraían aún las lecciones de su aparente éxito se desencadenó al comenzar el milenio la “cruzada” contra el terrorismo islamista de Al Qaeda que llevaría, tras los atentados del 11-S y en nombre de la “legítima defensa”, a Estados Unidos y sus aliados a invadir Afganistán. Poco después, resultado de una guerra pretextada como humanitaria -y preventiva- caía derrocado el régimen baasista en Irak, acusado –falsamente- de desarrollar armas de destrucción masiva.

Triunfante el sistema unipolar, tanto en lo político como en lo militar, la invocación al *bellum justum* se haría habitual no sólo con ocasión de episodios legítimos de uso de la fuerza internacional –la guerra del Golfo de 1991-, sino de operaciones unilaterales contrarias a los procedimientos previstos por la institucionalidad global. En la era de paz y derechos, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) admitiría la intervención contra regímenes “canallas” mientras reeditaba su ineficacia ante la intromisión de las potencias en el destino de estados débiles. Encendidos los ánimos marciales, el propio discurso del *bellum justum* aportó argumentos para un proceder no autorizado por el Consejo de Seguridad -aunque tampoco contestado internacionalmente-

²⁸ Bradol, Jean-Hervé, “Introducción. Un orden mundial sanguinario y la acción humanitaria”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas. El orden internacional y la acción humanitaria*, Icaria, Barcelona, 2004, p. 25.

²⁹ *Ídem*.

,³⁰ cuando M. Walzer defendió el envío de tropas a Afganistán tras los sucesos del 11-S.³¹ Un nuevo episodio, según sus detractores, de mentalidad neocolonial travestida de justicia y llevada en andas militares para esquilmar recursos³² e imponer desde Occidente, su moral.³³

Las “nuevas guerras” desreguladas de postguerra fría se combatirían con otras, denominadas humanitarias y preventivas de acciones terroristas. Ambas serían iniciadas teniendo como fundamento discursos tradicionales de justificación bélica, que revelan argumentos diferenciados de la causa justa que autoriza a emprenderlas. Por un lado, las guerras humanitarias responden a la consideración de lo bélico “como mal menor”, pues se asume que “la guerra, en cuanto contraria a la paz, no es un mal absoluto, sino sólo un mal cuya gravedad se evaluará en cada momento en comparación con la gravedad de los males que están en liza.”³⁴ Por el otro, las guerras preventivas de ataques terroristas resultan “guerras justas”, en un sentido restringido, pues “se hacen en legítima defensa”,³⁵ aunque no admiten esperar pasivamente una agresión a la cual dar respuesta al bastar la inminente amenaza para anticipar la autotutela.

Durante el último lustro, el interés por las guerras humanitarias pareció debilitarse tras los cuestionamientos del proceder estadounidense durante la invasión de Irak. Aunque el énfasis estaba puesto en la legitimidad de los fines

³⁰ Le Foch, Guillaume, “Le principe de l’interdiction du recours à la force a-t-il encore valeur positive?”, *Droit et culture. Revue internationale interdisciplinaire*, N° 57, Association Française Droit et Culture, París, 2009. Disponible en: <http://droitcultures.revues.org/1218>. Revisado 12/12/2014.

³¹ Walzer, Michael, “Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo (2002), *Reflexiones sobre la guerra*, Trad. Carmen Balcells y Claudia Casanova, Paidós, Barcelona, 2004, p. 147. Una reflexión actualizada al respecto: Walzer, Michael, “Is Obama’s War in Afghanistan Just?”, *Dissent*. Disponible en: http://www.dissentmagazine.org/online_articles/is-obamas-war-in-afghanistan-just, 3/12/2009. Revisado el 26/12/2014.

³² Zolo, Danilo, *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, Trad. Juan Vivanco Gefaell, Bellaterra, Barcelona, 2011, p. 50.

³³ Zolo, Danilo, *La justicia de los vencedores*, Trad. Elena Bossi, Trotta, Madrid, 2007, p. 83, en la línea de su propuesta en Zolo, Danilo, “Los callejones sin salida de la ética internacional”, *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Trad. Rafael Grasa y Francesc Serra, Paidós, Barcelona, 2000, p. 98.

³⁴ Bobbio, Norberto, “El conflicto termonuclear y las justificaciones tradicionales de la guerra”, *El tercero ausente*, Trad. Pepa Linares, Cátedra, Madrid, 1997, p. 33. El autor italiano considera cuatro teorías justificadoras de la guerra: la guerra justa, como mal menor, como mal necesario y como bien. Reflexiona además sobre la guerra como acontecimiento natural y providencial. *Ibid.*, pp. 31-41.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

perseguidos con la intervención militar, era innegable la vulneración del principio de no injerencia estatal, característica señalada de estas operaciones³⁶ ejecutadas ante situaciones atroces por la pasividad del sistema internacional. Se defendía así un proceder legítimo, aunque ilícito al ser unilateral. Una nueva doctrina denominada “responsabilidad de proteger” estaría llamada a enmendar tal irregularidad. Admitiendo una evolución en la concepción de la soberanía estatal, limitándola en caso de renuencia a proveer seguridad a sus ciudadanos o de vulnerar grave y masivamente los derechos humanos, se reconocía a la comunidad global, actuando subsidiariamente, un “derecho” y deber de intervenir.³⁷

Resultado de una “mutación” cuyo antecedente son las intervenciones armadas de décadas previas, la doctrina de la “responsabilidad de proteger” persigue el mismo propósito bienintencionado de garantizar seguridad y derechos a poblaciones civiles indefensas. Aunque también despierta recelos por las consecuencias políticas últimas que traen consigo actos circunscritos inicialmente a evitar la masacre de víctimas. Así se evidenció en Libia, cuando ataques aéreos internacionales flanquearon una resistencia armada al régimen de Muamar Gadafi que favoreció su caída.³⁸ Pese a no ser vinculante, la doctrina volvería a ser invocada en los amagos occidentales para un despliegue militar sobre Siria³⁹ Inevitablemente, el recelo pone a prueba la credibilidad de los alegatos humanitarios, exigiéndose la evaluación de la recta intención de los actores que intervienen: ¿Concuerda la intervención con una auténtica finalidad garantizadora de los derechos humanos fundamentales de toda víctima desamparada o agredida por su propio estado, o constituye un

³⁶ Kolb, Robert, “Observaciones sobre las intervenciones humanitarias”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, N° 849, Comité Internacional de la Cruz Roja, Ginebra, 2003, p. 119.

³⁷ Fajardo del Castillo, Teresa, “El principio de la Responsabilidad de Proteger y la crisis libia: El cambio de régimen político como resultado”, en Ramón Chornet, C., coord., *Conflictos armados: de la vulneración de los Derechos Humanos a las sanciones del Derecho Internacional*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, p. 166.

³⁸ Fajardo del Castillo, Teresa, *Op. Cit.*, pp. 165-192.

³⁹ Walzer, Michael, “What is the Responsibility to Protect?”, *Dissent Magazine*, 20/9/2013. Disponible en: <http://www.dissentmagazine.org/blog/what-is-the-responsibility-to-protect?> Revisado el 29/12/2014.

subterfugio destinado a facilitar objetivos estratégicos de potencias urgidas por deshacerse de líderes molestos para sus intereses?⁴⁰

En el mismo periodo, se acrecienta el interés occidental por la seguridad colectiva que autorizaría el empleo de la fuerza, amparado en la legítima defensa, si se instala la desconfianza característica de la guerra fría y se actúa contra la geopolítica de zonas de influencia rehabilitada por Rusia.⁴¹ Las alarmas están encendidas, evaluándose la procedencia de una reacción militar atlántica motivada por la amenaza de más incursiones rusas en el Este de Europa. También en nombre de la autodefensa, en este caso preventiva, mantiene su vigencia la política estadounidense contra ataques terroristas; ella evidencia la escasa voluntad del gobierno de B. Obama de someterla al criterio de último recurso de la opción armada, pues se rechaza por consigna toda negociación con enemigos islamistas. Más aún, éstos pueden ser ejecutados sumariamente al considerárseles “combatientes ilegales”, una categoría recuperada del pasado al haber sido elaborada por Emer de Vattel, autor de una teoría ilustrada de la guerra justa.

En el futuro inmediato, las contiendas que hoy emergen seguirán siendo evaluadas con criterios seculares y democráticos del *bellum justum*. Con ellos se determinará la legitimidad de las acciones armadas de nuevos actores que irrumpen sorpresivamente desafiando al sistema internacional. Uno de ellos, por ejemplo, emplazado en las fronteras de Ucrania y Rusia, conduce una “guerra híbrida”⁴² poco ceñida al *ius in bello* y cuenta con el apoyo de un político sagaz que se mueve hábilmente tras la incertidumbre de las “nuevas guerras”, eludiendo su responsabilidad. Otro ejecuta campañas de terror contra poblaciones civiles de creencias religiosas ajenas. Modernos tecnológicamente, difunden imágenes de su despliegue que evidencian torturas a prisioneros de guerra. Su objetivo es el dominio de vastas zonas de Irak y Siria como un paso

⁴⁰ Foley, Conor, *The Blue Thin Line: How Humanitarianism Went to War*, Verso, Londres, 2008, p. 228.

⁴¹ Yermolenko, Vladimir, “The silent of the lambs. Why the West should stop being angelic toward Putin”, *Eurozine*, 2/9/2014. Disponible en: <http://www.eurozine.com/articles/2014-09-02-vermolenko-en.html>. Revisado el 21/12/2014.

⁴² Jones, Sam, “Ukraine: Russia’s new art of war”, *Financial Times*, 28/08/2014. Disponible en: <http://www.ft.com/cms/s/2/ea5e82fa-2e0c-11e4-b760-00144feabdc0.html#axzz3NsKndOw1>. Revisado 1/12/2014.

para construir su utopía, un califato denominado “Estado Islámico”.⁴³ En suma, oponer reglas a guerras ilimitadas, asegurando la vigencia de los derechos humanos, constituye el reto de la guerra justa para las próximas décadas.

c) El difícil vínculo entre lo bélico y lo humanitario

La guerra humanitaria es la respuesta inmediata a algunas de las manifestaciones de las “nuevas guerras”. Relacionada desde la década final del siglo pasado con elaboraciones teóricas de la guerra justa, prescinde del clásico criterio de defensa legítima priorizando argumentos para intervenir en situaciones de genocidio o limpieza étnica. No bastarían, en tales experiencias, denuncias por violaciones masivas del derecho a la vida, pues lo que se requiere es una actuación urgente que permita a las víctimas *escapar de la muerte*.⁴⁴ Queda planteado, entonces, un conflicto entre el principio de no injerencia en asuntos internos de los estados, garantía de la paz, y la protección internacional de los derechos humanos, en cuyo nombre se emprenden intervenciones bélicas.⁴⁵

Numerosas intervenciones sobre territorios de terceros estados adoptarían pronto el calificativo de “humanitarias”, contribuyendo a intensificar la “crisis del humanitarismo”⁴⁶ que amplifica las tensiones de la asistencia a víctimas atrapadas en conflictos. La crisis se hizo manifiesta a través de un prolongado debate público incitado por cuestionamientos de actores de la sociedad civil global cuyo papel resultó fundamental para el éxito de la tarea humanitaria. Se trata, concretamente, de organizaciones no gubernamentales críticas con el proceder mayoritario de su gremio; es decir, actores humanitarios que al desarrollar sus misiones acogen intereses de las grandes potencias conjugándolos con sus fines altruistas.

Su vasta experiencia de campo les permitía diagnosticar la evolución reciente de sus prioridades verificando el tránsito de un compromiso altruista,

⁴³ Jawad Al-Tamimi, Aymenn, “The Islamic State’s regional strategy”, en Barnes-Dacey, J., Geranmayeh, E. y Levy, D., eds., *The Islamic State through the regional lens*, European Council on Foreign Relations, Berlin, 2015, pp. 19-22

⁴⁴ Ewald, François, “Droit naturel des victimes”, en Bettati, Mario y Kouchner, Bernard, *Op. Cit.*, p. 210.

⁴⁵ Kolb, Robert, *Op. Cit.*, pp. 119-134.

⁴⁶ Reiff, David, “Humanitarianism in crisis”, *Foreign Affairs*, Vol. 81, Nº 6, Council of Foreign Relations, Nueva York, p.111-121.

concretado en provisión de socorro en situaciones de urgencia, a la aceptación de intrusiones en sus misiones cuando requieren: a) apoyo para canalizar ayuda, b) protección de operaciones de asistencia, c) intervención para salvar víctimas y d) acciones militares que conlleven la derrota de responsables de atrocidades masivas.⁴⁷ Algunas de estas medidas, a su entender, significarían una amenaza para el vínculo intrincado entre “lo bélico” y “lo humanitario”, adquiriendo primacía el recurso a las armas.⁴⁸ En tal sentido, la guerra humanitaria no sólo constituiría una *contradicción de términos*,⁴⁹ sino incluso la posibilidad de ruptura de un nexo que debe asegurarse a través del respeto de principios humanitarios: neutralidad, imparcialidad o independencia institucional, oscurecidos al profundizarse la controversia.

La crítica cuestiona el debilitamiento de dicho vínculo por el proceder de organizaciones disconformes con sus habituales tareas de asistencia, participando en respuestas a grandes males de víctimas en contiendas: las guerras humanitarias. Más aún, en la justificación planteada para conjugar misión asistencial y uso de la fuerza irrumpe el argumento de la necesidad, vislumbrada “cuando las guerras dejan de parecer opcionales y empiezan a antojarse algo vital.”⁵⁰ Ello se aprecia, por ejemplo, en el análisis de una de sus manifestaciones más recientes: la intervención de la alianza militar atlántica en Libia, autorizada en 2011 por Naciones Unidas, que trae a colación la escueta caracterización de la guerra justa formulada por Bernard-Henri Lévy al revisar el significado del pretendido éxito del “derecho de injerencia”.

En la polémica con Rony Brauman, reconocido personaje del movimiento humanitario global cuya labor en escenarios de conflicto reafirma su convicción de que la guerra es esencialmente mala, el filósofo francés

⁴⁷ Seybolt, Taylor, B., *Humanitarian Military Intervention. The Conditions for Success and Failure*, Stockholm International Peace Research Institute - Oxford University Press, Solna, 2008, p. 39.

⁴⁸ Existiría una “trampa humanitaria” referida “al problema de que la ayuda prolongue las guerras o que dé a las grandes potencias una excusa, bien para intervenir, bien para no hacerlo.” Reiff, David, “La paradoja humanitaria”, *Una cama por una noche. El humanitarismo en crisis*, Trad. Jesús Cuéllar y Amado Diéguez, Taurus, Madrid, 2003, p. 67.

⁴⁹ Señala D. Reiff: “Habría que ver la guerra humanitaria como una contradicción de términos y no como una *solución* cada vez más recurrente a los males del mundo.” Reiff, David, “Afganistán”, *Op. Cit.* p. 268.

⁵⁰ Hanson, Victor Davis, *Guerra. El origen de todo*, Trad. Laura Vidal Sanz, Turner, Madrid, 2011, p. 325.

replicaba: “¡La guerra no es ‘mala en sí misma’! Si permite evitar una violencia mayor, es un mal necesario –ésta es toda la teoría de la guerra justa.”⁵¹ Variadas son, de hecho, las posturas de los actores humanitarios acerca del *bellum justum*; y aunque sus cuestionamientos a las guerras “humanitarias” estén basadas sobre todo en su propia *praxis*, su inquietud por ajustar fines primigenios y eficacia de la ayuda brindada ha ido llevándoles también a intentar dar coherencia conceptual a la actividad humanitaria, revelándose dificultades a la hora de conciliar dos tradiciones dispares –bélica y altruista– vinculadas en la gestión actual de las relaciones internacionales. Una vinculación apenas esbozada en la historia desde los albores de la modernidad.

En los reparos desde la práctica suele insistirse, por un lado, en ciertas acciones bélicas cuya justificación, a criterio de organizaciones altruistas, evidencia un uso ideológico de discursos destinados a encubrir intervenciones útiles a intereses de las grandes potencias. Éstas manipularían la connotación emotiva de los términos justicia o humanitario para hacer menos cuestionable – o del todo justificable– su despliegue armado.⁵² Este actuar interesado invita a considerar, por otro lado, las cautelas exigidas para la configuración teórica de la relación entre poder político y labor humanitaria, poniéndose de relieve las bondades del carácter independiente de quienes hacen posible la asistencia, especialmente respecto de actores estatales. El propósito es asegurar una lealtad inquebrantable a las víctimas de conflictos armados, apareciendo sospechosa la retórica del denominado humanitarismo de estado.⁵³

Interesa detenerse en los detalles de tal configuración teórica, pues sugiere, en primer lugar, la imposibilidad del vínculo entre la guerra justa y lo humanitario; es decir, la relación estrecha entre poder político y *bellum justum*

⁵¹ Troung, Nicolas, “L'opération libyenne était-elle une ‘guerre juste’ ou juste une guerre?”, *Le Monde*, 25/1/2011. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/11/25/l-operation-libyenne-etait-elle-une-guerre-juste-ou-juste-une-guerre_1608874_3232.html. Revisado 14/12/2014. Traducción del autor.

⁵² “Se trata de justificar la presencia militar internacional proporcionándole una imagen más amable, de practicar un enfoque comunitario y evitar ser percibidos simplemente como una fuerza de ocupación.” Calas, François y Salignon, Pierre, “Afganistán: De monjes guerreros a soldados misioneros”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas. El orden internacional y la acción humanitaria*, Trad. Pilar Petit, Icaria, Barcelona, 2004, pp. 82-83.

⁵³ Un recuento preciso de las críticas es ofrecida por Albarello, Sergio, *L'aide humanitaire d'Etat*, Société des Écrivains, París, 2011, pp. 12-18.

se revelaría contraria al principio de independencia de los actores humanitarios. Dos posturas entran en pugna haciendo imposible esa vinculación. La primera considera que el recurso a las armas es un atributo primordial, y discrecional, del poder estatal. En efecto, la condición esbozada desde los orígenes doctrinales de la guerra justa que exige una autoridad pública legítima para llevar a cabo empresas bélicas, ha consagrado al estado, constituido en cuerpo político soberano, como el actor internacional protagónico a la hora de iniciarlas. Esta exigencia, que constituye uno de los presupuestos clásicos del *ius ad bellum* -el derecho de hacer la guerra-, no ha resultado totalmente prescindible en experiencias recientes de conflictos armados –guerras preventivas-, pese a haberse proscrito jurídicamente los actos de beligerancia entre estados.

La segunda erige como característica fundamental de lo humanitario un altruismo militante, desconfiado de intromisiones estatales y, sobre todo, político-militares, basándose en la premisa: “[l]a acción humanitaria se proclama antipolítica o por lo menos apolítica (...) No juzga el peso moral de los que intenta ayudar sino que vela sólo por prestarles asistencia.”⁵⁴ La contraposición radical entre ambas posturas haría inviable la posibilidad de un ajuste coherente en la relación conceptual entre guerras justas y guerras consideradas “humanitarias”. Sólo a través de una evolución en los contenidos de la “guerra justa” y de lo “humanitario”, involucrando decisivamente en ambos los contenidos de los derechos humanos, pudo abrirse paso a esa vinculación, tal como sucedió durante el apogeo de las guerras humanitarias de finales del siglo pasado.

En segundo lugar, volviendo al análisis de la configuración teórica de la relación entre poder político y labor humanitaria, tampoco correspondería a los actores humanitarios si asumen éstos todas las consecuencias de un proceder acorde con el principio de imparcialidad -que “como parte intrínseca de la neutralidad abarca todo el ámbito de decisión de una organización

⁵⁴ Rieff, David, “Kosovo: ¿El final de una época?”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas...*, p. 269.

humanitaria”-⁵⁵ hacer distinciones entre destinatarios de la asistencia brindada. Ello implica descartar por completo las “imágenes del enemigo”,⁵⁶ evocadas por el ex combatiente y filósofo Jesse Glenn Gray, muy presentes en las mentalidades de los contendientes. Dichas imágenes alertan que quien está enfrente en la guerra “no es un individuo, hombre o mujer, sino un poder hostil decidido a destrozarnos nuestra gente y nuestras vidas”, provocando una reacción casi instintiva de absoluta enemistad “con esa imagen de maldad”.⁵⁷

Al llevar a cabo su tarea altruista, los actores humanitarios prescindirían de tales abstracciones, incluso si llegan a configurarse jurídicamente. No contaría para ellos, por ejemplo, la categoría de enemigo esbozada por E. de Vattel que concreta el efecto de hacer lícita la autorización de matar a quien se identifique como *hostis* por el solo hecho de pertenecer al colectivo contendiente; en él se incluyen también mujeres, niños, ancianos desvalidos y enfermos. Debe precisarse, no obstante, que con el tratamiento jurídico de este concepto buscaba asegurarse al mismo tiempo, todavía como una mera cortesía -derivada de una mentalidad aristocrática-⁵⁸ no como un derecho, el respeto de ciertas inmunidades otorgadas a quienes no se involucrasen en combates o resultasen privados de la capacidad de seguir combatiendo.

⁵⁵ Plattner, Denise, “La neutralidad del CICR y la neutralidad de la asistencia humanitaria”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, Nº 134, Comité Internacional de la Cruz Roja, Ginebra, 1996, p. 182.

⁵⁶ “... la acción humanitaria moderna se constituyó en el siglo XIX cuando ante los conflictos armados se sustituyó la pregunta: ‘¿quién tiene la razón en esta guerra?’ por ‘¿quién tiene necesidad de ayuda en esta guerra?’ Recordar estos origen (*sic*) no es apelar a un dogma para condenar una herejía, sino para subrayar lo importante y necesaria que es siempre esta postura si pretendemos que la ayuda sea eficaz.” Brauman, Rony y Salignon, Pierre, “Iraq: En busca de una ‘crisis humanitaria’”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas...*, p. 250.

⁵⁷ Gray, J. Glenn, *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, Trad. Mónica Garrido Fernández, Pról. Hannah Arendt, Inédita, Madrid, 2004, p. 156.

⁵⁸ Thomas W. Laqueur incidía en la desigualdad de la época: “Los actos de caridad, hospitalidad y cortesía fueron tan a menudo practicados por los socialmente superiores con sus inferiores como con sus iguales y con sus superiores.” Laqueur, Thomas, W., “La imaginación moral y los derechos humanos”, en Ignatieff, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós, Barcelona, 2003, p. 141. Hoy, la desigualdad en la guerra sigue haciendo posible la caridad. Según Jesse Glenn Gray, un combatiente profesional “[s]ería el último en admitir, ante sí mismo o ante sus hombres, que el enemigo es un ser humano al mismo nivel que ellos. Sin embargo está dispuesto a aceptarlo cuando el enemigo ha sido sometido y se encuentra a su merced. La generosidad y la humanidad son sólo posibles cuando no hay igualdad, cuando la relación es de conquistador y conquistado. Esto revela la naturaleza predemocrática del ideal militar.” Gray, J. Glenn, *Op. Cit.*, p. 166.

Primaría en el campo de batalla la permisión de ocasionarse lesiones considerables entre combatientes y, sobre todo, la muerte; estando exentos de la obligación de socorrerse al caer en las refriegas. Un deber caritativo, este último, impracticable desde la lógica político-militar estratégica. La caridad implementada organizadamente a través de la iniciativa humanitaria secularizada y moderna, casi a fines del siglo XIX, cosechó elogios contribuyendo a la evolución del *ius in bello* –el derecho en la guerra-; concretando, además, una evolución moral al contemplarse inmunidades para la población desarmada. Regían hasta entonces tradiciones bélicas ancestrales basadas en el despliegue exclusivo de guerreros cuya misión principal era asegurar victorias, a las que iban encaminadas todas las facetas de actuación en las contiendas.

Esa exclusividad refleja una pauta histórica acerca de la forma occidental de hacer la guerra, poniéndose de manifiesto, por ejemplo, en el relato de un líder militar y político -Julio César- cuando detalla su propia actuación decidiendo la suerte de poblaciones galas, expulsadas de sus asentamientos por sus propios dirigentes con el propósito de ahorrarse su sustento durante el asedio que antecedió a la batalla de Alesia. Por aquel entonces, Marco Tulio Cicerón, filósofo y jurista, esbozaba ya en *La República* las condiciones iniciales del *bellum justum*, mientras la restrictiva racionalidad estratégica del general romano resultaba infranqueable a consideraciones de clemencia:

“Habiéndose pronunciado diversos pareceros (*sic*), resuelven que los inútiles para la guerra por sus achaques o por su edad abandonen la plaza (...). Los mandubios, que los habían recibido en la ciudad, son echados de ella con sus hijos y mujeres. Éstos, habiendo llegado a las fortificaciones de los romanos, les suplicaban encarecidamente y deshechos en lágrimas que los recibieran como esclavos y les dieran de comer. Pero César, poniendo guardias en la estacada, prohibía que fueran recibidos.”⁵⁹

Desde los tiempos de M. T. Cicerón hasta la Ilustración, la forma de hacer la guerra en Occidente no cambiaría significativamente, sí lo harían las

⁵⁹ Julio César, “Guerra de las Galias”, *Guerras de las Galias/Guerra Civil*, Trad. Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino, Gredos, Madrid, 2007, pp. 226-227.

ideas que habían evolucionado en cuanto al trato a prodigarse a enemigos desarmados. E. de Vattel, conocedor del carácter limitado de las guerras en el siglo XVIII, soportadas por ejércitos socialmente aislados,⁶⁰ acogía en su teoría jurídica –al igual que lo haría el iusfilósofo Jean-Jacques Burlamaqui en su reflexión teórico política- el principio de “humanidad”.⁶¹ El significado de éste término se había alejado de la clásica concepción de la *humanitas* ciceroniana sin llegar a desplegar su amplitud universal, concretada sólo hace pocas décadas.⁶² Otro suizo, Jean-Jacques Rousseau, inspirado en J.-J. Burlamaqui, fundamentaba tal universalidad en un sentimiento arraigado profundamente en todo ser humano que le predispone a ser empático. A partir de este principio, el jurista de Neuchâtel proponía respetar la vida de “enemigos no combatientes”, aunque la prerrogativa de hacer prisioneros se supeditada a imperativos militares.⁶³

El progreso del *ius in bello* experimentó un gran impulso desde mediados del siglo pasado, mas sólo como respuesta a la mayor matanza de civiles respecto de militares, resultado de las guerras totales.⁶⁴ Tal balance en Europa sólo es asimilable al de las guerras religiosas concluidas con la Paz de Westfalia. En cuanto al *ius ad bellum*, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto inspiraron lecciones divergentes en las élites occidentales. En el continente europeo, lo aprendido –según Timothy Snyder- previene: “evita las guerras ilegales, agresivas, fundamentadas en mentiras, porque sacarán lo peor de ti y puedes llegar a cometer verdaderas atrocidades.” En Estados Unidos, desafortunadas políticas de apaciguamiento de las potencias europeas aún alertan sobre su costo intolerable en vidas humanas: “[La Conferencia de]

⁶⁰ Dyer, Gwynne, “El camino hacia la guerra masiva”, *Op. Cit.*, pp. 205-206.

⁶¹ Para T. W. Laqueur: “... en una sociedad aristocrática estos actos de humanidad estaban dirigidos a producir el nexo de vinculaciones, obligaciones mutuas y recompensas jerárquicamente ordenadas que conformaban un orden social basado en la desigualdad.” Laqueur, Thomas, W., *Op. Cit.*, p. 141.

⁶² Martha Finnemore refiere el cambio del concepto “humanidad” en siglo XX: “... la humanidad ya no puede ser nunca más algo que se puede crear dando civilización a los salvajes (...), la humanidad es algo inherente a todos los seres humanos y no dependiente de su cultura como había ocurrido siglos antes.” Finnemore, Martha, *The purpose of intervention. Changing beliefs about the use of force*, Cornell University Press, Londres, 2003, p. 71. La traducción en: Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista*, Los libros de la catarata, Madrid, 2005, p. 79.

⁶³ Senellart, Michel, “La qualification de l’ennemi chez Emer de Vattel”, *Astérior. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, N° 2, CERPHI- École Normale Superior de Lyon, 2004. Disponible en: <http://asterion.revues.org/82>. Revisado 17/12/2014.

⁶⁴ Dyer, Gwynne, “Las raíces de la guerra: Rousseau, Darwin, Hobbes”, *Op. Cit.*, p. 253.

Múnich nos enseñó que si no haces frente a la agresión ocurrirán cosas espantosas a gente inocente. Y Múnich –la contemporización, hacer la vista gorda con los crímenes de otros- es aplicable a cualquier escenario actual.”⁶⁵

Estando abierta la polémica entre guerras defensivas y lícitas o preventivas de agresiones inminentes, irrumpe el diagnóstico de una radical transformación de la experiencia bélica. En un mundo globalizado, la guerra justa exhibiría su impotencia a la hora de evaluar “nuevas guerras”;⁶⁶ es decir, una experiencia de violencia colectiva inédita pese a sus semejanzas con “guerras privadas” que fueron aplacadas tras someterse los particularismos a estados centralizados, reforzándose así el criterio de autoridad pública y legítima. El caos generado por la desintegración estatal -sugiere Mary Kaldor- no podría contenerse ya con otras guerras, sino sólo con el empleo internacional de la fuerza, lo que denomina “intervenciones humanitarias”. Distintas de las guerras “humanitarias”, el objetivo de aquéllas “es impedir graves violaciones de derechos humanos, no derrotar a un enemigo”.⁶⁷ Su mayor interés “es el ser humano individual, no otro Estado” y al procurar el respeto de la ley cosmopolita, “es más una acción policial que una guerra.”⁶⁸ Los bombardeos de Kosovo o Libia no llegarían a satisfacer tales exigencias, pues en ambos habría persistido la “vieja” lógica bélica.⁶⁹

Se extinguiría, así, al ausentarse el actor estatal, el conflicto entre el principio de no injerencia en asuntos internos de los estados y la protección global de los derechos humanos. La intervención humanitaria, planteada por M. Kaldor, está condicionada a una profunda transformación de la institucionalidad global, así como a sólidos consensos para emplear legítimamente la fuerza

⁶⁵ Judt, Tony y Snyder, Timothy, *Pensar el siglo XX*, Trad. Victoria Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 2012, p. 127.

⁶⁶ Kaldor, Mary, “Guerra justa y paz justa”, *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en el mundo global*, Trad. Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Tusquets, Barcelona, 2010, pp. 237-277.

⁶⁷ Kaldor, Mary, *Nuevas guerras. Violencia organizada en la era global...*, p. 207.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 208. En la tercera edición de la obra, no traducida al castellano, M. Kaldor define la guerra como un ‘tipo ideal’, para dar respuesta a la crítica de ausencia de novedad si se compara el fenómeno que intenta describir con la categoría de “nuevas guerras” con otras experiencias históricas. La guerra dejaría así de involucrar sólo a los estados: “... un acto de violencia que involucra a dos o más grupos organizados enmarcados en términos políticos.” Kaldor, Mary, *The New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era...*, p. 218. Traducción del autor.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 143.

internacional, un escenario a la vista –según la autora- en la política actual. Sin embargo, en tanto las potencias sigan reacias a reconocer cambios en la distribución del poder mundial, y no den muestras efectivas de haber superado la tentación de usar su poder militar como “policía colonial”, haciendo primar sus intereses como reminiscencia de un pasado imperial,⁷⁰ la evaluación de las guerras “humanitarias”, con criterios del *bellum justum*, sigue siendo prioritaria. A su turno, en el desconcierto por optar entre el realismo o sus propios ideales, los actores humanitarios prosiguen la tradición de admitir lo bélico como escenario ineludible de sus misiones, sin dejar de discrepar sobre vínculos y discordancias entre guerras justas y guerras humanitarias.

Tras situar en el contexto actual la reflexión acerca de la guerra justa y la guerra humanitaria, la investigación se centra en las elaboraciones normativas de esta categoría que presenta dimensiones morales, políticas y jurídicas. Se valora, en tal sentido, el retorno de la reflexión acerca de la tradición del *bellum justum* en el ámbito de la filosofía política y jurídica; y el papel destacado a nivel intelectual de quien lo hizo posible cuatro décadas atrás. La obra de M. Walzer resulta de indispensable estudio para la comprensión de los criterios que permiten la evaluación de las contiendas, habiendo comprendido desde un primer momento la relevancia del estudio de las “intervenciones humanitarias”. En función de sus ideas se plantea la tesis de esta investigación.

2. Tesis

El debate teórico acerca de las guerras humanitarias suele presentarse en dos frentes antagónicos, irreconciliables. Por un lado, adscritos a posturas contrarias al realismo y firmemente convencidos del valor cosmopolita de los derechos humanos, mayoritariamente liberales, se hallan los defensores de posiciones intervencionistas que acogen sin dificultades el discurso renovado, secular y democrático, de la guerra justa. Puede identificarse como autores representativos, sin ser exhaustivos, de esta visión favorable al uso de las armas con fines humanitarios a John Rawls que aborda el tema en *El derecho de gentes*, le acompañan Fernando R. Tesón, Jean Bethke Elshtain o Michael

⁷⁰ Kagan, Donald, “La Primera Guerra Mundial. 1914-1918”, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, Trad. Josefina de Diego, Turner – Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003, p. 209.

Ignatieff; en Francia, recientemente, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer⁷¹ y en España Eusebio Fernández García y Alfonso Ruiz Miguel.⁷² Por el otro lado aparecen aquellos autores a quienes Teresa Santiago⁷³ ubicaría dentro de la línea o corriente “crítica”, sirviendo a diferentes posturas filosóficas o iusfilosóficas, pero sobre todo pacifistas. Los más destacados son Danilo Zolo y Luigi Ferrajoli; en España, Consuelo Ramón Chornet y Javier de Lucas.⁷⁴

El particular comunitarismo liberal de M. Walzer hace difícil situarlo en grupo alguno, y aunque considere su reflexión sobre el *bellum justum* como una “teoría crítica”, sus posiciones son más cercanas al primero. Tres conceptos en los que ha trabajado son de interés para esta investigación: guerra justa, derechos humanos e intervención o guerra “humanitaria”. El filósofo ha planteado al respecto tres ideas que guían la investigación: 1) la tradición de la guerra justa ha configurado el paradigma legalista que, a su vez,

⁷¹ Véase sus obras: Tesón, Fernando, R., *Humanitarian Intervention. An Inquiry into Law and Morality*, Transnational Publishers, Nueva York, 2005, 456 pp.; Elshtain, Jean Bethke, *Just War against Terror: Ethics and the Burden of American Power in a Violent World*, Basic Books, Nueva York, 2003, 208 pp.; Ignatieff, Michael, *Guerra virtual: Más allá de Kosovo*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós, Barcelona, 2003, 195 pp. y *Ética política en una era de terror*, Trad. María José Delgado, Taurus, Madrid, 2004, 286 pp. ; Jeangéne Vilmer, Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l'humanité. Tuer ou laisser mourir*, Presses Universitaires de France, París, 2012, 597 pp.

⁷² Fernández, Eusebio, *Op. Cit.*, pp. 62-70; también “Las intervenciones bélicas humanitarias. Conceptos y características, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 78-80. Postura que confirma posteriormente al señalar: “Otras cuestiones que tienen que ver con la solidaridad internacional, en el marco de una comunidad cosmopolita de derechos iguales, es el de las intervenciones y presiones humanitarias y, más concretamente, de las intervenciones de carácter bélico, que han de ser excepcionales, limitadas, controladas por el Derecho internacional, eficaces, de corta duración y teniendo muy en cuenta los daños en la población civil.” Fernández, Eusebio, “Democracia y ciudadanía”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, Nº 8, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2015, p. 28. Ruiz Miguel Alfonso, “Las intervenciones bélicas humanitarias”, *Claves de razón práctica*, Nº 68, Progreso, Madrid, 1996, pp. 14-22 y “Guerra, justicia y derecho internacional”, *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del Derecho*, Nº 20, ITAM, México, 2004, pp. 59-72.

⁷³ Santiago, Teresa, “El debate hoy”, *Las guerras humanitarias...*, pp. 123-168.

⁷⁴ Entre sus obras figuran Zolo, Danilo, *La justicia de los vencedores...*, 206 pp. y *Terrorismo humanitario...*, 199 pp.; Ferrajoli, Luigi, *Razones jurídicas del pacifismo*, Trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Gabriel Ignacio Anitua, Marta Monclús Masó y Gerardo Pisarello, Trotta, Madrid, 2004, 150 pp.; “La guerra y el futuro del Derecho internacional”, en Bimbi, Linda, ed., *No en mi nombre*, Trad. Marina Gascón Abellán, Trotta, Madrid, 2003, pp. 213-224 y “Epílogo: La guerra contra Iraq y el futuro del orden internacional”, *Op. Cit.*, pp. 225-236 y “Los niveles de la democracia. La democracia en la época de la globalización”, *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. 2. Teoría de la democracia*, Trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta, Madrid, 2011, pp. 470-634; y De Lucas, Javier y Ramón Chornet, Consuelo, “La vuelta de un oxímoron. A propósito de la guerra justa”, en Nicolás Sánchez Durá, coord., *La guerra*, Pre-textos, Madrid, 2006, pp. 247-265, “El oxímoron: ¿guerra por la paz? De la guerra justa a la tentación humanitaria”, *¿Querrela pacis perpetua? Una reivindicación del Derecho internacional*, Universitat de València. Valencia, 2006, pp. 149-176. Asimismo, Consuelo Ramón Chornet, *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en Derecho internacional*, Trotta, Madrid, 1995, 117 pp.

ha consagrado el estatus moral de los estados; 2) los derechos humanos, especialmente los de vida y libertad, constituyen un mínimo moral que al ser masivamente vulnerados obligan a revisar el principio de no injerencia estatal; y 3) la guerra “humanitaria”, que involucra el recurso a las armas, alude a un sentimiento compasivo que siglos atrás la hizo opcional; hoy, aunque mantenga el calificativo, da expresión a un “derecho/deber a intervenir”, de índole moral, que responde a su vez a un derecho de la víctima a ser rescatada. Hace posible, con ello, el fin humanitario de aliviar el sufrimiento.

En torno a la guerra justa, inscrita en el “paradigma legalista”, es una guía útil la sistematización que ha realizado Alex J. Bellamy de las corrientes de pensamiento que pugnan y hallan acomodo en su interior. Su obra *Guerras justas. De Cicerón a Iraq* permite entender la evolución de este discurso y las controversias que le han dado forma. El autor preveía expresamente contribuir con el esfuerzo iniciado por M. Walzer aportándole la perspectiva histórica. El académico australiano halla tres subtradiciones en la gran tradición del *bellum justum*: la legal que tienen en cuenta el derecho positivo, la moral cuyas manifestaciones ubica en el derecho natural y la política inspirada fundamentalmente en el realismo.⁷⁵ Todas ellas favorecieron la configuración de la legítima defensa del colectivo ante la *causa justa* de una agresión. Un aspecto no abordado, que intenta paliar este trabajo, está relacionado al papel de tales subtradiciones al dar sostén a las propuestas precursoras de la guerra humanitaria, considerando que también obedecen a la lógica de la defensa, esta vez por un tercero -un estado extranjero- a favor de individuos agredidos o no protegidos por sus propios colectivos.⁷⁶

La inquietud que da guía a esta investigación busca indagar en la evolución histórica de la guerra justa para hallar indicios de lo que constituiría un cuestionamiento a –una “revisión” diría M. Walzer- de un principio que fuese el antecedente del de no intervención. Diríase más claramente, si la tradición autorizaba a las autoridades reconocidas atacar colectividades políticas en nombre de una idea que pudiese anticipar a la de los derechos humanos o lo humanitario. Una aproximación somera se halla en un trabajo pionero al

⁷⁵ Bellamy, Alex, J., *Op. Cit.*, p. 30.

⁷⁶ Nardin, Terry, *Op. Cit.*, p. 69.

respecto en España de Consuelo Ramón Chornet quien refería los “antecedentes”⁷⁷ de lo que contemporáneamente se denominan “intervenciones humanitarias”. Éstos estaban contenidos en doctrinas y teorías jusnaturalistas, cristianas y racionalistas, del *bellum justum*. Interesa arribar especialmente a la época ilustrada, cuando los teóricos de la guerra justa, y de los derechos naturales, elaboraron también argumentos para intervenir en otras naciones basándose en una idea –en realidad un sentimiento– de humanidad que inspiraría a su vez la noción de derechos humanos.⁷⁸

Estas son algunas de las cuestiones de fondo que intentan dilucidarse: ¿En qué se sostiene la justificación de la injerencia armada de unas colectividades políticas en otras al denunciarse, en términos actuales, la comisión de genocidios o limpieza étnica, y en los siglos XVI o XVIII, el sacrificio de hombres inocentes, la matanza de hombres libres de culpa con el fin de ser devorados (Vitoria)⁷⁹ o los excesos intolerables propios de una tiranía contra minorías religiosas (Vattel)? En razones u oficios de humanidad diría este último autor; en la caridad cristiana aducirían los escolásticos. Ahora bien, la caridad cristiana, como la humanidad ilustrada, constituían sentimientos. ¿Justificaba un sentimiento –o principio– de humanidad la intervención en terceros estados? Jean-Jacques Burlamaqui haría referencia a la amistad. ¿Sostendría lo mismo hoy M. Walzer? Respondería quizá que éste no es suficiente, reclamando la existencia de un derecho de las personas a ser rescatadas y limitando el sentimiento humanitario a un acto voluntario donde ayudar a víctimas es solamente “lo correcto”.⁸⁰

No obstante, la justificación que propone en su obra clásica es la siguiente: “La intervención humanitaria se justifica cuando representa una respuesta (con razonables expectativas de éxito) respecto a actos ‘que

⁷⁷ Ramón Chornet, Consuelo, “Antecedentes de la intervención humanitaria”, *Op. Cit.*, pp. 29-52.

⁷⁸ Hunt, Lynn, “Han dado un gran ejemplo’. Declarar derechos”, *La invención de los derechos humanos*, Trad. Jordi Beltrán Ferrer, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 115-148.

⁷⁹ J. Rawls actualizaría el argumento refiriéndose a la práctica de la esclavitud y lo sacrificios humanos en: Rawls, J., “Doctrina de la guerra justa: el derecho a la guerra”, *El derecho de gentes...*, p. 111, n. 6.

⁸⁰ Walzer, Michael, “Más allá de la intervención humanitaria”, *Op. Cit.*, p. 358. Cuestiona por ello la actitud de ciertos juristas para quienes: “La intervención moral ‘no pertenece al ámbito de la justicia sino de la elección moral, elección que las naciones, como los individuos deben realizar en ocasiones...’”. Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas...*, p. 156.

conmueven la conciencia moral de la humanidad’.”⁸¹ Veinte años después insistirá: “Las intervenciones humanitarias no se justifican en virtud de la democracia, la libre empresa, la justicia económica, las asociaciones voluntarias (...). Su objetivo tiene un carácter profundamente negativo: se trata de poner fin a acciones que, para emplear una frase antigua pero precisa, ‘conmueven la conciencia’ de la humanidad.”⁸² Hace apenas una década, además, advertiría: “Los ‘actos que sacuden la conciencia de la humanidad’ (y que, según los libros de derecho del siglo XIX, justifican la intervención humanitaria) no son probablemente más frecuentes en la actualidad de lo que lo fueron en el pasado, pero resultan más impactantes, porque nos vemos más estrechamente implicados por ellos y en ellos.”⁸³ El autor usa la palabra *shock* en el inglés original de su trabajo; es decir, algo que genera “sentimientos” de horror, disgusto o indignación.⁸⁴

Las armas se oponen, entonces, contra la inhumanidad, cuya fuente – detalla el filósofo- “se concibe como algo externo y de carácter singular: un tirano, conquistador o usurpador o un poder extranjero [confrontado] a una multitud de víctimas.”⁸⁵ No hay mayor intento de fundamentación de los derechos humanos a la vida y la libertad que constituyen el mínimo moral y subyacen –a su entender- a la mayoría de juicios importantes realizados acerca de la guerra; algo irónico, según Brian Orend, si se considera todo el peso que pone en ellos para decir tan poco sobre su naturaleza o justificación.⁸⁶ “No me es posible –dice M. Walzer en *Guerras justa e injustas*- intentar explicar aquí cuál es, a su vez, el fundamento de esos derechos. Baste decir que de algún modo son una consecuencia de nuestro sentido de lo que significa ser humano. Si no son derechos naturales, entonces es que los hemos inventado, pero ya

⁸¹ *Ibíd.*, p. 157.

⁸² Walzer, Michael, “La política de las intervenciones”, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 87.

⁸³ Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente...*, p. 330.

⁸⁴ Ehrlich, Eugene et al., *Oxford American Dictionary*, Avon Books, Nueva York, 1986, p. 841.

⁸⁵ Walzer, Michael, “La política de las intervenciones”, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 87. Se sugiere una mejora en la traducción entre corchetes, en lugar de “se sitúan”, correspondería “confrontada”. En el original se señala: “... the source of the inhumanity is conceived as somehow external and singular in character: a tyrant, a conqueror or usurper, or an alien power set over against a mass of victims.” Walzer, Michael, “The politics of rescue”, *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven, 2004, p. 70

⁸⁶ Orend, Briand, *Op. Cit.*, p. 90.

sean naturales o inventados, son una de las características palpables de nuestra esfera moral.”⁸⁷

Su escaso afán por fundamentar los derechos humanos puede acercarlo en parte a las ideas de Richard Rorty quien defiende que la emergencia de una cultura de los mismos debería más a la lectura de historias tristes y sentimentales que al conocimiento moral.⁸⁸ El filósofo pragmático, citando un testimonio de D. Rieff sobre la deshumanización de musulmanes por parte de serbios en la guerra de Los Balcanes, recordaba enseguida que el gran Thomas Jefferson, a quien B. Obama debía emular, deshumanizó en sus escritos a sus esclavos negros. Lamentaba, por ello: “Nosotros, en la seguridad y la riqueza de las democracias, sentimos por los torturadores y violadores serbios lo mismo que ellos sienten por sus víctimas musulmanas: se parecen más a los animales que a nosotros. Pero no estamos haciendo por las musulmanas violadas en pandilla o por los musulmanes castrados más de lo que hicimos en los años treinta cuando los nazis se divertían torturando judíos.”⁸⁹

Su propuesta ante “gente mala” -fundamentalistas religiosos, violadores, *skinheads*-, no es verlos desposeídos de verdad o de conocimiento moral, sino pensar en esas personas “como desposeídas de dos cosas más concretas: seguridad y [compasión]”⁹⁰. La difusión de una cultura de derechos va a la par –a su entender- de un progreso de los sentimientos donde la pregunta a priorizar no es ¿por qué debo ser moral?, sino ¿por qué debo preocuparme por un extraño, una persona que no es de mi familia, una persona cuyas costumbres me parecen detestables?⁹¹ Las respuestas a cuestiones como ésta

⁸⁷ Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas...*, p. 92.

⁸⁸ Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Shute, Stephen y Hurley, Susan, eds., *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Trad. Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, p. 122.

⁸⁹ Rorty, Richard, *Op. Cit.*, p. 118.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 131. La traducción que correspondería mejor al sustantivo “compasión”, en lugar de “simpatía”. Compasión es lo que sentiría un ateniense capaz de vivir ese sentimiento al ver *Los persas* de Esquilo tras su derrota en la guerra, o cualquier persona piadosa que en las últimas décadas que vea los documentales sobre la tragedia bosnia. En el original se indica: “But it would be better –more specific, more suggestive of possible remedies –to think of them as deprived of two more concrete things: security and sympathy.” Rorty, Richard, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, en Shute, Stephen y Hurley, Susan, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basic Books, Nueva York, 1994, pp. 111-134.

⁹¹ Rorty, Richard, *Op. Cit.*, p. 136.

favorecieron un fenómeno en sociedades como las occidentales que hoy prestan ayuda, y que sólo se ha ido afianzando en los últimos doscientos años, desde la Ilustración, sin que pueda decirse que haya culminado. La realidad de los derechos humanos puede ser el comienzo, dice el filósofo, de una época en la cual la violación en grupo -por poner un ejemplo de una práctica bélica apenas cuestionada- “provoque una respuesta tan fuerte cuando afecta a las mujeres como cuando afecta a los hombres.”⁹²

La historiadora Lynn Hunt ha reconstruido recientemente el proceso de “invención de los derechos humanos” a partir de un progreso notable, en el siglo XVIII, de los sentimientos. Arraigaron en Europa y América nuevas experiencias individuales como la empatía⁹³ que J.-J. Rousseau contribuyó a difundir no tanto en sus obras filosóficas sino en las literarias, historias sentimentales como las que R. Rorty tanto valora. Pero el autor de *Julia o la Nueva Eloisa* sería también lector de otro jusnaturalista ginebrino: J.-J. Burlamaqui, quien además de participar de los esfuerzos de otros juristas y filósofos trazando un marco conceptual para los derechos naturales, que serviría más tarde en la elaboración de las célebres declaraciones de “derechos del hombre”, reflexionó como su compatriota, sobre la guerra y la paz. Coincidieron en un tema de interés, un sentimiento: el principio de humanidad. E. de Vattel, también suizo, teórico de la guerra justa, lo conocería y leería compartiendo sus criterios sobre las intervenciones en razón de humanidad.

Por todo ello, la investigación que se plantea es una interpretación teórico-política sobre un proceso de largo alcance cuyos protagonistas son colectividades políticas e individuos que al interior o fuera de éstas han ido adquirido derechos o resultado beneficiarios de ayuda teniendo como marco una de sus prácticas más características: el uso de la violencia armada entre potencias. Se reconstruye una historia prolongada de formación y desarrollo estatal demarcada por épocas históricas e ideas de pensadores clásicos occidentales que contribuyeron a configurar aquellos elementos que en el tratamiento de su teoría de la guerra justa, M. Walzer denomina el paradigma

⁹² *Ídem.*

⁹³ Hunt, Lynn, *Op, Cit.*, p. 65.

legalista, identificado en este trabajo como estadocéntrico, pues enfoca su reflexión en el protagonismo de la colectividad destinada desde sus orígenes a garantizar la paz y la seguridad de quienes habitasen al interior de sus fronteras. Predomina su análisis como autoridad pública legítima autorizada para hacer la guerra bajo la condición responder en legítima defensa ante una *causa justa*.

A partir de las ideas de Alex J. Bellamy, se profundiza en la evolución teórica del cuerpo político estatal y en especial de sus atributos para hacer la guerra, donde es claramente preeminente la subtradición política de la guerra justa, es decir un realismo teórico político que –asumiendo una idea sugerente de D. C. Hendrikson- se empapa de republicanismo, sin dejar de vincularse estrechamente a las otras dos subtradiciones: moral y jurídica. En ese proceso, acompañará a la evolución de las ideas realistas al interior de la tradición que provee justificación a lo bélico, oponiéndosele en sus esfuerzos por asegurar la paz a través de las armas –criterio de intención recta- otra larga tradición de pensamiento eminentemente “crítica” de la práctica bélica: el pacifismo, que acompaña a doctrinas y teorías sobre el *bellum justum* prácticamente desde sus orígenes.

Esta reinterpretación de una historia estatal que presta especial atención a la atribución soberana de recurrir a las armas y los límites ideados para su uso legítimo, mucho mejor lograda, por cierto, desde otros innumerables trabajos, es vista desde la perspectiva de la tradición en su afán por desterrar las guerras privadas y dar soporte al estado moderno liberándose de la injerencia eclesiástica e imperial. Este proceso que forja el paradigma legalista, estatalista, admite tras su consagración una “revisión” que propone M. Walzer, a través de las intervenciones humanitarias. Se busca indagar en la conmoción que significaría para la tradición de la guerra justa el surgimiento de una reflexión acerca de seres ¿humanos? desconocidos practicantes de sus propios cultos y súbditos de organizaciones políticas. La conquista de América suscitó controversias acerca de los criterios a los que debían atenerse las autoridades occidentales públicas y legítimas, oponiendo discursos del *bellum justum* que legitimaban su dominio temporal como siervos por naturaleza a los de liberación de sus habitantes, más allá de su pertenencia a diferentes

comunidades, de prácticas intolerables. La caridad cristiana hacía su despliegue animando la guerra para salvar a inocentes. Una intervención armada que partiría por reconocer una humanidad compartida.

Las guerras por razones de humanidad planteadas por ilustrados suizos, dos siglos después de las controversias escolásticas, adoptaron un discurso laico sobre derechos naturales atribuidos –sólo teóricamente- a todos los seres humanos. La exaltación de una razón de la que puede derivarse un nuevo orden político y social convive con la experiencia y difusión de los sentimientos y la sensibilidad. La humanidad no es únicamente una categoría abstracta en cuyo nombre las guerras puedan desencadenarse, es también empatía y piedad. Al elaborar sus teorías de la guerra justa, los jusnaturalistas suizos mencionan principios y oficios de humanidad, y el más célebre filósofo ginebrino dirá que ésta es un sentimiento natural. Por tanto, la guerra justificada para asegurar estados en paz y seguridad da paso a una justificación basada en sentimientos que se reflejan en ideas racionales y abstractas. Ese aspecto sentimental de lo humanitario y de los derechos humanos, especialmente en lo bélico, es también la causa de sus innumerables incoherencias, conflictos y aporías que se ven prolongadas en la extraordinaria propuesta de renovación de la tradición realizada por M. Walzer.

3. Estructura

Para la demostración de la tesis, el trabajo obedece a una estructura de capítulos trabajados temáticamente. No hay entre ellos necesariamente una continuidad cronológica, pero cada uno de ellos responde a una evolución de las ideas en el tiempo. En cierto sentido son historias que corren paralelas hasta configurar los elementos teórico-políticos que constituyen el antecedente inmediato de esta época: la época ilustrada. Ello no impide que la perspectiva adoptada en cada uno de ellos esté orientada por las categorías del *bellum justum* que van configurándose y asentándose en una tradición bimilenaria. La mirada a la historia obedece por tanto a inquietudes del presente y al marco de reflexión teórica actual que confronta la guerra justa.

En ese sentido, el trabajo contiene un primer capítulo muy breve que da cuenta de la propuesta del profesor de Princeton acerca de la “intervención

humanitaria” y otros esfuerzos normativos hoy vigentes cuyo marco explícito o implícito es el discurso de la guerra justa. Los siguientes cuatro capítulos obedecen a dos partes. La primera parte plantea una interpretación teórico-política y jurídica del proceso de consolidación de la autoridad pública estatal y los argumentos que consagran su finalidad de asegurar, a través del uso de la fuerza militar, la paz y la seguridad, contando para ello con una tradición, ya consolidada teóricamente: el realismo político, que se conjuga con una doctrina ya milenaria de la guerra justa. Una tradición que es distinta de la que reclama la paz aunque convive con ella. La segunda parte constituye un desarrollo teórico-jurídico y moral acerca de la historia de tradición desde sus grandes clásicos, incorporación de las reflexiones sobre la humanidad, entendida como reconocimiento en otros hasta llegar a conformar los elementos de lo que más tarde se concebirá como lo humanitario y los derechos humanos; es decir, permitiendo la elaboración de justificaciones para que las autoridades soberanas estén autorizadas a intervenir en otras colectividades políticas en casos extraordinarios. Cada parte, a su vez, contiene dos capítulos.

El segundo capítulo trata de la evolución de las reflexiones en torno a la guerra como atributo esencial de las colectividades políticas. Se inicia en un periodo que es el punto de partida de las reivindicaciones de príncipes y emperadores deseosos por desligarse del poder papal y constituir poderes seculares. Para ello, se presentan las aportaciones de gran utilidad para tal empresa que forman parte del original pensamiento, para entonces, de Marsilio de Padua en sus obras *Defensor pacis* y *Defensor minor*. La importancia de las ideas republicanas, especialmente reflejadas en la obra de Nicolás Maquiavelo quien da contenido a conceptos como *necessitas* y *virtú*, es destacada y se valoran como contenido de la subtradición política realista del *bellum justum*. Asimismo, la evolución conceptual de la razón de estado, iniciada por el florentino y continuada por Francesco Guicciardini y Giovanni Botero, resulta destacada pero demarcada en sus límites legítimos propuestos por otros teóricos como Girolamo Frachetta o Scipione Ammirato. Se concluye haciendo un breve desarrollo de la teoría del estado soberano y la concepción de la guerra al interior de éste recurriendo al pensamiento de Jean Bodin y Thomas Hobbes.

El tercer capítulo está marcado por el contraste entre la guerra y la paz, centrándose en el discurso teórico y militante a favor de esta última decidida a condenar toda empresa bélica. Prestando atención de no aplicar el anacrónico calificativo de pacifistas a pensadores que desde la Antigüedad, y bajo una inspiración religiosa, cuestionaron la participación de cristianos –especialmente papas- en campañas bélicas, se hace un somero recorrido por algunas obras de los denominados padres de la iglesia como Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes de Alejandría y Lactancio, destacando los matices que irán planteando para hacer posible una actuación militar en defensa del imperio; el último autor, por ejemplo, cambiará su postura para admitir la necesidad de actuar militarmente bajo fuerzas imperiales. Ya en el siglo XVI, autores humanistas como Erasmo de Rotterdam y Luis Vives, comúnmente reivindicados también como “pacifistas” desarrollarán planteamientos que caen sin duda bajo las previsiones de la tradición de la guerra justa. Finalmente, se hará un recorrido por algunas de las propuestas teóricas y políticas que buscaban asegurar la “paz perpetua” entre las naciones que comenzaban a consolidarse en Europa, un continente golpeado duramente por guerras religiosas cuyo fin sólo se celebrará a mediados del siglo XVII con el tratado de Westfalia.

El cuarto capítulo se concentra en la “doctrina” cristiana de la guerra justa, no sin antes hacer un recorrido por ideas clásicas que pudieron inspirarla y que fueron elaboradas en el seno de las culturas griega y romana. Se revisan, por ello, algunas obras de Platón, constantemente referidas a la guerra, Aristóteles, quien justifica las guerras contra bárbaros, y especialmente Cicerón, quien dejó formulado el criterio de la causa justa y sería el inspirador de las ideas al respecto de Agustín de Hipona. El pensamiento escolástico no puede ser obviado por la gran relevancia que tuvo y mantiene el pensamiento de Tomás de Aquino, él consagrará el *bellum justum* en la *Suma Teológica* e inspirará a los teólogos-juristas de la Segunda Escolástica española, en especial, F. de Vitoria y, más tarde Francisco Suárez, para plantear sus reflexiones acerca de la legitimidad de la guerra y la conquista de nuevos territorios en América. En el marco de este acontecimiento se analiza la controversia acerca de la humanidad de los indios, y el derecho de hacerles

súbditos del monarca imperial utilizando las armas, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

El quinto capítulo está dedicado a los autores jusnaturalistas racionalistas, sobre todo ilustrados, teóricos de la guerra justa y precursores del tratamiento de los antecedentes de lo que hoy constituye la intervención humanitaria. Se detallan las ideas de Hugo Grocio, Samuel Pufendorf, Jean-Jacques Burlamaqui y Emer de Vattel en el marco de una presentación acerca del derecho natural moderno y sus escuelas. Se hace, a su vez, una revisión de sus planteamientos en torno a los derechos naturales como configuradores de la relación entre los individuos y el poder político, así como el papel que le toca desempeñar a la guerra que ha perdido su prestigio ancestral favoreciéndose una paz cuya posibilidad la aseguran seres racionales. Simultáneamente, se hace un análisis más detenido de las propuestas de los dos últimos autores suizos en relación con lo que denominan las “razones” y el “principio de humanidad”. Esta idea, “humanidad”, llevará también a una reflexión más amplia al filósofo J.-J. Rousseau pues la vincula a un sentimiento de compasión y empatía que se prolonga en sus consideraciones sobre la paz entre las naciones.

Esta investigación está inspirada en una lejana conversación que tuvo el autor mientras trabajaba como Coordinador regional del Sur Andino en la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú (CVR). En una cárcel destinada a presos por terrorismo, en el año 2002, tuvo la ocasión de intercambiar un diálogo acerca de la justificación que aducían dos importantes líderes del Partido Comunista – Sendero Luminoso para el inicio y desarrollo de la guerra civil más trágica de la historia reciente de los Andes americanos. A tales justificaciones se oponían desde la CVR consideraciones pacifistas. La necesidad de comprender el fenómeno bélico desde la perspectiva de la guerra justa aún no cuenta con adeptos primando las evaluaciones a partir del discurso jurídico –limitado- que plantea el Derecho internacional humanitario. La posibilidad de indagar acerca de la guerra justa fue resultado de una elección entre pocos temas para hacer una investigación en torno a la idea de la guerra de dos autores suizos escasamente conocidos en el ámbito de los estudios en lengua castellana: J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel.

Una memoria de fin del Máster 2 en Historia del Derecho, de las Instituciones y las Ideas políticas leída en 2006 en el Centre d'Etude et de Recherche d'Histoire des Idées et des Institutions Politiques de la Universidad de Aix-Marseille, bajo el título: “La conception de la guerre chez le jusnaturalistes suisses du XVIIIème siècle Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) et Emer de Vattel (1714-1767)”, fue la ocasión para introducirse en el tema. Posteriormente, en 2007, el Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid permitió la elaboración de la tesina: “La legitimidad de la guerra en la doctrina jusnaturalista de Jean-Jacques Burlamaqui y Emer de Vattel en el siglo XVIII”, que contiene un mayor desarrollo de la idea de justificación así como las aportaciones al *bellum justum* ilustrado de la escolástica española. Un tratamiento más actual fue posible, en el año 2012, gracias al Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia, coordinador del Programa en Cultura de la Legalidad. Transparencia, Confianza, Responsabilidad (Trust-cm) que permitió la presentación de la ponencia “Guerra justa”.

Los resultados de esos trabajos iniciales han sido publicados en diferentes revistas académicas. El artículo “El jusnaturalismo y la guerra en el pensamiento de Jean-Jacques Burlamaqui y Emer de Vattel en el siglo XVIII”⁹⁴ fue publicado en la Revista Telemática de Filosofía del Derecho a finales de 2007. El artículo “Le jusnaturalisme et la guerre dans la pensée de Jean-Jacques Burlamaqui et Emer de Vattel au XVIIIème siècle”⁹⁵, apareció en la sección Tribuna Res Publica de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico en 2008. El artículo “Guerra justa” salió a la luz en la sección Voces de Cultura de la Legalidad de Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad en el primer semestre de 2014.

Esta investigación es el resultado del apoyo y la colaboración de numerosas instituciones y personas que han contribuido directamente a su

⁹⁴ Rodríguez Gómez, Edgardo, “El jusnaturalismo y la guerra en el pensamiento de Jean-Jacques Burlamaqui y Emer de Vattel en el siglo XVIII”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, Nº 11. 30/10/2007. Disponible en: <http://www.rtdf.es/numero11/3-11.pdf>. Revisado 14/7/2015.

⁹⁵ Rodríguez Gómez, Edgardo, “Le jusnaturalisme et la guerre dans la pensée de Jean-Jacques Burlamaqui et Emer de Vattel au XVIIIème siècle”, *Tribuna Res Publica*. 6/11/2008. Disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/tribuna/DOC0208-ERG.pdf>. Revisado 14/7/2015.

concreción. Comenzó con una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación del Reino de España y ha concluido con un Fellow Research otorgado por la Universidad de Coimbra en el marco del Proyecto THB: CooptoFight - The Fight against Trafficking in Human Beings in EU: Promoting Legal Cooperation and Victim's Protection. En el camino ha contado con el soporte personal, académico y económico de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría" de la Universidad Carlos III de Madrid, especialmente de su director el Prof. Juan José Tamayo Acosta; del Instituto de Política y Gobernanza (IPOLGOB) de la Universidad Carlos III de Madrid dirigido por el catedrático Francisco J. Vanaclocha; del Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia y el Programa en Cultura de la Legalidad. Transparencia, Confianza, Responsabilidad (Trust-cm), dirigidos por el Prof. José María Sauca; y de la Subdirección de Estudios e Investigación del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales a cargo de la Prof^a Isabel Wences Simon. Todos ellos acreedores de la mayor gratitud y reconocimiento del autor.

Quien ha contribuido de manera muy especial a que este trabajo sea realidad es el Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid Eusebio Fernández García, director de esta investigación. Pocos doctorandos pueden contar con la generosidad de un maestro que haya puesto a su disposición toda su biblioteca, indispensable para la elaboración de la parte central de la investigación, durante las veinticuatro horas del día a lo largo de varios años; además de soportar estoicamente los avances intermitentes del trabajo producto de inseguridades y otras tareas que en el camino se iban presentando. Para él, un eterno reconocimiento. No sólo las gracias deben ser dadas a Candelaria Quispe Ponce, compañera en la aventura difícil y arriesgada de venir a estudiar a Europa olvidando las deficiencias de los Andes peruanos. Tampoco puede obviarse el agradecimiento a la Biblioteca María Moliner de la Universidad Carlos III de Madrid, a Teresa Ruiz, Salvador Ramírez y Juan Antonio Montero; así como a Ana Goás del Servicio de Préstamo Interbibliotecario, sin su profesionalidad quizá esta tesis no se hubiese concluido.

CAPÍTULO 1

LA GUERRA JUSTA Y LA GUERRA HUMANITARIA EN EL SIGLO XXI

...la no intervención no es una regla moral absoluta: hay ocasiones en las que lo que está sucediendo en un determinado lugar no se puede tolerar. De aquí la práctica de la "intervención humanitaria" de la que, sin duda, se abusa mucho, pero que es moralmente necesaria cada vez que la crueldad y el sufrimiento son extremos y ninguna fuerza local parece capaz de ponerles fin.

Michael Walzer
*Reflexiones sobre la guerra*¹

La realidad de la guerra en el siglo XXI, acompañada por la reflexión sobre la guerra justa, ha demandado un esfuerzo teórico para dar respuesta a los desafíos que suponen las nuevas formas de conflicto bélico y a la inquietud de diferentes actores, no sólo estatales, que se muestran partidarios del recurso a las armas, especialmente ante violaciones graves de derechos humanos. La ejecución de guerras humanitarias ha dado lugar a posturas confrontadas entre diferentes sectores políticos y sociales, sobre todo de la sociedad civil global, directamente involucrados en la realidad de los conflictos armados. Los humanitaristas "clásicos", por un lado, partidarios del principio, consagrado internacionalmente, de neutralidad a la hora de hacer llegar su ayuda a víctimas civiles o combatientes caídos en refriegas, han optado mayoritariamente por la condena de las intervenciones armadas. Los "nuevos" humanitaristas, por el otro, promotores de un derecho/deber de injerencia reciben el apoyo político y económico de las grandes potencias interesadas en intervenir militarmente.

Las respuestas teóricas y normativas a los debates que ellos han planteado, desde el marco de la guerra justa, no han logrado dar por concluida la controversia, pero han puesto al discurso del *bellum justum* ante el desafío de demostrar su viabilidad en el contexto cambiante de la experiencia bélica. En este capítulo, en primer lugar se hace un análisis del debate que sostienen

¹ Walzer, Michael, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 86.

los humanitaristas del siglo XXI, así como de las respuestas que han ofrecido teóricos y juristas reivindicando la importancia y la necesidad de la reflexión sobre la guerra justa. En segundo lugar, se hace un breve examen de la propuesta de M. Walzer en torno a la necesidad moral de encarar con las armas, incluso contraviniendo el ordenamiento interestatal, aquellos acontecimientos que “conmueven la consciencia de la humanidad”.

1. Guerras humanitarias sin principios humanitarios

En la confluencia de lo político-militar y lo humanitario, en guerras recientes, han prosperado las sospechas en torno a la retórica del humanitarismo de estado. Percibida como mera propaganda, incrementa el descrédito² de potencias invasoras de estados estratégicos al intervenir militarmente alegando *prosasis* –pretextos- en vez de *sitia* –causas reales-; una distinción vigente cuyo origen se remonta a obras de historia de la Grecia clásica.³ La manipulación se hizo evidente en Irak donde “operaciones humanitarias” ejecutadas proclamándose la generosa asistencia destinada a poblaciones desarmadas, eran en realidad actos de cumplimiento de obligaciones pactadas;⁴ es decir, en función de objetivos estratégicos un logro moral y jurídico de estos tiempos se presentaba como un acto discrecional, mucho más cercano a la cortesía ilustrada.

En ese sentido, un dato a destacar en las guerras de este siglo está referido a un cambio en el factor que lleva al desprestigio de las grandes potencias. En el contexto democrático actual, la exigencia tradicional de honor político⁵ y militar que vincula la pérdida de prestigio a la renuencia soberana a involucrarse en contiendas no es ya determinante; es el uso innecesario de la

² El propio George W. Bush llegaba a admitir: “La falsa información de inteligencia resultaría un golpe enorme a *nuestra* credibilidad –mi credibilidad- que sacudiría la confianza del pueblo estadounidense”, Kessler, Glenn, “Marco Rubio’s claim that President Bush said he would not have invaded Iraq”, *The Washington Post*, 18/5/2015. Disponible en: <http://www.washingtonpost.com/blogs/fact-checker/wp/2015/05/18/marco-rubios-claim-that-president-bush-said-he-would-not-have-invaded-iraq/>. Revisado el 21/5/2015. Traducción y cursivas del autor.

³ Hanson, Victor Davis, *Op. Cit.*, p. 60.

⁴ Brauman, Rony y Salignon, Pierre, “Iraq: En busca de una ‘crisis humanitaria’...”, p. 255.

⁵ El historiador militar D. Kagan, uno de los mayores estudiosos de la obra de Tucídides, considera que las causas de toda guerra son: temor, interés y honor. Acerca de este último recuerda, revisando cinco experiencias bélicas desde la del Peloponeso hasta la crisis de los misiles, cómo al “convertirse los problemas en cuestiones de prestigio, [se] hacía imposible llegar a un acuerdo.” Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p. 180.

fuerza con prescindencia del derecho, en especial del *ius in bello* que exige a los beligerantes, por ejemplo, tratar dignamente a prisioneros o proveer avituallamiento a poblaciones en asedio, lo que la opinión global reprueba. A diferencia del periodo ilustrado, según las vigentes leyes de la guerra “[h]acer prisioneros es una obligación jurídica universalmente aceptada, que desde luego se puede querer respetar o ignorar pero que en sí no es una acción humanitaria. En cambio, la privación de alimentos, la tortura o matar a personas desarmadas son crímenes.”⁶

Una de las consecuencias a lamentar de la retórica del humanitarismo estatal, y el uso poco riguroso de las categorías del derecho internacional, ha sido la pérdida de confianza en la propia asistencia humanitaria, sospechosa de servir a intereses poderosos cubiertos con fines altruistas. La desconfianza se vio agravada por la crítica al principio de neutralidad liderada por reformadores de la acción humanitaria, cooperantes descontentos con la provisión silenciosa de asistencia que optaron por testimoniar y denunciar graves violaciones a los derechos de las víctimas.⁷ A la neutralidad debía ajustarse primigeniamente todo el sentido del trabajo humanitario moderno, resultando prioritario tras las críticas detallar su contenido doctrinal. En ese esfuerzo participó Denise Plattner, experta del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), quien contribuyó a esbozar el significado de una acción neutral legítima.

La crítica a la neutralidad se ha abierto en diversos frentes que van desde atribuir al principio un uso como cortina de humo favorable a intereses poderosos hasta sostener su ineficacia por ingenuidad. Atendiéndose a la perspectiva de las víctimas se denuncia su pasividad, su desdén por la justicia que intenta ser instaurada mediante guerras humanitarias o su desatención a los perpetradores y su responsabilidad criminal.⁸ Proponiéndose apaciguar estos cuestionamientos, la autora se planteó aclarar categorías que, a su entender, si son alejadas de su configuración jurídica sólo sirven para enturbiar

⁶ Brauman, Rony y Salignon, Pierre, “Iraq: En busca de una ‘crisis humanitaria’...”, pp. 255-256.

⁷ Kouchner, Bernard, “La loi de l’oppression minimale”, en Bettati, Mario y Kouchner, Bernard, *Le devoir d’ingérence*, Editions Denoël, París, 1987, p. 18.

⁸ Una buena síntesis de las críticas al principio de neutralidad es presentada por Harrof-Tavel, Marion, “Does it still make sense to be neutral?”, *Humanitarian Exchange*, N° 25, Humanitarian Policy Group, Londres, 2003, pp. 2-4.

más la polémica. Estableció, por ello, una distinción entre la neutralidad del sujeto de derecho internacional que se abstiene de tomar partido por bando alguno en contienda -un estado como Suiza o el CICR tratándose del organismo encargado de la custodia de las leyes de la guerra- y la neutralidad de la propia asistencia humanitaria.

Enseguida, al concentrarse en los alcances del principio de asistencia neutral, D. Plattner consideraba factible que “un Estado, no necesariamente neutral, una organización intergubernamental o una organización no gubernamental [estuviesen autorizados] a prestar a las víctimas de los conflictos armados una asistencia que cumpla con los requisitos del derecho humanitario.”⁹ Previamente, la experta dejaba establecido que a consecuencia de la neutralidad del sujeto de derecho internacional, cabía, a su criterio, una presunción de licitud de las acciones de asistencia llevadas a cabo por el CICR, formulando una advertencia sobre aquellas asumidas por los demás actores, ya sean éstos neutrales de *motu proprio* –por ejemplo, organizaciones no gubernamentales- o no neutrales –estados-.

Involucrada directamente en las actuaciones del organismo internacional humanitario comprometido jurídicamente con la neutralidad, D. Plattner aseguraba, por un lado, que las campañas de provisión de socorro a víctimas de contiendas a cargo de éste se ajustaban “siempre”¹⁰ al principio de asistencia neutral. Cabía la posibilidad, por otro lado, que los estados o las organizaciones intergubernamentales o no gubernamentales, sopesando las circunstancias, decidiesen actuar en conformidad con éste, o no, contraviniendo eventualmente el derecho internacional. Es decir, si bien la asistencia conforme al principio no constituía intromisión en un conflicto armado ni un acto hostil, sucedía lo contrario tratándose de “[u]na asistencia impuesta por la fuerza armada en el marco de una acción unilateral”; ésta constituía “una injerencia”, en consecuencia, “no se aviene con el criterio de neutralidad.”¹¹

La experta del CICR se interesaría también por los alcances de la independencia de los actores humanitarios poniendo énfasis en su

⁹ Plattner, Denise, *Op. Cit.*, p. 192.

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ Plattner, Denise, *Op. Cit.*, p. 188.

“autonomía”¹² institucional. Hallaba guía en los principios recogidos en los estatutos del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y la Media Luna Roja, cuyos esfuerzos le había llevado a interactuar con numerosos estados. Se presentaba así una oportunidad de aprendizaje de útiles lecciones para el quehacer de otras organizaciones dispuestas a la interacción con el poder estatal. D. Plattner recuperaba, a su vez, una distinción trazada previamente en el seno del mayor organismo de socorro que contraponía conceptualmente la acción política y la acción humanitaria. Admitía, de inmediato, la legitimidad de ambas si sus “fundamentos de validez” diferenciados eran respetados, puntualizando razonablemente que al distinguirse entre estos ámbitos no cabía *a priori* el rechazo de la política para tomar partido por lo humanitario.¹³

La controversia en torno a la importancia de la independencia institucional se nutría de los cambios en la propia actuación de las organizaciones humanitarias, desdibujándose la índole de las tareas que proyectaban desarrollarse conforme a cada ámbito. En los hechos, se restaba importancia a las quejas dando cuenta de la intrusión de lo político-militar en el trabajo humanitario, pues al irse consolidando la retórica del humanitarismo de estado se hacía más ostensible la escasa valoración otorgada a la distinción de los dos ámbitos. De pronto, resultaba evidente que sus “fundamentos de validez” aparecían confundidos al insinuarse la necesidad de hacer de tropas actores humanitarios y de cooperantes, combatientes. Toda esta alteración podía verificarse con nitidez al evaluarse el proceder del estado más poderoso política y militarmente, y el de ciertas organizaciones prestas a cooperar sujetándose al manejo estratégico de la intervención bélica, poco escrupulosas incluso con el derecho internacional.

En definitiva, ése era el diagnóstico que con malestar esgrimían los defensores de la independencia institucional humanitaria al prestar atención a estas palabras dirigidas por el Secretario de Estado Colin L. Powell, el año 2001, a las organizaciones de ayuda estadounidenses, mayoritariamente comprometidas en secundar a su gobierno, durante la invasión a Afganistán:

¹² *Ibid.*, p. 180.

¹³ *Ibid.*, p. 174.

... Justo en este momento, al igual que diplomáticos y soldados, las ONG americanas se encuentran en el terreno, sirviendo y sacrificándose en la línea del frente de la libertad (...) Con toda sinceridad os digo que haré todo lo que está en mis manos para garantizar que mantendremos una buena relación con las ONG, que para nosotros son una fuerza multiplicadora, una parte muy importante de nuestro equipo de combate (...).¹⁴

En este caso, que daría apertura a uno de los frentes de guerra más inestables para los últimos gobiernos estadounidenses, y sobre todo en el de Irak, confluirían las críticas del uso ideológico de las guerras humanitarias y el quiebre de la independencia de numerosas organizaciones consideradas, aún, “no gubernamentales”. El afán de reconocidos cooperantes por dejar de limitarse al ámbito estricto del *jus in bello*, implicándose decididamente con el *ius ad bellum* al promover un uso en ocasiones “legítimo”, aunque ilícito, de la fuerza militar proporcionada por sus poderosos estados, puede explicar en parte esta ágil deriva que anuncia desconcierto. La muestra previsible de la confusión reinante sería la variedad de tomas de postura de los actores humanitarios tras suscribir, o no, tales cuestionamientos, planteándose a partir de ellos su condena o respaldo a guerras justas y guerras humanitarias.

a) La negativa a las guerras justas y a las guerras basadas en el “derecho/deber de injerencia”

Reconocidos actores humanitarios condenan las guerras justas al relacionarlas con intervenciones bélicas iniciadas en “defensa de los derechos humanos y la democracia.”¹⁵ Ésta era la postura de Jean-Hervé Bradol, expresidente de *Médicos sin fronteras*, organización premiada con el Nobel de la Paz y financiada con fondos privados que garantizan su acreditada independencia. Para este cooperante, “[l]as operaciones militares que se iniciaron al Final de la Guerra Fría en el Kurdistán (1991), en Somalia (1992), en cierta forma en Ruanda (‘operación turquesa’, 1994) y en Bosnia (1995)

¹⁴ Powell, Colin L., “Remarks to the National Foreign Policy Conference for Leaders of Nongovernmental Organizations”, *U.S. Department of State*, 26/10/2001. Disponible en: <http://2001-2009.state.gov/secretary/former/powell/remarks/2001/5762.htm>. Revisado el 16/12/2014. La traducción aparece en Brauman, Rony y Salignon, Pierre, “Iraq: En busca de una ‘crisis humanitaria’...”, p. 247.

¹⁵ Bradol, Jean-Hervé, “Introducción. Un orden mundial sanguinario y la acción humanitaria”..., p. 17.

eran manifestaciones del resurgimiento de la idea de ‘guerra justa’, es decir, guerras realizadas por los actores más poderosos del escenario internacional en nombre de una hipotética moral universal y de la seguridad colectiva.”¹⁶ Vinculaba estas campañas al “derecho de ingerencia” (*sic*), para él, un “disfraz moral”,¹⁷ una tapadera de intereses; los motivos auténticos por los que intervienen las potencias.

Como investigador de la Fundación CRASH - *Médicos sin fronteras*, J.-H. Bradol ratificaba su lealtad al principio de neutralidad de la acción humanitaria. La asistencia es neutral, precisaba, en relación al examen de motivos que llevan a los beligerantes a enfrentarse. Asegurando su actuación en escenarios de combate, la labor del activista –afirma- “es por naturaleza, pacífica pero no pacifista.”¹⁸ Su postura la comparten R. Brauman y Pierre Salignon, para quienes la actitud deseable en los actores humanitarios neutrales está representada en la frase: “Ni a favor ni en contra”,¹⁹ aunque no necesariamente de todas las guerras sino sólo de aquellas a las que lleven asistencia. Al actuar neutralmente, los cooperantes consideran que sus esfuerzos en contiendas se han de centrar en el “cómo se emplea la fuerza, pero no [en] el hecho mismo de recurrir a ella.”²⁰

Desplegadas sobre el terreno, las organizaciones humanitarias prescindirían de evaluar la solvencia de argumentos que justifican el inicio de cualquier operación armada; a su vez, el juicio de los cooperantes sobre la conducta bélica de efectivos militares quedaría suspendido guiándose por la prudencia. En palabras del propio J.-H. Bradol:

Una actitud que consistiese en exigir a los militares que respetasen el derecho de las organizaciones humanitarias a prestar asistencia a los no combatientes, a la vez que les negase el derecho mismo de hacer la guerra, sería sin duda percibido (*sic*) como una prueba fehaciente de nuestra hostilidad hacia ellos. Desde luego abstenerse de juzgar las motivaciones y los fines de los combatientes puede parecer frustrante. Pero es el precio que las

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹ Brauman, Rony y Salignon, Pierre, “Iraq: En busca de una ‘crisis humanitaria’...”, p. 249.

²⁰ Bradol, Jean-Hervé, *Op. Cit.*, p. 27.

organizaciones humanitarias deben pagar si quieren tener acceso al campo de batalla y aportar asistencia a todas las víctimas, sea cual sea el bando en el que se encuentren.²¹

Las intervenciones militares relacionadas con el polémico “derecho/deber de injerencia” no son calificadas expresamente por él como humanitarias. J.-H. Bradol es de aquellos activistas para quienes “el objetivo de una guerra no puede ser humanitario”;²² pues la acción humanitaria busca actuar organizadamente, con intención pacífica y altruista, procurando sobre todo evitar pérdida de vidas y aliviar los sufrimientos tras iniciarse una contienda. Ante el éxito de la injerencia entre organizaciones de asistencia, el cooperante es receloso ya que ello revelaría el auge en lo humanitario del discurso del *bellum justum*,²³ al que juzga sin sutilezas. La guerra justa sería simplemente “la frenética afirmación del derecho de los más fuertes a intervenir militarmente en un Estado soberano.”²⁴

Inspirado en una concepción del socorro desconfiada de intromisiones políticas, J.-H. Bradol hace un balance pesimista de guerras de tres décadas emprendidas como justas, recordando los infiernos aún humeantes que asolan Afganistán e Irak, ejemplos claros de estados invadidos con alegaciones de buenas intenciones que alientan la desconfianza en las potencias. Admite, por ello, solamente respuestas armadas en legítima defensa. Sus suspicacias las hace extensivas al uso de la fuerza autorizada internacionalmente para dar protección a población civil amenazada; así ocurrió al comentar la imposición de una zona de exclusión aérea por la alianza militar atlántica en Libia que habría, a su criterio, una vez más, “relanzado el debate acerca de guerras que

²¹ *Ídem.*

²² Bradol, Jean-Hervé, “Libye, des lendemains qui déchantent?”, *Le Monde*, 22/2/2012. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/21/libye-des-lendemains-qui-dechantent_1645762_3232.html. Revisado 14/12/2014.

²³ En 2012, J.-H. Bradol matiza su postura: “...no pueden descalificar todo recurso a la fuerza bajo pena de una adhesión mística a un principio intangible de no-violencia. Frente a quienes promueven violencias políticas, sacrificar su vida renunciando a defenderse recurriendo a la fuerza no puede ser la única opción aceptable.” Concluye: “La expresión ‘guerra justa’ es, por tanto, una figura retórica cuyos dos términos no son siempre contradictorios.” *Ídem.* Traducción del autor.

²⁴ Bradol, Jean-Hervé, *Op. Cit.*, p. 29.

aspiran a ser justas y de intervenciones militares internacionales llamadas humanitarias.”²⁵

Dos décadas atrás, el empleo de las categorías “intervención bélica humanitaria” o “guerra humanitaria” tuvo importante acogida, aludiéndose a una relación efectiva entre valores universales²⁶ y acciones militares; guerras justas, en definitiva, de tiempos globales. No obstante, pocos puntos coincidentes destacan entre los criterios históricos de la guerra justa y los rasgos que según los cooperantes caracterizarían a la actividad humanitaria. Así, la neutralidad -ni a favor ni en contra de juzgar guerras en curso- es impensable al evaluarse las contiendas conforme al *bellum justum*. Tal evaluación, además, se extiende a los dos momentos característicos de las conflagraciones: el inicio de enfrentamientos y la conducción de acciones armadas, resultando inviable suspender el juicio de razones y motivos para recurrir a la fuerza y actuar en combates. El único punto de encuentro se hallaría en el carácter “no pacifista”, y no parece existir teoría o práctica de lo bélico que sea pacífica.

Tras extraerse las conclusiones de la comparación, apremia un interrogante: ¿En qué podría basarse de manera sostenible el vínculo, dado por supuesto, entre el *bellum justum* y lo humanitario? La búsqueda de una respuesta lleva a indagar primariamente en la evolución reciente de ambos conceptos. Por un lado, respecto de las guerras humanitarias, los cambios se habrían visto impulsados por la mayor importancia otorgada a las “excepciones” a la neutralidad, convertidas en pautas de actuación alentadas por el propio éxito de la tarea humanitaria. J.-H. Bradol revela las reducidas circunstancias atendibles para hacer excepcional la “regla” –según él la considera- que prescribe el actuar neutral de los cooperantes: “el genocidio o el exterminio total y sistemático de grupos enteros de civiles a los que se niega la

²⁵ *Ídem.*

²⁶ Dice Teresa Santiago: “...destaca la llamada “guerra humanitaria” [...] cuya justificación se apoya en un principio que consiste en la obligación moral de evitar violaciones a los derechos fundamentales de las personas.” Santiago, Teresa, *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*, Gedisa - Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2014, p. 11. Robert C. DiPrizio sostiene que William J. Clinton se refería a la intervención en Kosovo como: “la primera guerra humanitaria”. DiPrizio, Robert, C., *Armed Humanitarians: U.S. Interventions from Northern Iraq to Kosovo*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2002, p. 130.

calidad de seres humanos, situaciones en las que las organizaciones humanitarias se ven privadas de espacio.”²⁷ Recurrir a la excepción permite, a la postre, juzgar los motivos que conducen a tomar las armas.

Por otro lado, respecto de la guerra justa, sus teorías han debido actualizarse incorporando en sus criterios contenidos democráticos y laicos, adaptando sus condiciones al paradigma contemporáneo de los derechos humanos. El énfasis en éstos requiere tomar en cuenta su rasgo de universalidad que supondría, desde una perspectiva racional y abstracta, su adscripción a todo ser humano y, desde un enfoque espacial, “la extensión de la cultura de los derechos a todas las sociedades políticas...”²⁸ La historia de los derechos universales, desde su plasmación en textos jurídicos, se iniciaría justamente al disiparse la fundamentación teológica de la larga tradición jusnaturalista del *bellum justum*. La guerra contra el infiel cedió el paso a incursiones para proteger la vida de cristianos o de nacionales de estados europeos en territorios, sobre todo, musulmanes. Pero el vocabulario de la doctrina católica, influido poderosamente por la reflexión del Aquinate, mantuvo su vigencia con la premisa *vim vi repellere licet*, recogida del derecho romano por Agustín de Hipona. Autores influyentes ambos, no sólo en lo espiritual, que pergeñaron con siglos de distancia los criterios para evaluar contiendas cuya vigencia hubo de prolongarse más allá de la agonía de la Antigüedad y de toda la Edad Media.

Ya en la era de los derechos, los “actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”, según reza en el Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos, proyectarían su repercusión al reciente pasado convertidos en argumento contra la neutralidad. La práctica del CICR de guardar silencio de lo que constataba en sus misiones para acceder a víctimas desprovistas de asistencia, dio paso a una crítica airada de médicos franceses contrarios a la postura humanitaria clásica que sostenía, a su juicio, una concepción ineficaz de la actuación neutral; ésta evidenciaba al optar por callar un reflejo de su propio legado reprochable desde el holocausto. El

²⁷ Bradol, Jean-Hervé, *Op. Cit.*, p. 27.

²⁸ Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid – Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1996, pp. 299 y 302.

“nuevo” humanitarismo había anunciado su llegada al poco tiempo de concluida la Segunda Guerra Mundial, cuando decae el prestigio del organismo humanitario más antiguo y significativo por haber mantenido en secreto, incluso después del conflicto, información de atrocidades obtenida en campos nazis.²⁹

El cuestionamiento a la neutralidad, por algunas organizaciones humanitarias, incitaría también rápidamente un debate sobre la ineficacia de la independencia institucional, irrumpiendo demandas para dar un salto más que estratégico hacia la política. Esta reorientación comenzaba con el propio reconocimiento del carácter político del compromiso con las víctimas, llegándose a alentar su versión más polémica: el humanitarismo estatal. La figura de Bernard Kouchner, médico formado en el activismo humanitario en el propio CICR, del que se alejaría públicamente por su silencio durante la crisis de Biafra prefiriendo “dar testimonio” de otras calamidades a través de *Médicos sin fronteras* y, posteriormente, *Médicos del Mundo*, saltaría a la palestra en 1987 convertido en uno de los mayores promotores mundiales del lema “derecho/deber de injerencia”, junto al jurista Mario Bettati.

Retornando a la inquietud sobre el vínculo entre la guerra justa y lo humanitario, la relación estrecha entre ambos conceptos parece superar una explicación basada en la coyuntura propicia que es impulsada por la actual relevancia ética, política y jurídica de los derechos humanos. Indagar acerca de la solidez teórica de dicho vínculo demanda más bien recuperar puntos de encuentro previos; es decir, explorar ideas elaboradas ya en la evolución milenaria del *bellum justum* y los antecedentes del discurso de los derechos incluidos en su tratamiento. Ello permitiría, por ejemplo, verificar la importancia dada en sus teorías y doctrinas a la “injerencia” por razones de humanidad, detectándose, al mismo tiempo, contenidos abandonados y persistentes hasta hoy en la tradición de la guerra justa. Previamente, corresponde revisar la

²⁹ Uno de los trabajos destacados acerca de las limitaciones prácticas de la neutralidad es el del historiador Jean-Claude Favez, quien sostenía: “... lo que se daba por descontado para la generación de la Segunda Guerra Mundial, podía ser y, en efecto, resultó objeto de interrogantes, dudas y objeciones. El CICR y la Confederación Suiza fueron criticados severamente por su fracaso en prestar apoyo a las víctimas de ese conflicto.” Favez, Jean-Claude, “Preface”, *The Red Cross and the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. xii. Traducción del autor.

postura de aquellos defensores de la tarea humanitaria que admiten guerras justas sin aceptar que éstas se vean involucradas en el esfuerzo humanitario.

b) La aceptación de la guerra justa y la negativa a las guerras “humanitarias”

Asumiendo la distinción entre el ámbito político del *bellum justum* y el “apolítico” de lo humanitario, defensores de la tarea humanitaria admiten la guerra justa, sin aceptar que los fines humanitarios –evitar pérdida de vidas y aliviar los sufrimientos- coincidan plenamente con los efectos de una lucha basada en una causa justa. Quienes sostienen esta postura exigen que la provisión de ayuda se lleve a cabo por actores independientes, evitándose así el riesgo de intromisiones políticas. Si las guerras justas deben ser emprendidas por autoridades legítimas, debe evitarse que lo humanitario caiga en el juego interesado de las potencias; especialmente al perdurar en éstas actitudes imperialistas. Algo que comparten el imperialismo y el humanitarismo estatal es “esa misma fe en el hecho de que una combinación de elevados propósitos morales, fuerza militar, imposición del buen gobierno y tutela benévola (...) podría impulsar la mejora de la humanidad.”³⁰

El pensador Jürgen Habermas ha detectado rasgos de ese imperialismo en el proceder de las actuales potencias, precisamente cuando emprenden guerras humanitarias vinculadas a otra sombría retórica política: la de los derechos humanos, señalando:

Quando la política de derechos humanos se convierte en una simple tapadera para encubrir, y en vehículo para imponer, los intereses de las grandes potencias, o cuando una superpotencia desdeña la Carta de la ONU y se arroga unilateralmente el derecho de intervención; cuando, violando el derecho internacional humanitario, invade un país y justifica este acto en nombre de valores universales, entonces se confirma la sospecha de que el programa de los derechos humanos *consiste* en su abuso imperialista.³¹

³⁰ Rieff, David, “La paradoja humanitaria”, *Una cama por una noche...*, p. 73.

³¹ Habermas, Jürgen, “El concepto de dignidad humana y los derechos humanos”, *La constitución de Europa*, Trad. Javier Aguirre Román, Eduardo Mendieta y María Herrera, Trotta, Madrid, 2012, p. 34.

El polifacético analista estadounidense David Rieff sostenía esta postura al evaluar la discutida operación erigida en referente del uso unilateral de la fuerza para proteger a poblaciones indefensas; sin reparar en su ilegalidad, afirmaba: “No resulta pues difícil defender los argumentos a favor de la necesidad de una intervención occidental en Kosovo en 1999. Desde el punto de vista clásico de la teoría de las ‘guerras justas’ esta campaña tenía absoluta legitimidad.”³² Amparándose luego en su experiencia como corresponsal de duras contiendas en los años noventa, concluía que “justificar el conflicto usando razones *humanitarias* era insostenible.”³³ La causa justa, el agravio, requería que alguien aseste un golpe justiciero a un dirigente y su ejército responsables de masacres y políticas de limpieza étnica; actuaciones propias de regímenes tiránicos³⁴ contra los que caben intervenciones tanto desde una visión liberal contemporánea³⁵ como desde teorías clásicas de justificación bélica.³⁶ Asimismo, consideraba engañosa cualquier propuesta planteada, desde el humanitarismo de estado, por hacer aceptable el recurso a la armas.

Para llegar a tal conclusión, D. Rieff se aferraba a principios primigenios de la moderna acción humanitaria: la independencia de los actores que evita el

³² Rieff, David, “Kosovo: ¿El final de una época?”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas...*, p. 267. Años después matizaría su postura “intervencionista”. Al responder a la cuestión: ¿Está usted a favor de las intervenciones militares ‘por razones humanitarias’?, señalaba: “Los alcohólicos anónimos no dicen que estás dejando de beber, sino que eres un alcohólico en recuperación, y yo soy un intervencionista en recuperación. Estuve muy a favor de la intervención en los años noventa, en Bosnia, en Ruanda y en Kosovo. Aún defendería el caso de Bosnia, pero no estoy seguro de si tenía razón en los casos de Ruanda y de Kosovo.” Alba, Ana, “Entrevista con David Rieff”, *Barcelona Metròpolis. Revista de informació i pensament urbanes*, Nº 75, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2009, p. 118.

³³ Rieff, David, *Op. Cit.*, p. 267.

³⁴ Para Rieff, el argumento de las potencias, en lugar de basarse en argumentos “humanitarios” debía haber sido: “Intervenimos porque Milosevic representa un peligro real y evidente para la paz y el orden en Europa, y aunque deberíamos haber actuado antes, hemos decidido, con la mayor determinación, mostrar ante cualquier posible Milosevic que Europa no está dispuesta a tolerar el fascismo étnico como base de legitimación de ningún régimen político.” Rieff, David, “Kosovo”, *Una cama por una noche...*, p. 210.

³⁵ John Rawls distingue entre “sociedades democráticas” y “regímenes tiránicos”, comentando ideas de Clausewitz. Rawls, John, “¿Por qué pueblos y no Estados?”, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Trad. Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 37, n. 5.

³⁶ Al respecto, señalaba con acierto el iusternacionalista Fernando Mariño: “El uso de la fuerza armada por terceras “naciones” para defender a hombres inocentes de la tiranía y opresión de sus gobernantes es cuestión que ya preocupó a los “fundadores” del derecho internacional (F. de Victoria: *De Indis. de tit. Leg. prop. 7*; H. Grocio: *De iure belli ac pacis*. Libro II, cap. XX; E. de Vattel: *Derecho de Gentes*, II, LVI).” Mariño Meléndez, Fernando, “Algunas consideraciones sobre el derecho internacional relativo a la “intervención” armada de protección de los derechos fundamentales”, *Revista de Occidente*, Nº 236-237, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001, p. 108.

riesgo de su instrumentalización por gobiernos poderosos y la imparcialidad de la que prescinden, como es lógico, las potencias al emprender y conducir acciones armadas. Lamentaba, por ello, la crisis en que está sumido el movimiento humanitario global, subordinado y adepto a prácticas motivadas por su fe en el humanitarismo estatal. Un fenómeno que sobrepasa la distinción entre los ámbitos de la asistencia y de lo político-militar, cuando se ha verificado que ya “en Kosovo, como en Afganistán [e] Iraq (*sic*), la mayoría de las organizaciones humanitarias han contribuido con entusiasmo a su propia subordinación al poder del Estado.” Ello genera en él la impresión que “para los estados, el combate humanitario es demasiado importante para dejarlo en manos de los humanitarios.”³⁷

Pese a advertir la divergencia de imperativos prácticos sobre los que reposa la acción humanitaria y el activismo de derechos humanos; “como lo demuestra el hecho –precisaba- de que las organizaciones humanitarias deben obtener la cooperación de criminales que los defensores de derechos humanos tienen el deber absoluto de denunciar...”,³⁸ admitía que en la reciente convergencia de ambos se hallaba la explicación del devenir del humanitarismo como argumento para una variante renovada de intervencionismo. Así lo sugería el año 2003, apenas iniciada la invasión a Irak, destacando el impacto que alcanzaría una actitud previsible de activistas de derechos humanos nada reacios a considerar lo humanitario como “ampliación natural de su empresa”.³⁹ Simultáneamente, los actores humanitarios se iban convenciendo de la importancia que para el logro de sus propósitos conllevaba involucrarse en política, pero en una versión muy específica, pues sus acciones estarían orientadas por “el absolutismo de una visión política fundada en los derechos humanos.”⁴⁰

Apenas iniciado el siglo, poco antes de las invasiones de Afganistán e Irak, el intelectual Michael Ignatieff hacía un diagnóstico de lo que consideraba “la revolución de los derechos humanos”, enumerando cinco instrumentos

³⁷ Rieff, David, “Kosovo”, *Una cama por una noche...*, p. 271.

³⁸ *Ibid.*, p. 267.

³⁹ Rieff, David, “La crisis humanitaria”, *El País*, 30/3/2003, p. 17.

⁴⁰ Rieff, David, “Kosovo: ¿El final de una época?”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas...*, p. 268.

jurídicos a los que consideraba “cortafuegos frente a la barbarie”: la Carta de Naciones Unidas, que declaraba ilegales las agresiones entre estados; la Convención sobre el Genocidio, para erradicar matanzas de colectivos; las Convenciones de Ginebra, que fortalecían la inmunidad de poblaciones civiles en conflictos armados y la Convención sobre el Estatuto de Refugiado.⁴¹ A partir de estas normas internacionales, activistas de derechos humanos y humanitarios podían identificarse en sus propósitos compartidos: eran los encargados de una loable misión encaminada hacia el progreso moral. La revolución instalada en el activismo empoderaba con inusitada eficacia a las víctimas, y su llamado a la acción conllevaba un ejercicio de política. De pronto, ambas expresiones militantes parecían compartir los mismos dilemas..., y una sola estrategia:

Al activismo de derechos humanos le gusta presentarse como un movimiento antipolítico en defensa de demandas morales universales diseñadas para deslegitimar las justificaciones “políticas” (es decir, ideológicas o sectarias) que defienden el abuso cometido contra los seres humanos. En la práctica, la imparcialidad y la neutralidad son tan imposibles como la preocupación universal por los derechos humanos de todos. El activismo de derechos humanos exige tomar partido y movilizar a un público lo suficientemente poderoso como para detener al opresor.⁴²

Algunas de estas recomendaciones relativas a la eficacia política de los derechos humanos, enunciadas por el futuro primer ministro M. Ignatieff, podían entrar en diálogo con los consejos de B. Kouchner, personaje del ámbito humanitario, varias veces honrado con altos cargos de estado⁴³. “No se trata de que los humanitaristas tengan que aprender a ser políticos –apuntaba-, sino de que los estados deben aprender a ser humanitaristas.”⁴⁴ Considerando estas declaraciones, el analista concluía que para el más representativo de los *French doctors*, capaz de desempeñar simultáneamente el papel de hombre

⁴¹ Ignatieff, Michael, “Los derechos humanos como política”, *Los derechos humanos como política e idolatría...*, p. 31.

⁴² *Ibid.*, p. 36.

⁴³ A quien M. Ignatieff calificaría de “procónsul de un ejército imperialista de pacificación y construcción nacional” al ser nombrado el primer Representante Especial del Secretario General de las Naciones Unidas en Kosovo en 1999. Ignatieff, Michael, *El nuevo imperio americano. La reconstrucción nacional en Bosnia, Kosovo y Afganistán*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós, Madrid, 2003, p. 56.

⁴⁴ Rieff, David, “Una idea salvadora”, *Una cama por una noche...*, p. 107.

político y activista, el humanitarismo, ya identificado estrechamente con los derechos, se constituía en símbolo, según sus palabras: de una “revolución de las preocupaciones morales.”⁴⁵

En definitiva, para D. Rieff, las organizaciones humanitarias adoptaron una visión moralista y “[l]a política que abrazaron –la de los derechos humanos– estaría destinada a ser intervencionista.”⁴⁶ Ellas se impusieron la misión de concretar principios y normas internacionales admitiendo que su respeto no dependía decisivamente del compromiso de la sociedad civil global, sino de democracias occidentales fuertes en lo económico y, sobre todo, bien armadas. Una importante labor, al respecto, les correspondería desempeñar al testimoniar experiencias de fracaso diplomático ante la ausencia disuasiva del poder militar. Para superar las tragedias a que esos acontecimientos daban lugar, se requería también una actuación política en el sistema supraestatal.

Muchas organizaciones humanitarias decidían reaccionar políticamente ante un proceder de estados y organismos internacionales, considerado desde su *praxis*, “peor que inútil”.⁴⁷ Formulaban tal juicio a partir del desempeño de las potencias occidentales que recurrían a la retórica del humanitarismo no sólo para intervenir, sino también para justificar su abstención de involucrarse en situaciones tan críticas como las de Bosnia y Ruanda. Un buen número de organizaciones no gubernamentales, incluida *Médicos sin fronteras*, favorable a la intervención en el país centroafricano, asumieron frente a estos hechos la denuncia por el abandono a las víctimas y la impunidad de los perpetradores. Para el filósofo Michel Feher, la renuencia de las mayores democracias a valerse de la ocasión para dar muestras de su compromiso plausible concretaba otra variante –deleznable– de esa misma retórica que llegaba a superar la indiferencia por la suerte de poblaciones civiles inermes, ofreciendo indicios de una aceptación velada de los peores crímenes de guerra.⁴⁸

En definitiva, dos formas de operar contradictorias han sido exhibidas por el humanitarismo estatal. Por un lado, la pragmática, afín a las

⁴⁵ *Ídem.*

⁴⁶ Rieff, David, “La crisis humanitaria”..., p. 17.

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ Feher, Michel, “Constance déroutante”, *Vacarme, entre art et politique, entre savants et militants*, Nº 31, Vacarme, París, 2005, p. 97.

intervenciones bélicas, constituía la alternativa a la postura humanitaria clásica de D. Rieff, cuestionada por sus limitaciones para detener matanzas y neutral a la hora de exigir justicia. Por otro lado, la abstencionista, cuyos protagonistas son estados renuentes a intervenir alegando cínicamente el respeto de principios humanitarios primigenios. Según explica M. Feher, “si a inicios de los noventa las democracias occidentales se las ingenian para presentar la depuración étnica en Bosnia y el genocidio ruandés como otras tantas catástrofes humanitarias es, se sabe, porque dicha presentación les dispensa de implicarse militarmente en esos dos conflictos.”⁴⁹ Las potencias adecuaban a sus propósitos una acepción de lo humanitario que reducía su significado a mera “compasión pacífica e imparcial.”⁵⁰ La manipulación resultaba ostensible, a ojos del analista, alertando del uso interesado que pueden dar los estados, y otros actores globales, a las catástrofes, tragedias o crisis a las que califican como “humanitarias”.

La renuencia estatal a intervenir militarmente tiene, además, como trasfondo el dilema planteado por M. Ignatieff entre exigencias morales absolutas y respuestas políticas realistas, citado así previamente: “la imparcialidad y la neutralidad son tan imposibles como la preocupación universal por los derechos humanos de todos.” Se revela en ello la impronta de una pauta prudencial impuesta por la política interna de la potencia hegemónica; es decir, cuando evalúa primero el riesgo de bajas militares estadounidenses y pone en segundo plano a civiles masacrados en estados fallidos donde la ayuda es urgente. La sociedad norteamericana se indigna ante la muerte de sus jóvenes soldados, considerados víctimas, en intervenciones presentadas como altruistas en países lejanos sin conexión inmediata con lo cotidiano. El cálculo político, en consecuencia, se revelará en decisiones a ser adoptadas “más por la opinión pública que por la justicia.”⁵¹ Así recuerda el historiador G. Dyer el ambiente previo a Ruanda:

Sólo dieciocho soldados estadounidenses muertos en un solo día en la intervención en Somalia en 1993 tuvieron tal impacto en la opinión pública

⁴⁹ *Ídem*. Traducción del autor.

⁵⁰ *Ídem*.

⁵¹ Zupan, Daniel S., *War, Morality and Autonomy. An Investigation in Just War Theory*, Ashgate, Aldershot, 2004, p. 124.

estadounidense (...) que el presidente Bill Clinton retiró a las tropas (...) de aquel país unos pocos meses después. Más tarde se negó a permitir una intervención de las Naciones Unidas para frenar el genocidio en Ruanda en 1994 por temor a una reacción pública similar frente a las posibles víctimas en un año electoral...⁵²

La respuesta justiciera planteada por D. Rieff a catástrofes que no deberían calificarse de humanitarias -entre las que figurarían la del sur estadounidense esclavista, así como las de Auschwitz o Kosovo- es de índole política, pero no de aquella “política” de rescate y socorro. Para tales tragedias que constituyen a su entender “emergencias políticas”, sugería instaurar la justicia a través de las armas, seguida de la noble tarea de vendar heridas. La emergencia política, consecuentemente, no debía ser asimilada a una crisis humanitaria, un error, a su juicio, en que incurría la retórica humanitarista; “tan confusa –añadía- como la retórica de la internacional de los derechos humanos, a la que no le cuesta mucho mezclar el crimen con la guerra.”⁵³ Inspirándose en Abraham Lincoln, el analista sugería descartar el vínculo inminente entre perseguir justicia y asistir humanitariamente; un equívoco del humanitarismo de postguerra fría.⁵⁴

Finalmente, advierte el periodista que los imperativos humanitarios contrastan con los del *bellum justum*; para él, lo humanitario es mejor argumento para acabar con empresas bélicas trastocándose su propósito cuando se usa para justificarlas. Sobre la guerra, en cualquier caso, justa o no, recaerá siempre una mirada con horror. Al concluir, D. Rieff es traicionado por el influjo de su herencia “civilizadora”, su parte de “pesada carga de hombre blanco” cuando confiesa: “Frente a una Bosnia o una Ruanda he deseado durante largo tiempo una intervención militar de Occidente y me he pronunciado a favor sin el menor reparo. (...) Puestos a elegir entre el imperialismo liberal y la barbarie (...), prefiero el imperialismo liberal.”⁵⁵ Admitía también la importancia de la eficacia en la amplia aceptación lograda por la intervención “humanitaria”: “en justicia –afirmaba-, sobran las evidencias de

⁵² Dyer, Gwynne, “Manteniendo vivo el juego”, *Op. Cit.*, p. 348.

⁵³ Rieff, David, “Los peligros de la caridad”, *Una cama por una noche...*, p. 86.

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ Rieff, David, “Conclusión”, *Una cama por una noche...*, p. 339.

que el humanitarismo de estado puede conseguir ciertas cosas que el humanitarismo independiente no puede.”⁵⁶ No faltarán defensores del humanitarismo que planteando las bondades de las guerras humanitarias, consideran a la guerra justa un asunto del pasado.

c) La negativa a la guerra justa y la aceptación de la guerra humanitaria en base al “derecho de la fuerza”

Una tercera postura, sugerida por el jurista David Kennedy, se centra en la acogida del humanitarismo como contenido del Derecho internacional y la contribución de activistas, políticos y militares al desarrollo del “derecho de la fuerza”, que admitiría intervenciones humanitarias. Éstas no guardan relación alguna, a su entender, con la doctrina de la guerra justa basada en una tradición jurídica superada. Crítico del activismo “virtuoso” por su defensa intransigente de valores, el profesor de Harvard formula recomendaciones para dotar al esfuerzo humanitario de una perspectiva pragmática, guiado por la ética humanitaria pero condicionado a alcanzar sus fines priorizando el realismo y la eficacia. Francisco J. Contreras e Ignacio de la Rasilla advierten que este académico “marca distancias respecto a *todas* las corrientes iusinternacionalistas contemporáneas: tanto el *mainstreaming* transnacional-liberal como la oposición ‘izquierdista’.”⁵⁷

Para D. Kennedy, lo “humanitario” está asociado a los esfuerzos de organizaciones altruistas, pero concibe el término ampliamente comprendiendo en éste a “... personas que aspiran a un mundo más justo, a los proyectos que esas personas han impulsado con dicho propósito a lo largo del siglo pasado, y al vocabulario profesional que ha surgido para defender y elaborar estos proyectos.”⁵⁸ La preocupación de los humanitaristas por limitar el impacto de la guerra les habría llevado a plantear sus aspiraciones a través del derecho y la incidencia, aprovechando un lenguaje dúctil propicio a decisiones pragmáticas. Es más, el vocabulario humanitario se habría instalado ya en discursos de

⁵⁶ Rieff, David, “Afganistán”, *Op. Cit.*, p. 271.

⁵⁷ Contreras, Francisco, J. y de la Rasilla, Ignacio, “Estudio preliminar: Humanitarismo crítico y crítica del humanitarismo”, Kennedy, David, *El lado oscuro de la virtud. Reevaluando el humanitarismo internacional*, Trad. Francisco J. Contreras e Ignacio de la Rasilla, Almuzara, Sevilla, 2007, p. 27.

⁵⁸ Kennedy, David, “Humanitarismo y fuerza”, *El lado oscuro de la virtud.....*, p. 216.

políticos, periodistas, activistas y militares, prescindiendo de expertos ocupados principalmente en tratamientos legales.⁵⁹

El tratamiento de la guerra respondería hoy, dice el autor, a “una visión constitucional que es a la vez realista, éticamente humanista, jurídicamente válida y políticamente práctica”,⁶⁰ basada en la Carta de Naciones Unidas. La argumentación sobre derechos, seguridad y normas humanitarias es el medio para decidir cómo y porqué se recurre a las armas. Interesado en el contenido humanitario del derecho de la fuerza, D. Kennedy resta expectativas a la eficacia de órganos y procedimientos del sistema internacional, evaluando apenas su precariedad administrativa y coercitiva que le ha impedido asegurar efectivamente la paz. “Son los aparatos jurídicos nacionales –recuerda Isabel Turégano- los que se considera deben seguir implementado y ejecutando de modo cooperativo tales normas con algunas organizaciones supra- y transnacionales, pero en este caso el poder aparece fragmentado y separado en una multiplicidad de cuerpos débilmente conectados.”⁶¹ En la práctica, los debates constitucionales sobre la legitimidad del órgano que decide las guerras en la potencia hegemónica, determinan su desempeño como *sheriff* mundial.⁶²

La constitucionalización del derecho de la fuerza no se limitaría a un tratamiento tradicionalmente jurídico de las contiendas, pues da también cabida a consideraciones políticas. Es resultado de la evolución del derecho de la guerra desde su inclusión en procesos de positivización y codificación normativa; asimismo, en el siglo XIX, acogió esfuerzos humanitaristas atenuando carencias de regulación bélica. Perdieron relevancia, entonces, los criterios clásicos de justicia, primando la discrecionalidad estatal para declarar guerras. En definitiva, una época previa al siglo XX que contemplase evaluar contiendas según criterios normativos, puede hallarse solamente en los siglos

⁵⁹ Respecto del principio de neutralidad, comenta D. Kennedy: “(...) podríamos decir que este amplio vocabulario humanitario define ahora las fronteras de la civilización. La distinción entre beligerantes y neutrales tiene menos sentido: una vez que el uso de la fuerza se ha convertido en un instrumento de la comunidad internacional misma. Y, en verdad, el estatus de neutral ha caducado.” Kennedy, David, *Op. Cit.*, p. 252.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁶¹ Turégano Mansilla, Isabel, “El problema de la fundamentación de una ética global”, *Justicia global; los límites del constitucionalismo*, Palestra, Lima, 2012, p. 29.

⁶² Zeisberg, Mariah, “Who has Authority to Take the Country to War?”, *War Powers. The Politics of Constitutional Authority*, Princeton University Press, New Jersey, 2013, pp. 1-53.

de vigencia del Derecho natural, de inspiración teológica o moderna, nutriendo con sus premisas una tradición milenaria, nuevamente reeditada: la guerra justa, que daría contenido al naciente derecho internacional. Así lo refiere D. Kennedy:

Desde al menos mediados del siglo XVII, las doctrinas de la 'guerra justa' limitaban supuestamente tanto las causas de la guerra como la conducta observable durante la misma. Los autores de los siglos XVI y XVII a quienes en el siglo XIX les fue atribuida la primera elaboración teórica sistemática del Derecho internacional -Grocio, Vitoria, Suárez- habían pensado en términos de 'guerra justa'. En el siglo XIX, sin embargo, la distinción entre guerra justa e injusta se eclipsó, como consecuencia de la pérdida de fe por parte de las elites políticas en los límites jurídico naturales de la razón de Estado.⁶³

Interesado en consideraciones pragmáticas, el autor ve ineficaz la idea de guerra "injusta" influyendo en ánimos marciales para hacer que los beligerantes desistan de usar las armas, lo usual, en aquel entonces, era que los juristas dictaminasen conforme a las pretensiones de sus monarcas. Sugería, incluso, que tal idea enardecería el conflicto "al justificar la causa propia y deslegitimar la del enemigo."⁶⁴ Desde consideraciones normativas, D. Kennedy insinúa escepticismo en relación con la "causa" justa que, alegada por cada bando, es problemática si plantea la pregunta: ¿a quién asiste la "razón" en esta guerra? Serían los propios teólogos-juristas, anticipándose al iusinternacionalista, quienes expondrían sus dudas sobre la certeza de una respuesta. Su interés está centrado en las pautas prudenciales – proporcionalidad ante exigencias humanitarias y necesidades militares- destinadas a valorar prioritariamente la eficacia.

Señala el autor con acierto que durante el desarrollo decimonónico del derecho de la guerra, la tradición de la guerra justa sería abandonada; aparecería, no obstante, casi al final del siglo un humanitarismo moderno, secularizado, promotor de normas pensadas para asistir a heridos en los campos de batalla. Los humanitaristas, respetando decisiones soberanas, evitaban juzgar argumentos empleados para el inicio de operaciones

⁶³ Kennedy, David, *Op. Cit.*, p. 220.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 221.

armadas.⁶⁵ Sin reglas sobre el *jus ad bellum*, persistía la invocación a la categoría jusnaturalista de “defensa propia”, un criterio de la guerra justa más antiguo que el propio paradigma tomista. D. Kennedy admite la importancia del concepto de “autoprotección” en la obra de E. de Vattel; sin embargo, aclaraba que el destino de éste quedaría atado al del jusnaturalismo permaneciendo en ambientes diplomáticos y jurídicos, del siglo XIX, un uso específico del término “autodefensa”.⁶⁶

El método empleado entonces sería: “destilar principios comunes a partir de los materiales de la praxis estatal”.⁶⁷ Como resultado de esta labor se consagrarían en normas positivas la limitación del “derecho” del beligerante a dañar al enemigo, la exigencia de proporcionalidad entre fines y medios de la acción militar y la distinción entre objetivos militares y no militares. Antecedentes jusnaturalistas abundaban en torno a tal empeño, aunque relacionados “vagamente”, sugiere el autor; añadiendo: “Las ideas no eran nuevas: los juristas españoles del siglo XVII habían discutido el tratamiento jurídico de los pueblos indígenas, en términos que propugnaban un equilibrio entre las necesidades militares y las preocupaciones humanitarias, y el mantenimiento de la proporcionalidad en los actos de guerra.”⁶⁸ La novedad estaba en la importancia de la práctica, por ejemplo, diplomática, desvinculada de referencias trascendentales o abstractas. Al percibir el retorno de la guerra justa en la academia, el autor advierte indicios de la mayor porosidad entre ética y derecho,⁶⁹ pero obvia comentar la invocación actual que hacen de ella líderes políticos que vinculan valores y guerras.⁷⁰

El Derecho internacional, desde mediados del siglo XX, respondía a genocidios y agresiones de la Segunda Guerra Mundial proscribiendo, por regla

⁶⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 223-224.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁰ No considera las alusiones que hace a ella, por ejemplo, Tony Blair, en 1999: “Nadie en Occidente que haya visto lo que está ocurriendo en Kosovo puede dudar de que la acción de la OTAN está justificada [...] Ésta es una guerra justa, basada no en ambiciones territoriales sino en valores.” Blair, Tony, *The Blair Doctrine: Doctrine of the International Community: Speech by UK Prime Minister Tony Blair*, Global Policy Forum. Public Broadcasting Service, 22/4/1999. Disponible en: <https://www.globalpolicy.org/component/content/article/154/26026.html>. Revisado el 27/12/2014. La traducción en: Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *Op. Cit.*, p. 230.

general, la decisión soberana de iniciar contiendas. Los iusinternacionalistas, reconoce D. Kennedy, veían a los estados como integrantes de una “comunidad” vigilante de la paz. La Carta de la ONU se consideraba no sólo el marco político para la seguridad colectiva, sino la fuente de un “orden jurídico que inauguraba un nuevo derecho de la guerra.”⁷¹ Este “derecho moderno de la fuerza” requeriría una relación estrecha entre derecho y política, inspirada en pragmatismo; es decir, un anhelo de eficacia también exigido por los humanitaristas. El recurso a las armas sigue hallando justificación, por vía de excepción, en la defensa propia; pero a este criterio acompañan otras categorías indeterminadas que demostraron su utilidad en situaciones de urgencia: restauración y mantenimiento de la paz y seguridad internacionales, respuesta a actos de agresión o coherencia con principios y propósitos previstos en el instrumento constitucional del sistema.

De este proceso formaría parte el derecho internacional de los derechos humanos, que concuerda con el derecho humanitario en el propósito de prevenir masacres. Se reforzarían así las exigencias del *ius in bello* al reconocerse, por ejemplo, “derechos” a civiles en escenarios de guerra. Simultáneamente –refiere D. Kennedy-, con el desarrollo del moderno derecho de la fuerza aparece “por primera vez como un argumento jurídico explícito” la intervención humanitaria.⁷² A ello contribuiría el vocabulario humanitario, despejando el conflicto sobre lo innegociable derivado de exigencias jurídicas y éticas; desprendiéndose de la “idolatría de los puntos de vista externos”,⁷³ el léxico permitiría evaluaciones de costo-beneficio. La fe del autor en la eficacia del lenguaje parece desdibujar, en ocasiones, el legado humanitario: salvar vidas de indefensos, asimilándolo a un elemento más de estrategia,⁷⁴ sobre todo político-militar. Una premisa, al menos, podría guiar su pragmatismo: “la intervención militar con fines de protección humana sólo puede ser justificada

⁷¹ Kennedy, David, *Op. Cit.*, p. 237.

⁷² *Ibid.*, p. 242.

⁷³ *Ibid.*, p. 296.

⁷⁴ Al respecto, señala D. Kennedy: “... En el Derecho internacional, tal fue el significado de la ruptura con el vocabulario de la guerra justa. Desde entonces, todos los esfuerzos humanitarios por restringir la guerra han consistido en intentos estratégicos de implicarse en la política y en la planificación militar.” *Ibid.*, p. 298.

en términos humanitarios si sus resultados aportan más beneficios que perjuicios.”⁷⁵

La prohibición de recurrir a las armas no es, por ello, absoluta y la objeción de conciencia deviene débil estrategia en la política humanitaria. D. Kennedy admite también que la guerra “es a veces necesaria para evitar un daño mayor”,⁷⁶ pero descarta la justicia como criterio que lleve a la decisión de intervenir con armas, pues prima el vocabulario adecuado para soluciones pragmáticas. En ese sentido, diagnosticando que la configuración constitucional del sistema normativo internacional debió ser reinterpretada y ajustada en respuesta a la guerra fría, reconoce el profesor de Harvard que “entre soberanos, cada uno es juez de su propia causa” -una premisa realista, planteada en el siglo XVIII por E. de Vattel, autor jusnaturalista, padre del derecho internacional y teórico de la guerra justa-; en suma, el académico destaca que a través del léxico que adquirió carácter profesional “pueden ser conducidas las disputas sobre la legitimidad de la acción soberana.”⁷⁷

Precisando el significado del “moderno derecho de la fuerza”, D. Kennedy sostiene que no es un rasgo de éste haber “capturado la guerra en un vocabulario jurídico”,⁷⁸ ello significaría entenderla como un marco normativo que obligase a justificar legalmente el uso de las armas, a vincular las contiendas al ejercicio de algún derecho o a que un órgano internacional competente autorice acciones armadas si la Carta de Naciones Unidas hubiese sido vulnerada. La perspectiva constitucional consolidada en recientes décadas -precisa el académico-, “se interesa menos por la imposición de normas jurídicas a la vida política”,⁷⁹ siendo su aporte más relevante permitir el debate argumental y, sobre todo, las coincidencias entre gobernantes, juristas, militares y humanitaristas a partir de ese “vocabulario común para el análisis jurídico y político”⁸⁰ que puede prescindir, por ejemplo, de la ausencia de decisiones del Consejo de Seguridad para acordar intervenciones.

⁷⁵ Seybolt, Taylor, B., *Op. Cit.*, p. 3. Traducción del autor.

⁷⁶ Kennedy, David, *Op. Cit...*, p. 289.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ *Ídem.*

⁸⁰ *Ídem.*

Al preferir la eficacia, el derecho de la fuerza no puede ser considerado, como fue la guerra justa, “un criterio externo para el juicio” ni “un conjunto de reglas externas recogidas en un texto sagrado”;⁸¹ D. Kennedy admite, no obstante, que pueden asemejarse pues también proporcionaba aquella un léxico para la disputa y una profesión para sus comentaristas. Incluso, añade: “Igual que los criterios jurídicos de hoy en día, la doctrina de la guerra justa era demasiado maleable para proporcionar una guía definitiva a los gobernantes y teóricos.”⁸² Centrándose en la realidad jurídica, el autor estima que el tratamiento de la fuerza se ha desvinculado del punto de vista externo-trascendental como fuente de criterios para toda contienda, pues concluye que “[y]a no compartimos una cultura profesional de la interpretación que pueda sustentar la esperanza de diferenciar una lectura creativa de términos como ‘defensa propia’ o ‘guerra justa’ de una lectura abusiva de los mismos.”⁸³ Sin embargo, desde posturas con mayor impacto se ha incidido en las semejanzas, y se ve a la guerra humanitaria como variante del *bellum justum*.

d) La aceptación de la guerra justa y de la guerra humanitaria (derecho/deber de injerencia y responsabilidad de proteger)

A finales de los años ochenta, B. Kouchner, quien actuaría como Representante de la ONU Kosovo, alcanzó gran notoriedad, primero en su país y luego internacionalmente, al hacer explícita la necesidad de reconocimiento de un derecho/deber de injerencia que debía ser acordado entre los estados. Una propuesta política, nada exhaustiva en el tratamiento de una pretendida categoría jurídica de difícil encaje en el marco de la Carta de Naciones Unidas. El impacto alcanzado por su campaña revelaba, una vez más, la habilidad estratégica de ciertas organizaciones humanitarias en la procura de sus fines altruistas. En décadas recientes, la injerencia ha sido instalada en una narrativa que destaca su evolución transformadora de la tarea humanitaria: un humanitarismo presto a intervenciones armadas, prescindiendo de fronteras si hay que evitar matanzas. Superada la capacidad operativa de las

⁸¹ Kennedy, David, *Op. Cit...*, p. 289.

⁸² *Ibid.*, p. 249.

⁸³ *Ibid.*, p. 298.

organizaciones de asistencia, correspondería a los estados, y sus ejércitos, implicarse en tal tarea.

El vínculo entre operaciones armadas “humanitarias” y una concepción positiva de la injerencia se sostiene narrativamente instituyéndose un momento fundacional. Éste concreta el traslado desde el ámbito humanitario al poder político de una pretensión moral. El escenario preparado para tal propósito fue la conferencia “Derecho y moral humanitaria” con la participación del presidente François Mitterrand y el primer ministro Jacques Chirac. El resultado del evento fue una declaración pública, unánimemente suscrita que afirmaba esta exigencia: “... deberían ser reconocidos simultáneamente por todos los estados miembros de la comunidad internacional, en un mismo instrumento internacional, *el derecho de las víctimas a la asistencia humanitaria* y la obligación de los estados de proveerles dicha ayuda.”⁸⁴ De este párrafo se deduciría, por un exceso interpretativo, un “deber de injerencia” que escapa del ámbito moral para entenderse como obligación estatal inmediatamente conectada a un derecho individual, correlativo, a la asistencia.⁸⁵

Esta narrativa viene siendo cuestionada por contribuir a la llamada “mitología francesa del derecho de injerencia”,⁸⁶ que ha erigido fundadores y unido sucesos diversos centrándolos en pocos actores: los impulsores del nuevo humanitarismo y de propuestas limitadoras de la soberanía estatal. Suelen obviarse, en consecuencia, reflexiones polémicas previas sobre *Humanitarian Interventions* en el mundo anglosajón y elaboraciones anteriores en base a la caridad cristiana, de teólogos escolásticos, o el principio de humanidad, de jusnaturalistas modernos. En décadas pasadas, el relato situó ese “derecho” como elemento de legitimación de intervenciones humanitarias;

⁸⁴ Bettati, Mario y Kouchner, Bernard, *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir ?*, Denoël, París, 1987, p. 292. La traducción y las cursivas son del autor.

⁸⁵ Herlemont-Zoritchak, Nathalie, “‘Droit d'ingérence’ et droit humanitaire: les faux amis”, *Revue Humanitaire*, N° 23, Médecins du monde, París, 2009. Disponible en: <http://humanitaire.revues.org/594>. Revisado el 26/12/2014. Acerca del impacto internacional de la propuesta de B. Kouchner, y los alcances de la traducción anglosajona del deber moral (duty) de injerencia, entendido prioritariamente como un derecho (right); incluso como una disciplina jurídica (Law)-, véase Allen, Tim y Stan, David, “A Right to Interfere? Bernard Kouchner and the New Humanitarianism”, *Journal of International Development*, N°12, John Wiley & Sons, 2001, pp. 825-842; especialmente, p. 835.

⁸⁶ Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, “La mythologie française du droit d'ingérence”, *Libération*, 11/5/2010. Disponible en: http://www.liberation.fr/monde/2010/05/11/la-mythologie-francaise-du-droit-d-ingerence_625335. Revisado el 14/12/2014.

en la presente década, lo haría protagonista de un planteamiento reciente y mejor configurado jurídicamente: la doctrina de la “responsabilidad de proteger”, auspiciada por Naciones Unidas.⁸⁷

Autores jusnaturalistas, cristianos y racionalistas, reflexionaron sobre intervenciones armadas en términos del *bellum justum*. B. Kouchner reivindica esos antecedentes como respaldo a sus ideas al cuestionarse sus propuestas. Dos inquietudes válidas se le plantearon acerca de los callejones a los que puede conducir la consagración normativa de la injerencia: 1) si se adopta como pauta de actuación el envío inmediato de tropas cada vez que los derechos de inocentes son violados masivamente, ¿cómo afrontarían el riesgo las potencias de verse involucradas en guerras indefinidamente? y 2) si atendándose a la categoría indeterminada de “urgencia” se privilegia intervenir ante unos pocos sucesos, ¿cómo se evitaría la arbitrariedad del doble rasero? La respuesta evasiva del médico francés⁸⁸ situaría esos reparos en - “simplificadoras y peligrosas”- posturas pacifistas; éstas insinuarían que la paz internacional se garantiza conformándose con hacer nada, o que su preferencia por verla preservada respetando dominios soberanos, desdeña la distinción entre “pueblo o tirano”.⁸⁹ Les sugería no ignorar, por ello, la “vieja noción de guerra justa”.⁹⁰

El concepto “responsabilidad de proteger” aparece como una opción frente a las guerras humanitarias emprendidas sobre la base del derecho/deber de injerencia. En 2005, la Asamblea General de la ONU acogió en el Documento final de la Cumbre mundial de ese año parte del informe titulado: *The Responsibility to Protect*, elaborado en 2001 por la International

⁸⁷ En un artículo defensivo ante la crítica a su desempeño como Ministro de Relaciones Exteriores en el gobierno de Nicolas Sarkozy, B. Kouchner sostenía: “He luchado para que el derecho de injerencia, inventado por los *French Doctors*, exista. Le hemos dado incluso el nombre. Desde su origen, trabajo para que ese derecho viva. He sostenido su consagración por la ONU bajo el nombre de “responsabilidad de proteger.” Kouchner, Bernard, “Oui, on peut être militant et ministre”, *Libération*, 24/3/2010. Disponible en: http://www.liberation.fr/monde/2010/03/24/oui-on-peut-etre-militant-et-ministre_616975. Revisado el 27/12/2014.

⁸⁸ M. Walzer da respuesta a ambos cuestionamientos en dos de sus trabajos recopilados en una de sus obras más recientes. Véase, Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente*, Trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 332 y 346-347.

⁸⁹ Kouchner, Bernard, “Le mouvement humanitaire. Questions à Bernard Kouchner”, *Le Débat*, N° 67, Gallimard, París, 1991, p. 31.

⁹⁰ *Ídem*.

Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS). Sus autores manifestaron su deseo de plantear un enfoque nuevo, distanciado del que inspiró intervenciones humanitarias como la de Kosovo, por ejemplo. Buscaban descartar así las cuestiones discutibles relacionadas con esas operaciones que incluían las sospechas de su instrumentalización política, su ejecución no autorizada o la renuencia de estados a involucrarse en ellas ante casos de gran urgencia. Consideraban especialmente que el ‘derecho a intervenir’ de un estado en territorio de otro resultaba ya obsoleto y era de poca ayuda.⁹¹ Admitiendo quejas de organizaciones de asistencia, prescindían también de la palabra “humanitaria” al referirse a intervenciones cuyo propósito es, más bien, la protección humana.⁹²

La responsabilidad conlleva una exigencia de no desentenderse de crisis cuya característica es la afectación masiva del derecho a la vida; pero la clave de la actuación internacional no estaría ya centrada en el concepto de “intervención”, sobre todo militar, sino en la idea de “protección” de otros seres humanos.⁹³ Para hacer ésta efectiva, y que su concreción sea legítima, se diseñó una estrategia de múltiples niveles. Ésta iniciaba con la tarea atribuida al propio estado de asegurar a su población el goce de derechos vitales sin menoscabos. Enseguida, se ponía en juego un deber de otros estados para asistir a poblaciones cuyos gobiernos solicitasen ayuda externa ante riesgos de colapso. Finalmente, se hacía presente la comunidad internacional, más amplia, comprometiéndose a actuar en la forma que considerase necesaria para dar respuesta a situaciones críticas si la institucionalidad responsable de proteger a sus ciudadanos incumplía con su encargo.⁹⁴

⁹¹ International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, International Development Research Centre, Ottawa, 2001, p. 11.

⁹² *Ibid.*, p. 9.

⁹³ “Preferimos –dicen los autores- no hablar de un “derecho a intervenir” sino de una “responsabilidad de proteger.” *Ibid.*, p. 11.

⁹⁴ Gareth Evans, ex Ministro de australiano de Asuntos Exteriores y uno de los juristas responsables del informe, destacaba esta estrategia en una entrevista a cargo de Nayan, Chanda, “Former Foreign Minister Gareth Evans: Responsibility to Protect”, *YaleGlobal Online*, Yale Center for the Study of Globalization-The Whitney and Betty MacMillan Center for International and Area Studies, New Haven, 2011. Disponible en: <http://yaleglobal.yale.edu/content/gareth-evans-responsibility-protect-transcript>. Revisado 14/12/2013.

El principio jurídico emergente de la responsabilidad de proteger considera, a su vez, que la intervención con fines de protección humana, la cual incluye sólo en casos extremos operaciones armadas, es plausible cuando un menoscabo considerable de los derechos fundamentales “más importantes y básicos”,⁹⁵ sobre todo de civiles, se produce ya, o se producirá inminentemente y el estado que debe garantizarlos es desbordado por los actos violentos o es, simplemente, el perpetrador de éstos.⁹⁶ Gareth Evans, uno de los responsables del informe, insiste en que su propuesta no debe ser vista como un intento prioritario por resolver cuestiones vinculadas a la legitimidad internacional del uso de la fuerza, como sucede con la intervención humanitaria,⁹⁷ pues atiende a tres responsabilidades específicas: prevenir, reaccionar y reconstruir, dándose importancia especial a la primera.⁹⁸

No obstante, si el propio informe advierte que la “responsabilidad de proteger *implica sobre todo* una responsabilidad de reaccionar ante situaciones de apremiante necesidad de protección humana”,⁹⁹ la importancia de la prevención, y también de la reconstrucción, parece estar subordinada a la expectativa de una reacción internacional que apunta a su variante más extrema, la del recurso a las armas. Ello puede confirmarse con la diferencia de tratamiento prodigado, por un lado, a medidas coercitivas económicas, políticas y diplomáticas –incluso militares¹⁰⁰– que por su carácter no violento deberían priorizarse en el documento en miras a aplicarlas a regímenes irresponsables, pero sus detalles figuran sólo en unos breves párrafos; mientras, por otro lado, aparece un desarrollo prolijo de las condiciones requeridas a la comunidad de los estados para proceder legítima y legalmente a intervenir militarmente en otros territorios soberanos.

⁹⁵ Fernández, Eusebio, “Lealtad cosmopolita e intervenciones bélicas humanitarias”, *Revista de Occidente. Las intervenciones humanitarias*, N° 236-237, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2001, p. 65.

⁹⁶ International Commission on Intervention and State Sovereignty, *Op. Cit.*, p. 16.

⁹⁷ Evans, Gareth, “The Solution: From “Right to Intervene to “The Responsibility to Protect”, *The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All*, Brooking Institution Press, Washington, 2008, p. 40.

⁹⁸ International Commission on Intervention and State Sovereignty, *Op. Cit.*, p. IX.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 29. Traducción y cursivas del autor.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

Seis son los criterios establecidos para evaluar la legitimidad de una “intervención militar” destinada a proteger a civiles desarmados primordialmente en contextos de genocidio o limpieza étnica: autoridad legítima, causa justa, recta intención, último recurso, medios proporcionales y perspectivas de éxito razonables;¹⁰¹ todos ellos coincidentes con aquellas condiciones incluidas históricamente en la larga tradición de la guerra justa. Ahora bien, en el informe no se hace alusión a ella, pues entre sus fuentes destacan sólo las de carácter jurídico, útiles para dar cabida a la emergencia, en el derecho internacional, de un principio que admitiría intervenciones armadas, pues detalla:

... la idea de que hay un principio emergente orientador a favor de la intervención militar con fines de protección humana también se sostiene en una amplia variedad de fuentes jurídicas –incluyendo fuentes que existen independientemente de cualquier deber, responsabilidad o autoridad que pueda derivar del Capítulo VII de la Carta de Naciones Unidas. Estos fundamentos jurídicos incluyen *principios fundamentales de derecho natural*, previsiones sobre derechos humanos de la Carta de la ONU, la Declaración Universal de los Derechos Humanos junto a la Convención del Genocidio, las Convenciones de Ginebra y sus Protocolos adicionales sobre derecho internacional humanitario, el Estatuto de la Corte Penal Internacional y otros numerosos acuerdos y convenios sobre derechos humanos y protección humana.¹⁰²

¿Forman parte de esos “principios fundamentales de derecho natural” los criterios desarrollados por la tradición de la guerra justa? El informe sólo refiere que existiendo diferentes listados de condiciones para verificar si es legítima una reacción armada, este hecho “no debería oscurecer la realidad de que hay numerosos puntos de confluencia que pueden encontrarse cuando uno se centra en aspectos esenciales.”¹⁰³ G. Evans menciona al *bellum justum* en su última obra de referencia, situándolo en la Edad Media y destacando su interés, ya entonces, por “la proporcionalidad, la discriminación y la limitación a

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 32. Traducción del autor.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 16. Traducción y cursivas del autor.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 32. Traducción del autor.

dañar civiles”.¹⁰⁴ Admite que la propuesta elaborada por la ICISS tiene “una clara genealogía en la teoría cristiana de la ‘guerra justa’”;¹⁰⁵ aunque precisa que el tratamiento de los requisitos que se consideran “no resuenan igual”, pues buscan ser concordados con otras tradiciones filosóficas y religiosas. No hace mención a elaboraciones de jusnaturalistas escolásticos o modernos y tampoco cita el discurso eminentemente moral que tiene M. Walzer. El ex ministro australiano basaría sus ideas en autores que desde perspectivas jurídicas o interculturales han desarrollado el tema.¹⁰⁶

Según Teresa Santiago, los criterios de la responsabilidad de proteger, que persiguen su consagración jurídica, hallarían su fuente en la “doctrina de la guerra justa, si bien evitando, en lo posible, -advierte la investigadora- el uso del lenguaje moral propio de ésta.”¹⁰⁷ Se trataría de una doctrina no religiosa, ciertamente, y tales criterios figuran en la tradición del *bellum justum*¹⁰⁸ o en la convención bélica.¹⁰⁹ No tiene reparos la autora en situar a la responsabilidad de reaccionar utilizando las armas como una variante actual de las “guerras humanitarias”. Sin embargo, la inquietud que suscita es si el discurso de la “protección” humana habría logrado finalmente superar con éxito al que alude a lo “humanitario” relacionado con la guerra. En el fondo ambas propuestas comparten una justificación idéntica que la profesora mexicana sitúa como

¹⁰⁴ Evans, Gareth, “The Problem: The Recurring Nightmare of Mass Atrocities”, *The Responsibility to Protect...*, p. 14.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁶ G. Evans recomienda bibliografía sobre el tema. Acerca de la relación entre intervención humanitaria e historia de la guerra justa desde una perspectiva estrictamente jurídica: Chesterman, Simon, *Just War or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, 294 pp. Un tratamiento ético-religioso e histórico se encuentra en: Guthrie, Charles y Quinlan, Michael, *Just War: The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare*, Bloomsbury, Londres, 2007, 55 pp. Finalmente, acerca de las distintas tradiciones culturales que tratan temas de ética y guerra: Robinson, Paul, ed., *Just War in Comparative Perspective*, Ashgate, Burlington, 2003, 233 pp.

¹⁰⁷ Santiago, Teresa, *Op. Cit.*, p. 110.

¹⁰⁸ *Ídem.* Acerca de la distinción entre la tradición de la guerra justa y la teoría de la guerra justa, puede verse Corey, David y Charles, J. Daryl, “Tradition and the Just War”, *The Just War Tradition. An Introduction*, ISI Books, Wilmington, 2012, pp. 1-21.

¹⁰⁹ Señala M. Walzer: “Propongo denominar *convención bélica* al conjunto de normas articuladas, costumbres, códigos profesionales, preceptos legales, principios religiosos y filosóficos que, unidos a los múltiples acuerdos entre las partes, dan forma nuestros juicios sobre la conducta militar.” Walzer, M., *Guerras justas e injustas...*, p. 81. Acerca de la sinonimia entre la “convención”, la “tradición” y la “doctrina” de la guerra justa, puede verse Zupan, Daniel S., *Op. Cit.*, p. 9.

principio genérico de la guerra humanitaria: “la obligación moral de evitar violaciones a los derechos fundamentales de las personas.”¹¹⁰

Dos de tres características son plenamente compartidas entre la intervención bélica humanitaria y la doctrina de la responsabilidad de proteger en su variante de reacción armada: 1) obedecen a un deber moral de prestar ayuda o protección a poblaciones civiles desarmadas cuyos derechos humanos fundamentales, los más vitales, están siendo masivamente vulnerados, o corren un alto riesgo de serlo y 2) constituyen una respuesta militar internacional para detener atrocidades o anticiparse a su inminente amenaza. La tercera característica sería determinante para establecer si en realidad una noción nueva, superadora de la alusiva a lo humanitario, se viene implementando: 3) se trata de una acción legal y legítima que involucra a la comunidad de los estados desestimando iniciativas unilaterales de potencias globales dispuestas a evitar masacres.

El informe de la ICISS, en un capítulo íntegro, desarrolla los alcances del criterio de autoridad legítima, no dudando en señalar únicamente al Consejo de Seguridad como el órgano que ha de “abordar las cuestiones de intervención militar con fines de protección humana.”¹¹¹ A éste correspondería, jurídicamente, decidir en qué situaciones debe subordinarse el principio de no injerencia estatal a los derechos humanos, así como evaluar la movilización de recursos militares que ponen a su disposición los estados. Para afrontar el riesgo de inacción causada por el uso, o amenaza, del poder de veto de las grandes potencias, sus autores sugerían adoptar un “código de conducta” que oriente la actuación de éstas al intentar vetar resoluciones sobre agresiones notorias que plantean la necesidad de recurrir a la fuerza para detener o evitar crisis humanitarias.¹¹²

¹¹⁰ Santiago, Teresa, *Op. Cit.*, p. 11. Asimismo, al desarrollar el punto “El ‘deber de proteger e intervenir’”, señala: “... ya no es posible ignorar la recurrente comisión de actos nefandos, como tampoco es posible ocultarlos gracias a la revolución tecnológica de las últimas décadas. Todo ello es favorable a la máxima moral que nos conmina a respetar los derechos de las personas...” *Ibid.*, p. 108.

¹¹¹ International Commission on Intervention and State Sovereignty, *Op. Cit.*, p. 49.

¹¹² *Ibid.*, p. 51.

La aprobación de una zona de exclusión aérea en Libia, en 2011, se ajustaría al criterio de autoridad pública y legítima.¹¹³ No obstante, frente al drama paralelo de población civil siria atacada con armas químicas, una reacción similar nunca se concretaría. M. Walzer da por sentada la acogida jurídica de la doctrina de la responsabilidad de proteger una vez votada y aceptada por la Asamblea General de Naciones Unidas, advierte también de un problema: si el derecho internacional prevé para las intervenciones con fines de protección humana que sólo el Consejo de Seguridad debe autorizar el uso de la fuerza, cuando no haya capacidad ni disposición, pese a la urgencia, para lograr esa autorización: “nadie [tendría] en realidad un deber –jurídico- de actuar”¹¹⁴ y tras el silencio del Consejo de Seguridad, “nadie [tendría] –a su vez- un derecho para actuar”.¹¹⁵ En definitiva, para el filósofo, en casos como el de Siria, “legalidad y responsabilidad no marchan juntas”,¹¹⁶ pues llevar protección a quienes sufren atrocidades, y la requieren, resultaría ilegal. Pero la responsabilidad permanece como un deber moral y estaría vigente esta salida que ya planteaba para las intervenciones humanitarias: “Quien puede, debe.”¹¹⁷

En su célebre *Just and unjust wars*, M. Walzer defendía las guerras humanitarias argumentando que “cuando los crímenes que se cometen ‘suponen una conmoción para la conciencia moral de la humanidad’, *cualquier estado que pueda detenerlos debe ponerles fin, o en último extremo, tiene derecho a hacerlo.*”¹¹⁸ Ante casos como el de Siria, la esperada -y nunca concretada- respuesta jurídica habría de ceder el paso a la moralidad, y la responsabilidad, añade el filósofo, “al igual que otros deberes morales, requiere una actuación, en ocasiones, al margen de la legalidad”.¹¹⁹ Consecuentemente,

¹¹³ Es preciso recordar que M. Walzer, el teórico más importante de la guerra justa actualmente, se mostró contrario a la intervención armada en Libia argumentando que no existía causa justa, pues se trataba, a su entender, de una intromisión interesada en una guerra civil donde el bando que perdía fue favorecido por la acción internacional concertada. Véase Walzer, M., “The Case against our Attack on Libya”, *The New Republic*. 20/3/2011. Disponible en: <http://www.newrepublic.com/article/world/85509/the-case-against-our-attack-libya>. Revisado 17/12/2014.

¹¹⁴ Walzer, Michael, “What is the Responsibility to Protect?”, *Dissent Magazine*... Revisado el 29/12/2014.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas...*, p. 11. Cursivas del autor.

¹¹⁹ Walzer, Michael, “What is the Responsibility to Protect?”, *Dissent Magazine*... Revisado el 29/12/2014.

estas intervenciones militares admitirían una autoridad legítima incierta –por tratarse de “un deber de una variante radicalmente imperfecta”- correspondiente a todos aquellos estados que se estimaren aptos¹²⁰ para asumir la exigencia moral.

M. Walzer no deja de valorar la importancia de la responsabilidad de proteger como contenido del derecho internacional, al que aporta desde su reflexión filosófica un “complemento extralegal”.¹²¹ Su desarrollo como doctrina jurídica ha favorecido la actuación colectiva de Naciones Unidas y numerosos estados que cuentan con una vía explícita para responder eficazmente a situaciones críticas. Subsisten, no obstante, las mismas inquietudes de un tiempo de intervenciones cuando argumentos morales se alegaban para justificar la viabilidad jurídica de respuestas unilaterales: necesidad ante la “catástrofe moral”, adecuación al respeto de los derechos humanos, responsabilidad subsidiaria estatal por el silencio del Consejo de Seguridad o derecho de ejecución unilateral de una voluntad colectiva¹²², que no alcanzarían, como sucedería hoy, una aprobación unánime, pero tampoco impiden reacciones políticas. En suma, las influyentes propuestas -política y jurídica, respectivamente- de B. Kouchner y G. Evans, se nutren de los contenidos de la guerra justa, aunque debe verificarse los alcances de la relación entre derechos humanos y lo humanitario en la teoría del filósofo.

¹²⁰ M. Walzer precisa que tener la capacidad de intervenir no conlleva solamente imaginar el rol de las grandes potencias: “... La responsabilidad de proteger, incluso cuando requiere fuerza militar, no requiere la abrumadora, altamente tecnológica fuerza militar de los Estados Unidos. Cabe recordar que fueron los vietnamitas quienes cerraron los campos de la muerte del Khmer Rojo en Camboya, los indios quienes ingresaron al este de Pakistán, hoy Bangladesh, para detener allí las matanzas, los tanzanos quienes derribaron el régimen asesino de Idi Amin en Uganda, los nigerianos, con la ayuda de otros estados africanos, quienes intervinieron para detener los destrozos de los señores de la guerra liberianos en 1990, los australianos quienes lideraron la detención de la violencia en Timor Oriental (con la rara aprobación de las NN.UU). *Ídem.* Traducción del autor. Un argumento mencionado previamente en relación con las intervenciones humanitarias en Walzer, Michael, “Prefacio a la tercera edición”, *Guerras justas e injustas...* p. 11 y Walzer, Michael, “El triunfo de la teoría de la guerra justa (y los peligros del éxito)”, *Reflexiones sobre la guerra*, Trad. Carmen Castells y Claudia Casanova, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 40-41; Walzer, Michael, “La política de las intervenciones”, *Op. Cit.*, p. 87-88, Walzer, Michael, “Kosovo”, *Op. Cit.*, p.116; antes en Walzer, Michael, “Política y moral en Kosovo”, *Guerra, política y moral*, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, p. 91. Acerca del éxito de estas intervenciones véase: Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente...*, pp. 329-348.

¹²¹ Walzer, Michael, “Prefacio a la tercera edición”, *Guerras justas e injustas...* p. 19.

¹²² Una resumida revisión de argumentos utilizados para justificar jurídicamente las operaciones en Kosovo puede verse en: Arcos Ramírez, Federico, *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*, Dykinson, Madrid, 2002, pp. 87-104.

2. La relación entre los derechos humanos y lo humanitario en la teoría de la guerra justa de Michael Walzer

La teoría contemporánea de la guerra justa de M. Walzer ha conservado en buena medida el lenguaje de la tradición bimilenaria; sin embargo, ha consagrado a los derechos humanos, entendidos en clave moral y jurídica, como un elemento configurador de la causa justa al dar mayor peso a la agresión agravada contra las personas frente a las prerrogativas estatales. Acérrimo defensor del principio de no injerencia en asuntos internos de los estados, como lo fue E. de Vattel -y en términos generales lo sería todo pensador clásico del *bellum justum* que asumía la legítima defensa de su colectivo ante amenazas territoriales y políticas como un derecho institucional-, el filósofo de Princeton opone a tal principio un argumento moral que invoca a la conciencia que es capaz de conmoverse –perturbarse, inquietarse, alterarse- ante situaciones extremas que suceden a otros seres humanos desconocidos y distantes. Plantea, en ese sentido, a) una revisión del paradigma legalista –no intervencionista- y b) consagra los derechos como un mínimo moral que llega complementarse con lo humanitario.

a) La revisión del paradigma legalista

Desde la elaboración inicial de su teoría de la guerra justa, M. Walzer planteó condiciones para las intervenciones en territorios de otros estados, y mantuvo el calificativo de “humanitarias” para éstas. Recientemente, el filósofo ha considerado la ejecución comprobada de asesinatos en masa, limpieza étnica a gran escala, violaciones masivas y el terror alentado por el propio estado como causa justa para una reacción con fines de protección humana. Estas situaciones admiten excepciones a la prohibición jurídica de traspasar límites territoriales estatales cuando “la violación de los derechos humanos en el seno de un conjunto de fronteras es tan terrible que hace que hablar de comunidad, de autodeterminación o de ‘ardua lucha’ parezca cínico e irrelevante”; se trataría, en suma, de “casos de esclavitud o masacre”.¹²³

Masacre y esclavitud desprecian el fin de preservación de individuos y del propio estado soberano, que deviene blanco de la injerencia. Según M.

¹²³ Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas...*, p. 135.

Walzer, “la teoría de la justicia en la guerra puede generarse de los dos derechos más importantes y ampliamente reconocidos en su más pura enunciación negativa: no ser despojado de la vida o de la libertad.”¹²⁴ Le correspondía revisar, por ende, el “paradigma legalista” inscrito en el corazón de su teoría de la agresión, que está basado en seis premisas: 1) Existe una sociedad internacional de estados independientes; 2) en ella rige una ley que prevé los derechos de sus miembros: integridad territorial y soberanía política, especialmente; 3) el uso de la fuerza por un estado contra la soberanía o integridad de otro, o la amenaza inminente de tal uso, constituye una agresión, un acto criminal; 4) la agresión justifica dos respuestas: la guerra de autodefensa a cargo de la propia víctima y la guerra emprendida por la víctima y cualquier otro estado para que la ley se cumpla; 5) solamente la agresión justifica la guerra y 6) una vez que el estado agresor ha sido rechazado, también puede ser castigado.¹²⁵

En el paradigma legalista, “que refleja coherentemente las convenciones de la ley y el orden”,¹²⁶ no caben primigeniamente guerras humanitarias. Su presupuesto indispensable es el principio de no intervención, que M. Walzer defendía con más celo al elaborar su obra clásica,¹²⁷ y su “justificación, moralmente hablando, es proteger al estado como personificación jurídica de un pueblo o nación.”¹²⁸ Por todo ello, las intervenciones humanitarias debían formar parte del marco más amplio de su teoría de la agresión, que abraza la “antigua doctrina de la guerra justa” prescribiendo “cuándo puede decirse que la lucha es un crimen y cuándo resulta permisible, quizá incluso moralmente deseable.”¹²⁹ Pero la preocupación de la tradición se centraba en que hubiese

¹²⁴ Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Trad. Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 13.

¹²⁵ Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas...*, pp. 97-103.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹²⁷ Décadas más tarde dice al respecto: “La proliferación de horrores que se han producido en los últimos tiempos (las matanzas y limpiezas étnicas en Bosnia y Kosovo; en Ruanda, Sudán, Sierra Leona, el Congo y Liberia; en Timor Oriental (y con anterioridad, en Camboya y Bangladesh) ha hecho que poco a poco, me sienta más proclive a defender el recurso a la intervención militar. No he abandonado las prevenciones contra la intervención que sostenía en mi libro, pero cada vez me ha resultado más sencillo prescindir de ellas.” Walzer, Michael, “Introducción”, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 18.

¹²⁸ Nardin, Terry, “From Right to Intervene to Duty to Protect. Michael Walzer on Humanitarian Intervention”, *The European Journal of International Law*, Vol. 24, Nº 1, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 69.

¹²⁹ Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas...*, p. 98.

un responsable, especialmente aquel cuyas decisiones hubiesen quebrado la paz entre colectividades. Entre éstas, la defensa de sus derechos constituía la única razón para iniciar los combates, en consecuencia, concluía el filósofo:

El paradigma legalista excluye cualquier otro tipo de guerra. Las guerras preventivas, las guerras comerciales, las guerras de expansión y conquista, las cruzadas religiosas, las guerras revolucionarias, las intervenciones militares, todo esto resulta tachado, y tachado absolutamente, (...) todos éstos constituyen actos de agresión por parte de cualquiera que los inicie y justifican una resistencia por la fuerza...¹³⁰

M. Walzer revisa el paradigma reflexionando sobre prácticas polémicas: guerras preventivas, ataques anticipatorios e intervenciones diversas. Incluye entre éstas últimas a las humanitarias, destinadas a parar agresiones de colectivos armados que al interior de los estados vulneran masivamente derechos humanos. La facilidad para identificar gobiernos y grupos ejecutores de masacres -crímenes muy graves- incitaría a responder exigiéndose el cumplimiento de la ley.¹³¹ Sin embargo, ante las restricciones previstas al franqueo de fronteras, pues opera una presunción favorable al soberano,¹³² el filósofo propone una “suspensión unilateral” de la no injerencia fundada en la moralidad que haga posible la legalidad.¹³³ En suma, su revisión busca superar posturas de juristas ajustados estrictamente a la letra del paradigma quienes, supone, podrían aceptar la necesidad de una intervención, pero negarían su viabilidad legal al no estar expresamente autorizada. “Al menos –concluirá- la moralidad no es un impedimento para la acción unilateral debido a que no existe ninguna alternativa inmediata a la que pueda recurrirse.”¹³⁴ No habría más remedio, interpreta Terry Nardin.¹³⁵

¹³⁰ *Ibid.*, p. 114.

¹³¹ *Ibid.*, p. 155.

¹³² Nardin, Terry, *Op. Cit.* p. 69. Dice M. Walzer: “El Estado es, presuntamente –aunque de ningún modo sea eso lo que en la práctica se verifique siempre-, el escenario en el que se elabora la autodeterminación y en el que, por consiguiente, ha de excluirse toda presencia de ejércitos extranjeros.” Walzer, Michael, “La posición moral de los estados: Respuesta a cuatro críticos”, *Guerra, política y moral...*, p. 61.

¹³³ Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas...*, p. 156.

¹³⁴ *Ídem.*

¹³⁵ Nardin, Terry, *Op. Cit.* p. 69.

b) Los derechos humanos como mínimo moral y el complemento de lo humanitario

El propio T. Nardin devela la postura intelectual adoptada por M. Walzer al teorizar sobre la guerra justa. No se trataría de “un esfuerzo filosófico para hallar coherencia en un conjunto de ideas y exponer esa coherencia sistemáticamente, desapasionadamente y abstrayendo de políticas y decisiones (...), él ve –más bien- su propia contribución a la discusión como práctica, no filosófica, una contribución a la política, no a la teoría política.”¹³⁶ Rafael Grasa anticipaba esta evaluación en relación a buena parte de su obra, considerando que su forma de argumentar se vincula a sus convicciones y a su postura filosófica ya que adoptaría “una distancia crítica de la argumentación filosófica procedimentalista, aquella que parte de un posición original, una situación lingüística ideal o de una conversación en el espacio.”¹³⁷ En el fondo de su reflexión se hallaría una “concepción atemperada de lo moral, lo que ha denominado minimalismo moral”,¹³⁸ y atiende, además, a fundamentaciones y prácticas de justicia situadas en comunidades y épocas históricas.¹³⁹

M. Walzer se aleja, como crítico social, de la actitud de “profeta en la montaña que levanta su dedo amenazador a la humanidad corrupta” y prefiere opinar como “ciudadano comprometido”, severo con sus connacionales pero hermanado a ellos al ser parte del mismo colectivo.¹⁴⁰ Simultáneamente, sus reflexiones sobre la moralidad y la guerra son también universalistas pues ambas trascienden fronteras. Su discurso como estadounidense está dirigido a su comunidad política, aceptando que sus ideas se discutan en todo el planeta. Su opinión, por tanto, puede entrar en diálogo abierto con las de actores diversos, incluidos humanitarios y políticos afines a intervenir

¹³⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹³⁷ Grasa, Rafael, “Introducción”, Walzer, Michael, *Guerra, política y moral...*, p. XI.

¹³⁸ Sobre el contenido, véase Walzer, Michael, “Minimalismo moral”, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Trad. y estudio introductorio de Rafael del Águila, Alianza editorial, Madrid, 1994, p. 42.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. XV y XVIII.

¹⁴⁰ Walzer, Michael, “Me veo como un judío comunitario y como un americano liberal (Entrevista de Daniel Gamper Sachse)”, *Terrorismo y guerra justa*, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Equibar Barrena, Katz – CCCB, Madrid – Barcelona, 2004, p. 49.

“humanitariamente”.¹⁴¹ Por ejemplo, a las objeciones de J.-H. Bradol y de quienes como él ven a las guerras justas, y a las derivadas del derecho de injerencia, como una práctica obediente de intereses estatales agazapados tras retóricas morales, el filósofo no repararía en admitir que las intervenciones se configuran como casos “mixtos” cuya “motivación humanitaria es una de las varias razones que actúan.”¹⁴²

Asume que bajo un “disfraz de humanitarismo” pueden darse situaciones de coerción y dominio,¹⁴³ pero no es receloso del derecho de injerencia al que no ve ineluctablemente como “un disfraz moral en aras de la defensa de los intereses de los más poderosos”.¹⁴⁴ No oculta que “las guerras justas tienen razones morales y políticas”;¹⁴⁵ pues se trata de una práctica estatal en la que “no existe una voluntad moral pura y no debería ser necesario pretender alcanzarla.”¹⁴⁶ Favorable a la intervención en Kosovo, su criterio no estaría alejado del siguiente argumento de Tony Blair, entonces primer ministro británico, que J.-H. Bradol deplora: “A partir de ahora nuestras acciones están guiadas por una sutil mezcla de intereses recíprocos y de propósitos morales en pos de la defensa de preciados valores.”¹⁴⁷ Ya en el siglo XVIII, E. de Vattel admitía como condición para evaluar causas justas la concurrencia de razones justificativas (derechos) y motivos (intereses) a la hora de iniciar contiendas. Éste autor, al igual que M. Walzer, sería también caracterizado, por algunos de sus comentaristas, como partidario de ideas políticas realistas.

Al respecto, pese al didáctico texto “Contra del realismo” con el cual da inicio el filósofo a su obra clásica, el politólogo David C. Hendrikson logra identificar en ella claramente rasgos del pensamiento realista. Sugiere alejarse, para ello, de la caricatura que asimila esta tradición con la doctrina de

¹⁴¹ Para M. Walzer: “En el mundo de la opinión, la verdad es, en el fondo, una opinión más, y el filósofo sólo es otro creador de opiniones.” Walzer, Michael, “Filosofía y democracia”, *Pensar políticamente...*, p. 52.

¹⁴² Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas...*, p. 149.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 156.

¹⁴⁴ Bradol, Jean-Hervé, *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁴⁵ Walzer, Michael, “Justicia e injusticia en la Guerra del Golfo”, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 108.

¹⁴⁶ Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente...*, p. 338.

¹⁴⁷ Blair, Tony, *The Blair Doctrine: Doctrine of the International Community: Speech by UK Prime Minister Tony Blair...*, Revisado el 27/12/2014. La traducción en: Bradol, Jean-Hervé, *Op. Cit.*, p. 17.

Trasímaco, disipando la justicia en el reino de la fuerza.¹⁴⁸ En el realista primaría su disposición hacia la política, ámbito donde el conflicto -rasgo invariable de la condición humana- se verifica. No se opone a exhortaciones morales, pero prioriza el interés de las colectividades cuyos gobiernos resuelven situaciones dadas prescindiendo de esquemas racionales. Se resiste, por ello, a configuraciones de orden y seguridad universales, tendiendo al particularismo.¹⁴⁹ Valora el orden antes que la justicia, o ve al primero como condición fundamental de la última; sus puntos de vista, en consecuencia, suelen ser conservadores por lo que se da especial importancia a la prudencia. Los realistas asumirían que los estados pueden quebrar la buena fe y emplear medios injustos, pero sólo cuando surja una grave amenaza a la supervivencia e independencia de su comunidad política.¹⁵⁰

El realismo reconocería la “realidad moral” de la guerra; con ello, el imperativo de que su conducción esté sujeta a limitaciones morales y jurídicas. Considera, no obstante, que cuando la independencia y la continuidad de un estado peligran, sus gobernantes tienen la obligación de agotar las medidas necesarias para preservarlas. En suma, adopta la doctrina de la necesidad en política, tan antigua como contemporánea.¹⁵¹ En el fondo –aclara D. C. Hendrikson-, se trata de una “necesidad moral” que autoriza superar restricciones en situaciones extremas, quedando vigentes los límites en circunstancias “normales”.¹⁵² El diagnóstico al que este autor llega es que M. Walzer suscribe el argumento de la necesidad al plantear su propuesta de “emergencia suprema”. Ésta coincidiría con propósitos realistas al asumir el valor intrínseco de la comunidad política y el sacrificio de inocentes por

¹⁴⁸ Hendrikson, David, C., “In Defense of Realism: A Commentary on *Just and Unjust Wars*”, *Ethics & International Affairs*, Vol. 11, N° 1, Carnegie Council for Ethics and International Affairs, New York, 1997, p. 53.

¹⁴⁹ F. Arcos aprecia el realismo de M. Walzer señalando: “Una explicación de esta imagen del Estado [un estado comunitarista], del contrato en que se fundamentan sus derechos y del mismo contenido y función de los mismos, puede encontrarse en la fuerza del realismo que –no sólo en su teoría de las guerras justas sino, en general, toda su filosofía posterior- suscribe este autor. Un realismo que, en sus reflexiones sobre la justicia distributiva, le ha conducido al particularismo radical y, en los problemas relacionados con la moralidad de las relaciones internacionales, a una justificación de los Estados un tanto apegada al *statu quo* y a una defensa considerable del relativismo étnico-cultural.” Arcos, Federico, *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁵⁰ Hendrikson, David, C., *Op. Cit.*, pp. 20-21.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵² *Ibid.*, p. 24.

salvaguardarla de una fatal amenaza.¹⁵³ Al igual que B. Obama, el filósofo habría intentado apartarse de la tradición realista sin adoptar la idealista, pero al abrazar el paradigma legalista confirma una tendencia en su pensamiento que su crítico califica como “estadocéntrica”.¹⁵⁴

Una interpretación más favorable al filósofo admite que su crítica va dirigida al un realismo “descriptivo” cuestionando simplemente no haber apreciado debidamente el pluralismo en el realismo, en especial, aquel que en su variante “prescriptiva” podría respaldar normas internacionales que formarían también parte de la teoría de la guerra justa: “las guerras sólo pueden ser legítimas en respuesta a una agresión” o “en tiempo de guerra, ningún combatiente debe ser blanco directo de violencia letal”.¹⁵⁵ Ello supondría que el realista admite tales normas no tanto como la adopción de un discurso moral compartido sino como el producto de acuerdos alcanzados al ponerse de manifiesto la elección racional entre partes interesadas. Esta distinción no llega a dar cuenta, sin embargo, más allá del pensamiento de M. Walzer, de la presencia de una importante subtradición realista en la larga tradición del *bellum justum*.¹⁵⁶

Una inquietud liberal se le plantea acerca de la importancia que daría a los derechos en su producción teórica,¹⁵⁷ mientras la legitimidad del acto bélico se verifica siempre que no constituya una agresión dirigida a las personas contra las que se ejecuta; es decir, “no se puede obligar a nadie a luchar o a arriesgar la vida, no se puede amenazar a nadie con la guerra ni tampoco [hacérsela], a menos que, por alguno de sus actos [haya renunciado]¹⁵⁸ o (...) perdido sus derechos.”¹⁵⁹ Este principio configura el juicio acerca de la conducta en las operaciones bélicas, y aunque las normas jurídicas no lo

¹⁵³ *Ibíd.*, pp. 24-26.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁵⁵ Orend, Brian, *Michael Walzer on War and Justice*, University of Wales Press, Cardiff, 2000, p. 68

¹⁵⁶ Bellamy, Alex, J., *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 100-104.

¹⁵⁷ Miller, David, “Introducción”, en Walzer, Michael, *Pensar políticamente...*, p. 16.

¹⁵⁸ Se sugiere la traducción entre corchetes, en lugar de “declarársela” y “se haya rendido”. En el original indica: “no one can be forced to fight or to risk his life, no one can be threatened with war or *warred against*, unless through some act of his own *he has surrendered* or lost his rights.” Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, 4ª ed., Basic Books, Nueva York, 2006, p. 135. Las cursivas son del autor.

¹⁵⁹ Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas...*, p. 191.

expresen adecuadamente, las prohibiciones que ellas prevén también se basarían en éste. En definitiva, en el tratamiento moral de la guerra que plantea M. Walzer, el vínculo entre justicia y derechos humanos se evidencia distinguiéndose de lo “simplemente” humanitario, tal y como en estas líneas aparece:

A veces –lamenta el filósofo-, los juristas hablan como si las normas legales tuvieran simplemente un carácter humanitario, como si la prohibición de cometer violaciones o la interdicción de la deliberada matanza de civiles no fueran sino muestras de gentileza. Sin embargo, cuando los soldados respetan esas prohibiciones no están actuado con amabilidad, cortesía o magnanimidad; están actuando con justicia. Si son soldados humanitarios, pueden hacer de hecho más de lo que se les exige, compartir su comida con los civiles, por ejemplo, en vez de limitarse a no violarlos o matarlos.¹⁶⁰

El soldado “humanitario” de M. Walzer complementa su elección de combatir por la justicia¹⁶¹ con su obligación de respetar los derechos de las víctimas, y, si lo considera, ser además magnánimo con ellas. A su vez, esa complementariedad puede verse reflejada en el proceder de individuos y estados al interior de sus fronteras, movidos por “la compasión o el sentimiento humanitario”¹⁶² que lo único que necesitan para calmarlos es “una forma de asistencia benéfica: una ‘red de seguridad’ para que aquellos a quienes les son justamente negados los bienes sociales más deseables no se les niegue cruelmente la subsistencia.”¹⁶³ Pero una distinción antagónica, oponiendo exigencias de justicia y discrecionalidad de la caridad en la *praxis* internacional, es revelada por el autor tras ubicar en la literatura jurídica de los siglos XIX y XX “un ‘derecho’ de intervención *humanitaria*, lo que significa que la acción

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 191-192.

¹⁶¹ Al respecto, señala M. Walzer: “...veremos que será necesario reclutar a *voluntarios* para las intervenciones humanitarias; el “quién” que puede y debe es sólo el Estado, no ningún hombre o mujer particular; para los individuos, el debe sí que mantiene su carácter de imperfecto. A la hora de decidir si presentarse voluntarios o no, los individuos pueden optar por aplicarse la ya mencionada máxima a sí mismos (quien puede debe), pero ésa es una elección que sólo les corresponde a ellos.” Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente...*, p. 337. También en Walzer, Michael, “Más allá de la intervención humanitaria. Los derechos humanos en la sociedad global”, *Op. Cit.*, p. 356.

¹⁶² Walzer, Michael, “La exclusión, la injusticia y el Estado democrático”, *Pensar políticamente...*, p. 136. Walzer, También en, aunque con una traducción ligeramente diferente en: Michael, “Exclusión, injusticia y Estado democrático”, *Guerra, política y moral...*, p. 136.

¹⁶³ *Ídem.*

militar para poner fin a los asesinatos en masa era considerada opcional: no había obligación –deduce– de intervenir, y por lo tanto, tampoco había un *derecho* a ser rescatados.”¹⁶⁴ Dicho derecho constituiría un logro, reciente y parcial, de la interconexión de la sociedad global.

La postura humanitaria a la que se aferra D. Rieff sigue viendo a lo humanitario como apolítico y desinteresado. No rechaza las guerras justas sólo las humanitarias. Halla sus antecedentes en la idea de caridad, también de altruismo, piedad, solidaridad o compasión; un impulso que lleva a ayudar, una emoción fundamental según los Ilustrados; un sentimiento “natural” para Rousseau.¹⁶⁵ En el siglo XIX, “[l]a Convención de Ginebra –sostiene el periodista– nació de la compasión y del pesar que sintió un solo individuo, Dunant”,¹⁶⁶ testigo de Solferino. Pero, amparándose en A. Lincoln, rechaza que “la justicia fuera humanitarismo [y] el humanitarismo justicia, algo que –para él– ha sido el error clave del humanitarismo posterior a la Guerra Fría.”¹⁶⁷ No compartiría esta idea Jean Pictet, clásico comentarista de los principios de la Cruz Roja: “El humanitarismo moderno es una forma evolucionada y racional de la caridad y de la justicia”,¹⁶⁸ pues si el fin de éste, añade el mismo autor, es “prevenir y aliviar los sufrimientos”, nada contradice a ello la respuesta justiciera a la vulneración masiva de derechos humanos que significan la masacre o la limpieza étnica.¹⁶⁹

En definitiva, la intervención bélica humanitaria, o la responsabilidad de reaccionar con fines de protección humana a través de las armas, pueden ser

¹⁶⁴ Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente...*, p. 356. Las cursivas son del autor.

¹⁶⁵ Rieff, D., “Los peligros de la caridad”, *Una cama por una noche...*, p. 69.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁸ Pictet, Jean, “Comentarios sobre los principios fundamentales de la Cruz Roja”, *CICR Recursos*, Comité Internacional de la Cruz Roja, 1/1/1979. Disponible en: <https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/fundamental-principles-commentary-010179.htm>. Revisado 13/12/2014.

¹⁶⁹ Respecto del sufrimiento que otros deben ayudar a evitar, M. Walzer plantea: “... cuando lo que sucede es la “limpieza étnica” (...), o la masacre sistemática de una comunidad religiosa o nacional, no parece posible aguardar una respuesta local. En ese caso, hemos cruzado ya el otro lado de la sima. Hay demasiado en juego y el sufrimiento es ya excesivamente grande. Es muy posible que las personas que se hallan directamente en peligro no tengan capacidad para responder y que sus conciudadanos tampoco tengan la voluntad de hacerlo. Las víctimas son débiles y vulnerables; sus enemigos son crueles; sus vecinos se muestran indiferentes. El resto de nosotros observamos conmovidos. Ahí hay una ocasión para la intervención.” Walzer, Michael, “El argumento de la intervención humanitaria”, *Pensar políticamente...*, p. 331.

evaluadas y decididas a través de los criterios elaborados al interior de la larga tradición de la guerra justa. Su renovación secular y democrática ha revitalizado un vocabulario no sólo circunscrito al ámbito académico, sino decisivo en el actuar de líderes políticos globales, organismos internacionales que crean el derecho que rige a los estados y actores humanitarios y militares que viven las guerras como escenarios de su *praxis*. Consecuentemente, contra del diagnóstico de D. Kennedy, el discurso del *bellum justum* no constituye una propuesta del pasado arraigada en mentalidades y marcos de pensamientos superados. Es justamente el encadenamiento y el diálogo entre las propuestas teóricas actuales y las antiguas doctrinas que respondían a experiencias concretas requiriéndose el uso de las armas lo que alimenta su vigencia; aunque correspondería indagar si sólo esta época globalizada de finales del siglo XX e inicios del XXI –como sugiere M. Walzer- admitiría guerras humanitarias.

CAPÍTULO 2

LA AUTORIDAD PÚBLICA Y LEGÍTIMA DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

En una crisis revolucionaria o en una guerra, el gobernante o el jefe militar no puede ser humano y tolerante sino cuando de ello no resulte daño. Este es el motivo de que la mayor parte de nosotros odia las revoluciones y las guerras, pero es inútil que las odien porque no se dan cuenta de que, cuando ocurren, el poder se convierte en el elemento más importante de la política.

R. H. S. Crossman
*Biografía del Estado Moderno*¹

La limitación del uso de la fuerza a nivel internacional suele estar condicionada a ciertas concepciones de la política. Ésta, en general, puede verse concretada en “acciones guiadas por la moral –buen gobierno-, acciones tendentes a alcanzar resultados sin mirar a la justificación moral [y] acciones del poder como tal”.² Consecuencia del vínculo intrínseco entre lo bélico y lo político, los gobiernos desprovistos de criterios morales compartidos suelen plantear sus relaciones asumiendo fácticamente un latente antagonismo. La reflexión teórica al respecto, desde la modernidad, reconoce los alcances de esta pauta realista cuyo efecto –para algún autor, “natural”³- se revela en un deliberado esfuerzo por hacer efectiva la voluntad de una colectividad sobre otras, que mayoritariamente resistirán. Bajo la perspectiva de este realismo de raíces clásicas -una tradición milenaria para comprender dinámicas que superan lo local- llega a privilegiarse la práctica militar en función de intereses de la colectividad.

¹ Crossman, Richard, H. S., *Biografía del estado moderno*, Trad. José A. Fernández de Castro, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989, p. 33.

² Abellán, Joaquín, *Política. Conceptos políticos fundamentales*, Alianza editorial, Madrid, 2012, pp. 21-22.

³ Del Vecchio, Giorgio, *De la guerra y la paz*, Trad. M. Castaño, Reus, Madrid, 2005[1912], pp. 13-14. Esta naturalización de lo bélico en la relación entre estados propuesta por el jusnaturalista italiano, un siglo atrás, se alinea con una definición realista de la guerra sólidamente asentada: “La guerra constituye, por tanto, un acto de fuerza que se lleva a cabo para obligar al adversario a acatar nuestra voluntad.” Clausewitz, K. von, “¿Qué es la guerra?”, *De la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid, 1999, p. 179.

La historia bélica, advierte Geoffrey Parker, revela una prioridad por los resultados favorables de las contiendas a los que contribuye una organización política eficaz. Dicha organización funcional al éxito de las armas -polis, república, imperio o estado- halló su pleno desarrollo en el mundo occidental.⁴ Es más, su eficacia no sólo ha concretado una hegemonía político-militar, sino también otra de cariz cultural. En el seno de la vigorosa atmósfera civilizatoria de Occidente,⁵ el recurso a las armas ha constituido y sigue constituyendo un medio inescindible y dependiente de los fines de la política. La guerra -señala A. J. Bellamy- “refleja la política que la impulsa”; así, “[c]uando las guerras están impulsadas por el absolutismo religioso o ideológico, doctrinas de superioridad racial, pretensiones nacionalistas territoriales, la acumulación de poder económico y político por medio del terror o disputas acerca del orden nacional mismo, es muy probable que se degraden a la barbarie”.⁶ Al mismo tiempo, el cómo guerrear es una herencia que actualiza un estilo de confrontación hoplítica, vigente aún en la era nuclear.⁷

Históricamente, la “forma occidental de hacer la guerra” ha mantenido cinco características: a) tradición militar dominante, b) adaptación conforme a la propia tradición, c) predominio de la disciplina y la técnica, d) uso de tecnología avanzada para paliar el número reducidos de combatientes y e) dinámica de desafío y respuesta.⁸ El impacto de su puesta en práctica alcanzó todo el planeta imponiendo el patrón actual que dicta la lógica de las contiendas.⁹ Como consecuencia de su carácter dominante, la actividad bélica se centra en resultados: lograr la victoria derrotando al enemigo. Su dinámica evolutiva ha

⁴ Parker, Geoffrey, "La práctica occidental de la guerra", en Parker, Geoffrey, ed., *Historia de la guerra*, Trad. José Luis Gil Arístu, Akal, Madrid, 2010, pp. 7-17.

⁵ Señalaba el fallecido Jacques Le Goff: "... la actitud de Europa en relación con los bárbaros [...] consistió en defenderse, desde luego, contra sus eventuales ataques pero también, y sobre todo, en civilizarlos y hacerles entrar en el espacio civilizado. Europa es civilizadora y, si ella lo ha sido de una manera cuestionable mucho más tarde con la colonización, la voluntad en ese periodo es de hacer de los 'bárbaros' semejantes." Le Goff, Jacques, "Barbares", *Eutopia. Ideas for Europe magazine*, Fischer/Debate/Seuil/Laterza, 5/9/2014. Disponible en: <http://www.eutopiamagazine.eu/fr/jacques-le-goff/columns/barbare>. Revisado el 15/9/2014. Traducción del autor. La visión contraria la ofrece Jean Flori para quien "...la civilización romana sobrevive, pero ella se barbariza y clericaliza." Flori, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Seuil, París, p. 52. Traducción del autor.

⁶ Bellamy, Alex, J., *Op. Cit.*, p. 22.

⁷ Hanson, Victor Davis, "A Western Way of War", *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 9-18.

⁸ Parker, Geoffrey, *Op. Cit.*, pp. 7-17.

⁹ Parker, Geoffrey, "Prólogo", en G. Parker, ed., *Op. Cit.*, p. 5.

llegado a ser comparada con el modelo biológico del equilibrio punteado;¹⁰ ello implica, según G. Parker, que “la evolución avanza mediante breves estallidos de cambio rápido intercalados por periodos más largos de alteración más lenta y gradual”.¹¹ La práctica guerrera de Occidente se enriquece con la mera existencia de colectivos enfrentados, institucionalmente fuertes, dispuestos siempre a innovar para quebrar de ese modo una armonía temporal que revela una fase más de ajustes y transformaciones.

Pese a esta dinámica fáctica, la mentalidad realista griega escéptica de intenciones loables o sentimientos de hermandad para asegurar la paz, pues prefería sostenerla en falanges más compactas o la mayor flota naval, no dejaba de apreciar la legitimidad o injusticia de cada contienda evitando una condena, en sí misma, de la guerra. V. D. Hanson sostiene que para los griegos las guerras de toda índole “eran juzgadas buenas o malas en función de su curso, sus resultados, su moralidad y su utilidad”;¹² Donald Kagan, gran estudioso de Tucídides, halla en la competencia por el poder su “razón fundamental”; pero no se trataría de un poder entendido restrictiva y negativamente: esa capacidad de imponer, incluso por la fuerza, una voluntad sobre las de los demás. “En sí mismo –dice el profesor de Yale- el poder es neutral”; serviría a fines “buenos o malos” constituyendo, por ello, un medio de resistencia a exigencias y presiones externas, “esencial para la obtención y la conservación de la libertad.”¹³ En definitiva, el realismo “es consciente -como reconoce Hans J. Morgenthau- del significado moral de la acción política.”¹⁴

Un mes antes del inicio de la última guerra de Irak, Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón, uno de los ponentes de la Constitución española, resumía acertadamente el contenido del realismo político que sirvió de guía a dicha invasión militar. El análisis realista de las relaciones internacionales enfatiza

¹⁰ Sobre el “modelo” biológico del equilibrio punteado, véase Eldredge, Niles y Jay Gould, Stephen, “Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism”, en Schopf, Thomas J. M., ed., *Models in paleobiology*. Disponible en: <http://www.blackwellpublishing.com/ridley/classicstexts/eldredge.pdf>. Revisado el 17/1/2015.

¹¹ Parker, Geoffrey, “La práctica occidental de la guerra...”, p. 12.

¹² Hanson, Victor Davis, *Guerra. El origen de todo...*, p. 59.

¹³ Kagan, Donald, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, Turner, Madrid, 2003, p. 20.

¹⁴ Morgenthau, Hans, J., “A realist theory of international politics”, en Elman, Colin y Jensen, Michael A., ed., *Realism Reader*, Routledge, Nueva York, 2014, p. 57.

dos “axiomas”, según el jurista: a) la existencia de intereses jerarquizados de un colectivo político, en este caso el estado, que ubica en su cima a la seguridad y su supervivencia y b) el ajuste de tales intereses a la conformación de la estructura de poder internacional.¹⁵ No está ausente, por cierto, la moralidad.

Las premisas del paradigma legalista sostenido por M. Walzer suponen también la existencia de una sociedad internacional integrada por estados. Su estatus moral pone énfasis en su independencia y en la titularidad de sus derechos, en especial dos: soberanía política e integridad territorial. Desde los inicios de la modernidad estas categorías evolucionan configurando las subtradiciones política y jurídica de la guerra justa. En los albores de la modernidad el *bellum justum* acoge la influencia de 1) una moralidad cristiana de rasgos realistas, 2) un progresivo afianzamiento de la razón de estado y 3) la elaboración de teorías sobre el origen y fundamento de la autoridad estatal.

1. Moralidad cristiana y realismo político en los albores de la modernidad

Durante los siglos finales de la Edad Media, el mundo occidental elaboraría las claves político-jurídicas que, retomadas más tarde por liberales e ilustrados, habrían de configurar la estructura sobre la que se funda la filosofía política moderna¹⁶ y la reflexión jurídica y moral hasta la actualidad. El fenómeno crucial de ese periodo constituía el surgimiento de aquello que Bertrand Badie ha denominado “la idea y la práctica del Estado.”¹⁷ Una serie de acontecimientos impulsados por las crisis de un cambio de época propiciaron exigencias de un ámbito autónomo para la política, liberado de intromisiones de la doctrina moral católica y de la jerarquía papal. Antecedentes de tales demandas de autonomía, precursoras de la laicidad, se hicieron cada vez más recurrentes, en la teoría y en la práctica, sembrando el descrédito de visiones

¹⁵ Herrero y Rodríguez de Miñón, Miguel, “Realismo ante la guerra”, *El País*, 5/2/2003, p. 14.

¹⁶ Una interpretación novedosa acerca de las conexiones entre el pensamiento político medieval y las formas que adopta el poder en el mundo moderno aparece en Muralt, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Trad. Valentín Fernández Polanco, Istmo, Madrid, 2002, 185 pp.

¹⁷ Badie, Bertrand, “La pensée politique vers la fin du XVI^e siècle: Héritage Antique et médiéval”, en Ory, Pascal, dir., *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, París, 1998, p. 15. Traducción del autor.

holísticas dando paso al surgimiento de postulados individualistas, fundamento de la convivencia social y la legitimidad de la autoridad política.

Siglos atrás, la regulación de la guerra contenida en doctrinas a cargo de canonistas, decretistas y decretalistas se propuso identificar a la autoridad legítima que debe iniciar y dirigir las contiendas. Según Arthur Nussbaum, célebre historiador del Derecho internacional, resultaría difícil admitir desde una lectura actual a la *auctoritas principis* medieval como un criterio de evaluación del *bellum justum*, pues “aparecería más bien como un prerrequisito para la guerra [...] con feudos bañados en sangre a los que la iglesia intentaba controlar y erradicar.”¹⁸ Relativamente pronto, los legisladores canónicos de mediados del siglo XIII atribuyeron a la iglesia la autoridad suprema para declarar guerras;¹⁹ distinto sería el caso, debido al desconcentrado mapa político feudal y ausente la referencia romana imperial, si debían determinar a quién correspondía la autoridad secular. Tras muchas vacilaciones, a finales de ese periodo, la doctrina concluiría que “solamente aquellos que no tenían un superior terrenal”²⁰ gozaban de la atribución de emprender campañas bélicas.

Es cierto que un nuevo modelo imperial había sido restablecido, desde mediados del siglo X, por Otón I el Grande de Alemania, perdurando casi un milenio bajo dinastías alemanas entusiastas en su momento por consolidar la cristiandad medieval. Debe precisarse, no obstante, como sugería Antonio Truyol y Serra, que sería un error apreciar en tales intentos de reivindicación de la cristiandad un afán por conformar en modo alguno un *super-estado*.²¹ Un dato revelador es que en los reinos situados fuera de Alemania, la supremacía imperial se limitaba al de una *auctoritas*, es decir, constituía solamente un referente moral. En aquel proceso de recreación de un orden europeo, los acontecimientos conducían al resurgimiento de la idea del Imperio vinculado siempre a la jerarquía eclesial. El *imperium mundi* romano devendría en el *imperium christianum*, un Sacro Imperio cuyos emperadores debían

¹⁸ Nussbaum, Arthur, “Just War – A Legal Concept?”, *Michigan Review of Law*, Vol. 42, Nº 3, The Michigan Law Review Association, Ann Arbor, 1944, p. 457. Traducción del autor.

¹⁹ Bellamy, A. J., *Op. Cit.*, p. 72.

²⁰ *Ídem*.

²¹ Truyol y Serra, Antonio, “El derecho internacional en el Occidente cristiano medieval”, *Historia del derecho internacional público*, Trad. Paloma García-Picazo, Tecnos, Madrid, 1998, p. 32.

desempeñar la tarea de “protectores de la Iglesia”. Paradójicamente, el primer emperador –según refiere David Knowles- “no era ya el protector al que recurría el papa, sino un soberano que redujo la Iglesia romana al estado de protectorado.”²²

Junto al emperador, reyes carentes de liderazgo abundaban en Europa. Su pasividad favoreció el protagonismo de señores de la guerra ansiosos por involucrarse en espacios de poder determinantes. En un ambiente marcado por el uso de las armas, ellos consolidarían una elite militar que adoptaría a la larga una ética guerrera.²³ Guarnecidos en castillos, la nobleza feudal reclutaba caballeros, soldados, secretarios y su influencia en poco tiempo –sugiere John France- se tornaría decisiva: “Las familias aristocráticas colonizaron la Iglesia e, incluso, los monasterios, de manera que el liderazgo eclesiástico, aunque se debía al servicio del ‘Príncipe de la Paz’, compartía, o al menos estaba familiarizado con las virtudes militares de las familias de las que procedía.”²⁴

Dependientes del trabajo de la tierra para sostener su estatus y riqueza, los señores de la guerra de aquella época presionaron al campesinado que aumentó la productividad de sus cosechas. Ello estimuló su deseo de bienes, y otras recompensas, alejados usualmente de su ámbito local. Este era el escenario que dio marco a la reflexión de a) canonistas, defendiendo la prerrogativa papal y b) romanistas, respaldando a la autoridad secular a la que se reconoció legitimidad para hacer la guerra; luego, en un periodo de cambio social, e intelectual, irrumpieron las ideas de c) Marsilio de Padua y d) Nicolás Maquiavelo aspirando a la paz, prioritariamente el primero, y a la conservación de la república, el florentino.

²² Knowles, David, “Las iglesias de la Europa occidental”, en Obolensky, Dimitri, Bouman, C. A. y Knowles, David, *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, Tomo II, Trad. T. Muñoz Schiaffino, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, p. 60.

²³ Miguel Ángel Ladero Quesada señala al respecto: “La caballería llegó a ser así el rasgo más visible y destacado del orden social noble. (...) Ante todo, fijó unas normas de guerrear para limitar la violencia, mediante el respeto y la práctica de algunos principios éticos generales, que junto a la reflexión de los teólogos sobre las condiciones de la “guerra justa”, fueron el único freno durante unos siglos en los que no había derecho internacional.” Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Introducción. Paz en la guerra: Procedimientos medievales”, en Arranz Guzmán, Ana, Rábade Obradó, María del Pilar y Villarroel González, Óscar, coords., *Guerra y paz en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2013, p. 26.

²⁴ France, John, “El resurgir de la cristiandad latina y las Cruzadas en Oriente, 1050 – 1250”, Bennet, Matthew, *La guerra en la Edad Media*, Trad. P. Sánchez León, Akal, Madrid, 2010, p. 86.

a) Los canonistas y la supremacía papal para el inicio de la guerra

El tratamiento teológico-jurídico, y también político, de lo bélico en la Edad Media se inscribió en la formalización y el paulatino desarrollo del derecho canónico, el sistema jurídico adoptado por la iglesia vinculante para los fieles y la estructura eclesiástica. A partir del siglo XII, con el *Decretum* elaborado por Graciano, impresionante obra de recopilación, clasificación y sistematización de extractos de concilios, escritos de los padres de la iglesia, constituciones papales y algunas normas imperiales²⁵, diversos aspectos relacionados con lo bélico se abordaron en la Causa 23. Su tratamiento junto a otras materias llevarían a Frederick H. Russell a distinguir cuatro temas importantes: la justificación de la guerra y del acto de matar, la formulación de la guerra justa, los problemas que plantea la autoridad y la conducción de las acciones armadas así como el rol legítimo de la iglesia y los clérigos en las contiendas.²⁶

Aunque se hará un tratamiento detallado de las ideas de Agustín de Hipona, Graciano y Tomás de Aquino acerca del *bellum justum* en el capítulo cuarto, puede adelantarse que el jurista, influenciado por Agustín de Hipona, justificaba la guerra si la intención de ésta era promover la paz.²⁷ No obstante, en el desarrollo de la segunda parte de la Causa 23 analizaba supuestos de contiendas que siendo justas, no persiguen necesariamente propósitos pacíficos: recuperar bienes perdidos o repeler un ataque enemigo. Sostendrá, asimismo, una similitud entre la guerra justa y el litigio que justifica la necesidad de la autoridad pública para emprender y conducir contiendas. Según el jurista, así como el juez puede recurrir a la fuerza para asegurar justicia, quien ostenta un cargo público persigue el mismo fin cuando favorece a su colectivo recurriendo a las armas.²⁸ F. H. Russell acusaba la falta de precisión del maestro boloñés a la hora de identificar en su tiempo quién ejercía en los hechos tal autoridad legítima, pues menciona al emperador, los reyes e incluso

²⁵ Véase: Vetulani, Adam, "Une suite d'études pour servir à l'histoire du 'Décret' de Gratien", *Sur Gratien et les Décrétales*, Variorum, Hampshire, 1990, pp. 343–692.

²⁶ Russell, Frederick, H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Londres, 1977, p. 57.

²⁷ Hubrecht, George, "La "juste guerre" dans le Décret de Gratien", *Studia Gratiana*, N° 3, LAS, Roma, 1955, p. 168.

²⁸ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 63.

a simples vasallos.²⁹ Una deficiencia que tiene efectos en la seguridad de actos de enriquecimiento permitidos -como el botín o la recompensa- sólo garantizados a actores públicos legítimos.

La moralidad cristiana, que deploraba la guerra, debía inspirar la actuación de la autoridad secular la cual asumía las contiendas como un medio cuasi-legal dirigido a “defender derechos legales de justicia humana.”³⁰ Las limitaciones a la práctica bélica requería de los beligerantes evitar llevar sus acciones hasta los últimos extremos, previendo la ley canónica exonerar de la violencia a clérigos, monjes, peregrinos, pobres desarmados y mujeres.³¹ La realidad contrastaría dramáticamente con la norma, según sugiere el historiador Francisco García Fitz: “En esta época de debilidad del poder central, muchos principados laicos, señoríos y castellanías, se fundaron, se asentaron y crecieron sobre el pillaje y la apropiación de bienes eclesiásticos, anexionándose propiedades y rentas, extorsionando y sacando los bienes de los monasterios y de la Iglesia. Eran estos los recursos que, a su vez, servían a aquellos malhechores para sostener a sus ejércitos de bandidos que incendiaban, asesinaban, violaban y robaban. Todos ejercían el mismo oficio, todos se identificaban en una misma condición: todos eran *milites saeculi*: caballeros.”³²

El *Decretum* de Graciano reconocía la legitimidad de guerrear cuando consagra la máxima: “La voluntad debe querer la paz, aunque la necesidad lleve a la guerra”,³³ que aparece en el Canon 3 de la Cuestión I³⁴ habiendo sido propuesta por Agustín de Hipona.³⁵ Según la tradición agustiniana, la guerra

²⁹ *Ibid.*, p. 71.

³⁰ *Ibid.*, p. 65.

³¹ Allmand, Christopher, “La guerra y los no combatientes en la Edad Media”, en Keen, Maurice, ed., *Historia de la guerra en la Edad Media*, Trad. Asunción Rodríguez Guzmán, Machado Libros, Madrid, 2010, p. 329.

³² García Fitz, Francisco, *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*, Sílex, Madrid, 2003, p. 111.

³³ Richter, Aemilius Ludwig y Friedberg, Emil Albert, “Decretum magistri Gratiani”, *Corpus Iuris Canonici*, Tomo I, The Law Book Exchange, Nueva York, 2000[1872], p. 892.

³⁴ Puede consultarse en la versión del *Decretum Gratiani* que figura en la Digitale Bibliothek del Müncher Digitalisierungszentrum de la Bayerische StaatBibliothek. Disponible en: http://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_2_2692.

Revisado el 16/7/2014.

³⁵ San Agustín, “Carta 189. Agustín saluda en el Señor a Bonifacio, señor eximio y justamente insigne, a la vez que hijo honorable.” *Obras Completas, XIb*, Trad. Lope Cilleruelo y Pío de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991, p. 22.

sólo es admisible en el ámbito de la paz, pues “[a] ella –comentaba Saturnino Álvarez Turienzo- conspiran todas las cosas: las partes del cuerpo, las facultades del alma, la del hombre con Dios, la de los hombres entre sí. *Pax hominum, ordinata concordia.*”³⁶ Conforme a esta premisa, contenida en *De civitate Dei*, se buscaba asegurar un orden religioso universal que planteaba una exigencia al desgobierno secular consistente en que “el mismo fenómeno bélico deberá actuarse pacíficamente.”³⁷ Justificar el uso de las armas en nombre de una paz postrera no era por aquel entonces una idea nueva. Laura Bussi la detecta en obras de Aristóteles y Virgilio, pero el mérito del obispo al cristianizarla –dice esta autora italiana- fue aportar un nuevo criterio: el *animus*,³⁸ la intención recta.

La lógica de orden y concierto universales, al traducirse jurídicamente, debía asegurar en lo temporal, mediante la fuerza, dos remedios en contra de la *iniuria*³⁹: 1) la “restitutio” o deber del infractor de devolver lo tomado ilegítimamente para obtener el perdón⁴⁰ y 2) la “vindicatio”, alusiva a la sanción por el pecado. La primera conserva la fórmula *justa bella ulscicuntur injurias*, aunque el énfasis puesto en ella por Agustín de Hipona residía en el actuar del príncipe ofendido como un azote de Dios antes que en la efectiva restitución del *statu quo ante bellum*.⁴¹ Respecto de la segunda, Harold J. Berman aclara su definición según un escrito del siglo XI que influiría más tarde en la reflexión teológica y jurídica. Allí se menciona: “... ‘el castigo (*poena*) es una lesión (*laesio*) que castiga y que venga (*vindicat*) lo que uno comete... la penitencia (*poenitentia*) es por tanto una venganza (*vindicatio*) que siempre castiga en

³⁶ Álvarez Turienzo, Saturnino, “La Edad Media”, Camps, Victoria, ed., *Historia de la ética, I, De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 364. Las cursivas son del autor.

³⁷ Álvarez Turienzo, Saturnino, “Hacia la determinación de la idea agustina de paz”, *Revista de Estudios Políticos*, N° 112, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, p. 65.

³⁸ Bussi, Laura., “Echi dello jus belli romano nella dottrina canonistica della guerra giusta”, *Ivs Antiquvm*, N° 13, Moscú, p. 138.

³⁹ Se hace mención de ellos en el Canon 2 de la Cuestión II. Disponible en: http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_2_2699. Revisado el 16/7/2014.

⁴⁰ Gordley, James, “Reconceptualizing the Protection of Dignity in Early Modern Europe”, VV.AA., *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert. Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*, Böhlau, Colonia, 2003, p. 298.

⁴¹ Contamine, Philippe, *La guerra en la Edad Media*, Trad. Javier Faci Lacasta, Labor, Barcelona, 1984, p. 333.

nosotros lo que lamentamos haber hecho.⁴² Se configuraba así, según el profesor de Harvard, un cambio en el sentido de la penitencia que dejaba de ser considerada un acto de contrición, símbolo de alejamiento del pecado y de acercamiento al prójimo y a Dios.

Paulatinamente, la tradición de pensamiento agustiniana sobre la guerra justa irá perdiendo su sentido primigenio, ignorándose buena parte de sus presupuestos apartados posteriormente ante las premisas seculares del pensamiento político moderno.⁴³ A partir del siglo XIII, tras el abordaje del *bellum justum* que haría Tomás de Aquino, irrumpe un desarrollo doctrinal de la guerra justa distanciado de los planteamientos teológicos del padre de la iglesia. Un cambio de perspectiva se iría concretando a la hora de interpretar los criterios de justificación de las contiendas. La transformación es claramente advertida por el rector Bruno de Solages cuando constata el sentido que adquiere la reflexión teológica en torno al tema tras la propuesta del Aquinate, pues al verificarse las criterios que permiten determinar si una guerra es “justa”, a ésta se le ha sustraído de aquello que inspiraba su finalidad primigenia: la paz, tal como era exigida por el obispo de Hipona quien la situaba en un trasfondo espiritual afincado en la caridad. Así era el diagnóstico al que llegaba el prelado:

... al no escribir un tratado de derecho natural, ni tampoco político, como se habría dicho en lenguaje aristotélico, sino que al tratar de cuestiones de moral individual en un vasto conjunto de teología dogmática, [Tomás de Aquino] no ha enfrentado ni abordado el problema de la guerra justa sino sesgadamente: la guerra que se opone a la paz, que es uno de los frutos de la caridad. Sacada

⁴² Berman, Harold J., “Fuentes teológicas de la tradición jurídica occidental”, *La formación de la tradición jurídica en Occidente*, Trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 184.

⁴³ En el siglo VII, Isidoro de Sevilla usa fuentes romanas –Cicerón– al tratar la guerra justa. Prescindiendo de las ideas de Agustín de Hipona señala: “Guerra justa es la que se realiza por previo acuerdo, después de una serie de hechos repetidos o para expulsar al invasor.” Isidoro de Sevilla, santo, *Etimologías II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, L. XVIII, I.1, p. 383. Esta definición se recoge en el *Decretum* al comenzar el Canon 1 de la Cuestión II. Disponible en: http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_2_2698. Revisado 14/7/2014. Yves de la Brière plantea que la obra de este autor influiría en la doctrina como fuente distinta de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, pues “[c]on la idea de rechazar la agresión, [Isidoro] introduce expresamente la idea de reparar un daño mediante la recuperación de los bienes espoliados, así como la idea jurídica de la advertencia previa, de la declaración de guerra.” De la Brière, Yves, *Le droit de juste guerre*, Pedone, 1938, pp. 27-28.

de contexto y tratada por sí misma sufrió necesariamente transformaciones debidas a un cambio de perspectiva.⁴⁴

Pese a imprecisiones y discrepancias en los comentarios de los canonistas acerca de la autoridad secular legítima, la doctrina consagraba la primacía, y los intereses, de la iglesia. El papa aparecía investido con la potestad, para muchos autores exclusiva, de emprender contiendas en defensa de la cristiandad. Los blancos de sus acciones podían ser paganos, infieles o herejes, incluso tropas mercenarias que asolaban reinos de Occidente. Obispos, jueces eclesiásticos y otros miembros del clero, siempre que fuesen delegados por el propio pontífice, también eran considerados autoridades legítimas. Graciano, no obstante, opinaba en el Canon 4 de la Cuestión VIII que los sacerdotes no debían involucrarse en acciones que les condujesen directamente a derramar sangre;⁴⁵ ello implicaba, según numerosos autores, que la autoridad eclesial no podía declarar la guerra. La solución que los juristas hallaron –refiere F. García Fitz- fue solicitar la ayuda de príncipes seculares que combatiesen en su nombre a quienes dañasen los bienes e intereses de la iglesia.⁴⁶

Las guerras de la iglesia eran ordenadas por la divinidad a través de sus intérpretes quienes sacralizaban plenamente sus campañas bélicas. La decisión de una autoridad religiosa determinaba la diversa valoración de las contiendas cuando recaía en éstas el calificativo de “santas” o “justas”. Aquellas dispuestas supuestamente por Dios a través del papa, no admitían dudas, eran necesariamente sagradas. Las declaradas por autoridades laicas podían considerarse justas tras constatarse su adecuación al ideal de justicia cristiana. La guerra justa –dice Christopher Tyerman- no era necesariamente una guerra santa, y así lo aclara el historiador de Oxford: “Una guerra santa dependía de la voluntad divina, constituía un acto religioso, estaba dirigida por el clero o autorizada a gobernantes laicos por inspiración divina y les ofrecía recompensas espirituales; en cambio, la guerra justa formaba una categoría

⁴⁴ Solages, Bruno de, *La théologie de la guerre juste, Genèse et orientation*, Desclée de Brouwer, París, 1946, p. 17.

⁴⁵ Aparece traducido al inglés en Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, “Gratian and the Decretists (Twelfth Century). War and Coercion in the *Decretum*”, *The Ethics of War. Classic and Contemporary Reading*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p. 123.

⁴⁶ García Fitz, Francisco, *Op. Cit.*, pp. 40-41.

legal justificada por la necesidad, la conducta y los fines seculares y atraía beneficios temporales.”⁴⁷

En suma, para Graciano, la primera condición de toda guerra justa involucraba la participación del príncipe, no estando autorizados los eclesiásticos a intervenir directamente.⁴⁸ Un siglo después, Enrique de Segusio, llamado el Hostiense, se declaró partidario, en su obra *Summa Aurea*, de reconocer sólo al papa y al emperador la potestad plena para emprender contiendas.⁴⁹ Ahora bien, en el marco más amplio de su pensamiento, la primacía residía en la autoridad eclesiástica. Al considerar los textos bíblicos como verdad revelada, aceptaba la distinción entre magistratura temporal e institución divina, pero defenderá a ésta última como fuente del poder secular. Ello daría autoridad al papa para supervisar, dirigir y corregir con medios espirituales los actos del gobierno, pero en el curso ordinario de los asuntos terrenales debía evitar involucrarse respetando los derechos legítimamente adquiridos por los gobernantes. El cardenal de Ostia defendía con firmeza que la humanidad entera pertenecía por derecho a la sociedad eclesiástica, unida y universal, debiendo ser regida por los cánones de ésta.⁵⁰

En consecuencia, admitía que los príncipes cristianos, presumiblemente autorizados, emprendiesen campañas contra infieles –“guerra romana”-, pero rechazaba la legitimidad de las guerras que pudiesen librar entre ellos.⁵¹ Aprobaba, no obstante, ciertas contiendas dentro de la cristiandad: a) guerras “judiciales” que obligaban al cumplimiento de la decisión de un magistrado cuyo “poder completo y puro” le llevase a juzgar no en función de sus intereses, sino

⁴⁷ Tyerman, Christopher, *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las Cruzadas*, Trad. Celia Belza, Beatriz Eguibar, Tomás Fernández, Gonzalo García y Rosa Salleras, Crítica, Barcelona, 2010, p. 43. Para A. J. Bellamy, en cambio, siguiendo a Carl Erdmann y LeRoy Walters: “[l]a teoría de la guerra santa (...) era parte de la tradición de la guerra justa, no su antítesis.” Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 83.

⁴⁸ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 352.

⁴⁹ Añade P. Contamine: “... pero la mayor parte de los autores conceden esa misma *auctoritas* a los reyes independientes, como los de Francia y Castilla, a los reyes que, en uno u otro momento, han reconocido un superior temporal (caso de Sicilia y de Inglaterra, vasallos de la Santa Sede), e incluso a las ciudades italianas.” *Ibid.*, p. 353.

⁵⁰ Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media*, Trad. Piedad García-Escudero, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 86, 88, 94, 95 y 109.

⁵¹ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, “Hostiensis. A Typology of Internal and External War”, *The Ethics of War. Classic and Contemporary Reading*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 160-161. Véase: Hostiensis, Henrici de Segusio Cardinalis, “De Treuga & Pace”, *Summa Aurea*, Venecia, 1574, L. I, Col. 359.

con la intención de imponer el orden sobre rebeldes o contumaces y b) guerras “lícitas”, llevadas a cabo por autoridad legal o autorizada “para enderezar entuertos”; es decir, “rechazar las injurias sufridas por un poder subordinado.”⁵² Llegaba a admitir que individuos privados recurriesen a la violencia⁵³ si actuaban oponiéndose a guerras injustas –“presuntuosas y temerarias”- acatando lo dispuesto en el Digesto: “oponerse a la fuerza mediante la fuerza está permitido por todas las leyes y por todos los derechos.”⁵⁴ En síntesis, la única guerra ofensiva justa era la emprendida fuera del ámbito cristiano.

Entre finales del siglo XIII e inicios del XIV, el continente europeo vivió una serie de acontecimientos que desde una perspectiva histórica configuran una crisis, pero para quienes los vivieron significaron renovación -una modernidad- aun cuando las estructuras, en lo fundamental, todavía no se transformaban. Si algo había fracasado –diagnostica Jacques le Goff- fue la unidad temporal de la cristiandad, la armonía del microcosmos individual y social, el equilibrio entre fe y razón. La crisis que detecta el historiador tiene un protagonista: el feudalismo, que ha agotado sus medios para hacerle frente: “reajuste de derechos feudales, ayuda de los príncipes, conversión económica. Sólo quedan –prosigue el medievalista- los grandes medios, la *última ratio* de las clases dirigentes amenazadas: la guerra.” De ésta, concluye, “nacerá un mundo verdaderamente nuevo, verdaderamente moderno.”⁵⁵

Hacia 1360, mientras un ejército se disponía a atacar la ciudad de Boloña, Giovanni de Legnano culminaba allí su *Tractatus de bello, de represaliis et de duello*, que en opinión de Thomas Erskine Holland, su editor en lengua inglesa, es “el intento más anticipado de tratamiento integral de los derechos y deberes que surgen de un estado de guerra.”⁵⁶ En esta obra que adopta la clasificación de las contiendas elaborada por el Hostiense,⁵⁷ el autor, defensor de la primacía papal, sostenía que el pontífice podía sancionar a los fieles que

⁵² Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 354. Véase: Hostiensis, Henrici de Segusio Cardenalis, “De Treuga & Pace”, *Summa Aurea...*, L. I, Cols. 359-360.

⁵³ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, p. 161. Véase: Hostiensis. Henrici de Segusio Cardenalis, “De Treuga & Pace”, *Summa Aurea...*, L. I, Col. 360.

⁵⁴ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 354.

⁵⁵ Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, Trad. Lourdes Ortiz, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 282.

⁵⁶ Holland, Thomas Erskine, ed., “Introducción”, Legnano, G. de, *Tractatus de Bello, de Represaliis et de Duello*, Oxford University Press, 1917, p. ix.

⁵⁷ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 354.

actuasen contra el evangelio y, como un príncipe, disponer acciones bélicas contra los infieles.⁵⁸ En cuanto a la máxima autoridad secular, ésta debía librar campañas contra ciudades rebeldes, sirviendo a la cristiandad.⁵⁹ Si bien reconocía que sólo los príncipes declaraban guerras, describía así la turbulenta realidad de su época: “Hoy, sin embargo, existiendo pueblos que no reconocen un superior de hecho, la autoridad del superior no es requerida, pues ésta no es reconocida. Mejor dicho, diariamente las guerras son declaradas por un pueblo contra otro sin solicitarse autorización de nadie.”⁶⁰

Las querellas entre emperador y papa formaban parte de esa realidad. G. de Legnano dice al respecto que siendo el primero defensor de la iglesia su obligación era protegerla, no atacarla; de hacerlo, perdía su “privilegio” de declarar guerras. Subordinada al poder eclesial, si la cabeza del poder secular se obstinaba en su empeño contra la institución divina su actitud sería calificada de herejía pudiendo ser desposeído de la autoridad imperial.⁶¹ Sólo la autoridad papal podía declararle la guerra.⁶² Thomas M. Franck sugiere al respecto que en la obra del jurista el énfasis es puesto en el criterio legal – autoridad pública- antes que en el moral –causa justa-, haciendo esta interpretación: “El Emperador puede emprender la guerra contra todos los príncipes o naciones fuera del Imperio pero no contra el Papa. Siempre que la guerra esté prevista en la jurisdicción de quien la inicie, es legítima, cualquiera fuese su causa. Sin embargo, otros príncipes y pueblos que no reconozcan el poder del Emperador, necesitan una causa justa para legitimar su actuar guerrero.”⁶³

Aunque las expresiones “guerra justa” o “causa justa” no figuren en toda la obra traducida, sí se menciona a la “justicia de la guerra”, cuando es declarada por la iglesia contra los infieles, y a la “justificación de una guerra”, cuando la emprende el emperador contra sus enemigos.⁶⁴ Se había

⁵⁸ Legnano, Giovanni. de, *Op. Cit.*, p. 232.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 233.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 234. Traducción del autor.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 264.

⁶³ Franck, Thomas M., “Just and Unjust War”, *Collected courses of the Hague Academy of International Law. Recueil de Cours 1993 – III*, Martinus Nijhoff Publishers, Londres, 1994, p. 224.

⁶⁴ Legnano, Giovanni de, *Op. Cit.*, p. 232.

consolidado, sin duda, el criterio “legal” de la autoridad legítima, pero no habría un abandono del condicionante “moral” planteado por Agustín de Hipona quien considera a la injuria el detonante para iniciar contiendas. Así consta en la obra del jurista de Boloña: “iusta autem bella definiiri solent quae ulciscuntur iniurias”,⁶⁵ según su traducción: “son lícitas las guerras que vengan injurias”.⁶⁶ Un aspecto distinto vinculado a este tema es la discrecionalidad de la autoridad papal e imperial al alegar cuáles son tales “injurias”. El escepticismo planteado siglos más tarde en torno a la causa justa llevará a prescindir de esta condición optándose por una regulación formal de la guerra. Pero en aquel convulso periodo, la autoridad secular que devendría el cuerpo político estatal, con sus propios intereses, comenzaba a configurarse. A ello contribuyeron los autores romanistas.

b) Los romanistas y la prerrogativa de la autoridad secular para el inicio de la guerra

A finales del siglo XI e inicios del XII, se consolidó en Boloña la enseñanza del Derecho romano. En ese periodo, el desarrollo del derecho canónico recibió influencias de los avances del derecho civil medieval y de los trabajos de los legistas.⁶⁷ Acerca de la evolución de la producción compartida entre romanistas y canonistas, Vito Piergiovanni señala: “la historia de [sus] recíprocas relaciones siempre es vista como un proceso de progresiva asimilación de ambos derechos, asumiendo uno (el canónico) técnicas jurídicas de mayor finura y el otro (el secular) principios más funcionales para la nueva sociedad.”⁶⁸ A partir de los siglos XII y XIII, las elaboraciones de este último constituirían materia de estudios de las universidades recientemente creadas y un referente para el gobierno en las cortes europeas.

⁶⁵ *Ibid.*, 87.

⁶⁶ *Ibid.*, 226.

⁶⁷ Ennio Cortese refiere: “No resultaría sorprendente que tras Irnerius [el primer maestro de las leyes de Justiniano] los legistas, además de los canonistas posteriores a Graciano, adoptasen los métodos y las técnicas de la exégesis de la Escritura santa.” Cortese, Ennio, “Théologie, droit canonique et droit romain. Aux origines du droit savant (XIe-XIIe s.)”, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Año, 146, N° 1, AIBL, París, 2002, p. 71. Traducción del autor.

⁶⁸ Piergiovanni, Vito, “Il primo secolo della scuola canonistica di Bologna”, en Kuttner, Stephane y Pennington, Kenneth, *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law. Berkeley, California, 28 July – 2 August 1980*, Vaticano, 1985, pp. 241-256. Traducción del autor.

En la Europa del siglo XII, recuerda C. Tyerman, los señores, incluso los reyes, comenzaron a representarse en sus sellos personales como guerreros a caballo. Se trataba de una demanda de mayor estatus social, pues aspiraban a un tratamiento de caballeros.⁶⁹ Algo similar sucedía con los hombres de leyes. Ansiando el honor y la dignidad de sacerdotes y hombres de armas, Azo de Boloña alegaría: “Al igual que los sacerdotes administran y confeccionan las cosas sagradas, nosotros también, puesto que las leyes son sacratísimas... E igual que el sacerdote, al imponer la penitencia, da a cada uno lo suyo, nosotros también cuando juzgamos.”⁷⁰ Añadían a ello su afán por equiparar su gremio a los de las dos “milicias” más valoradas de aquel tiempo: la *militia armada* y la *militia inermis* o *celestis*; a ellas debía unirse la *militia legum*, o de los juristas. Además, reclamaron con éxito rango nobiliario; como resultado, “el birrete de la investidura de doctor se asimila al *cingulum militare*, al tiempo que los juristas ya no piden ser llamados doctores o maestros, sino *domini*.”⁷¹

Federico I de Hohenstaufen, más conocido como “Barbarroja”, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, desde 1155, sería –según Kenneth Pennington– “el primero en reconocer la importancia del derecho romano y de los juristas en dar forma a una teoría del imperio.”⁷² Al respecto, Otto von Gierke sostenía que en aquel siglo apareció el “germen” de la teoría de la soberanía,⁷³ cuyo desarrollo inicial ponía en escena dos versiones tradicionalmente enfrentadas. Por un lado, en su manifestación eclesiástica, el profesor de Berlín dirá: “la idea de plenitud de poder monárquico fue expresada por primera vez bajo la forma de la *plenitudo potestatis* del Papa”;⁷⁴ por el otro, en su manifestación imperial, este autor señala: “También en la esfera temporal recibió la idea monárquica una impronta absolutista, desde que en la época de los Hohenstaufen los juristas reclamaron para el Emperador la *plenitudo*

⁶⁹ Tyerman, Christopher, *Op. Cit.*, p. 25.

⁷⁰ Azo además señalaba: “El derecho es digno de ser llamado santo, y aquellos que administran el derecho son llamados, por tanto, sacerdotes.” En Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2012, p. 145.

⁷¹ García Pelayo, Manuel, “Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político”, *Obras completas II*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, p. 1098.

⁷² Pennington, Kenneth, “The Emperor is Lord of the World”, *The Prince and the Law, 1200 – 1600: Sovereignty and Rights in the Western Tradition*, University of California Press, 1993, p. 9. Traducción del autor.

⁷³ Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. 146.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 147.

potestatis del César romano, y pronto fue considerada la plenitud del poder imperial como tipo ideal de la monarquía en general.”⁷⁵

En torno a este tema, es ilustrativa la relación entre el emperador “Barbarroja” y cuatro juristas expertos en Derecho romano: Martino, Búlgaro, Jacobo y Hugo,⁷⁶ que le acompañaron en 1158 en la celebración de la Segunda Dieta de Roncaglia a través de la cual se hizo con el control de varias ciudades italianas. “Por primera vez desde la Antigüedad –apunta K. Pennington- un monarca convocaba a profesores de derecho a participar en el gobierno”,⁷⁷ y ellos contribuirían en la elaboración de leyes acerca de sus derechos y prerrogativas en Italia. La primera ley, denominada *Omnia Jurisdictio*, decretaba que él era el poseedor de toda la jurisdicción y el poder coercitivo.⁷⁸ ¿Tenía límites el poder imperial? Una anécdota, imaginaria o cierta, anima la reflexión sobre los alcances de dicha “soberanía”, además universal: Cabalgando Federico I junto a dos de los maestros, preguntó si de acuerdo a la ley él era el señor del mundo. Búlgaro contestó que no era señor de la propiedad privada; Martino dijo que era el señor del mundo. El “soberano” descendió de su caballo y se lo entregó a Martino, sin obsequiar nada a Búlgaro quien dijo: “amisi equum, quia dixi equum, quod non fuit equum.”⁷⁹

A través de esta anécdota, plagada de lenguaje ambiguo, Búlgaro admitía, sin expresarlo, la condición de *dominus mundi* de Federico I, apuntando una limitación en relación con la propiedad de sus súbditos. Martino, por su parte, responde a la pregunta directa del emperador sin oponerse a la de su colega. En el mismo siglo, Azo de Boloña retomó la pregunta del monarca replanteándola desde una perspectiva diversa. Introduce la demanda si el *merum imperium*⁸⁰ -entendido como jurisdicción- pertenece

⁷⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁶ Berman, Harold J., *Op. Cit.*, p. 512.

⁷⁷ Pennington, Kenneth, *Op. Cit.*, pp. 12-13. Traducción del autor.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁹ “Perdí un equino por sostener la equidad, lo cual no es equitativo.” *Ibid.*, p. 16. Traducción del autor.

⁸⁰ Como aclara Charles J. Reid, en los textos justinianos la expresión *merum imperium* significaba fundamentalmente competencia judicial sobre asuntos criminales. Ulpiano la entendía como el poder de castigar a los malhechores. No obstante, en los siglos XII y XIII el término adquirió el sentido equivalente a jurisdicción, el poder de gobernar. Reid, Charles J., “Am I, by the Law, the Lord of the World? How the juristic response to Frederick Barbarossa’s

exclusivamente al príncipe, y reflexiona también acerca de la naturaleza del poder que ejercen magistrados subordinados. Si bien Azo precisaba que sólo el primero poseía jurisdicción plena, aceptaba que quienes ejercían una alta magistratura -*sublimiores potesta*- ostentaban también el “poder de gobernar”. En la propuesta del célebre jurista se buscaba determinar si el origen de dicha jurisdicción podía proceder de una fuente independiente, o si era sólo el resultado de una delegación imperial. Roberto Tamayo y Salmorán recogía así tal diálogo:

Maese Azo y maese Lotario se encontraban enseñando en la ciudad [Bolonia] y el emperador [Enrique VI (1165-1197)] los llamó para consultarlos y, mientras un día cabalgaba con ellos les planteó la cuestión: “señores míos, decidme: *ciu competit merum imperium?*” Azo dijo a maese Lotario: “hablad primero” y maese Lotario dijo: “puesto que maese Azo desea que hable primero, yo declaro que a vos solo pertenece el *merum imperium* y a ningún otro”. Entonces el emperador preguntó a maese Azo su opinión y maese Azo repuso: “en nuestras leyes se dice que otros jueces, además de vos, tienen la potestas *gladi...* vos la tenéis *per excelentiam*; sin embargo, otros jueces también la tienen como los *praesides provinciarum* y, aún más, otros que son incluso más grandes que éstos. Tanto es así que vos no podéis revocar la jurisdicción de los magistrados...”⁸¹

Esta breve historia concluye con el premio otorgado a Lotario. Sin embargo, límites al poder imperial también serían planteados en la versión retomada de la anécdota, a mediados del siglo XIV, por Odofredo, discípulo de Azo. Recreando el diálogo entre Federico I y Búlgaro, este autor se concentra en una interpretación del *dominus* como derecho de propiedad. El romanista, que entendía la prerrogativa imperial como dirigida a afectar la propiedad de sus súbditos, argüía que dos partes no pueden, simultáneamente, ser propietarios absolutos de bien alguno; por tanto, el príncipe, si respetaba el derecho natural, no podía ejercer el *dominus* sobre el dominio de quien ya era

curiosity helped shape western constitutionalism”, *Michigan Law Review*, Vol. 92, Nº 6, Ann Arbor, 1994, p. 1652.

⁸¹ La cita es la traducción del párrafo del relato que aparece en Gilmore, Myron Piper, *Argument From Roman Law in Political Thought 1200-1600*, Nueva York, Russel & Russel, 1967, 148 pp. Tamayo y Salmorán, Roberto, *La Universidad epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el Alto Medioevo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1987, p. 59.

propietario.⁸² Durante todo este periodo, gracias a sus conocimientos de derecho canónico, los juristas -comenta K. Pennington- utilizaron las expresiones “plenitudo potestatis”, “auctoritas” o “plena potestas”; pero éstas en ningún caso describían la situación del monarca respecto de la ley o un derecho irrestricto que le autorizase a afectar derechos de individuos.⁸³

El uso del término “legibus solutus” podía significar, entonces, la autoridad del príncipe para cambiar, derogar, abrogar la ley positiva o dispensar de su cumplimiento, sin connotaciones absolutistas;⁸⁴ aunque cabían también otros significados: inmunidad del príncipe para ser juzgado, autoridad para transgredir leyes o prescindir de las que aseguren el funcionamiento del sistema legal; incluso, poder para transgredir derechos de sus súbditos. En estos supuestos, constituyendo abusos, su comportamiento era calificado de tiránico.⁸⁵ En cualquier caso, el emperador siendo un monarca –sostiene Benigno Pendás- “está fuera y por encima de la comunidad, pero no es absoluto, ya que no es soberano.”⁸⁶ O. von Gierke, previamente, había aclarado así sus alusiones a la soberanía imperial: “Sin embargo, la teoría absolutista de la Edad Media reconocía también aquí, unánimemente, derechos y deberes del monarca elevado a soberano. Y, sobre todo, también aquí pervivió siempre la doctrina opuesta, que, aferrándose a la idea de monarquía como oficio, atribuía al Emperador y a los otros príncipes tan solo una *potestas limitata* y un derecho condicionado al cumplimiento del deber.”⁸⁷

La teoría política romanista se proyectó en la reflexión sobre la guerra sin invocar el *bellum justum*, pues optaría por definir las condiciones de beligerancia que condujeron a una doctrina del *illicitum bellum*. Por ello, sus aportaciones se centraron en cuatro aspectos: 1) la legítima defensa, 2) las restricciones a la violencia privada, 3) las condiciones de justificación y 4) las consecuencias jurídicas de la contienda.⁸⁸ En un contexto en el cual –como apuntaba Alfred Vanderpol- “cada príncipe, o podría decirse cada señor,

⁸² Pennington, Kenneth, *Op. Cit.*, p. 24.

⁸³ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ Pendás, Benigno, “Estudio Preliminar. Teoría política medieval. Otto von Gierke y la perspectiva germanista”, Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. LXXI.

⁸⁷ Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. 149.

⁸⁸ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 41.

pretendía tener el derecho de emprender guerras”,⁸⁹ los juristas se inclinaron por el príncipe como la única autoridad legítima que debía iniciarlas; por ende, quien recurría a la violencia sin su autorización, incurría en traición.⁹⁰ Azo y Odofredo sostenían que sólo el emperador podía infligir castigo a los enemigos del imperio, y éste podía delegar la tarea.⁹¹ Hasta entonces, las prerrogativas de los reyes, como tales, no eran consideradas en el marco de la guerra justa, pero a través de la defensa legítima de la *patria* justificarían sus reivindicaciones.⁹² Denominaron *bellum* a la lucha contra enemigos (*hostes*), mientras que a otras formas de hostilidad las llamaron *guerras*.⁹³

En pleno siglo XIV, se hizo tangible la rivalidad entre reinos, principados y ciudades por ampliar sus territorios; entonces, el imperio “es sólo nostalgia y mito, carente de fuerza real.”⁹⁴ La aristocracia armada, sin fortaleza económica, se veía incapaz de organizar empresas bélicas y optaba entre el bandidismo - guerras privadas- o servir a los monarcas. Estos últimos, dedicados a extender sus fronteras, dejaron de compartir los intereses de la nobleza, pues impulsados por una idea que condujo a lo nacional desmantelarían paulatinamente el poder de los señores. Ese era el inicio de un proceso que configuraría tras algunos siglos el estado.⁹⁵ Tres ideas político-jurídicas se proyectan hacia la modernidad influidas por el nominalismo de la *via moderna*,⁹⁶ y las controvertidas propuestas de Guillermo de Ockham:⁹⁷ a) la

⁸⁹ Vanderpol, Alfred, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Pedone, Paris, 1925, p. 76.

⁹⁰ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 45.

⁹¹ *Ibid.*, p. 46.

⁹² *Ibid.*, p. 48.

⁹³ Las confrontaciones con los rebeldes a la autoridad del príncipe se consideraron *bellum*. Los enemigos (*hostes*) solían ser *barbari*, Azo incluirá, además de herejes e infieles, a los paganos. *Ibid.*, pp. 49 y 51.

⁹⁴ Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*, Siglo XXI, Trad. Marcial Suárez, Madrid, 2010, pp. 35-37.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 35-39.

⁹⁶ Se contrapuso ésta a la “*via antiqua*” del tomismo y el escotismo en cuanto a la forma de filosofar. “La filosofía nominalista –precisaba Nicolás López Calera- negaba la existencia de universales, porque toda existencia es, por sí misma, singular, lo cual significaba el rechazo de las tesis realistas de Tomás de Aquino y se cuestionaban así las bases filosóficas de la teología dominante.” López Calera, Nicolás, “Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno”, *Cuadernos de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 46, Universidad de Granada, Granada, 2012, p. 268.

⁹⁷ Distanciándose de posturas de la iglesia, G. de Ockham sostenía: “De estos y otros muchos textos se deduce claramente que Dios dio a unos infieles reinos e imperios y, por consiguiente, verdadera jurisdicción y poder de dominio (*gladii materilis*). Por tanto, entre algunos infieles había verdadera jurisdicción temporal.” Ockham, Guillermo de, *Sobre el gobierno tiránico del*

idea de voluntad contractual capaz de constituir la ciudad, b) la de individuo emancipado de la tutela comunitaria y c) la de un derecho positivo que obligue no ya desde las bases de un orden natural, sino dando primacía a la voluntad soberana.⁹⁸ Marsilio de Padua, por su parte, intentaba zanjar la vieja disputa de emperadores y papas, con una propuesta que asegure la paz.

c) Marsilio de Padua: la paz del gobierno secular

Al fallecer en 1313 el emperador Enrique VII, subió al trono Luis IV por decisión de los príncipes electores. Simultáneamente, y contando con el apoyo papal, Federico de Austria también sería elegido. El resultado de esta controversia por el cetro imperial sería una guerra civil que tras una década tuvo por vencedor al primero. Los intentos posteriores por alcanzar salidas políticas tropezaron con la obstinación de Juan XXII, el nuevo papa de origen francés, quien reivindicando un derecho a designar candidato si la elección era dudosa favoreció una alianza entre Francia y el hermano del derrotado, Leopoldo I de Habsburgo, contrario a todo pacto. El pontífice pidió al emperador dejar el trono; ante su negativa, la autoridad religiosa decidió controlar directamente territorios imperiales en el reino de Italia. Excomulgó luego al príncipe al no aceptar una vez más su exigencia de renunciar. Marsilio de Padua vivió intelectual y políticamente este episodio de querellas reiteradas entre la máxima autoridad eclesiástica y la secular.⁹⁹ Su propuesta de solución la resumía así O. von Gierke:

... ya en los siglos XIV y XV se prepara la posterior absorción de la Iglesia por el Estado. Entre los publicistas medievales hubo uno que osó proyectar un sistema, desarrollado hasta sus últimas consecuencias, en el que la Iglesia tan sólo era una institución estatal, los bienes de la Iglesia bienes del Estado, el oficio espiritual oficio del Estado, el gobierno de la Iglesia parte del gobierno del

papa, Trad. y Estudio preliminar Pedro Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 2008, L. III, Cap. 2, p. 94.

⁹⁸ Badie, Bertrand, *Op. Cit.*, p. 19.

⁹⁹ Bayona Aznar, Bernardo y Roche Arnas, Pedro, "Estudio Preliminar, en Marsilio de Padua, *Sobre el poder del imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*. Trad. Bernardo Bayona Aznar y Pedro Roche Arnas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 15-16.

Estado, y la comunidad eclesiástica, idéntica a la asamblea política de los ciudadanos. Se trata de M[arsilio de Padua].¹⁰⁰

El ciudadano de Padua elevaba al emperador como *Defensor Pacis*, sobreponiendo esta misión a su encargo de “protector de la iglesia”. Las tesis de su célebre obra incluirían, tanto para el ámbito secular como para el eclesiástico, los esbozos iniciales de ideas voluntaristas –y hay quien sostiene también individualistas o contractualistas-¹⁰¹ que fueron planteadas, a su vez, por G. de Ockham.¹⁰² B. Badie destaca el hecho de que el Paduano asocie estrechamente las ideas de voluntad y poder político para concebir a este último como escenario de una problemática donde las relaciones de fuerza entre actores se ponen en juego.¹⁰³ Desde esta concepción, diríase realista, cabe el despliegue de la prudencia para contribuir a la paz, si ésta se vincula, además, al arte de la legislación. Así lo entiende Mauricio Viroli cuando afirma: “Marsilio señala que toda la ciudadanía, no sólo el gobernante y los legisladores, han de desplegar la prudencia política. En una buena comunidad política que aspira a la paz, son todos los ciudadanos los que tienen la última palabra a la hora de aprobar las leyes y elegir al gobernante.”¹⁰⁴

De “prudentes –dice el Paduano- debe componerse en la ciudad la parte judicial y deliberativa.”¹⁰⁵ Pero la prudencia está asociada a la paz, mientras de

¹⁰⁰ Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. 250.

¹⁰¹ Para las ideas individualistas se sostiene: “Marsilio de Padua confirma esas visiones: “*Quilibet civis liber esse debet*”. El *civis*, es el individuo”, Cauchies, Jean-Marie, “Libertés et liberté des franchises médiévales aux idéologies contemporaines”, en Braive, Gaston y Cauchies, Jean-Marie, dirs., *La critique historique a l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*, Publications des facultés universitaires Saint Louis, Bruselas, 1989, pp. 154. Señala M. de Padua: “todo ciudadano debe ser libre...”, Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Trad., Estudio preliminar y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 2009. L. I, Cap. XII, § 6, p. 57. Para los contractualistas: “...su tesis de que la sociedad es fruto de un *acto voluntario* que persigue la *sufficientia vitae* –idea que rompe con la tradición aristotélica y anuncia las modernas teorías contractualistas”, Villaverde Rico, María José, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 60.

¹⁰² Bernardo Bayona Aznar precisa: “...hasta ahora no se han dado pruebas concluyentes de un influjo nominalista sobre el pensamiento marsiliano.” Bayona, Aznar, Bernardo, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría del Estado?*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 111.

¹⁰³ Badie, Bertrand, *Op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁴ Viroli, Mauricio, “La adquisición de un lenguaje político”, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250 – 1600)*, Trad. Sandra Chaparro, Akal, Madrid, 2010, p. 87. Señala M. de Padua: “La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquel del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad.” Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, L. I, Cap. XII, § 5 p. 55.

¹⁰⁵ *Ibid.*, L. I, Cap. VII, § 1, p. 30.

“vigor y audacia” –prosigue- ha provisto la naturaleza a quienes constituyen “la parte militar.”¹⁰⁶ M. T. Cicerón, precursor de la tradición de la guerra justa –que para M. de Padua da derecho a gobernar-¹⁰⁷ plantea tres significados de *prudencia*. Uno lo vincula a lo militar cuando se exalta a Ulises como sabio, estoico, capaz de sobreponerse al sufrimiento físico y aceptar su suerte fatal, resultado de su hábito marcial.¹⁰⁸ Las otras se relacionan más con la vivencia pacífica. Por un lado, Aude Lehmann detecta que el término *proïdein* o *providere* –“prever”-, forma parte de la familia de *prudencia*, y es mencionada en *Sobre la adivinación*: “Podemos decir que son ‘prudentes’, esto es, ‘previsores’.”¹⁰⁹ Por otro lado, a partir del sustantivo *phronêsis*, el Arpinate define *prudencia* en un pasaje de *Sobre los deberes*: “por prudencia, que los griegos llaman *phronêsis*, entendemos otra cosa, esto es el conocimiento de lo que debe hacerse y evitarse.”¹¹⁰ El autor del *Defensor Pacis* la entendería como virtud ciudadana y procura evitar la guerra civil.

El Paduano ubicaría su doctrina en el ámbito de una sociedad –apunta Augusto Cerri- “de tipo corporativo”; es decir, un sistema fuertemente articulado en su estructura social en el cual “todos deben participar en el poder”¹¹¹ En ese sentido, quedaría confirmada la impresión de O. von Gierke para quien el autor del *Defensor de la paz* “compara hasta el último detalle la razón configuradora del Estado con la naturaleza, que da forma a los organismos; en ambos casos, una pluralidad de partes ajustadas proporcionalmente es ordenada en un todo, de tal modo que se comunican los resultados de su actividad tanto mutuamente como con el todo (...); si esta unión responde a una *optima dispositio*, la consecuencia en el organismo natural es la salud, y en el Estado la *tranquillitas*, es decir, el estado de satisfacción; y al igual que en un cuerpo

¹⁰⁶ *Ídem*.

¹⁰⁷ Dice el Paduano acerca de los títulos del monarca: “Si sin la elección de los ciudadanos, o es así porque habitó el primero la región o sus antecesores de los que trae el origen, o porque compró la tierra y el derecho sobre ella, o lo adquirió en justa guerra, o de otro modo justo, por ejemplo por donación a él hecha por servicio prestado...” *Ibid.*, L. I, Cap. IX, § 5, p. 38.

¹⁰⁸ Lehmann, Aude, “Prudentia à Rome: étymologie et archéologie d’une notion”, *Chroniques italiennes*, N° 60, Université Paris III, Paris, 1999, p. 42.

¹⁰⁹ Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, Introd. Trad. y notas Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999, p. 139.

¹¹⁰ Cicerón, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, Trad. Introd. y Notas José Guillén Cabañero, Alianza editorial, Madrid, 2008, L. I, XLIII, 153, p. 136.

¹¹¹ Cerri, Augusto, “Marsilio e Rousseau, teorici de una ‘chiusa’ democrazia cittadina”, *Cuaderno Fiorentini per la storia del pensiero jurídico moderno*, 18, Giuffrè editore, Milán, 1989, p. 31.

sano cada parte cumple perfectamente sus propias funciones (...), así de la *tranquillitas* resulta la realización perfecta de las funciones concretas por aquellas partes del Estado a las que le son propias, conforme a la razón y en virtud de la distribución constitucional.¹¹²

M. de Padua se planteó afrontar el problema de la guerra interna en su época asumiendo sin reparos que la *tranquillitas* sólo podía lograrse desde una aproximación abiertamente política. Su aportación innovadora tuvo el mérito de confrontar a la tradición político-jurídica medieval, sobre todo a aquella que concebía la paz como un valor estrictamente ético-espiritual ajustado a una acepción platónica y cristiana cuyo énfasis estaba puesto en hacer de ésta la facultad ordenadora del alma.¹¹³ El autor del *Defensor Pacis*, por su parte, la situará en un plano funcional que habría de contribuir a la procurar de la “felicidad civil”; desde esa perspectiva, el Paduano –detalla B. Bayona Aznar: “[...] analiza racionalmente el procedimiento para conseguir la paz y sostiene que su defensa requiere la decidida intervención de los mecanismos de poder, para desarticular la infernal máquina teocrática y reforzar la *potestas* de la autoridad civil. La paz a la que se refiere Marsilio, desde el título de *El defensor de la paz*, no es un ente abstracto en sí y por sí, sino que está históricamente situada y es políticamente concreta; y “el defensor de la paz” es el titular del ejercicio de la autoridad.¹¹⁴”

Pero la paz, para Marsilio de Padua, no es el fin último de la actuación política,¹¹⁵ ya que el factor determinante de la vida social, consistente en el funcionamiento armónico de sus órganos y el despliegue de las funciones del cuerpo político para concretar la *vita sufficiens*, es la *tranquillitas*, la salud de la comunidad.¹¹⁶ Ésta es resultado de la “buena disposición de la ciudad o del

¹¹² Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. 126. Sobre lo opuesto a la tranquilidad dirá M. de Padua: “La intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal, por la cual están impedidos todos o algunos de sus miembros para hacer sus operaciones propias, o tomados aparte absolutamente, o en su conjunto y funcionamiento total.” Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, L. I, Cap. 2, § 3, p. 11.

¹¹³ Bayona Aznar, Bernardo, “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 11, Universidad de Málaga, Málaga, p. 52.

¹¹⁴ Bayona Aznar, Bernardo, “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, Nº 7, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, p. 18.

¹¹⁵ Bayona Aznar, Bernardo, “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua...”, p. 52.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

reino”.¹¹⁷ En ese sentido, como apunta atinadamente B. Bayona Aznar, “Marsilio aplica la idea de la paz a la organización interna de la *civitas* y no extiende su discurso, fuera de ella, a la paz entre Estados en el sentido moderno de ausencia de guerras.”¹¹⁸ La “vida suficiente”, debe ser asegurada en caso de necesidad por la defensa legítima, pues ella sólo es posible con ciudadanos libres, no si están ellos “oprimidos o reducidos a esclavitud por opresores extraños.”¹¹⁹ Y así como en el interior se ejercita la justicia contra delincuentes y rebeldes, “fue necesario en la ciudad –dice el Paduano– establecer la parte militar o combatiente.”¹²⁰

Sugiere al respecto Augusto Cerri que el gobierno “democrático” de la ciudad medieval, que proporciona contexto a la obra de Marsilio, es una “democracia que se defiende”, pero no con un objetivo asimilable al de algunas democracias modernas: “contra los enemigos de la libertad”, si no contra los posibles adversarios del poder de la ciudad y de los principios que a ésta rigen.¹²¹ Los príncipes de la cristiandad, que a esas alturas de la Edad Media, aparte del emperador, se perfilan sobre todo como “reyes”,¹²² debían esmerarse en justificar el recurso a la fuerza militar cuando la dirigían contra otros soberanos, y sus súbditos. Se trataba, en todo caso de “guerras limitadas, que no destruían la unidad de la *respublica christiana*”.¹²³ Bajo las mismas “reglas de juego” -del *jus belli*-, entre los *regna* bien constituidos podía haber conflictos de intereses y a causa de ello, contiendas por territorio. El autor del *Defensor Pacis* asumiría otra prioridad, según B. Bayona Aznar, pues “la guerra que combate Marsilio es la guerra total, desatada por un poder ilegítimo contra

¹¹⁷ Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, L. I, Cap. 2, § 3, p. 11. B. Bayona Aznar precisa: “De modo que la paz es el resultado de la *buena ordenación* (bona dispositio)”, en Bayona Aznar, Bernardo, “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua...”, p. 49.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁹ Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, L. I, Cap. 5, § 8, p. 21.

¹²⁰ *Ídem.*

¹²¹ Cerri, Augusto, *Op. Cit.*, p. 40.

¹²² Al respecto, Marcel Pacaut precisa: “...el príncipe es distinto de un simple poder feudal ya que estaría “pareado” con el rey y en las enumeraciones se diferencia de condes, barones, etc., ubicándose delante o por encima de ellos. En cuanto a precisar aquello que es realmente, resulta más difícil ya que los documentos definitivos al respecto son raros”. Pacaut, Marcel, “Recherche sur les termes ‘princeps, principatus, prince, principauté au Moyen-âge’; *La principauté au Moyen âge, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, Bordeaux, 1973, pp. 22-23. Traducción del autor.

¹²³ Bayona Aznar, Bernardo, *Op. Cit.*, p. 60.

el poder temporal, que supone la destrucción de la base misma de la organización social y lleva a la muerte civil.¹²⁴.

En definitiva, el objetivo de la paz civil en la *Respublica christiana* podía asegurarse a través de la coacción secular; pero, ¿se justificaba la guerra si estaba encaminada –según el Paduano– “a la paz y a la tranquilidad *de todos los hombres que viven en civilidad*”? y ¿podía aspirar el emperador a un imperio universal?¹²⁵ Mario Romanazzi Tôrres sostiene que la preocupación del filósofo se habría extendido de la cristiandad a “toda la humanidad”,¹²⁶ conforme a la justificación de las cruzadas que plantea en el *Defensor Minor*: “Y digo, (...) que no se puede probar por la Sagrada Escritura que se deba obligar a cualquier infiel a confesar la fe cristiana (...). De donde se deduce que si la cruzada se hace o se ha hecho para combatir a los infieles y obligarlos a confesar la fe de Cristo, no parece en absoluto meritoria. Pero si tal viaje allende los mares se hubiera emprendido para obligar a los infieles a obedecer al príncipe o al pueblo Romano en materia de preceptos civiles y para reclamar los tributos debidos, como están obligados por ley, pienso que ese viaje debería ser considerado meritorio.”¹²⁷ Por tanto, como concluía M. Romanazzi:

[...] la guerra era necesaria precisamente para extender dicho poder sobre todos los hombres, fieles o infieles, congregándolos bajo la obediencia de una sola cabeza. Se trataba entonces de una guerra por la paz, una paz que sería garantizada cuando finalmente el señor de la urbs reinase en todo el orbis.¹²⁸

Parece confirmar esta tesis otro párrafo del *Defensor menor* donde es manifiesto el término “*unum imperium*” señalándose: “Es cierto (...), que todos los poderes de aquel tiempo estaban regidos por la autoridad de los Romanos de manera justa, no tiránica; si no, Cristo y los apóstoles no habrían exhortado a los demás a someterse a su gobierno, pese a que el pueblo Romano, y su príncipe y los otros príncipes que ellos habían establecido por todo el mundo eran infieles. Se deduce de ello que ha existido y puede existir entre los infieles

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ Marsilio de Padua, “El defensor menor”, *Op. Cit.*, p. 111. Las cursivas son del autor.

¹²⁶ Romanazzi Tôrres, Mario, “A Paz e a Guerra, a Guerra e a Paz em Marsilio de Padua”, en Ruiz-Domenech, José Enrique, Costa, Ricardo da, *La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo medieval, Mirabilia*, N° 8, Institut d’Estudis Medievals, Barcelona, 2008, p. 235.

¹²⁷ Marsilio de Padua, “El defensor menor”, *Op. Cit.*, C. 7, 3, p. 111.

¹²⁸ Romanazzi Tôrres, Mario, *Op. Cit.*, p. 243. Traducción del autor.

un imperio único y justo”¹²⁹ Un argumento similar habían planteado previamente los defensores de la universalidad del imperio medieval basado en la unidad de la humanidad, como refiere O. von Gierke: “...el imperio romano es santificado y confirmado por el nacimiento, vida y muerte de Cristo; es transferido por un tiempo a los griegos por Constantino, pero finalmente, con el beneplácito divino, es conferido a los germanos; que, por ello, el Emperador romano-germánico, como inmediato sucesor de los Césares, posee por Derecho divino y humano el *imperium mundi*...”¹³⁰

El propio O. von Gierke aclararía que M. de Padua niega la necesidad de un reino universal, pues advierte que “la unidad del mundo no llega a demostrar la necesidad de un *unicus principatus*, pues también una *pluralitas* puede constituir una unidad”,¹³¹ aunque, en realidad, deja la cuestión abierta cuando señala: “Pero si convenga a la universalidad de los que viven una vida civil en todo el orbe tener un principado supremo único en número, o si convenga por un determinado tiempo que haya diversos principados en las diversas regiones del mundo, separadas casi necesariamente por razón de los lugares, y sobre todo muy distantes entre sí por la incomunicación de la lengua y costumbres, y acaso interviniendo para esto una causa motora de origen celestial, para que no sea excesiva la propagación de los hombres, es asunto de una disquisición racional, aunque ajena a nuestro intento presente.”¹³²

Finalmente, Pedro Roche y B. Bayona Aznar aclaran la relación entre la guerra por la paz, que para M. Romanazzi sólo se alcanzaría cuando el emperador reinase en todo el orbe, y el *unum imperium*, señalando: “El término *unum* parece apuntar la idea, presente en Dante, de que el pueblo Romano había nacido para gobernar el mundo entero. En el contexto marsiliano el

¹²⁹ Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, C. 12. 3, p. 133.

¹³⁰ Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. 112. M. Romanazzi se centra en este planteamiento del Paduano: “... digamos que el supremo legislador humano, sobre todo desde los tiempos de Cristo hasta nuestros días, y puede que incluso un poco antes, fue, es y debe ser el conjunto de los hombres que deben someterse a los preceptos coactivos de la ley, o su parte prevalente en cada región o provincia. Y puesto que este poder o autoridad fue transferido por el conjunto de las provincias, o por su parte prevalente, al pueblo Romano a causa de su extraordinario valor, el pueblo Romano tuvo y tiene autoridad para legislar sobre todas las demás provincias del mundo; y, si ese pueblo ha transferido a su príncipe la autoridad de legislar; debemos decir también que su príncipe tiene ese poder...” Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, C. 12, 1, p. 132.

¹³¹ Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. 114, n. 61.

¹³² Marsilio de Padua, *Op. Cit.*, L. I, Cap. 17, § 10, p. 102.

gobierno universal no se basa en la conquista por la fuerza, sino en el único interés de la justicia y la paz. Destaca la insistencia de Marsilio en reivindicar el carácter humanamente 'justo' del *imperium* romano, tras dejar claro que también los gentiles han tenido gobiernos justos y no tiránicos y que, por tanto, el buen gobierno no se fundamenta en la doctrina religiosa.”¹³³ Dos siglos más tarde, en el ambiente geográfico y cultural del ciudadano de Padua, Nicolás Maquiavelo plantearía sus reflexiones para la conservación del cuerpo político recurriendo a la guerra dentro y fuera de los estados nacientes, basándose en premisas realistas. Por su cercanía cultural y geográfica, las ideas de ambos autores, muchas de ellas cercanas, permiten vislumbrar también una evolución hacia las consideraciones de la razón de estado. Pero si el Paduano trató sobre la paz, Maquiavelo escribió sobre la guerra.

d) Maquiavelo y el arte de la guerra

A lo largo de los siglos XIV y XV, guerras y enfermedades asolaron el paisaje occidental de Europa. En un periodo de acuciante crisis, la ardua competencia por recursos entre las elites políticas incidiría en la importancia de contar con tropas. Conformar ejércitos era una prioridad y su eficacia dependía de incorporar en ellos a soldados profesionales y manejar la artillería, una nueva tecnología que trasformaría la estrategia militar poniendo fin a una época.¹³⁴ Hacia mediados del siglo XV, en 1466, una crónica sobre la vida de un intrépido guerrero revela un ideal recurrente entre quienes se batían en contiendas: “por medio de las armas –decía *Le Jouvencel*- vos podíais llegar a ser el emperador más grande del mundo”.¹³⁵ Los reyes nacionales, deseosos de asegurar su naciente poderío, valoraban el manejo del nuevo arte militar, pero su necesidad inmediata era formar batallones.

Los monarcas de Inglaterra o Francia, que debían su consolidación a vínculos territoriales, aprovecharían tal circunstancia para reclutar a sus

¹³³ Marsilio de Padua, “El defensor menor”, *Op. Cit.*, C. 7, 3, p. 133, n. 60.

¹³⁴ Parker, Geoffrey, “La revolución de la pólvora”, *Op. Cit.*, pp. 108-109.

¹³⁵ Así lo expresaba Jean de Bueil a través del relato testimonial de un soldado de siglo XV: “Pues el tesoro no sirve a los hombres si no es para tener honor. Y ellos tenían tanto que uno les rendía más honor que a los hombres más ricos del mundo. El tercer punto es que, por medio de las armas, vos podíais llegar a ser el emperador más grande del mundo”, Bueil, Jean de, *Le Jouvencel. Suivi du commentaire de Guillaume Tringant*, Intr. Camille Favre, Renouard, París, 1887, p. 43.

súbditos que eran llamados a servir en sus ejércitos, pero no descartaban la práctica italiana de celebrar contratos (*condotta*) con mercenarios expertos. Contar con riquezas cuantiosas para sufragar gastos militares fue su mayor preocupación. La solución ideada exitosamente consistió en la creación de un sistema de recaudación a cargo de la autoridad centralizada. En Francia -recuerda George H. Sabine- una ordenanza de 1439 “agrupó toda la fuerza militar de la nación en manos del monarca e hizo efectiva su autoridad al concederle un impuesto nacional con que sostenerla.”¹³⁶ De ese modo, complementa G. Parker, “[l]a actividad militar y la formación del Estado en Occidente quedaron (...) inextricablemente vinculadas: los Estados hacían la guerra, pero la guerra hacía también Estado”.¹³⁷ Las monarquías europeas se vieron pronto convertidas en patrones de combatientes con los que asumían la obligación jurídica de un pago puntual, quedando a su cargo, además, proporcionarles armas, pertrechos y vituallas requeridas para las campañas.¹³⁸

Desde inicios del siglo XV, un libro de Christine de Pisan titulado *Les faits d'armes et de la chevalerie*, muy leído por la aristocracia francesa, insistía en la exigencia de constituir ejércitos profesionales, pero de carácter permanente; para ello, la autora reubicaba en su tiempo las ideas y la figura del general romano Vegecio y su obra *Epitoma rei militaris*.¹³⁹ Junto a otros de sus trabajos -*Corps de policie* y *Livre de Paix*-, buscaba alentar el actuar de la elite gobernante como la protagonista del rol social de la “clase militar”, del uso de

¹³⁶ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Trad. Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 267.

¹³⁷ Parker, Geoffrey, “Introducción. La práctica occidental de la guerra”, *Op. Cit.*, p. 14.

¹³⁸ Allmand, Christopher, “Armas nuevas, tácticas nuevas”, *Historia de la guerra...*, pp. 102–103.

¹³⁹ Existe edición castellana: Vegecio Renato, Flavio, *Compendio de técnica militar*, Trad. David Paniagua Aguilar, Cátedra, Madrid, 2006, 399 pp. La influencia de esta obra en el área de la estrategia superaría al *Arte de la guerra* de Nicolás Maquiavelo: “La obra de Maquiavelo influyó notablemente en el siglo XVII, pero aunque sus comentarios eran estudiados con interés, la influencia de Vegecio siguió siendo superior. *De Re Militaris*, de Vegecio, se mantuvo como un clásico de las instituciones militares romanas y sobre el arte de guerrear. Transcurridos 1.000 años, el libro se convirtió en texto predilecto para conocer la organización, el liderazgo y la dirección de las campañas durante el imperio tardorromano. El discurso de Vegecio era particularmente significativo porque ofrecía un valioso consejo a los generales. Maquiavelo no era soldado, y sus disquisiciones sobre *El arte de la guerra* eran de carácter científico. Vegecio era romano, y sus observaciones inmediatas de estos asuntos tuvieron mayor peso e influencia en los inicios de la Edad Moderna.” Jörgensen, Christer, Pavkovic, Michael F., Rice, Rob S. *et al.*, *Técnicas bélicas del mundo moderno. 1500 – 1763. Equipamiento, técnicas y tácticas de combate*, Trad. Antonio Rincón, Libsa, Madrid, 2007, p. 133.

las armas y del manejo del cuerpo político.¹⁴⁰ En el ambiente cultural de aquella época, se recuperaban autores y personajes de la tradición clásica, especialmente de Roma, resurgiendo las hazañas de los grandes generales: Julio César y Pompeyo, aunque no faltaban referencias a Alejandro y Aníbal. Todos ellos aparecían en obras de arte, tapices, historias literarias y libros de exhortaciones que los erigían en modelos de conducta política.¹⁴¹

El contraste lo aportaban las ciudades del norte de Italia, ricas y competitivas, pero desunidas. Incesantes campañas militares desplegadas por Milán, Florencia y Venecia a lo largo de la baja Edad Media vieron irrumpir mercenarios como Braccio de Montone, Muzio Attendolo Sforza o Bartolomeo Colleoni, *condottieri* valerosos que eran “observados –dice Michael Mallet– tanto con admiración y complacencia como con sospecha”.¹⁴² N. Maquiavelo, ciudadano florentino, los denunciaba por desunión, sed de poder, indisciplina y deslealtad.¹⁴³ Para él, la situación que contribuían a crear era incierta: “Si la *virtú* de aquellos nuevos principados no produjo tiempos que se pudieran decir tranquilos por su larga paz, tampoco los hubo que fueran peligrosos por la dureza de las guerras, ya que, si no puede decirse que haya paz allá donde los principados se atacan unos a otros con las armas, tampoco pueden llamarse guerras aquellas en las cuales ni los hombres se matan, ni las ciudades son saqueadas ni se destruyen los Estados; y aquellas guerras fueron tan insignificantes, que lo mismo que comenzaban sin temor alguno, se realizaban sin peligros y terminaban sin daños.”¹⁴⁴

El autor florentino, que analizaba la política desde bases históricas y empíricas, era consciente del ágil proceso de organización militar en Europa y de la “corrupción” que lastraba a Italia. No obstante, su opinión sobre los mercenarios, en general, fue exagerada o limitada a las circunstancias

¹⁴⁰ Willard, Sumner y Willard, Charity C., “Introduction”, Pisan, Christine, *The book of deeds of arms and chivalry*, Trad. Sumner Willard, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1999, pp. 1–9.

¹⁴¹ Allmand, Christopher, *Op. Cit.*, p. 105.

¹⁴² Mallet, Michael, “Mercenarios”, en Keen, Maurice, ed., *Op. Cit.*, p. 285.

¹⁴³ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Trad. Miguel Ángel Granada, Alianza editorial, Madrid, 2010, C. XII, p. 96.

¹⁴⁴ Maquiavelo, Nicolás, *Historia de Florencia. Istorie Fiorentine*, Estud. prelim. y Trad. Félix Fernández Murga, Tecnos, Madrid, 2009, L. V, Cap. I, p. 238.

florentinas.¹⁴⁵ Las compañías mercenarias, iniciado el siglo XVI, estaban bien estructuradas y sometidas a disciplina marcial; contaban con combatientes, cancilleres que redactaban sus acuerdos legales y tesoreros hábiles en el manejo contable. Sus líderes, y asesores, sabían desenvolverse políticamente y eran diestros negociadores con comisarios especializados que representaban a sus empleadores. No carecían de reglamentaciones militares, como lo muestran las estipulaciones para el uso de contraseñas, el desfile de tropas, la identificación bajo estandartes o la distribución del botín convenidas por los *condottieri* Gattamelata y Sforza.¹⁴⁶ Aunque eran reducidas en número, con una cantidad de efectivos no superior a los diez o quince mil hombres, manejaban la tecnología militar e hicieron frente, con éxito, a reputados ejércitos de aristócratas.

No puede obviarse, en aquel contexto, que los contingentes de tropas más eficaces buscaban incluir en sus filas a soldados de la infantería suiza. Ésta era, en líneas generales, una fuerza mercenaria. El propio N. Maquiavelo reconocería expresamente su calidad pero debía ser también consciente que, a diferencia de Francia, Florencia no estaba en condiciones de afrontar su elevada paga.¹⁴⁷ La solución planteada no sólo en sus obras, pues se llevó a la práctica, consistió en la formación de una milicia rural, que resultó a la larga la menos efectiva, como concluían Rafael del Águila y Sandra Chaparro: “Finalmente (...) Florencia quedaba sola, aunque el gobierno republicano aguantaba. Pero los tercios españoles derrotaron estrepitosamente a la milicia florentina en el Prato y causaron en ella numerosas bajas. La creación de nuestro secretario, su invento para salvaguardar la independencia y la autonomía de su ciudad, no funcionó esta vez.”¹⁴⁸

En ese contexto claramente incierto, la pujante Florencia, con sus talleres textiles de lanas y seda y banqueros expertos en fructificar riquezas, pagaba un alto precio por su bonanza económica, que comenzaba a menguar, soportando continuas conspiraciones e indecisas contiendas. Hacer frente a

¹⁴⁵ Mallet, Michael, *Op. Cit.*, p. 293.

¹⁴⁶ Prestwich, Michael, “La revolución de la pólvora”, en Bennett, Matthew, ed., *La guerra en la Edad media*, Trad. Pablo Sánchez León, Akal, Madrid, 2010, p. 200.

¹⁴⁷ Mallet, Michael, *Op. Cit.*, p. 293.

¹⁴⁸ Aguilá, Rafael del y Chaparro, Sandra, *La República de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 49-50.

esta situación no sólo requería estar dispuesto a afrontar gastos cuantiosos, pues lo que se ponía en juego era algo más al tratarse de la conservación de su poderío, ya entonces maltrecho.¹⁴⁹ N. Maquiavelo hizo alusiones genéricas acerca de la conflictiva situación italiana y planteaba en *El príncipe* que la causa estaba vinculada a la ausencia de *virtù* entre quienes gobernaban;¹⁵⁰ un debilitamiento en la *civitas* que sumió a ciudad, entre 1434 y 1499, en una severa crisis al retornar Cosme de Médicis y perderse Pisa tras una vergonzosa batalla por la traición del mercenario Paolo Vitelli.

Lamentaba las consecuencias que acarreaban para la *patria* una actuación política timorata, mucho más graves aún cuando significaban la pérdida de su libertad política, pues, según sus palabras, los fracasos reiterados dejaban “abierto de nuevo el camino para los bárbaros [...] cayendo Italia otra vez bajo el dominio de éstos”.¹⁵¹ Le resultaban absurdos los acontecimientos que quebraban la convivencia civil no sólo en Florencia, sino en el resto de ciudades italianas. Luego de analizar detenidamente las innumerables y prolongadas contiendas, detectaba que éstas simplemente no alcanzaban su finalidad pragmática; es decir, el incremento de poderío y ganancias, considerando que era burlada la lógica clásicamente realista de la eficacia. Así lo explica en estos párrafos:

La intención de quienes promueven una guerra ha sido siempre, y es lógico que así sea, enriquecerse ellos y empobrecer al enemigo; y la única razón por la que se busca la victoria y se anhelan las conquistas es el acrecentar el propio poderío y debilitar al adversario. Síguese de aquí que, si alguna vez la victoria lo empobrece a uno o las conquistas lo debilitan, han quedado rebasadas o no alcanzadas las intenciones de la guerra emprendida.

Sale verdaderamente enriquecido de las guerras aquel príncipe o aquella república que acaba con el enemigo y se hace dueño del botín y de los rescates, mientras que sale empobrecido de su victoria el que no puede acabar

¹⁴⁹ Viroli, Mauricio, *Nicolás Maquiavelo. La sonrisa de Maquiavelo*, Trad. Atilio Pentimalli, Folio, ABC, Madrid, 2004, p. 27.

¹⁵⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe...*, Cap. XIV, p. 106.

¹⁵¹ Maquiavelo, Nicolás, *Historia de Florencia. Istorie Fiorentine...*, p. 238.

con el enemigo, aunque lo venza, y no es él sino sus soldados quienes se hacen con ese botín y con esos rescates.¹⁵²

El énfasis en las propuestas bélicas de N. Maquiavelo con el propósito de encauzar salidas a la situación de la península, ha llevado a sostener que hay en él una primacía de la concepción guerrera de la política; en ese sentido, el ciudadano florentino sería proclive a valorar primordialmente el uso de la fuerza, sobre todo militar, como factor determinante de su propuesta teórico-política. Felix Gilbert llegaba a considerar que el autor de *El Príncipe* “fue un pensador político porque fue un pensador militar; es decir, su visión de los problemas militares de su tiempo impregnaron *toda* su perspectiva política”,¹⁵³ en consecuencia, si el estado debe ser ordenado de forma tal que el ejercicio del poder se destine a la conservación de un cuerpo político fuerte y eficaz, no habría en el florentino nada que se aproxime a una propuesta para la paz.

Existen, no obstante, otros elementos a considerar relacionados con el marco de ideas políticas que inspirarían al autor florentino. Los antecedentes de las mismas se remontan hasta finales del siglo XII, cuando escritores pre-humanistas, que no habían recurrido aún a textos aristotélicos, comenzaron a reflexionar acerca del gobierno de la comuna proponiendo guías de actuación al *podestá*, y otros magistrados, amparándose en fuentes clásicas. Ellos recurrirían a expresiones relacionadas con la vida cívica y virtuosa que figuraban en las obras de Gayo Salustio y M. T. Cicerón, durante la antigüedad romana.¹⁵⁴ En los trabajos de sucesivas generaciones de estos autores acerca de la *grandezza* de la *civitas*, formulaban recomendaciones para su mantenimiento, vinculándola al honor y al bienestar ciudadano. En su reflexión sobre cómo lograrlo, recurrieron en un inicio a Agustín de Hipona, cuyas invocaciones espirituales advertían que las comunidades no podían florecer a menos que se condujesen en paz y tranquilidad.¹⁵⁵

¹⁵² *Ibid.*, p. 293.

¹⁵³ Gilbert, Felix, “Machiavelli: The Renaissance of the Art of War”, Paret, Peter, ed., *Makers of modern strategy: from Machiavelli to nuclear war*, Oxford University Press, Nueva York, 1986, p. 11. Las cursivas son del autor.

¹⁵⁴ Skinner, Quentin, “Machiavelli’s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas”, en Bock, Gisela, Skinner, Quentin, Viroli, Maurizio, ed., *Machiavelli and Republicanism...*, p. 122.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 127.

Al iniciar el siglo XIV, algunos escritores comenzaron a cuestionar esas premisas a partir de la lectura del *Bellum Catilinae* de G. Salustio. El historiador romano sugería, al comenzar esta obra, que sólo tras verse obligada a librar guerras contra sus vecinos y los cartagineses, Roma habría alcanzado la *grandezza*. Lo contrario sucedía en periodos de paz y estabilidad, pues el espíritu cívico comenzaba a declinar con la pérdida de la virtud que llevaría al colapso de la libertad y del autogobierno de una republica.¹⁵⁶ Al producirse la caída del sistema de gobierno comunal, se insistió en esa interpretación acerca de los efectos poco deseables que para dichas colectividades aportaba la paz, y en diversas obras de escritores políticos e historiadores se asoma esta conclusión resumida por Quentin Skinner: “Un amor a la paz (...) puede en ocasiones suponer una amenaza para la libertad. Si la libertad y el autogobierno deben ser resguardados de las usurpaciones de la tiranía, a veces puede ser necesario luchar por la libertad en lugar de insistir en la paz a cualquier precio”.¹⁵⁷

Los autores pre-humanistas estuvieron de acuerdo en algo fundamental –además de asumir la necesidad de librar enfrentamientos en nombre de la libertad y de la *grandezza*–, la preservación de la paz al interior de la ciudad no debía ser quebrantada. Evitar la discordia y las divisiones internas se convertía en una condición imprescindible para el engrandecimiento de la *civitas*. En el siglo XIII, algunos de estos eruditos entre los que se encontraban Giovanni da Viterbo, Matteo de' Libri y Latini, dedicados a dar consejos sobre asuntos de política y gobierno, también hallaron inspiración en los textos de G. Salustio. El primero de ellos, autor del *Liber de regimine civitatum*, sostendría: “Las ciudades que son gobernadas y mantenidas en un estado de paz (...), pueden crecer, llegar a ser grandes y dar cabida al mayor crecimiento posible”.¹⁵⁸ Estos pensadores influirían más tarde, con sus propuestas de *grandezza*, libertad y autogobierno republicano, en la obra de N. Maquiavelo.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁵⁷ *Ídem*. Traducción del autor.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 129.

Desde premisas aristotélicas, Marsilio de Padua contribuiría al desarrollo del republicanismo¹⁵⁹ planteando una reflexión sobre la paz y la *tranquillitas* coincidente con la desarrollada por los autores pre-humanistas, con algunos de las cuales se relacionaba personalmente. El Paduano privilegiaba, como ellos, la reflexión sobre la realidad política y optaba por concentrarse en las circunstancias empíricas. Su pensamiento y sus propuestas se desvincularían, por ello, de los presupuestos teológicos de la iglesia. Esa actitud intelectual realista y su desconfianza en el actuar tradicionalmente político de la institución divina constituyen rasgos que hacen próximas las ideas de N. Maquiavelo y del polémico defensor de la primacía del gobierno secular. G. H. Sabine lo detectaba al tratar las ideas y vivencias de este último, comentando: “Lo acerbo de sus ataques contra el papado como causa de la desunión de Italia apunta los que habremos de encontrar en Maquiavelo dos siglos más tarde.”¹⁶⁰

Según sostiene B. Bayona Aznar, ambos autores elaborarían sus reflexiones valiéndose también de las lecturas de los clásicos, aunque no privilegiaron solamente a los romanos; por ende, su contribución intelectual se sumaría a los intentos de adaptación del pensamiento precristiano a su dramática realidad. Al elaborar sus propuestas, advirtieron de inmediato el obstáculo que suponía para la eficacia del gobierno la injerencia eclesial. Ello les llevaría a fundar “la soberanía de la *civitas-imperium-regnum* sobre bases humanas y racionales y a excluir de ella cualquier papel de la Iglesia como fuente, mediación o legitimación del poder.”¹⁶¹ En consecuencia, era en el ámbito civil donde había de concretarse la paz, dejando ésta de ser atendida desde una concepción moral -fundamentalmente cristiana- pues requiere ser encauzada exclusivamente desde la política.¹⁶²

Para el escolástico y el renacentista, la discordia al interior de la *civitas* era una tragedia política, por lo que sus propuestas se destinaron fundamentalmente a asegurar la paz. En ese sentido, y en oposición a la interpretación de F. Gilbert, la preocupación de Maquiavelo por la guerra y los

¹⁵⁹ Bayona Aznar, Bernardo, “Marsilio de Padua y Maquiavelo; Una lectura comparada”, *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁶⁰ Sabine, Georges H., *Op. Cit.*, p. 235.

¹⁶¹ Bayona Aznar, Bernardo, *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁶² *Ibid.*, p. 18.

asuntos militares estaría condicionada al afán por alcanzarla –según sostienen Q. Skinner, M. Viroli o Sebastian de Grazia-;¹⁶³ ésta sería una de las prioridades de la autoridad pública legítima. Si para el Paduano, como se ha apuntado previamente, asegurar la *tranquillitas* dejaba de concebirse en un plano abstracto -un “supuesto para el mantenimiento de la Creación”, según diría M. García Pelayo-¹⁶⁴ su “defensor” no podía ser otro que Luis IV de Baviera, el mismísimo emperador.¹⁶⁵ N. Maquiavelo, a su turno, clamaba por la intervención de un “príncipe” que hiciese realidad la profecía de Petrarca: integrar Italia bajo su bandera, ansiando virtud, ejércitos, lucha y valor, todo lo que para él personificaba Lorenzo de Médicis, apodado “el Magnífico”. La estrategia coincidente para concretar tal misión era la centralización del poder. Así lo explica B. Bayona Aznar:

Para dar una respuesta filosófica a la endémica guerra italiana, los dos pensadores bucean en los temas desarrollados en el libro V de la Política de Aristóteles, sobre la inestabilidad de los regímenes políticos. La necesidad de superar la guerra civil endémica exige centralizar las funciones del gobierno o de la *pars principans* y unificar al máximo el poder.¹⁶⁶

Pero mientras la unidad de gobierno defendida por el Paduano “es y se dice un poder numéricamente uno, ya sea regido por un hombre, ya sea por muchos”,¹⁶⁷ para N. Maquiavelo, en *El Príncipe*, “la base de la institución del poder es la fuerza y la virtud de *un individuo* que impone a los súbditos órdenes y leyes propias.”¹⁶⁸ No obstante, una diferencia clave en la obra de estos autores, anunciada anteriormente, se da en el ámbito donde la paz debe ser concretada. M. de Padua limita su propuesta al interior de la *civitas*, sin tener en cuenta las relaciones entre colectividades para asegurar ese objetivo. N. Maquiavelo, por el contrario, busca mantenerla asumiendo las complejas relaciones personales e institucionales de sus gobernantes. En sus trabajos

¹⁶³ Hörnqvist, Mikael, “The natural desire of states”, *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 87.

¹⁶⁴ García Pelayo, Manuel, “El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media)”, *Obras completas I*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, p. 849.

¹⁶⁵ García Pelayo, Manuel, “Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político”, *Op. Cit.*, Fig. 7. Relieve de un sepulcro de 1330 en la catedral de Arezzo.

¹⁶⁶ Bayona Aznar, Bernardo, *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁶⁷ Marsilio de Padua, *El defensor de la paz...*, L. I, Cap. XVII, § 2, p. 98.

¹⁶⁸ Bayona Aznar, Bernardo, *Op. Cit.*, p. 29. Las cursivas son del autor.

reclamaría atender asuntos externos como condición indispensable para alcanzar la estabilidad interna; una pauta estratégica que obedece a su lógica de la eficacia.¹⁶⁹ No se trataría, por ende, de priorizar sólo la guerra. Ésta sería la impresión destacada por G. H. Sabine, para quien los escritos del florentino “pertenecen más bien a la literatura diplomática.”¹⁷⁰

Si algo pone de manifiesto el pensamiento internacionalista de N. Maquiavelo es el desarrollo de una versión clásica del realismo para entender las relaciones entre colectividades políticas. Su propuesta, que evolucionaría en los siglos posteriores, constituiría un modelo basado en el equilibrio de fuerza de las ciudades italianas, pensado como un sistema articulado en los inicios del estado moderno. Sobre esta idea, se habría de configurar el marco de acuerdos y controversias entre los futuros estados-nación que la adoptarían como propuesta de interpretación de sus asuntos exteriores. La premisa que sirve de guía se sostiene en el balance de fuerzas capaz de garantizar un cierto orden interestatal a través de la consolidación de la práctica diplomática.¹⁷¹ Imbuida de elementos fundamentalmente estratégicos, la apuesta por la eficacia ofrece también la opción de anteponer el diálogo al uso de las armas.

Atendiendo a las circunstancias de su época, N. Maquiavelo centraba sus inquietudes en ofrecer respuestas a un escenario complejo para su ciudad y la península. Al igual que otros pensadores y políticos, como Francesco

¹⁶⁹ La búsqueda de la eficacia para afrontar el juego de la política exterior, y también interior, está planteada en la alegoría del león y la zorra: “Debéis pues saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda, de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. [...] Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos.” Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, Cap. XVIII, p. 119.

¹⁷⁰ G. H. Sabine refería: “El juego diplomático no se ha desarrollado nunca con mayor dureza que en las relaciones entre los estados italianos de la época de Maquiavelo. Nunca han contado más los cambios y vueltas de las negociaciones que entre aquellos gobernantes, todos ellos aventureros, que basaban sus éxitos por igual en la habilidad del juego y la fuerza menos disimulada. Los escritos diplomáticos, así como las obras de Maquiavelo tienen méritos y defectos característicos. Se encuentra en ellos una situación política, el juicio más claro y más frío respecto a los recursos y la posición de un adversario, la apreciación más objetiva de las limitaciones de una política, el más firme sentido común en la previsión de la lógica de los acontecimientos y el resultado de una determinada política.” Sabine, George H., *Op. Cit.*, p. 270.

¹⁷¹ Franke, Winfried, “The Italian city state system as an international system”, Kaplan, Morton A., *New Approaches to International Relations*, St. Marin’s Press, Nueva York, 1968, pp. 426-458.

Guicciardini y César Borgia, veía “cómo su país se iba quedando políticamente rezagado.”¹⁷² A finales del siglo XV y comienzos del XVI, la percepción general de un desbalance de fuerzas a favor de las monarquías de España y Francia, en relación con Italia, preocupaba no sólo al autor del *Arte de la guerra*. El historiador F. Guicciardini, en la década de 1520, dibujaba este escenario: “Antes de 1494 las guerras eran largas, los combates prácticamente incruentos, los métodos para expugnar una plaza lentos y difíciles; aun cuando ya se utilizara la artillería, las técnicas eran tan primitivas que producían poco daño; de ese modo el que fuera dueño de un estado era casi imposible que lo perdiera. Llegaron a Italia los franceses e introdujeron en la guerra tal vigor que hasta 1521 el que perdía una batalla perdía el estado”.¹⁷³

En su desempeño oficial, N. Maquiavelo vivió la experiencia de servir a los Diez de la Guerra, el comité responsable de las relaciones extranjeras y diplomáticas de la República de Florencia.¹⁷⁴ Nombrado secretario de este órgano, “la guerra contra Pisa era oficialmente responsabilidad suya.”¹⁷⁵ A partir de su labor pública, el autor estaba perfectamente enterado de las amenazas exteriores a la paz su ciudad. Su reflexión se encaminó entonces hacia la estrategia militar -el arte de la guerra- proponiendo medidas inmediatas como la renovación de la defensa de las plazas,¹⁷⁶ insistiendo aún más en la importancia de una infantería de la *patria* que debía inspirarse en las clásicas formas de organización griega y romana.¹⁷⁷ El periodo que comprendía entre el año 476 –la caída de Roma- a 1453 –la de Constantinopla-, casi un milenio denominado la Edad Media, “era tenida –advierte G. Parker- como totalmente desprovista de ejemplos o paralelismos interesantes”.¹⁷⁸

¹⁷² Gutiérrez García, Hernán, “Prólogo”, Guicciardini, Francesco, *Historia de Florencia (1378 - 1509)*, Trad. Hernán Gutiérrez García, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 16.

¹⁷³ Guicciardini, Francesco, “Recomendaciones y advertencias relativas a la vida pública y a la vida privada, *Historia de Florencia (1378 - 1509)*...”, pp. 59-60.

¹⁷⁴ Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Trad. Manuel Benavides, Madrid, 1984, p. 16.

¹⁷⁵ Strathern, Paul, *El artista, el filósofo y el guerrero. La historia de un encuentro que marcó a Europa*, Trad. Joan Soler, Ariel, Madrid, 2010, p. 235.

¹⁷⁶ Maquiavelo, Nicolás, *Del arte de la guerra*, Est. Prelim. y Trad. Manuel Carrera Díaz, Tecnos, Madrid, 2008, L. VII, p. 221.

¹⁷⁷ *Ibíd.* L. III, p. 100.

¹⁷⁸ Parker, Geoffrey, *la revolución militar. Innovación militar y apogeo de Occidente 1500-1800*, Trad. Alberto Piris y José Luis Gil Aristu, Alianza editorial, Madrid, 2002, p. 32.

Asegurar la paz, según N. Maquiavelo, requería llevar a cabo dos tareas simultáneas. Por un lado, debía garantizarse la estabilidad interna a través del *vivere civile*, esto es, una vida política que es opuesta a la tiranía y puede adoptar la forma republicana o monárquica. Si en *El Príncipe*, el autor alentaría el gobierno de uno, en *Los Discursos* planteaba, en palabras de John G. A. Pocock, “una cierta ecuación entre estabilidad pacífica y principio aristocrático”¹⁷⁹ que se revela en su respuesta a la cuestión: “¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en el pueblo o en los grandes, y quienes tienen mayores motivos para causar tumultos, y quiénes quieren conquistar y quiénes mantener?” Su respuesta casi inmediata será: “(...) pero si vemos sólo los resultados, nos inclinaríamos por los nobles, porque la libertad de Esparta y de Venecia tuvo una vida más larga que la de Roma.”¹⁸⁰ Por otro lado, admitiendo que no basta el ideal de estabilidad interna como objetivo político último, urgía tomar en cuenta el contexto político externo; es decir, proyectar la capacidad de la *civitas* para el control del exterior.¹⁸¹

Desde su concepción del “arte político” o “técnica de gobierno”,¹⁸² el pensador renacentista asume la necesidad de afrontar amenazas enemigas planteándose en qué medida posturas meramente defensivas evitan cambios en la vida política de la *civitas* cuando se presentan factores externos que influyen en la distribución interna del poder.¹⁸³ Ante la posibilidad de injerencias, N. Maquiavelo aconsejaría al nuevo príncipe que cimiente la república sobre “las buenas leyes y las buenas armas.”¹⁸⁴ Más aún, como precisaría Q. Skinner, “los buenos ejércitos son quizás más importantes que las buenas leyes”,¹⁸⁵ ya que siguiendo literalmente al florentino: “no puede haber

¹⁷⁹ Pocock, John G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Trad. Manuel Vásquez Pimentel y Eloy García, Tecnos, Madrid, 2008, p. 285.

¹⁸⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Intr. y trad. Ana Martínez Arancón, Alianza editorial, Emecé, Madrid, 2000, pp. 43-44.

¹⁸¹ Pocock, John G. A., *Op. Cit.*, p. 285.

¹⁸² Por “arte político” o “técnica de gobierno”, N. Maquiavelo se refiere: a “los medios adecuados para conservar o preservar el ‘Estado’”, Abellán, Joaquín, *Política...*, p. 123.

¹⁸³ Pocock, John G. A., *Op. Cit.*, p. 285.

¹⁸⁴ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, Cap. XII, p. 95. Fernando de los Ríos reemplazaría la expresión “buenas armas” por “buenos ejércitos”. Véase, Ríos, Fernando de los, *Religión y Estado en la España del siglo XVI, Obras completas II*, Edic. Teresa Rodríguez de Lecea, Anthropos, Madrid, 1997, p. 416.

¹⁸⁵ Skinner, Quentin, *Op. Cit.*, p. 44.

buenas leyes donde no hay buenas armas”,¹⁸⁶ mientras que “donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes”.¹⁸⁷ El proceder de un “príncipe prudente” no debía prescindir de ninguna de ellas, pero la máxima autoridad tiene como especial tarea “la guerra y su dirección, porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda”.¹⁸⁸

El florentino, basando la salvaguarda de la *civitas* en el “arte político”, produciría “una ‘revolución’ –dice Joaquín Abellán- en la interpretación de las cualidades y virtudes que el pensamiento tradicional –aristotélico, ciceroniano, cristiano, humanista- había atribuido al gobernante.”¹⁸⁹ La tradición intelectual pecaría de “irreal”, oponiéndole una distinción entre los ámbitos de la política y la moral cuya tensa relación es una característica del despliegue del poder desde la modernidad. Así explica su nuevo enfoque N. Maquiavelo en el capítulo XV de *El Príncipe*: “siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente...”¹⁹⁰ Opta así por tomar distancia de ciertos presupuestos clásicos de la Antigüedad privilegiando condiciones empíricas y habilidades pragmáticas que son indispensables para el bienestar y la fortaleza de la ciudad.

Al privilegiar el “arte político”, y apartarse del ideal moral, la visión realista sobre el poder, que tiene el florentino, se proyecta como guía del actuar gubernamental. Los siglos posteriores han confirmado el éxito de esta aproximación y concreción del gobierno, materializándose incluso una vertiente maquiavélica dispuesta a justificar todos los medios, morales o inmorales, en función de ciertos fines estatales.¹⁹¹ Lo rescatable en la exigencia de realismo - señalaba R. del Águila- es que constituye también “una petición de análisis de

¹⁸⁶ Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, Cap. XII, p. 95.

¹⁸⁷ *Ídem.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, Cap. XIV, p. 106.

¹⁸⁹ Abellán, Joaquín, *Op. Cit.*, p. 123.

¹⁹⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, Cap. XV, p. 110.

¹⁹¹ Korab-Karpowicz, W. Julian, "Political Realism in International Relations", Zalta, Edward N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2013. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>. Revisado el 10/05/2015.

lo que es [*la verità fattuale della cosa*], porque lo que es, es peligroso";¹⁹² y el peligro reside en el abismo creado entre el deseo y la realidad. Más aún, lo que "debe hacerse", atendiendo a dicha "verdad real", es asumir la *necessitas*, "impuesta tanto al pensador como al político que escucha sus consejos".¹⁹³ Su razón última se formularía como un condicional: "si se quiere preservar lo que uno tiene...", o "si se quiere alcanzar algún resultado político...", hay que garantizar seguridad;¹⁹⁴ esto es, ante la humanidad errática y la crueldad de la fortuna debe proveerse de insumos al sujeto político para incrementar su poder sobre el mundo.¹⁹⁵

El tratamiento de la *necessitas*, como concepto político moderno, suele hallar sus antecedentes en el resurgir del nuevo secularismo o del "naturalismo" aristotélico, de mediados del siglo XIII, que influiría directamente en el pensamiento de N. Maquiavelo; sin embargo, Gaines Post sostenía que ya en el ámbito eclesial la idea de necesidad y "ratio utilitatis publicae" eran de uso corriente en pleno siglo XII, vinculada a la noción teorizada más tarde de "razón de estado"; así lo señalaba el profesor de Princeton: "La 'razón de estado' se manifiesta igualmente como un principio bien entendido en la Iglesia. Los canonistas atribuían al papa l'*auctoritas* pública suprema, con plenos poderes para legislar, juzgar y administrar para el *status Ecclesiae*, es decir para el bien público de la Iglesia y por la preservación de la fe. Ellos subordinaban constantemente esta autoridad al estado de la Iglesia, y al derecho y a la justicia, pero acordaban al papa poderes extraordinarios de dispensa, a veces incluso de dispensa del derecho natural, en los casos de justa causa y necesidad."¹⁹⁶

Así como la *necessitas* era invocada para mantener el *stato* de la Iglesia, podía hallarse vinculada también, según proponía N. Maquiavelo en *El Príncipe*, a la conservación o preservación del "poder personal sobre las leyes y sobre las instituciones públicas, lo opuesto por tanto a 'ciudad' o

¹⁹² Águila, Rafael del, "Maquiavelo y la teoría política renacentista", Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la Teoría Política*, 2, Alianza editorial, Madrid, 2002, p. 102.

¹⁹³ *Ídem*.

¹⁹⁴ *Ídem*.

¹⁹⁵ *Ídem*.

¹⁹⁶ Post, Gaines, "Ratio publicae utilitates, ratio status et "raison d'État" (1100 – 1300)", Lazzeri, Christian y Reynié, Dominique, dirs., *Le pouvoir de la raison d'état*, PUF, París, 1992, p. 39. Traducción del autor.

‘república’¹⁹⁷, una acepción que en el siglo XVI había adquirido este término así entendido además por otros intelectuales florentinos como F. Guicciardini o Giovanni Villani. Pero el mayor pensador político asociaba la conservación del *stato* de la autoridad pública con las posibilidades para el mantenimiento de la paz de toda la comunidad política, como se aprecia en el discurso que dirigió en 1520, en Florencia, al papa Julio de Médicis:

..., si se considera que Vuestra Santidad y Monseñor reverendísimo están vivos, es una monarquía porque tenéis el mando militar, a los jueces de lo criminal, y tenéis las leyes in pectore; no creo que uno pueda desear nada más en el gobierno de una ciudad. Tampoco se vislumbra que vuestros amigos (...) tengan algo que temer, al tener Vuestra Santidad tanta autoridad y estar ellos asentados en las más altas categorías del gobierno. Ni vemos tampoco como podrían estar descontentos todos los ciudadanos, viendo que les había sido devuelta parte de sus atribuciones y que el resto iba cayendo, poco a poco, en sus manos (...). Y estoy seguro de que en poco tiempo, mediante la autoridad de Vuestra Santidad, que tendría el timón en las manos, este régimen presente se convertiría en aquél [la república] y aquél en este, de modo que llegaría a ser una misma cosa y un mismo cuerpo, con paz para la ciudad y fama perpetua para Vuestra Santidad, porque Vuestra autoridad podría prestar auxilio en las imperfecciones que surjan.¹⁹⁸

Junto a ese carácter subjetivo del *stato* en la obra de N. Maquiavelo, J. Abellán advierte una acepción que admite aspectos objetivos; éstos –precisa– “tienen que ver con el conjunto de los súbditos o las delimitaciones territoriales.”¹⁹⁹ Ella aparece también en su obra más célebre cuando el florentino refiere: “... si el príncipe en cuestión es de una habilidad normal, conservará siempre su Estado, a no ser que una fuerza extraordinaria y excesiva le prive de él. Incluso si es privado de él, lo recuperará a la mínima adversidad que sobrevenga al usurpador”.²⁰⁰ Las alusiones a una pérdida territorial se hacen más perceptibles casi al finalizar este trabajo, cuando dice:

¹⁹⁷ Abellán, Joaquín, *Op. Cit.*, p. 123.

¹⁹⁸ Maquiavelo, Nicolás, “Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el Joven”, *Escritos políticos breves*, Est. prelim y trad. María Teresa Navarro Salazar, Tecnos, Madrid, 2006, p. 157.

¹⁹⁹ Abellán, Joaquín, *Estado y soberanía. Conceptos políticos fundamentales*, Alianza editorial, Madrid, 2014, p. 34.

²⁰⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Cap. II, p. 48.

“Si pasamos a considerar a aquellos señores que en Italia han perdido sus Estados en nuestros días –el rey de Nápoles, el duque de Milán y otros-, encontraremos en ellos, en primer lugar, una debilidad común en lo concerniente a la organización militar (...). Pero además, veremos que algunos de ellos o tenían al pueblo por enemigo o, si lo tenían de su parte, no han sabido guardarse de los grandes, pues sin estas limitaciones no se pierden Estados que tienen recursos suficientes para mantener un ejército en campaña.”²⁰¹

Pero es importante ubicar la *necessitas* como parte de la concepción estrictamente “política” del autor florentino; es decir, como contenido del ya mencionado *vivere civile* que aparece en la *Historia de Florencia*.²⁰² En éste debe concretarse, por una parte, el ideal de *grandezza* de la *civitas* que se alcanza, además, procurándose seguridad a través de un marco de leyes e instituciones que favorezca entre los ciudadanos, dentro de la ciudad, el cultivo de la *virtù*; por otra parte, atendiendo al contenido del Libro II de los *Discursos*, cuando dice: “[la *virtù*] está diseminada en muchas naciones (...), como era el reino de los francos, el de los turcos, el del sultán, y hoy los pueblos de Alemania, y antes aquella secta sarracena que hizo tan grandes cosas y ocupó tanta porción del mundo, destruyendo el imperio romano oriental. En todas estas provincias, en todas estas sectas, ha residido la virtud, después que los romanos se desplomaron, y aún se conserva en buena parte de ellas (...),”²⁰³ el florentino sugiere elaborar disposiciones que animen a los ciudadanos a conducirse con una *virtù* semejante en los asuntos “externos”.

En definitiva, en la propuesta de N. Maquiavelo –según advierte Q. Skinner- importa prever leyes e instituciones adicionales destinadas al plano externo, pues considera que repúblicas y principados compiten y quienes los integran “nunca están contentos de vivir dentro de sus propios límites”; por el contrario, suelen estar “dispuestos a intentar gobernar a otros”. Estos presupuestos tienen consecuencias prácticas ya que “una ciudad que pretenda seguir un rumbo pacifista de acción caerá rápidamente víctima del flujo

²⁰¹ *Ibid.*, Cap. XXIV, pp. 149-150.

²⁰² Maquiavelo, Nicolás, *Historia de Florencia. Istorie Fiorentine...*, L. III, Cap. 5, p. 238.

²⁰³ Dice Maquiavelo al iniciar el Libro II de los *Discursos*: Maquiavelo, N., *Discursos sobre la década de Tito Livio...*, p. 189.

incesante de la vida política, en el que las fortunas particulares se levantan o se hunden sin poder mantenerse estables”.²⁰⁴ La solución derivada de la *necessitas* admitirá, por ende, que el ataque es la mejor forma de defensa, añadiéndose la adopción de políticas expansionistas que garanticen la protección del suelo patrio y enfrente a quien se oponga a su grandeza. En suma, “la prosecución del dominio exterior se torna en precondition de la libertad doméstica”.²⁰⁵ Aclarado el ligamen entre *virtù* y *necessitas*, al conectarse los ámbitos “interno” y “externo”, procede la interpretación de A. J. Bellamy:

El rol principal del príncipe en este esquema era proteger a la comunidad política mediante la fuerza de las armas y la justicia. Pero para hacer esto debía mantenerse “por encima” de la ley y tener la libertad de actuar como lo dictara la necesidad. La exigencia de “ensuciarse las manos” a veces era más fuerte en lo referente a la guerra y la paz que en ninguna otra área. Maquiavelo sostenía que, como la justicia estaba limitada al Estado, el mundo más allá de éste era una anarquía sin control. Para proteger a la comunidad política en este contexto, los príncipes debían estar dirigidos por la virtud de la necesidad y guiarse por consideraciones de prudencia, no de derecho y moralidad. Por lo tanto, en su enfoque de la guerra, Maquiavelo subordinaba todo al poder militar y su uso prudente.²⁰⁶

La postura realista de N. Maquiavelo se reafirma con la aparición, hacia 1521, de su obra *El arte de la guerra*, uno de los pocos trabajos publicados mientras aún vivía el escritor. En este breve tratado se recrea un diálogo sostenido en el Orti Oricellari, “una especie de círculo de ciudadanos cultos en la tradición de la Academia platónica medicea que gustaban de discutir sobre política, historia y literatura en los jardines de Bernardo Rucellai”,²⁰⁷ refiere R. del Águila. A éste asistía el autor del libro que fue dedicado a uno de sus influyentes integrantes y mentores: Lorenzo de Filippo Strozzi, emparentado con los Médicis. En el desarrollo argumental figura como protagonista un *condottiero*, Fabrizio Colonna, quien desde el inicio de la plática invita a “imitar

²⁰⁴ Skinner, Quentin, *Op. Cit.*, p. 93.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁶ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 102.

²⁰⁷ Águila, Rafael del, *Op. Cit.*, p. 88.

a los antiguos en las cosas fuertes y rudas, y no en las delicadas y blandas”,²⁰⁸ haciendo referencia inmediata a la práctica de la guerra al señalar: “tratándose de un oficio con el que nadie pudo vivir honradamente, sólo le corresponde su ejercicio a una república o a un reino; ninguno de ellos, si estaba bien organizado, consintió jamás a un súbdito o ciudadano ejercerlo por su cuenta...”²⁰⁹

Respaldándose en la idea, para entonces consolidada, de que la guerra es un asunto de la autoridad pública legítima, Fabrizio, portavoz en el coloquio de las ideas de N. Maquiavelo, condenaba la práctica italiana de contratar soldados mercenarios, presentando al ejército romano como el modelo insuperable de excelencia militar. La propuesta principal con que inicia esta obra retomaría uno de los temas reiterados de la producción del florentino: su afán por rehabilitar “el método del ejército ciudadano”, afirmando su superioridad sobre cualquier otra variante de organización de la fuerza militar. Llegaba a sostener incluso –según la irónica interpretación de Q. Skinner-, “la extravagante afirmación de que decir de un hombre que es sabio y que al mismo tiempo encuentra equivocada la idea de un ejército ciudadano es incurrir en contradicción.”²¹⁰

A partir de una lectura conjunta de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El arte de la guerra*, es palmaria la coincidencia de N. Maquiavelo con los humanistas cívicos en sus anhelos por mantener los ideales del bien común de la *civitas*. Ello conlleva, para el renacentista, la participación directa de los ciudadanos en sus ejércitos. Esa visión no es totalmente ignorada cuando se pone énfasis en la lealtad prestada por los guerreros a determinados dirigentes que deben conservar su *stato*,

²⁰⁸ Maquiavelo, Nicolás, *Del arte de la guerra*..., L. I, p. 13.

²⁰⁹ *Ibid.*, L. I, p. 17.

²¹⁰ Skinner, Quentin, *Op. Cit.*, p. 44. La traducción de ese fragmento al castellano es: *Fabrizio.- “Decís algo inexacto, afirmando que una persona sensata puede hablar mal de la organización militar. Puede ser que sea una persona sensata, pero a la que se atribuye algo falso.”* Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, p. 31. Existen diversas interpretaciones de este párrafo en las traducciones más recientes de la obra. La versión italiana señala: “*Voi dite una cosa contraria a dire che un savio biasimi l’ordinanza, ei può bene essere tenuto ed essergli fatto torto*”, a partir de la cual ironiza Q. Skinner; en su traducción en 1986 aparece así: “*Lo que decís de que los sabios censuran vuestra organización militar, es contradictorio. Se puede tener reputación de sabio y equivocarse.*” Maquiavelo, Nicolás, “*El arte de la guerra*”, *El Príncipe, El arte de la guerra*, Club internacional del Libro, Madrid, 1986, p. 128.

involucrándose personalmente en contiendas. En *El Príncipe*, el ideal del soldado republicano también es planteado abiertamente, pese a estar dirigido el discurso a quien detenta el poder, y por quien deben morir los mercenarios contratados.²¹¹ Para el florentino: “[...] la experiencia nos hace ver que príncipes solos y repúblicas armadas llevan a cabo acciones capaces de engrandecer extraordinariamente su poder [...]. Además, es más difícil que caiga bajo el poder de uno de sus ciudadanos una república armada con tropas propias que otra armada con tropas foráneas”.²¹²

Pero es importante ubicar las ideas del autor florentino atendiendo con cuidado a quién dirige su mensaje. En su obra cumbre, el *stato* del príncipe – precisa R. del Águila-, “no remite a ningún sujeto de acción, sino que más bien es sinónimo de condición”; no se trata del “*stato* que el príncipe preside”, ni tiene relación con un aparato de dominio abstracto o con el bienestar de la comunidad.²¹³ Se aparta, en ese sentido, de la recreación de la vida romana y las virtudes cívicas resaltadas en los *Discursos*. Tales propósitos, por el contrario, se verían complementados con el diálogo sobre tácticas militares clásicas, que eran recuperadas en *El arte de la guerra*. Los dos trabajos ilustran vívidamente el pensamiento político republicano de aquella época, en el cual se inscribe, sin duda, buena parte de la reflexión de N. Maquiavelo.²¹⁴ Su objetivo -en lo que respecta a las contiendas- es hacer que un general o capitán servidor de la república logre de sus soldados ciudadanos la aspiración de morir por la *civitas* o en procura del bien común.²¹⁵

En consecuencia, no quedarían descartadas algunas prevenciones en relación con la libertad según la propuesta republicana. Así se advierte cuando en los *Discursos* N. Maquiavelo afirma: “... los hombres sólo obran bien por

²¹¹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, Cap. XII, p. 96.

²¹² *Ibid.* Cap. XII, p. 97.

²¹³ Águila, Rafael del, *La senda del mal. Política y razón de estado*, Taurus, Madrid, 2000, p. 91.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 87-88.

²¹⁵ Christopher Lynch considera que se trataría más bien de matar, estar dispuesto a matar o parecer estar dispuesto a matar, más que de morir, lo que brinda la victoria al ejército y la gloria al jefe militar. Por tanto, respecto del afán de sacrificio por el bien común, éste no involucraría la cuestión acerca de cómo conseguir que los hombres mueran por su país, ciudad o príncipe sino cómo hacer para que los soldados se mantengan en el campo de batalla de modo que puedan y quieran combatir para su capitán. Lynch, Christopher, “Interpretive Essay”, Machiavelli, Niccolò, *Art of War*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 200.

necesidad, [...] donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden. Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos.”²¹⁶ En relación con la guerra, el escritor florentino sugiere, en la misma obra, que los soldados deben verse obligados a pasar penurias por disposición de su capitán “prudente” -previsor y estoico-, pues debe imponerles “la necesidad de combatir”, precisando: “Los antiguos capitanes conocían la virtud de la necesidad, y cómo inclinaba a los soldados a combatir obstinadamente, e intentaban por todos los medios que sus soldados se viesen constreñidos por ella, por otro lado, procuraban cuidadosamente que el enemigo se viese libre de tal estímulo, y por eso muchas veces le abrían caminos que podían cerrarle, y a sus propios soldados le cerraban los que podían permanecer abiertos”.²¹⁷

¿Cómo entendía la necesidad el florentino en tal contexto? La respuesta la proporciona el *condottiero* Fabrizio en *El arte de la guerra*. El protagonista del diálogo sostiene que “la necesidad se produce cuando se comprueba que, de rehuir el combate, no hay más perspectiva que el desastre, como ocurriría si, por falta de dinero, el ejército corriera el peligro de disolverse, si empezara a sentir la amenaza del hambre o si el enemigo esperara refuerzos.”²¹⁸ En cualquier circunstancia, también se vincula al sacrificio: “... sucede en [...] ocasiones que la necesidad o la ocasión [...] obligan [al general] a presentar batalla en un momento en que las tropas están bajas de moral o poco dispuestas para la lucha. En el primer caso será necesario atemorizarlos y en el segundo enardecerlos. Si para lo primero no basta la persuasión, el mejor remedio es sacrificar a algunos hombres lanzándolos contra el enemigo, con lo que quedarán convencidos tanto los que han luchado como los que no.”²¹⁹

La *necessitas* asumida como elemento de lo bélico, repetidamente impuesta y controlada por la autoridad armada, se valoraría como virtud, tal como lo apreciaba en los *Discursos* el propio N. Maquiavelo: “[...] sus soldados –afirmaba-, al encontrarse en país extraño, se ven más necesitados de

²¹⁶ Maquiavelo, Nicolás., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio...*, L. I, Cap. 3, pp. 40-41.

²¹⁷ *Ibíd.*, L. III, Cap. 12, p. 357.

²¹⁸ Maquiavelo, Nicolás., *El arte de la guerra...*, L. IV, p. 145.

²¹⁹ *Ibíd.*, L. IV, pp. 148-149.

combatir, y hacen de esa necesidad virtud.”²²⁰ Pero el significado de esta última categoría se ve condicionado por la concepción de la política republicana que configura dos dimensiones: por un lado, el compromiso y la convicción de actuar conforme a la “*virtù*” cívica, esto es, la del buen ciudadano; por el otro, el cumplimiento de pautas de actuación castrense basadas en la disciplina, indispensable para la organización del “ejército ciudadano”, sobre todo en el campo de batalla, es decir, una “*virtù*” militar. A través del vínculo generado entre la *virtù* cívica y la *virtù* militar se hace posible el despliegue de los soldados ciudadanos cuando deben responder a la *necessitas* por la república.

Sin embargo, junto a la *necessitas* impuesta y controlada, debe repararse en la existencia de una “necesidad en sí”, asumida también por N. Maquiavelo. Distinta de la controlada que constituye, a fin de cuentas, un acto de manipulación, en esta variante intacta de la necesidad tiene cabida lo impredecible, en ocasiones, de la voluntad humana; aunque busca responder también a lo imprevisible de la *fortuna*, que al irrumpir repentinamente fuerza la decisión de iniciar acciones armadas, constituyéndose en una justificación muy invocada para iniciar contiendas. Así lo admite el escritor renacentista en los *Discursos* cuando señala: “Los buenos generales sólo dan batallas cuando la necesidad les obliga o la ocasión les llama.”²²¹ Se trata de una fórmula que aparece, asimismo, cuando el capitán romano Claudio Poncio de Samnio sentencia: *lustum est bellum quibus necessarium, et pia arma quibus nisi in armis spes est.*²²² En definitiva, aunque el florentino no impone limitaciones morales ni legales a la decisión soberana de emprender la guerra, ni a su conducción, la *necessitas* aparece como única guía.²²³

En sus obras, N. Maquiavelo no proponía de modo expreso que los ejércitos debiesen prescindir de limitaciones durante la conducción de las contiendas. En los *Discursos*, no obstante, abordaría una circunstancia que

²²⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio...*, L. II, Cap. 12, p. 227.

²²¹ *Ibid.*, L. II, p. 272.

²²² “Justa es la guerra cuando es necesaria, y piadosas las armas de quienes no tienen otra esperanza que ellas”, *Ibid.*, L. III, Cap. 12, p. 360. En *El Príncipe* también aparece la sentencia en latín que confirma la concepción de la justicia de la guerra necesaria: “...*iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est*”. Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, Cap. XXVI, p. 157.

²²³ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 102.

ameritaba hacer de lado toda consideración moral durante los enfrentamientos. Esta eventualidad se hallaba circunscrita a situaciones extraordinarias que supusiesen un peligro para la sobrevivencia de la *civitas*. En términos prácticos, el “ejército ciudadano” debía adoptar decisiones ante escenarios generadores de grave riesgo para la libertad romana. Proponía como ejemplo la rendición de todo un ejército tras un asedio que conllevaría un trato ignominioso para los militares: hacerles pasar bajo el yugo o enviarles desarmados de vuelta a la ciudad. En esas circunstancias de extrema necesidad el florentino aconsejaba:

Roma dependía de la vida de su ejército, era preciso salvarlo del modo que fuese, y que la patria está bien defendida de cualquier manera que se la defiende, con ignominia o con gloria, pues si aquel ejército se salvaba, Roma tendría la oportunidad de vengar la ignominia, mientras que si moría gloriosamente, Roma y su libertad estarían perdidas. Y de este modo, se siguió su consejo. Esto es algo que merece ser notado e imitado por todo ciudadano que quiera aconsejar a su patria, pues en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad.²²⁴

No pasa desapercibido en el ejemplo que el valor sacrificado, el honor, cuenta con una alta consideración y es uno de los más característicos de las sociedades clásicas. El autor realista D. Kagan explica cuán comprensible resulta una guerra iniciada alegándose temor o interés, mas puede parecer extraño a los modernos que se haga por razones de honor. Sin embargo, prosigue el historiador, si se asume su significado como “deferencia, estima, justicia, consideración, respeto o prestigio” también es una causa a considerar en el inicio de las guerras protagonizadas por estados actuales.²²⁵ La importancia dada al honor como un valor vinculado a lo bélico está presente en toda la obra de N. Maquiavelo. A. J. Bellamy advierte los riesgos que aún hoy plantea prescindir de la moral en la versión actual de la idea de “salvación de la patria” –la seguridad nacional– que no siempre está en juego cuando se inician las contiendas; por tanto, ausente la moral, el papel de la prudencia –previsión–

²²⁴ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la década de Tito Livio...*, L. III, Cap. 41, p. 433.

²²⁵ Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p. 22.

resulta determinante para imponer limitaciones en la conducción de la guerra.²²⁶

Pero, el examen basado en la prudencia que prefiere el pensador realista, no es asimilable al juicio moral del filósofo. En la tradición de la guerra justa, la actitud prudente de quien decide emprender campañas bélicas sólo complementa el examen sobre la justicia, requiriendo poner en un segundo plano la lógica maquiaveliana. En sus diálogos sobre *El arte de la guerra*, el escritor florentino se centra en la estrategia y evita abordar explícitamente cuestiones éticas, incluso da la impresión de su desdén por éstas especialmente cuando interfieren con el logro de objetivos políticos a ser alcanzados mediante el uso de la fuerza. Así parece ponerlo de manifiesto en este párrafo que figura en *La Historia de Florencia*: "...una vez que las justas y disciplinadas armas [entiéndase ejércitos] han proporcionado victorias y que las victorias han traído la paz, no hay ocio más aparentemente honesto que el de la letras [entiéndase filosofía] para debilitar el vigor de los espíritus guerreros, y con ningún otro engaño más grande y peligroso que este puede el ocio penetrar en las ciudades bien organizadas."²²⁷

En ese sentido, parecería que una idea de justicia de la guerra en Maquiavelo, además de prescindible, sólo podría admitir el carácter de "justas armas" si estas se relacionan con las categorías republicanas de *necessitas* y *virtù*, entendida esta última como habilidad y vigor, remplazando a la "virtud antigua" vinculada con cualidades morales de los individuos o su auto restricción.²²⁸ Mikael Hörnqvist sostiene que una lógica imperialista recorre la obra de N. Maquiavelo y se proyectaría más tarde en el afán de los estados que atienden sus consejos. Para el profesor de Uppsala, el autor de los *Discursos* es un escéptico de la justicia proyectada al ámbito de las relaciones internacionales, aunque llega a plantearse la cuestión de si existe un completo rechazo del célebre pensador a la idea de la guerra justa -un concepto que, según Roland H. Bainton, habría de guiar el auge de la Roma imperial²²⁹- o si

²²⁶ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 102.

²²⁷ Maquiavelo, Nicolás, *Historia de Florencia...*, L. V, Cap. I, p. 237.

²²⁸ Korab-Karpowicz, W. Julian, *Op. Cit.* Revisado el 15/5/2015.

²²⁹ Al respecto Roland H. Bainton relata: "Cuando la guerra justa fue adoptada por los romanos, ciertas modificaciones fueron introducidas debido al cambio de circunstancias. Cicerón habría

es posible hallar en él una noción de guerra legítima basada, si no en la justicia, en la necesidad y en la defensa de la libertad.²³⁰

Asumido el uso de la fuerza, la prudencia y, en algún sentido, la justicia podían ser categorías presentes en la construcción teórica del autor florentino; pero la idea de *bellum justum*, jamás mencionada en sus obras importantes, se revelaría insuficiente como límite a los intentos de justificación del uso de las armas cuando se invoca la necesidad de recurrir a éstas por estar en peligro la existencia de la patria o su libertad. Ello resulta especialmente problemático cuando la “necesidad” llega a ser manipulada, pues si la guerra justa demanda un juicio de racionalidad vinculado a una causa legítima e imparcialidad desde una perspectiva objetiva, la *necessitas* maquiavélica se vincula a la subjetividad de quien la invoca y a la posibilidad de que incluso pueda ser controlada e impuesta. Consecuentemente, en lugar de plantear límites al desencadenamiento de contiendas, la *necessitas* constituiría un riesgo latente, haciéndose imposible descartar su invocación abusiva.

Para Maquiavelo -recuerda M. Hörnqvist- la necesidad tiene dos facetas. Por un lado, es procuradora de cosas benéficas resultando incluso indispensable para mejorar la vida humana. Por el otro, es una fuerza imprevisible y potencialmente devastadora que ocasiona grandes daños a individuos y repúblicas. Confrontando sus dos caras, la tarea del teórico y del hombre político consistiría en abordarlas por separado, la benéfica y la

de transformar la guerra justa en un código para conquistadores: una ética para el Imperio. Su breve existencia abarcó los últimos días de la República y el principio del Imperio romano en el siglo I de nuestra era. Tras él, el imperio romano se asienta casi hasta los confines del mundo entonces conocido. Su versión de la guerra justa contenía ciertos elementos de la antigua práctica romana. Para ser justa, decía, una guerra ha de ser hecha por el Estado. [...] Un estado, seguía diciendo, no debía hacer la guerra a otros sin una declaración formal de hostilidades. Esta estipulación concordaba con la práctica romana que exigía que los Fetiales, un colegio de sacerdotes, debería primero dirigir un ultimátum concediendo treinta días para la respuesta. Si no se daba satisfacción, se comunicaba al enemigo, de modo solemne, la ruptura de hostilidades. Los Fetiales presidían también las treguas y los tratados. [...] En toda relación con el enemigo el código establecía que se observara la buena fe y se cumplieren los juramentos, ya fuesen prestados por los ciudadanos o por el Estado. [...] Su mayor preocupación fue la del trato con los vencidos, porque sólo una paz tolerante era base sólida para edificar un Imperio. Revisando la historia de Roma hasta sus días, emitió el veredicto de que aquella había conquistado el mundo mediante la guerra justa y la paz generosa. [...] En la guerra y en la paz la conducta de los gobernantes y de los pueblos debería guiarse por el principio de la humanitas.” Bainton, Roland H., *Actitudes cristianas ante la Guerra y la paz. Examen histórico y nueva valoración crítica*, Trad. Rafael Muñoz-Rojas, Tecnos, Madrid, 1960, p. 40.

²³⁰ Hörnqvist, Mikael, *Op. Cit.*, p. 94.

peligrosa, hallándose en las obras del autor renacentista, atendiendo a esta separación, consejos valiosos que permitirían a los dirigentes conducirse virtuosa y justamente.²³¹ No vinculada a la fortuna figura la necesidad impuesta y controlada por el capitán “prudente” del “ejército ciudadano”, el autor del *Arte de la guerra* plantea, en el fondo en este caso, una *necessitas* “aparente” o “ficticia”²³² que sólo puede ser percibida por los soldados o el pueblo ignorante; una necesidad que, según el profesor de Uppsala, si es manejada por un capitán “imprudente” puede ponerse en riesgo a la propia república.²³³

Al proyectar N. Maquiavelo una visión escéptica y desmitificadora de las propuestas de justificación ética, especialmente cuando deja de atender en sus obras a la legitimidad inherente a categorías tradicionales, religiosas o seculares, como la providencia o la búsqueda de la paz y la justicia, se aprecia en él lo que afectaba a otros pensadores renacentistas quienes experimentaban el desencanto ante la hipocresía de una moralidad guía de la política de su tiempo que enmascaraba, a su vez, conflictos reales de poder. Por ello, su propuesta realista confrontaba las construcciones escolásticas privilegiando la lectura histórica sobre la interpretación teológica, canónica o filosófica, priorizando las consecuencias por encima de las buenas intenciones y refugiándose en la necesidad y la prudencia para intentar justificar acciones militares.

Es correcta, en ese sentido, la interpretación sobre la obra maquiaveliana que hace M. Viroli para quien el autor de los *Discursos* recalca una y otra vez que una ciudad ha de estar en condiciones de luchar para proteger su libertad, y hay que hacer la guerra para lograr la paz; en todo caso, el escritor florentino no aconsejaba arriesgar la paz por hacer la guerra,²³⁴

²³¹ *Ibid.*, p. 95.

²³² *Ídem.*

²³³ Señala H. Hörnqvist: “Pero hay un dilema envuelto en este caso, aunque la estrategia de aparente necesidad ha de ser preferida a tener que esperar a que la real necesidad llegue, ésta no está libre de los riesgos políticos. Si el dirigente o el capitán militar fallasen en contener el engaño que esconde su estrategia, y si la mera apariencia de necesidad que invocan, es desvelada, ello probablemente no sólo desbarate sus planes por el momento sino dañará su credibilidad, su ethos, perjudicando también sus logrados credenciales. Consecuentemente, la elección entre la necesidad artificial, con sus riesgos de fracaso, y la espera por la real necesidad, y los peligros que ella implica, es un asunto de oportunidad y requiere ser juzgado en una revisión caso por caso.” *Ibid.*, pp. 95–96. Traducción del autor.

²³⁴ Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de Estado...*, p. 199.

recordando, más bien, al príncipe su obligación fundamental consistente en asegurar la paz y proveer seguridad a sus súbditos. Admitido tal fin, correspondía ejercitarse y dominar las artes militares, advirtiendo que los apremios de la necesidad exigen una conducta virtuosa. El propio N. Maquiavelo manifestará esta preferencia en un párrafo situado en la intervención de su portavoz Fabrizio Colonna, en *El arte de la guerra*:

Y, como me habéis mencionado a mí, me referiré a mi caso; yo jamás he hecho de la guerra mi oficio, porque mi carrera es gobernar a mis súbditos y protegerlos, y para poder hacerlo debo amar la paz y saber hacer la guerra. Mi rey no me premia y estima tanto por mis conocimientos bélicos como por la capacidad de aconsejarlo en la paz. Un rey sabio que quiera gobernar con prudencia no debe valerse de personas que no sean así, porque teniendo a su alrededor demasiados amantes de la paz, o excesivos amantes de la guerra acabarán induciéndole a errar.²³⁵

Desde la subtradición realista de la guerra justa, A. J. Bellamy concluye que “Maquiavelo descartó la justa causa y las intenciones correctas del *jus ad bellum*, y las reemplazó por las afirmaciones de que toda guerra iniciada por un soberano para servir los intereses del Estado era en sí misma justa causa e intención correcta.”²³⁶ El objetivo del *vivere civile* contempla estar dispuesto a disfrutar de la paz en la ciudad, sin descuidar las medidas necesarias para afrontar los peligros que conlleva la necesidad. Finalmente, estallada la guerra, corresponde encaminarla a su pronto final.²³⁷ El célebre florentino recomienda, ciertamente, el cultivo del arte de la guerra, pero como un elemento más, no como la meta última del arte de la política;²³⁸ es decir, un quehacer secularizado que exige atender los intereses de la *civitas* y la irrupción de la razón de estado.

²³⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El arte de la guerra...*, L. I., p. 27.

²³⁶ Bellamy, A. J., *Op. Cit.*, p. 204.

²³⁷ Dice Maquiavelo: “Quien quiera hacer todo esto, conviene que siga el estilo y el método romano, que consistía, en primer lugar, en hacer guerras cortas y gruesas, como dicen los franceses, pues saliendo en campaña con grandes ejércitos, todas las guerras que emprendieron con latinos, samnitas y toscanos las acabaron en muy poco tiempo.” Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio...*, L. II, Cap. 6, p. 211.

²³⁸ Viroli, Maurizio, *Op. Cit.*, p. 199.

2. La razón de estado y la guerra

A lo largo del siglo XVI, tres acontecimientos impactaron en la reflexión de teóricos de la política y gobernantes; sus repercusiones se verían traducidas de manera inmediata en despliegues militares tanto al interior como al exterior de los estados de Europa occidental en rápida consolidación. El primero de ellos tuvo como protagonista a la monarquía de rasgos absolutistas que adquirió carácter predominante como manifestación gubernamental, basándose –a decir de G. H. Sabine- “con entera franqueza en la fuerza.”²³⁹ Sucesos que dejarían su huella en los inicios de este periodo conmocionaron las estructuras de poder internacional. Nada impediría a poderosos monarcas de la dinastía Tudor de Inglaterra, ni a los príncipes alemanes, hacer valer su firme voluntad de no admitir injerencias extranjeras –bajo cobertura eclesial- en asuntos internos de su exclusiva jurisdicción. El marco de relaciones tradicional cimentado en la lealtad al papa y a la iglesia universal quedó así irremediabilmente trastocado.

El segundo acontecimiento tuvo como protagonista a uno de los personajes más poderosos y dinámicos de la historia, el Emperador Carlos V. Tras cuatro décadas de vida dedicada a intervenir personalmente en cuestiones determinantes para el futuro del continente europeo: la persecución de Lutero, “aquel fraile agustino cuyo nombre, empezaba a sonar por todas partes”;²⁴⁰ el enfrentamiento con el papa Clemente VII, humillado con el saco de Roma; la guerra contra la pujante Francia; la supervisión del proceso colonial en América y el respaldo a la Contrarreforma, el monarca abdicaba al trono en plena mitad del siglo. Y al dividir su legado entre su hijo Felipe y su hermano Fernando, dejaba “en España el Imperio y en Alemania al emperador”.²⁴¹ Este evento concretaría la renuncia a una antigua aspiración teológico-política: dar unidad al Sacro Imperio Romano Germánico.

El último acontecimiento tendría lugar también hacia mediados de aquel siglo, en 1453, al caer Constantinopla, la inexpugnable y sagrada capital del

²³⁹ Sabine, George H., *Op. Cit.*, p. 266.

²⁴⁰ Fernández Álvarez, Manuel, *Carlos V. Un hombre para Europa*, Espasa, Madrid, 2010, p. 63.

²⁴¹ Gutiérrez, Hernán, “Notas preliminares”, Settala, Ludovico, *La Razón de Estado*, Trad. Carlo Arienti, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988, p. 19.

imperio bizantino durante aproximadamente de mil años, en manos del sultán Mehmet II. La caída de la antigua ciudad concretaba el punto de llegada de asiduas incursiones otomanas en territorios de Europa, pero era también el comienzo de nuevas preocupaciones, pues honrando su apelativo de “el conquistador”, el dirigente islámico, cuya fama de crueldad había ganado la imaginación occidental, proseguirá sus exitosas campañas militares hasta producirse su muerte en 1481. Entonces sería ensalzado con el título de “Señor de los dos continentes y los dos mares²⁴².” La ágil amenaza del Imperio otomano comenzó a hacerse evidente en el Mediterráneo con ataques sucesivos a poblaciones en los Balcanes y la pérdida de importantes emplazamientos controlados por Venecia. Medio siglo más tarde incluso Viena sería sitiada, resquebrajándose la confianza en la seguridad europea.

Las premisas filosófico-políticas y jurídicas indispensables para la evolución efectiva de los estados modernos se irían perfilando a partir de ese contexto. Las tensiones generadas por el afán de las dirigencias nacionales decididas a afrontar debidamente las transformaciones de la práctica estatal, pusieron de manifiesto el predominio de una voluntad política de emancipación frente a doctrinas eclesiales, dándose paso al fortalecimiento y la elaboración de marcos institucionales seculares. Este fenómeno tendría tal éxito que concretaría con el correr del tiempo el sometimiento de la propia autoridad eclesiástica al soberano nacional. Éste establecerá omnímodamente cuáles son los intereses estatales y buscará cautelarlos a partir de una reflexión sobre razón de estado.

Corresponde por ello establecer la relación entre los discursos de legitimidad de la guerra, en ese contexto, considerando a) el origen de la razón de estado como categoría fundamental del discurso realista; enseguida se examinan las reflexiones de dos de teórico italianos que relacionaron de forma diferente la razón de estado y la razón de guerra, el primero b) Girolamo Frachetta puso énfasis en la primera y d) el tacitista Scipione Ammirato planteó excepcionalmente la *ratio belli*. Finalmente, se hace un breve repaso d) del auge que alcanzó intelectualmente con la Contrarreforma la *Ragion di stato*.

²⁴² Ágoston, Gábor, “El desafío otomano: la conquista de Constantinopla y la expansión militar por Europa”, en Bennet, Matthew, *La guerra en la Edad Media...*, p. 214.

a) Orígenes de la doctrina de la razón de estado en el siglo XVI

Durante el siglo XVI, la autonomía de una esfera propia de lo político cobra protagonismo, desentendiéndose paulatinamente de referencias trascendentales y morales. Una inquietud acerca de los criterios destinados a dar legitimidad a la actuación de los cada vez más poderosos gobernantes seculares debía plantearse en el marco estricto de la política y sus fines. Los legítimos titulares de la autoridad se convencían de lo insuficiente que resultaban las enseñanzas tradicionales cuando sus propósitos se dirigían a asegurar su poder efectivo, que era al mismo tiempo la garantía de su propia seguridad y la de sus súbditos. De pronto ya no bastaba intentar ajustar el gobierno a la moral, sea religiosa o cívica, y se difuminaban los límites entre las acciones buenas y malas.²⁴³ N. Maquiavelo contribuiría a este desenlace al recomendar en *El Príncipe*, publicado en 1531, lo siguiente:

Además, en las acciones de todos los hombres especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su estado,²⁴⁴ y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos.²⁴⁵

En los inicios de aquel periodo se verifican procesos dramáticos a la hora de distinguir entre las esferas de la moral y la política que debían servir para la elaboración de pautas de legitimidad para la acción. La política deja de ser, entonces –como plantean R. del Águila y S. Chaparro–, “la ciencia de la implementación de la justicia para convertirse en un mal menor.”²⁴⁶ Las repercusiones de este fenómeno se extendieron a la sociedad que comienza a percibir la justicia ya no desde su acepción cristiana -dar a cada cual aquello de lo que carece-, sino en función de un sentido más estratégico relacionado con “que cada uno tenga y mantenga lo suyo frente a los demás”, cuya

²⁴³ Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, Trad. Antonio de Cabo y Gerardo Pissarello, Trotta, Madrid, 2003, p. 191.

²⁴⁴ Debe precisarse que el uso de la palabra estado (*stato*) en este párrafo está referido al poder ‘personal’ sobre las leyes y sobre las instituciones públicas. Sin embargo, como apunta Federico Chabod, N. Maquiavelo también utiliza ese término asemejándolo a estado como “un organismo natural que nace, crece, enferma, declina y muere, si los remedios no son pronto y eficaces.” Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, Trad. Rodrigo Ruza, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 219.

²⁴⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, Cap. XVIII, p. 121.

²⁴⁶ Águila, Rafael del y Chaparro, Sandra, “Estudio preliminar”, Viroli, Maurizio, *Op. Cit.*, p. 7.

consecuencia será una búsqueda continua de seguridad.²⁴⁷ Así, mientras para los seguidores de la moral cristiana lo importante teóricamente es la rectitud de las intenciones y la coherencia del actuar en relación con la norma; el gobernante y el asesor político estarían más interesados en la fortaleza que proporcionan los resultados.

Es, no obstante, en el ejercicio de la violencia donde la distinción entre moral y política contrasta. Aquella ejercida por los individuos tiene efectos diferentes respecto de la desplegada por el cuerpo político. Opera un juicio distinto en función del actor que la ejerza debido a distintos presupuestos que inspiran la ética individual y la institucional; así, lo que resulta obligatorio para los individuos no tiene porqué serlo para las instituciones que ellos conforman.²⁴⁸ Tratándose de la comisión de actos violentos ejecutados por un individuo, salvo raras excepciones, éste será condenado; por el contrario, si las acciones violentas son causadas por un actor institucional, generalmente, éstas se justificarán. Esta presunción a favor de lo institucional proporcionará el asidero para legitimar el discurso y la práctica de la razón de estado; pues por ella se entiende “el conjunto de principios y de máximas con base en las cuales, acciones que no estarían justificadas de realizarlas un individuo, quedan no sólo justificadas, sino en algunos casos directamente exaltadas y glorificadas si las realiza el príncipe, o cualquiera que ejerza el poder en nombre del Estado.”²⁴⁹

Este privilegio de la organización política –como apunta N. Bobbio-, “es otra forma de poner en evidencia la diferencia entre política y moral, en la medida en que esta diferencia se refiere al diferente criterio en función del cual se juzgan como buenas o malas las acciones en los dos ámbitos.”²⁵⁰ La razón de estado, por tanto, constituye un componente más de la lógica de la eficacia

²⁴⁷ *Ídem.*

²⁴⁸ N. Bobbio plantea identifica la ética de la moralidad con la ética individual y ética de la política con la ética de grupos, señalando: “En otros términos, puede decirse que a la diferencia entre moral y política, o entre ética de las convicciones y ética de la responsabilidad, se corresponde también la diferencia entre ética individual y ética del grupo. La proposición inicial, conforme a la cual lo que es obligatorio en moral no tiene por qué ser obligatorio en política, puede traducirse en esta otra fórmula: aquello que es obligatorio para el individuo no tiene porque ser obligatorio para el grupo del que forma parte.” Bobbio, Norberto, *Op. Cit.*, p. 193.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 194.

²⁵⁰ N. Bobbio recuerda que: “La afirmación de que la política es la razón del estado encuentra una perfecta correspondencia la afirmación de que la moral es la razón del individuo.” *Ídem.*

institucional, destinada a ser funcional bajo la cobertura de una ética elaborada para hacer frente a la necesidad. Bajo ella pueden incluirse la defensa de intereses y la seguridad, pero no puede constituir un actuar arbitrario, pues demanda guías de conducta y de legitimidad lógicamente emancipadas de la moralidad individual, cristiana o secular. Concreta, por ello –prosigue el iusfilósofo italiano-, “el principio de autonomía de la política, entendida como autonomía de los principios y de las reglas de acción que valen para el grupo como totalidad frente a las que valen para individuo dentro del grupo”.²⁵¹

Aunque en la obra de N. Maquiavelo no sea posible ubicar referencia literal alguna de la expresión “razón de estado”,²⁵² el escritor florentino dejaría bosquejados los elementos del concepto²⁵³ que se caracterizará a lo largo de la edad moderna por ser una “idea movediza y cambiante”,²⁵⁴ muchas veces “polimorfa”.²⁵⁵ A menudo será interpretada como símbolo del ejercicio arbitrario del poder político y, a su vez, como resultado de la toma de decisiones prudentes que atienden a extraordinarias circunstancias. En cualquier caso suele traer aparejada la vulneración de la legalidad y, al mismo tiempo, llega a ser valorada como el ejercicio de adaptación de reglas generales a situaciones excepcionalmente particulares; un desafío más a la práctica propia de la institucionalidad estatal y la de a sus órganos especializados en la aplicación de sus reglas que no dejan de atender a una cierta moralidad.

Su carácter pragmático ha favorecido su empleo por las autoridades públicas, pese a que en los hechos éstas no hayan sido siempre consideradas legítimas. Pues su invocación, históricamente, ha brindado soporte a las decisiones de tiranos como a las de buenos gobernantes. Detrás de la multiplicidad de sus manifestaciones, muchas veces contradictorias, se presenta como una noción –según Laurie Catteeuw- “compleja y

²⁵¹ *Ídem.*

²⁵² Friedrich Meinecke es el representante más destacado de quienes sostienen que recae en N. Maquiavelo la invención del concepto. Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Trad. Felipe González Vicén, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, p. 31.

²⁵³ Aguila, Rafael del, *Op. Cit.*, p. 128.

²⁵⁴ Díez del Corral, Luis, “Estudio preliminar”, Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna...*, p. XXII.

²⁵⁵ Catteeuw, Laurie, “Réalisme et mythologie de la raison d'état. Une question historique”, *Revue de synthèse*, T. 130, N° 2, Fondation pour la Science, París, 2009, p. 223.

enigmática”.²⁵⁶ Sus variaciones en el tiempo no dejan de insinuar que sus antecedentes no son sólo medievales sino inclusive clásicos, ya que han concretado aspiraciones del realismo y del recurso a la imaginación en la política. José Antonio Guevara, que ha sistematizado las teorías acerca de su origen, incluye entre sus creadores a N. Maquiavelo o Giovanni della Casa, sin obviar que muchos de sus rasgos pueden hallarse también en tratamientos anteriores a la conformación de los estados modernos.²⁵⁷

No obstante, es importante ver a la razón de estado en el marco del pensamiento del autor de *El Príncipe*, para comprender su aparición bajo desde la perspectiva republicana; es decir, como elemento del gobierno de la *civitas*, encaminada a su *grandezza* si es gobernada bajo las premisas de la autonomía política y la seguridad que garantizan paz y estabilidad. Bajo esos presupuestos de un gobierno interior eficaz, puede plantearse también el vínculo de dicho concepto con las provisiones gubernamentales hacia el exterior de la ciudad. Allí debe valorarse, por ejemplo, si la grandeza -como interés del colectivo- debía ser alcanzada a través de la conquista de territorios vecinos. Una respuesta basada en la prudencia advertiría que el afán conquistador favorece la hegemonía de la clase militar, que acapararía las decisiones pertenecientes a lo público. Se debilitaría así la “*virtù*” ciudadana y como resultado del ocio y las exquisitesces de tales dirigentes, reinaría una vez más la corrupción maquiaveliana, que asienta sus raíces -recuerda J. G. A. Pocock- “en la no posesión por parte de los muchos de los medios de la guerra, o con su renuncia a ellos.”²⁵⁸

Para evitar el declive de la *civitas*, y una nueva repetición del círculo vicioso, la tarea del gobierno requiere centrarse en la conservación de los fines institucionales de autonomía y seguridad, al servicio de los cuales, estratégicamente, cualquier medio por inmoral o cruel que parezca resultará legítimo si se revela eficaz.²⁵⁹ Es en atención de esta circunstancia que N.

²⁵⁶ *Ídem*.

²⁵⁷ Guevara, José Antonio, *Los secretos de Estado: Razones, sinrazones y controles en el Estado de Derecho*, Presentación Eusebio Fernández, Pról. Ernesto Villanueva, Porrúa – Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 19.

²⁵⁸ Pocock, John G. A., *Op. Cit.*, p. 296.

²⁵⁹ Águila, Rafael del, *Op. Cit.*, p. 126. Ilustrativos son los consejos que da Maquiavelo al nuevo príncipe: “Y se ha de tener en cuenta que un príncipe –y especialmente un príncipe nuevo- no

Maquiavelo pone en relación la admisión de la violencia en la vida política y en la guerra, tanto hacia el interior y como el exterior de la ciudad, con su perspectiva general del conflicto como realidad consustancial de las relaciones sociales. Ello traerá consigo la inminencia de “la necesidad [que se halla] al mismo tiempo en todas partes y en ninguna en especial.”²⁶⁰

Razón de estado y guerra establecerían así, en el marco del pensamiento de N. Maquiavelo, una relación constante. Lo advertía también Joseph Ferrari en su *Histoire de la raison d'état*, al señalar: “muestro cómo los pueblos nacen de dos en dos, abocados a una guerra eterna, cómo fundan los estados unos contra los otros oyendo exclusivamente las sugerencias de la guerra.”²⁶¹ E. Fernández admite la ausencia manifiesta de dicha expresión en los trabajos del florentino pero sugiere la aparición de la idea en un célebre párrafo situado en el Libro III, capítulo 41 de los *Discursos*. En éste se hace un llamado a salvaguardar la patria ante una amenaza extrema, sin “guardar consideración alguna de lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso.”²⁶² Las referencias a lo bélico son innegables pues el fragmento narra el desenlace de la historia de un asedio, y concluye, además, el desarrollo de los capítulos dedicados a la maestría romana en tácticas militares.

Pero la razón de estado no sólo responde a la necesidad. N. Maquiavelo parece sostenerla también en una antropología negativa a todas luces desalentadora: “... en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos [...] cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelve la cara.”²⁶³ Christian Lazzeri y

puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión.” Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, Cap. XVIII, pp. 120-121.

²⁶⁰ Lazzeri, Christian, “Le gouvernement de la raison d'État”, Lazzeri, Christian y Reynié, Dominique, *Op. Cit.*, p. 104.

²⁶¹ Ferrari, Joseph, *Histoire de la raison d'état*, Éditions Kimé, París, 1992, p. 10. Traducción del autor.

²⁶² Fernández, Eusebio, *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho*, Dykinson, Madrid, 1997, p. 5.

²⁶³ Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, Cap. XVII, p. 116.

Dominique Reynié sugieren que el florentino concibe en realidad un enemigo universal marcado por la presunta maldad consustancial del ser humano,²⁶⁴ a quien, según el escritor, sólo resta conducirlo a través del miedo; así lo afirma el autor de *El Príncipe*: “los hombres vacilan menos en hacer daño a quien se hace amar que a quien se hace temer, pues el amor emana de vinculación basada en la obligación, la cual (por la maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello, mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona.”²⁶⁵ En consecuencia todas las alianzas y amistades son precarias.

Otro personaje destacado del Renacimiento introduciría la famosa expresión, detallando sus elementos más característicos. F. Guicciardini poseía los rasgos exigidos al funcionario de gobierno renacentista, pues era hábil en combinar la actividad política con la reflexión sobre el “arte de gobernar el estado.”²⁶⁶ Ubicado en el sector de los *ottimati*, “el círculo interno de familias florentinas influyentes que se consideraban a sí mismas una élite y se identificaban con los ‘pocos’ del esquema aristotélico”,²⁶⁷ se interesó en estudiar y escribir tempranamente una historia de Florencia situada en el periodo en que gobernaron los Médicis. A partir de esta experiencia redactaría obras como *Del modo di ordinari il governo popolare* -conocido como el *Discorso di Logrogno*- y el *Dialogo del reggimento di Firenze*, además de sus *Ricordi*, sus memoranda y cartas a los Médicis. Allí irán apareciendo reflexiones acerca de la posteriormente célebre razón de estado. En estricto, la frase que introdujo fue “razón de los estados”²⁶⁸ con la cual -a criterio de M. Viroli-, el historiador florentino contribuyó a dar el sello definitivo a una idea que “acabaría convirtiéndose en el núcleo de una nueva forma de entender la política”.²⁶⁹

En el *Dialogo del reggimento di Firenze*, Guicciardini propondrá su propia fórmula para la conservación estatal. Desencantado con el incoherente

²⁶⁴ Lazzeri, Christian y Reynié, Dominique, *Op. Cit.*, p. 105.

²⁶⁵ Maquiavelo, Nicolás, *Op. Cit.*, Cap. XVII, p. 116.

²⁶⁶ Viroli, M., *Op. Cit.*, p. 213.

²⁶⁷ Pocock, John G. A., *Op. Cit.*, p. 209.

²⁶⁸ Para un seguidor de Heidegger proclive a ideas fascistas, F. Guicciardini sería el primer doctrinario de la razón de estado. Uscatescu, George, *De Maquiavelo a la razón de estado*, Imprenta de José Luis Cosano, Madrid, 1951, p. 126.

²⁶⁹ Viroli, Maurizio, *Op. Cit.*, p. 213.

discurso moralista eclesial de la época, el historiador propuso hacer de lado los imperativos de la conciencia moral, dejar de pensar y hablar como cristianos, “para reflexionar en términos estrictos de la razón y las costumbres que imperan en los Estados”.²⁷⁰ En su único trabajo de elaboraciones teórico-políticas aparece la expresión que para M. Viroli es la puesta en marcha de una nueva manera de entender y vivir la política, pues asume como presupuesto que todas las comunidades organizadas son producto de violencia. Llegaba así a su fin el interés por el *vivere político* y se daba inicio a la era del arte del estado.²⁷¹

Dos siglos y medio después de que Latini definiera la política como el arte de gobernar una ciudad de acuerdo con la razón, Guicciardini se toma la molestia de explicar a los tardíos discípulos de Cicerón que, aparte de la razón moral, existe otra razón, la razón de los Estados, que a veces debe guiar las acciones del político.²⁷²

Desde el momento en que fueron planteados los elementos que caracterizarían el célebre concepto -tanto con N. Maquiavelo y sus conclusiones sobre el asedio, como con F. Guicciardini y su alusión a los prisioneros-, la guerra también asume las premisas de superación de la justicia y desinterés por la moral. Para Michel Sénellart, la explicación del cambio desde el *vivere político* hacia la razón de estado, sostenido por M. Viroli, coincide con la transformación en la manera de asumir la experiencia bélica

²⁷⁰ *Ídem*. La versión en italiano señala: “Vedete chi volessi dirizzare gli Stati alla strettezza della coscienza, dove gli ridurrebbe. Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri i pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli stati, nè parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di i pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo la coscienza non è vostra”. Guicciardini, Francesco, “Dialogo del reggimento di Firenze”, *Opere inedite di Francesco Guicciardini*, Illust. G. Canestrini, Tipografi-Editori Barbera Bianchi e Comp., Firenze, 1858, p. 211.

²⁷¹ R. Del Águila, en el año 2000, se oponía a la forma como M. Viroli presenta la evolución *De la política a la razón de estado*; es decir, enfatizando en una revolución y cambio de fases históricas, optando por una interpretación que se centre en un proceso con “distintos modelos de lenguaje político que han convivido, con mayor o menor éxito, en todas las fases históricas.” Águila, Rafael del, *Op. Cit.*, pp. 56 – 57. En 2009, R. del Águila y S. Chaparro, en el Estudio preliminar a la edición en castellano de la obra mencionada, asumen la idea del cambio al señalar: “Lo que en realidad se nos muestra, de la mano de este ejemplo de la historia del pensamiento, es un cambio de valores que, como todos los grandes cambios, fue un proceso de transformación lento, de adaptación necesaria, fruto del pensamiento abstracto como de la realidad histórica.” Águila, Rafael del y Chaparro, Sandra, “Estudio preliminar”, Viroli, Maurizio, *Op. Cit.*, p. 5.

²⁷² Viroli, Maurizio, *Op. Cit.*, p. 229.

durante los albores de la modernidad; por ello, en el historiador florentino se apreciaría claramente la afirmación de una consciencia de evolución radical de las reglas del juego político influidas por los inicios de la “revolución militar” que impacto en el arte de la guerra dando un peso sustancial a la ofensiva de los ejércitos que combinaban la infantería y los adelantos técnicos.²⁷³

Desde una perspectiva histórica, hacia mediados de aquel siglo, los estados constituidos bajo dominio de un monarca se habían hecho de territorios obtenidos por conquistas, uniones dinásticas o sucesiones; se trataba –a decir de John H. Elliot- de “monarquías compuestas”. Pese a sus limitaciones, éstas incrementaban su poder contando con ejércitos poderosos, mayores recursos financieros, organización administrativa eficaz y ejerciendo un firme control sobre la iglesia nacional. La autoridad personal de los reyes iría en aumento en la medida en que la burocracia estatal se racionalizaba y los juristas se entregaban con ahínco a la tarea de elaborar argumentos favorables a la prerrogativa real. La suprema majestad representaría a Dios y era la perfecta encarnación de las aspiraciones nacionales.²⁷⁴

En ese contexto de consolidación del poder secular, y aunque el concepto de razón de estado hubiese sido delineado, otro acontecimiento bélico contribuirá a extender su uso mucho con el sentido peyorativo más próximo a la sospecha que genera en la actualidad. En 1549, tras un despojo perpetrado por la Corona española a la Iglesia, el cardenal Giovanni della Casa, secretario del papa Paulo IV, emplea dicha expresión en la *Oración a Carlos V para la restitución de Piacenza*. En su escrito justifica su pedido advirtiendo que si la *ragione degli stati* no permite tal devolución, hay que cuestionarla porque no se trataría de una opinión humana ni cristiana. Para el religioso, la razón, como tal, debe imperar en las grandes cuestiones de la vida y especialmente en los asuntos políticos. Si la razón de los gobiernos sólo persigue el provecho y la utilidad, ésta sería “una razón torcida, falsa, desenfrenada, dirigida a la rapiña y a la inmoralidad, a la que se llama *ragion di*

²⁷³ Sénellart, Michel, “Les méditations militaires de Scipione Ammirato. Guerre et raison d’état”, *Mots. Le langage du politique*, N° 73, ENS Éditions, París, 2004, p. 161.

²⁷⁴ Elliot, John H., “El problema del Estado”, *La Europa dividida. 1559 - 1598*, Trad. Rafael Sánchez Mantero, Crítica, Barcelona, 2010, pp. 73-105.

stato²⁷⁵ y a la que se confía la dirección de los estados”, invocando tras ello al monarca, no obrar bajo el influjo de esa doctrina abominable.²⁷⁶

Giovanni Botero, sacerdote, hombre de religiosidad sincera y profunda, y convencido adherente de la Contrarreforma, a decir de Luigi Firpo,²⁷⁷ sería el primero en hacer circular ampliamente la expresión “razón de estado”²⁷⁸ al ponerla como título, en 1589, de una de sus obras: *Della Ragion di Stato*.²⁷⁹ La definía desde un principio como “el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado”.²⁸⁰ Analizando dicha expresión, refería Alberto Tenenti, destaca la interpretación que hace el autor del término “razón” al vincularla con ciertas pautas de conducta política vigentes hacia finales del siglo XIV.²⁸¹ Sin duda el concepto había madurado ampliamente luego de siglo y medio, especialmente en su dimensiones económica, militar y en general en los cambios de mentalidad que traería aquella época; por ende, “acerca de la razón y de lo razonable –proseguía el historiador- no existía en tal periodo un análisis profundo o al menos panorámico”, aunque la razón política sí se había consolidado considerando sus propios criterios –“razones”- que paulatinamente se irían instalando como clave del pensamiento político moderno.²⁸²

En cuanto a su noción de “estado”, pese a haber elaborado sus ideas atendiendo a las circunstancias convulsas de esa época, a la vez que se nutría de la lectura de obras de pensadores políticos de su tiempo, incluso había

²⁷⁵ Siguiendo a Javier Peña Echevarría, Giovanni della Casa inaugura la atribución de un sentido peyorativo de la expresión razón de estado. Peña Echevarría, Javier, “Notas preliminares”, VVAA, *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII. Antología de textos*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 21–22.

²⁷⁶ Mainecke, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 48-50. En la edición original se indica: “*Ragione di Stato è notizia di mezi atti à fondare, conservare ed ampliare un Dominio.*” Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato. Libri dieci. Con Tre Libri delle Cause della Grandezza e Magnificenza delle Città*, Apresso i Gioliti, Venetia, 1589, p. 1.

²⁷⁷ Firpo, Luigi, “Introduzione”, Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1948, pp. 9-32.

²⁷⁸ Tenenti, Alberto, “Ragion di Stato”: Da Machiavelli a Botero”, Baldini, Artemio Enzo, *Botero e la “Ragion di Stato” Atti del convegno in memoria de Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990)*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1992, p. 17.

²⁷⁹ Se ha consultado la versión en castellano de esta obra. Botero, Giovanni, *La razón de estado y otros escritos*, Trad. Luciana de Stefano, Est. Prelim. Manuel García Pelayo, I.E.P., Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, 249 pp.

²⁸⁰ Mainecke, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 69.

²⁸¹ Tenenti, Alberto, *Op. Cit.*, p. 13.

²⁸² *Ibid.*, p. 17.

consultado el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* y el varias veces editado hasta entonces *Les six livres de la République* de Jean Bodin, G. Botero sólo extrajo de esos tratados enseñanzas destinadas a las cuestiones financieras y económicas, haciendo algunas alusiones al origen del poder en sus escritos que, por lo general, remitían continuamente a las doctrinas religiosas. Si en la *Ragion di Stato*, señalaba Federico Chabod, el autor había recogido los elementos técnicos fundamentales de la teoría bodiniana sobre el clima -sin aportar nada original en sus textos-, ello revelaba el interés que le inspiraba la naturaleza mientras era indiferente a las teorías sobre la soberanía.²⁸³

La publicación tenía como propósito manifiesto desde su introducción oponerse al maquiavelismo. Pese a ello, G. Botero no dejaría de hacer un reconocimiento expreso de los aciertos y la utilidad de numerosas ideas del pensador florentino. Valoraba por ejemplo, las referencias a que los estados se adquiriesen por la fuerza, agregando su propuesta de que éstos “se conservan por la sabiduría”; pues “la fuerza –proseguía- es común a muchos; la sabiduría es de pocos.”²⁸⁴ Como obra de exitosa divulgación, circularían por toda Europa las referencias maquiavélicas al lado de sus recomendaciones que buscaban desarrollar “los métodos verdaderos y reales” que debe aplicar un príncipe para engrandecerse y gobernar exitosamente a sus súbditos, distinguiendo su propuesta de aquella razón de estado fundada en la “poca conciencia” del autor de *El Príncipe*, tan próximas a las artes empleadas por el emperador Tiberio.²⁸⁵

El tratamiento de la guerra es desarrollado en el Libro Tercero donde se dejan indicadas, en clave maquiavélica, algunas de las razones que deben llevar a los príncipes a emprenderla: asegurar las fronteras, ampliar el imperio, adquirir de manera justa riquezas o gloria, defender a los aliados, favorecer a los amigos o conservar la religión y el culto a Dios.²⁸⁶ Tras su puesta en circulación, la obra inspiraría mayores debates, cosechando su autor

²⁸³ Chabod, Federico, “Giovanni Botero”, *Escritos sobre el Renacimiento...*, p. 291.

²⁸⁴ Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato...*, L. I, p. 6.

²⁸⁵ *Ibíd.*, sin paginar.

²⁸⁶ *Ibíd.*, L. III, p. 109.

comentarios tanto elogiosos como críticos.²⁸⁷ Si las discusiones sobre el tema no se inspiraban directamente en el tratado de G. Botero, solía dejarse constancia de que le correspondía la paternidad de la expresión al haber abordado por primera vez el tema de manera sistemática.²⁸⁸ No faltarían entre sus lectores, a quienes llegaba la publicación recomendada, los monarcas católicos europeos y sus herederos.²⁸⁹

Durante la época en que se propagaba la expresión, gracias a la obra de G. Botero, se emprendían en nombre de la “buena confraternidad” y de la “paz duradera” cruentas guerras al interior de Europa. Éstas serían consecuencia directa del colapso de la idea de unidad de la cristiandad. Las confrontaciones entre bandos católicos y protestantes condujeron a una grave pérdida de referencias para la preservación del orden en general. Sucesos recientes habían demostrado que se podía admitir pasivamente desviaciones menores; todo eso cambiaría dándose cabida a actividades persecutorias desde los estados y la Inquisición. Ya inevitablemente, sostiene John H. Elliot, “las mismas guerras de religión, eran los síntomas de una sociedad dividida, tan aterrorizada por la perspectiva de su propia disolución que no osaría por más tiempo tolerar aquellos elementos que no había podido absorber.”²⁹⁰

En medio de este clima de persecución y violencia, G. Botero tuvo interés en abordar el tema de los infieles y herejes. Sugería para ellos, en principio, un trato con indulgencia, pero llegado el caso en que rehusaren convertirse, debía tratárseles como rebeldes tanto a la Iglesia como al monarca, aconsejando, en consecuencia, “debilitarlos mediante la fuerza.”²⁹¹ Joseph Ferrari cuestionaría duramente esa postura señalando: “los medios

²⁸⁷ Gianfranco Borrelli refiere que en pocos años el término haría fortuna y la discusión acerca de sus contenidos sería ardua incluso iniciado el siglo XVII. Un autor especialmente crítico fue Federico Bonaventura, autor *Della ragion di Stato e della prudenza politica*, publicada en 1623. Borrelli, Gianfranco, “Disciplina, obbedienza, forza: Le finalità principali della ragion di stato”, *Ragion di stato e leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Boloña, 1993, p. 116.

²⁸⁸ Continisio, Chiara, “Introduzione”, Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, Donzelli editore, Roma, 1997, p. XIII-XIV.

²⁸⁹ En *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, F. de los Ríos comenta que la obra de G. Botero tuvo una rápida recepción en España, habiendo sido traducido del italiano al castellano por Antonio de Herrera y Tordesillas, a petición de Felipe II, y publicado en Madrid en 1593 con el título *Diez libros de las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades, de Juan Botero*. Ríos, Fernando de los, *Op. Cit.*, p. 94.

²⁹⁰ Elliot, John H., *Op. Cit.*, p. 96.

²⁹¹ Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato...*, L. V, p. 143.

más odiosos de *El Príncipe* y de [*Los Discursos*] se reproducen de golpe en nombre del trono y del altar. Botero aprueba la San Bartolomé, la expulsión de los moros de España, las masacres de Carlomagno en Sajonia y hasta las espantosas infamias de Cortés en el nuevo mundo, una vez abierta la rendija, él sustrae, saquea y copia todo a Maquiavelo.”²⁹² En este contexto crítico, E. Fernández aprecia el sentido que tiene el vínculo entre razón de estado y Contrarreforma, cuando señala:

La paz exige el Estado y el Estado impone su razón de Estado para poder conservarse y aumentar su poder. [...] el espíritu de la Contrarreforma no podía permanecer al margen de la realidad estatal. Por ello el tema de la teoría de la razón de Estado va a recibir un enorme impulso de los teóricos de la contrarreforma. La necesidad de responder a Maquiavelo, y a los “políticos” va a servir de estímulo de una serie de obras de reflexión política de suma importancia. Incluso más, a hacer posible que en su seno se acepte la expresión razón de Estado, pero con una previa distinción entre buena y mala razón de Estado.²⁹³

Oficializada la expresión en el uso político, basta prestar atención al listado de títulos que ofrece aquel periodo comprendido entre mediados del siglo XV al XVI -en plena Contrarreforma-,²⁹⁴ para dar por cierta la afirmación de M. Sénellart quien sostiene que la reflexión sobre la razón de estado exhibe especial interés en el tratamiento de la guerra; quizá no suela tratarla como su objeto principal pero al menos sí como una preocupación relevante.²⁹⁵ Acogiendo la sugerencia del investigador francés, podría indagarse acerca de la relación que existe entre ambos conceptos. En ese sentido interesaría averiguar: 1) si es la razón de estado la que otorga un lugar a la guerra como elemento que se adapta a sus premisas fundadas en la prudencia, o 2) si resulta que lo bélico, siguiendo una lógica propia asentada en la experiencia

²⁹² Ferrari, Joseph, *Op. Cit.*, p. 277, Por su parte, Luigi Firpo lo defendía señalando: “*Este timorato y pío conservador no es por consiguiente un intolerante reaccionario, porque está vigilante en él el investigador sin prejuicios de los fenómenos sociales.*” Firpo, Luigi, *Op. Cit.*, p. 16.

²⁹³ Fernández, Eusebio, *Op. Cit.*, p. 16.

²⁹⁴ Gutiérrez, Hernán, *Op. Cit.*, pp. 21-23.

²⁹⁵ Sénellart, Michel, *Op. Cit.*, p. 161.

histórica, explica el planteamiento de manifestaciones “polimorfas” de la *ragion di stato*.²⁹⁶

En el periodo que va desde mediados del siglo XVI hasta el XVII, se ha consolidado en el quehacer político el distanciamiento con las premisas morales de la tradición cristiana. La amplia difusión, entonces, de las ideas maquiavélicas coincidiría con el afán de poderío de los monarcas, sin injerencias eclesiales externas. Un cuestionamiento profundo también se dirigiría contra la autoridad y los métodos escolásticos de enseñanza, cuyos marcos de referencia medievales seguían recurriendo a la teología, y se proyectaban en lo jurídico.²⁹⁷ Desde esta tradición se concebía, en líneas generales, principios universales que podían ser aplicados en la práctica sirviéndose de la deducción. La rapidez con que se elaboran y discuten los elementos políticos clave de la moderna razón de estado,²⁹⁸ crearán conflictos en para la lógica jurídica, su *corpus* teórico propio basado en la prudencia revelará las limitaciones del Derecho ante situaciones extraordinarias.

Indagar si es la razón de estado la que guía la guerra, o si es ésta la que impone su lógica a la primera, no plantea una cuestión exclusivamente teórica; pues sus efectos inciden en la práctica al insinuarse dos tipos de racionalidad con efectos empíricos: la normativa y la instrumental. En estos polos se pueden ubicar los intentos de los autores italianos Girolamo Frachetta y Scipione Ammirato. Ellos buscaron dar respuesta a los desajustes generados por los cambios en lo moral, político y jurídico que se aceleraron desde finales del siglo XV e inicios del XVI. La tradición teológica era aún una importante referencia para el tratamiento de las leyes de la guerra, y autores destacados como F. de Vitoria, seguirían recurriendo a la doctrina de la guerra justa. Pero se hacen necesarias novedosas perspectivas críticas con la actividad bélica, estrechamente vinculada al realismo político, y poco dispuesta a someterse a exigencias normativas.

²⁹⁶ *Ídem*.

²⁹⁷ Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 98.

²⁹⁸ Sennellart, Michel, *Op. Cit.*, p. 161.

b) Girolamo Frachetta: razón de estado y razón de guerra

Uno de los primeros trabajos sobre la razón de estado lo escribiría Girolamo Frachetta bajo el título *L'idea del libro dei governi di stato et di guerra con due discorsi, l'uno intorno la ragion di stato, et l'altro intorno la ragione di guerra*, en 1592, a los pocos años de salir a la luz la célebre obra de G. Botero. Este tratado sería el preludio de su *Seminario de governi di stato, et di guerra*, de 1613, y de *Il prencipe di Girolamo Frachetta nel quale si considera il prencipe & quanto al gouerno dello stato, & quanto al maneggio della guerra. Distinto in due libri*, publicado en 1597.²⁹⁹ F. Chabod da referencias breves de este autor, destacando que estuvo al servicio del cardenal Luis de Este, entre 1582 a 1586; del cardenal Scipione Gonzagani y, finalmente, del duque de Sessa. Llegaría a ser, además, embajador de España en Roma tras lo cual encontró refugio en Nápoles donde fue acogido por el virrey de Benavente hasta su muerte. Prestó también sus servicios a los jefes de la Liga católica en Francia.³⁰⁰ Artemio Enzo Baldini proporciona detalles precisos de su vida familiar, sus estudios doctorales y el contexto en que escribió sus obras políticas y literarias.³⁰¹

En sus trabajos, G. Frachetta entiende la razón de estado como una regla correcta con la que se gobiernan todas las cosas conforme a la conveniencia de aquél a quien pertenezcan.³⁰² Ésta se manifiesta en un conjunto de dispositivos de gobierno que emplea el príncipe para la disciplina del pueblo.³⁰³ Al igual que G. Botero, este autor reconocía a N. Maquiavelo como uno de los tratadistas dedicados al tema, condenando, no obstante sus propuestas amorales, pues sostiene, en cierta medida, la tradicional

²⁹⁹ Esta obra cuenta con una traducción al castellano: Frachetta, Gerónimo, *Idea del libro de gobierno de estado y de guerra de Geronimo Fraqueta, con los discursos suyos, el uno cerca de la razón de estado, y el otro cerca de la razón de guerra*, Manuscrito n° 10431, 1601. El ejemplar se encuentra en la Biblioteca Nacional.

³⁰⁰ Chabod, Federico, *Op. Cit.*, p. 398.

³⁰¹ Baldini, Artemio Enzo, "Girolamo Frachetta: vicissitudini e percorsi di un pensatore politico nell'Italia della Controriforma", *Bollettino dell'Archivio della Ragion di Stato*, N° 2, Nápoles, 1996, pp. 241-264.

³⁰² Frachetta, Girolamo, "Discorso del medesimo. Della ragione di stato", *L'idea del libro dei governi di stato et di guerra con due discorsi, l'uno intorno la ragion di stato, et l'altro intorno la ragione di guerra*, Damian Zenaro, Venecia, 1592, Cap. I, p. 38.

³⁰³ Borrelli, Gianfranco, *Op. Cit.*, p. 102.

subordinación de la teoría política a los principios de la religión que profesa.³⁰⁴ En consecuencia, coincidiría con la perspectiva del autor *Della Ragion di Stato* en hacer de ésta una doctrina destinada a rescatar la prudencia política procurando hacer más racionales las acciones de gobierno.³⁰⁵ Para ello, plantea justificar la necesidad de regulación -tanto legal como moral-, que en la lógica del renacentista florentino sólo estaba destinada a la concreción de la eficacia.³⁰⁶

Al formar parte de los autores que consideraban necesaria una cierta flexibilidad de las restricciones morales en la vida política, G. Frachetta figura entre los teóricos que insisten en admitir excepciones a las reglas. Éstas resultan justificadas sobre la base de la subordinación de lo bueno de los individuos a lo bueno del estado. Por tanto, admitía la adopción de algunas estrategias maquiavélicas, pero planteaba, al mismo tiempo, limitaciones para recurrir a ellas. En *L'Idée del libro dei governi di stato et di guerra* desarrolla tales límites que llegarán a gozar de gran aceptación tras ser posteriormente invocados por otros autores de la Contrarreforma. Distingue allí entre “buona ragione di stato”, que permanece enmarcada por los límites morales y legales, y “cattiva ragione di stato”,³⁰⁷ que sobrepasa tales límites e incluye los consejos inmorales, según él, de Maquiavelo.³⁰⁸

³⁰⁴ G. Frachetta señala lo siguiente: “La religione è (senza dubbio) la principal parte, que deve havere il Prencipe; perciocche è un riconoscimento della dipendenza, che ha la sua grandezza, e l'Impero che sopra glo altri huomini tiene, da Dio: i più prudente principi sono stati i più religiosi.” Frachetta, Girolamo, *Il seminario de governi di stato, et di guerra*, Giacomo Durand, París, 1648, Cap. IX, p. 62.

³⁰⁵ Borrelli, Gianfranco, “La teorica della ragion di Stato”, *Enciclopedia Treccani*, 2012. Disponible en: http://www.treccani.it/enciclopedia/la-teorica-della-raigion-di-stato_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero-Diritto%29/. Revisado el 12/3/2014.

³⁰⁶ Donaldson, Peter S., *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 112.

³⁰⁷ A. E. Baldini considera que en el *Discorso sulla ragion di Stato*, G. Frachetta distinguía entre la “vera” ragion di Stato, identificada con la “prudenza civile”, unida a la *virtù* moral y la religión, y la “falsa”, “que era la de N. Maquiavelo y volvía perverso el bello reino de Francia”. Baldini, Artemio Enzo, “Girolamo Frachetta”, *Dizionario Biografico degli italiani*, Vol. 49, Treccani, 1997. Disponible en: http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-frachetta_%28Dizionario_Biografico%29/. Revisado el 12/5/2014. Richard Tuck reconoce la misma distinción. Tuck, Richard, *Philosophy and government. 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 122. E. Fernández destaca la figura de Pedro de Rivadeneyra quien también hizo esta distinción hacia finales de siglo XVI. Fernández, Eusebio, *Op. Cit.*, p. 23.

³⁰⁸ Donaldson, Peter S., *Op. Cit.*, p. 113.

En la propuesta teórico-política de G. Frachetta, corresponde al príncipe instruirse siguiendo las reglas de la prudencia civil o política, en las que reside el fundamento seguro de la virtud moral. Sólo a partir de ésta entablará las relaciones con sus súbditos procurando que su intervención asegure una relación basada en el orden y la obediencia, que debe aspirar, no obstante, a contar con el consenso del pueblo. La disciplina resulta un elemento clave de toda su teoría. En el pueblo, ésta se concreta a partir de la creación de vínculos entre el príncipe y sus súbditos. Ellos deben asumir con él un compromiso profundo, movidos por el interés de conservar el estado y sus bienes. Así, el gobierno puede actuar sobre el comportamiento y las inclinaciones naturales de los súbditos a través de acciones que le permitan conquistar su ánimo a través de la ampliación de beneficios materiales. Lograda la disciplina, corresponderá al gobernante afianzar la función favorable de las leyes condicionando la actuación de los súbditos a la valoración de las normas que prevean premios y castigos. Finalmente, al igual que G. Botero, asumirá que para garantizar la virtud moral no se puede dejar de contar con la religión católica.³⁰⁹

El autor proyectaba en su obra el reforzamiento de las prerrogativas políticas del príncipe. En función de ese objetivo plantearía la definición de la razón de estado; pero ésta requiere contar con otras dos razones, pues no se entiende aislada de ellas al estar estrechamente conectadas. Lo precisa de este modo:

Y sabed que se trata de tres términos bastante usados por los escritores y oradores políticos. El primer término es razón de estado, el segundo interés de estado, el tercero es razones de guerra. Significa entonces razón de estado, el modo en que por lo general suele adoptarse una recta norma con la cual se gobiernan todas las cosas [...]. Interés de estado concierne al mantenimiento de las cosas de que se esté en posesión y la ampliación de las mismas. Razón de guerra significa una norma directa para gobernar bien los asuntos militares.³¹⁰

Gianfranco Borrelli interpreta que la razón de estado, en la obra de G. Frachetta, puede entenderse como el conjunto de procedimientos técnicos

³⁰⁹ Borrelli, Gianfranco, *Op. Cit.*, p. 102.

³¹⁰ Frachetta, Girolamo, *L'idea del libro dei governi di stato et di guerra...*, Cap. I, pp. 37-38.

destinados a la consecución de la disciplina política, sustancialmente impuesta desde posiciones de poder sobre grupos humanos que pueden llegar a ser disciplinados, pero que son en realidad corruptos y turbios.³¹¹ En consecuencia, procede que se efectúe una distinción entre los dispositivos de carácter técnico y el órgano único donde se concentra la fuerza que resulta decisiva para la sujeción de los súbditos y está situada, además, por encima de referencias a normas morales. La regla del actuar político puede, por ello, condicionar los ámbitos que constituirían más tarde espacios de privacidad individual, sobre los cuales se busca incidir directamente para asegurar la mencionada disciplina que guíe las conductas.

En cuanto a los intereses de estado, en el príncipe recae la delicada tarea de velar por el interés común, el cual estaría muy vinculado con el clásico bien común. Una política prudente al interior del estado que asegure los intereses constituye una garantía para la estabilidad del gobernante. Ello sucede así pues sirve a éste en su propósito de evitar conspiraciones y revueltas que pueden ser organizadas por los aristócratas cuando se consideren víctimas del despojo de sus riquezas. En ese sentido, un especial cuidado debe ponerse en las relaciones con la clase aristocrática, evitando afectar tales vínculos pues los súbditos que a ella pertenecen son quienes mejor contribuyen a dar soporte a la jerarquía del poder que refuerza al gobernante, y le permite hacer a las amenazas provenientes incluso del mismo pueblo o de los enemigos exteriores.³¹²

Respecto del tratamiento de la razón de la guerra, ésta consiste en la utilización de medios extremos para asegurar la conservación del poder político. Al hacerse uso de la fuerza, el príncipe deberá actuar con prudencia; ello implica, además, tener en cuenta permanentemente la acción de la providencia, pues es ésta la que dirige las cosas que pueden llegar a acontecer. Sólo en circunstancias en que sea imposible una salida a las dificultades de la ciudad o resulten inmanejables los conflictos emergentes, se emprenderán las contiendas como una salida para las contradicciones. En definitiva, es la prudencia militar la que constituye esta tercera razón,

³¹¹ Borrelli, Gianfranco, *Op. Cit.*, p. 106.

³¹² *Ídem.*

procurando también inculcar disciplina en los soldados e imponiéndoles sacrificios, aunque no por ello deba prescindirse del trato afable y los premios.³¹³

Se conjugan en la propuesta de G. Frachetta elementos de justicia y de prudencia militar con la pretensión de establecer un marco teórico general capaz de dar sentido a la razón de guerra. En *Il seminario de governi di stato, et di guerra*, al plantearse los rasgos de la prudencia política y la prudencia militar -partiendo de la distinción entre razón de estado y razón de guerra-, el autor precisa que si bien se trata *de due prudenze congiunte, che paiono quasi una stessa cosa*, es posible, en los hechos, encontrar príncipes prudentes en el gobierno del estado cuyas actitudes resultarían cuestionables al afrontar contiendas. No obstante, aunque las actuaciones de los gobernantes fundadas en la razón de guerra deben ajustarse a la *militare prudenza o prudenza de guerra* -que busca vencer con justicia-,³¹⁴ no resulta sencillo efectuar la distinción de lo que resulta loable según la prudencia militar. Examina así la actitud de los príncipes acerca de si el proceder con fraude e insidia contra el enemigo es acorde con dicha prudencia, señalando:

“Por una parte, parece que sí, ya que vencer [...] es siempre loable, y si es loable, conviene también que sea lícito, y en consecuencia conforme a la prudencia de la guerra. Se añade que muchos príncipes y capitanes insignes [...] tienen la costumbre de valerse del medio del fraude, y del engaño para superar a los enemigos [...] Por otra parte parece que no, ya que repugna al verdadero valor recurrir al fraude contra cualquiera. Y vencer con fraude detrae mucha de la gloria al que vence: lo cual es signo de no estar esto aceptado por los hombres.³¹⁵”

Admitiendo tal dificultad, G. Frachetta concluye que proceder con fraude no es nunca glorioso, a diferencia del recurso a la ventaja, la estratagema y los

³¹³ *Idem.*

³¹⁴ Dice G. Frachetta: “Hora questa Ragion di guerra, che vale l'istesso, che l'Arte, ó la Disciplina militare, è differente dalla prudenza di guerra, percióche l'vna ha riguardo solo al vincere, l'altra al vincere giustamente...” Frachetta, Girolamo, “Prudenza, et imprudenza del Prencipe, nel maneggio della guerra. Discorso sopra il capo Terzodecimo”, *Il seminario de' governi di Stato, et di guerra. Di Girolamo Frachetta da Rouigo. Nel quale, sotto cento diece capi, si comprendono intorno a otto mila massime, o propositioni vniuersali, & regole, o insegnamenti di Stato, & di guerra. Cauati da diuersi scrittori politici, et di cose di guerra. Con vn discorso sopra ciascun di detti capi*, Evangelista Deuchino, Venezia, 1624, p. 88.

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 88–89.

artificios que son lícitos en la guerra.³¹⁶ A diferencia de G. Botero, no apartaría de su propuesta algunos de los contenidos de la doctrina del *bellum justum*. En su *Discorso della ragione di guerra* retoma la distinción entre guerra justa y guerra lícita, y desarrolla dos variantes de *ratio belli*: la verdadera y la aparente.³¹⁷ En *Il prencipe*, sólo considera la guerra “pública”; es decir, *La guerra, che fà un Prencipe all’altro*.³¹⁸ No renuncia tampoco a clasificar las contiendas en *defensiva, ofensiva, & mezza*,³¹⁹ pero introduciría en cada variante otra clasificación relacionada con la justicia (la razón o el derecho) y el estado. Por ende, podía darse el caso de una guerra defensiva en cuanto a la razón o en cuanto al estado; incluso podía caerse en la figura de la guerra defensiva en cuanto a la razón y en cuanto al estado. La expresión “en cuanto al estado”, implicaba una condición fáctica que no contemplaba justificación para emprender o resistir un ataque.

La guerra defensiva se planteaba en relación con la amenaza otomana, un problema que causaba honda preocupación en el teórico y al cual dedicaría varias de sus obras: *Oratione prima al sereniss. et generosis. Sigismondo Battori prencipe di Transilvania, Vallachia, & Moldauia. &c. Del s. Girolamo Frachetta mandata dall'autore a sua altezza l'ultimo del mese di settembre 1595. Et pubblicata da Bernardino Beccari alla Minerua de 1595, Oratione seconda al sereniss. et inuittiss. Sigismondo Battori prencipe di Transilvania, Vallachia, & Moldauia, &c. Del s. Girolamo Frachetta mandata dall'autore a sua altezza il di 25 di nouembre 1595. Et pubblicata da Bernardino Beccari alla Minerua de 1595, Oratione terza al sereniss. et pietosiss. Sigismondo Battori prencipe di Transilvania, Vallachia, & Moldauia, conte de' Siculi, & c. Del s. Girolamo Frachetta mandata dall'autore a sua altezza a di 13 del mese di genaro 1596 de 1596, Oratione quarta al serenissimo Sigismondo Battori prencipe di Transilvania, Del sig. Girolamo Frachetta da Rouigo, mandata*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

³¹⁷ Frachetta, G., *L'idea del libro dei governi di stato et di guerra ...*, pp. 47–63.

³¹⁸ Frachetta, G., “Della guerra defensiva di quante sorte sia, & e quello che debba fare il Prencipe per difendere il suo Stato, & si per difesa sieno migliori e paesani, ò i stranieri”, *Il prencipe di Girolamo Frachetta nel quale si considera il prencipe & quanto al gouerno dello stato, & quanto al maneggio della guerra. Distinto in due libri*, Gio. Battista Ciotti, Venetia, 1599, L. II, Cap. 3, p. p. 154.

³¹⁹ *Idem.*

dall'autore a S. alt. a di 3 d'Agosto 1596. Et publicata da Bernardino Beccari da Sacile de 1597.

Asimismo figuran: *Oratione prima al re cattolico per essortare sua Maesta ad aiutare il principe di Transilvania nella guerra contro il turco. Del sig. Girolamo Frachetta da Rouigo, mandata dall'autore alla maesta sua a di 2 di Febraro 1596. Et publicata per Bernardino Beccari da Sacile de 1597, Il raggvaglio Delle Marauigliose pompe Con le quali Mehemet Settergi Generale Di Mehemet III. Imperator de' Turchi è vscito fuori di Constatinopoli de 1597; finalmente, Il primo libro delle orationi nel genere deliberativo di Girolamo Frachetta scritte da lui a diuersi prencipi per la guerra contra il Turco. Con gli argomenti a ciascuna oratione, del medesimo autore de 1598. La misma preocupación invadirá el pensamiento de Scipione Ammirato.*

c) Scipione Ammirato: la razón de guerra y la razón de estado

Muy cercana a la fecha de aparición de la obra más importante de G. Frachetta se publicaron los trabajos de Scipione Ammirato, publicista e historiador napolitano que llegó a ser uno de los más importantes seguidores del tacitismo³²⁰ en Italia hacia finales del siglo XVI, y es considerado por M. Sénellart uno de los primeros teóricos de la razón de estado junto a G. Botero.³²¹ En el Libro duodécimo de su obra *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, publicada en 1594, abordaría la obra del padre de la expresión; pero la postura que adopta este escritor ha sido objeto de controversia y, como recuerda G. Borrelli,³²² se sintetiza en la frase: “la razón de estado no es sino la contravención de la razón ordinaria en garantía del beneficio público, o en garantía de razones más grandes y universales.”³²³

³²⁰ José A. Fernández-Santamaría señala que. “De entre todos los afluentes que contribuyen a engrosar el enorme caudal del pensamiento político del Barroco europeo, el tacitismo se perfila como uno de los más importantes; y su cabecera, Tácito, es sin duda alguna uno de los puntales sobre los cuales se levanta la estructura doctrinal de la razón de Estado.” Fernández-Santamaría, José A., *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595 – 1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, p. 163.

³²¹ Mattei, Rodolfo de, *Il pensiero politico de Scipione Ammirato, con discorsi inediti*, Giuffrè, Milán, 1963, pp. 124-129.

³²² Borrelli, Gianfranco, *Op. Cit.*, p. 109.

³²³ En la versión italiana se indica: “Ragion di stato altro non essere che contraventione di ragione ordinaria per rispetto di publico beneficio, overo per rispetto di maggiore e più universal ragione: e se alcun mi dicesse, dunque una cosa non è mai ragion di stato, se non è contraventione di legge ordinaria per rispetto di maggiore, e più universal ragione? Rispondo

Al asumir tal definición, S. Ammirato revela un entramado complejo de relaciones que estructuran las diversas razones de la existencia humana, tanto a nivel de los individuos como de los pueblos; allí se encuentran la razón natural con la ley moral natural y divina, la razón civil que regula derechos personales como el que garantiza la propiedad, la razón de guerra que es la ruptura del equilibrio establecido por las leyes naturales y civiles a causa de la voluntad de dominio y la razón de las gentes que interviene para moderar la agilidad de la razón de la guerra mediante particulares dictados jurídicos. Las relaciones que se generan entre estas razones, y lo que representan, han de ser conflictivas al procurar dar orden permanente a las relaciones intersubjetivas; así, cada razón intentaría construir un correctivo a la contradicción y a los daños que son causados por la razón precedente.³²⁴ Le corresponde, por ello, a la razón de estado intervenir para intentar favorecer la razón universal que procura asegurar el beneficio público.³²⁵

Al cumplir su objetivo la razón universal, surgen las siguientes inquietudes: ¿destruye la razón de estado en parte la ley natural?, ¿es destruida aquella por la razón de guerra? y, en todo caso, ¿se sobrepone la razón de estado a cualquier ley? Estas preguntas formuladas por el propio autor, serán respondidas a través de una exposición de ideas que se sirve de una metodología de contrastes; es decir, se plantean afirmaciones que llevan un sentido opuesto en relación con cada pregunta. Así, si la razón de estado significa privilegio para el príncipe, en primer lugar se esclarece la definición de no privilegio para apreciar que la razón de estado sería algo opuesto a dicho privilegio. Luego, si el privilegio corrige a la ley ordinaria en beneficio de algún súbdito, se puede decir que el privilegio sería la trasgresión de la razón civil en beneficio de los particulares; en cuanto a la razón de estado, opuesta a los privilegios, ésta corrige a la ley ordinaria en beneficio de muchos...

A través de ese método se llega a analizar la situación del príncipe soberano, para quien la razón de estado sí constituye un privilegio en tanto le

non haver io senza ragione parlato dell'altre ragioni naturale, civile, di guerra, e delle genti, se non per mostrare che tutte le disposizioni si fanno per alcuna di queste leggi." Ammirato, Scipione, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, F. Giunti, Florencia, 1594, p. 231.

³²⁴ Borrelli, Gianfranco, *Op. Cit.*, p. 110.

³²⁵ *Idem.*

permite derogar³²⁶ la razón común en aras de asegurar la defensa de su persona contra cualquiera que le ofenda. El criterio que está detrás de esta afirmación que contraría la conclusión previa, es decir aquella referida a que es opuesto a la razón de estado el privilegio destinado a proteger a un particular, tiene en cuenta el fin al que se encamina la *ragion di stato*, según S. Ammirato, que es resguardar lo universal. La persona del príncipe, en ese sentido, no puede ser considerada como un simple particular pues se trata de una persona pública. Una cierta racionalidad se pone así de manifiesto al resguardar lo universal bajo la guía de la ley divina.³²⁷

Para S. Ammirato, en el desmoronamiento de los dispositivos de la prudencia civil y política se halla la base de su explicación de aquello que conduce a las contiendas bélicas, un tema abordado en detalle cuando trata sobre el arte de la guerra. Para el autor napolitano es una tarea ineludible del príncipe, que la debe realizar personalmente, hacer interactuar las normas y los dispositivos de la disciplina militar atendiendo también al ámbito de la disciplina civil. Debe, por ello, favorecer y exhibir –especialmente en tiempo de paz– instrumentos y normas que regulen la obediencia en tiempo de guerra, en consecuencia, al estar el arte de la guerra incluido en la disciplina, los instigadores de conflictos tendrán claro que no les está permitido nunca rebelarse, pues han incorporado como precepto el obedecer.³²⁸

En definitiva –dice G. Borrelli-, “la decisión soberana debe poder contar con la normal contravención a las leyes ordinarias de modo que haga realizable la finalidad de la paz y del orden civil.” En ello se basa la sugerencia que hace S. Ammirato cuando plantea intervenir al interior del estado, a través de medios gubernamentales adecuados, asegurando una conservación del orden más bien dinámica, esto es, que tienda, incluso con leves e imperceptibles movimientos, a una modificación funcional de la jerarquía de los poderes involucrados en cambios destinados a invertir lenguajes y comportamientos de

³²⁶ Por aquella época, Jean Bodin había planteado la relación entre soberanía y derogación “que ciertamente no dejó de tener incidencia en la definición de razón de Estado en términos de derogación planteada por Ammirato.” Zarka, Yves Charles, “État et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d’État”, *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, PUF, París, 1996, p. 155.

³²⁷ Ammirato, Scipione, *Op. Cit.* pp. 238-240.

³²⁸ Borrelli, Gianfranco, *Op. Cit.*, p. 113.

los individuos y se hallen en relación con novedades en la configuración de intereses. Si ello no fuese posible, la disciplina del pueblo ha de ser garantizada a través del ejercicio de la fuerza.³²⁹ A esta lectura político-jurídica del esquema teórico de este autor, se opone una interpretación estrictamente realista asentada en la historia.

En sus investigaciones, M. Sénellart ha planteado otra forma de entender la razón de estado en el pensamiento de S. Ammirato, alejándose de la interpretación usual de la definición que el tratadista había elaborado; es decir, en su referencia a la contravención o derogación de las leyes ordinarias en miras al interés común –tal como lo hacen tanto G. Borrelli o M. Viroli³³⁰–, lo cual conduciría a una “recodificación” jurídica de las prácticas de poderío en el seno de una jerarquía de razones o leyes: natural, civil, derecho de guerra, de gentes o ley divina que buscarían estructurar así un marco normativo que sirviese de pauta para el gobierno de la realidad, lo cual tiene consecuencias importantes para el tratamiento de la guerra.³³¹ Señalaba el autor florentino:

Que nadie se esmere más en aprender los asuntos de estado [*le cose di stato*] de algún libro más que de la historia, porque los excelentes historiógrafos son aquellos que, no en la especulación, sino en los hechos [*non in speculazioni, ma in fatto*] y, como se dice, en plata contante y monedas numeradas [*in pecunia numerata*], dan los preceptos, las reglas y las enseñanzas de los accidentes, eventos, fortunas mezcladas que se encuentran todos los días en el gobierno de los estados, sean monárquicos, aristocráticos o populares, y que tratan asuntos de paz y de guerra, de alianzas, de confederaciones y de todos los asuntos políticos y militares, dicho de otro modo, públicos. Y cuando

³²⁹ *Ibid.* p. 115.

³³⁰ Para M. Viroli: “La definición de razón de estado en términos de derogación permitió distinguir entre una razón de estado buena y una mala. Es buena la razón de estado cuando deroga una ley por el bien común; es mala cuando el motivo es el interés particular. Ammirato explicaba cuidadosamente que la buena razón de estado es lo contrario a un privilegio, es decir, a la enmienda a una ley por motivos privados. Es más, aun cuando la razón de estado pueda imponerse a la ley civil, debe reconocer la superior autoridad de la ley moral y religiosa.” Viroli, Maurizio, *Op. Cit.* p. 310.

³³¹ Señala M. Sénellart: “Reducida al principio jurídico de la derogación, la “buena razón de estado” permitiría así conciliar, no sin ambigüedad, exigencias políticas, normas jurídicas e imperativos éticos. Una presentación tal, no obstante, tiene el inconveniente mayor de silenciar aquello que para Ammirato constituye la principal fuente de la prudencia política: la historia en su pura facticidad. Es contra los juristas, y no en su terreno, que Ammirato defiende la idea de *deroga*, para abrir el campo de una ciencia histórica del gobierno.” Sénellart, Michel, *Op. Cit.*, p. 161. Las cursivas son del autor.

multiplique los ejemplos, no lo hago sino por otro fin que mostrar la verdad y uniformidad de esta doctrina.³³²

El autor napolitano, en la propuesta de M. Sénellart, siendo considerado un buen tacitista, optó por escribir en un género cercano al de Maquiavelo; es decir, recurre a recuentos de *exempla* históricos y florilegios de máximas, prescindiendo de tratados de derecho público o ciencia política. Por tanto, los comentarios histórico-políticos no presentan un discurso basado en premisas universales como ocurre con el método de la teología o el derecho, y son más bien determinaciones concretas de acción política que no se remontan a criterios invariables sino a situaciones simplemente comparables. En suma, si se piensa en la política a partir de situaciones de guerra que determinan el presente, uno está sometido a una radical historicidad ya que las contiendas obligarían a mirar las cosas *non in speculazioni, ma in fatto*. Ubicado en su contexto histórico, S. Ammirato, junto a otros teóricos de la razón de estado como G. Botero o G. Frachetta³³³, sentía cercana la amenaza turca y el temor de que a partir de Italia conquiste Europa occidental. Prevenir, significaba, según el investigador de Lyon, “reunir todas las fuerzas en vista de una nueva cruzada por tierra y mar.”

Los argumentos de S. Ammirato dan primacía a la política que opera, entonces, como factor de reforzamiento de la unidad religiosa. A partir de ese vínculo político-religioso –según el investigador francés- se plantea su reflexión sobre la razón de estado. En función de ésta, lo que suele presentarse contradictoriamente -como ocurre al alegarse una razón que transgrede las razones ordinarias-, si está subordinada a la razón divina no se juzga como incoherente sino que se explica a partir de la estructura misma de las relaciones de fuerza. En el contexto de aquella época, se trata de hacer frente al auge otomano que pone en juego el futuro del mundo cristiano. Si ante un dramático hecho vivido en su época -como fue la lucha contra el hambre-, se imponía la suspensión de relaciones civiles ordinarias, eran previsibles

³³² Ammirato, Scipione, *Op Cit.*, p. 231.

³³³ Refiere A. E. Baldini que en el año 1600, con el título *Il primo libro dei discorsi di stato et di guerra*, G. Frachetta publicaba diez discursos escritos en los años 1594 a 1599 acerca de la guerra turca. Baldini, Artemio Enzo, “Girolamo Frachetta: vicissitudini e percorsi di un pensatore politico nell'Italia della Controriforma”, *Bollettino dell'Archivio della Ragion di Stato*, N° 2, Nápoles, 1996, p. 250.

medidas similares frente al invasor turco, debiendo estar autorizadas tales decisiones en nombre de la *ragion di stato*.

Este concepto se constituía así en el ariete del arte político que consiste en situarse ante los casos extraordinarios y prepararse para afrontarlos, o siendo aún más precisos, era el precio a pagar cuando sobrevienen tales acontecimientos. La amenaza turca ronda y “nosotros la dejamos crecer”, diría S. Ammirato que consagró sus escritos a la guerra y estaba bien informado sobre el poderío islámico que contaba con tropas disciplinadas, numerosas y bien entrenadas. La disciplina sobre la que insiste tanto en su obra principal, y que está situada como un objetivo al que sirve también la razón de estado, debe responder en tales circunstancias a un imperativo estratégico derivado de la naturaleza del enemigo externo al cual están confrontados los estados italianos³³⁴ y, en último término, la civilización cristiana.

En consecuencia, tras estudiar las reflexiones de S. Ammirato, M. Sénellart está lejos de ver una razón de estado que defina condiciones, reglas y fines de la guerra en base a la prudencia clásica. Era más bien la guerra la que traza el terreno para el despliegue de la razón de estado. Pero no se trata en el fondo de la confrontación alegórica de apetitos y pasiones, ni la de rivalidades potenciales entre colectividades vecinas, sino de lo bélico entendido como estructura históricamente determinada donde prevalece el juego de relaciones de fuerza del que depende el mantenimiento del equilibrio. Desde ese punto de vista, el profesor de Lyon concluye que, en general, la *ragion di stato* importa menos como un discurso moral-religioso o jurídico, pues es, en todo caso, la manifestación de experiencias histórico-políticas, caracterizada por hacer frente a hechos.³³⁵

El descarnado realismo de esta interpretación plantea dudas acerca de su propia eficacia, pues no parece responder satisfactoriamente a un fenómeno complejo como la guerra una aproximación centrada exclusivamente en una propuesta historicista; especialmente cuando un solo elemento de racionalidad -la razón de guerra- abarca todas las dimensiones de la categoría razón de

³³⁴ Sénellart, Michel, *Op. Cit.*, p. 164.

³³⁵ *Ibid.*, p. 165.

estado en un contexto excepcional. Cabría recordar que la expresión “razón de guerra” –*ratio belli*- implicaba desde la antigüedad –como los sugería el propio Tácito, recordado por Hugo Grocio³³⁶- admitir la impunidad para cualquier actor involucrado en contiendas -actuase éste con justa razón o sin ella, culpable o inocentemente-, superándose, en suma, la lógica de la permisión o licitud de dañar al enemigo que concedía participar en una guerra solemne. Los efectos del uso de la violencia eran y siguen siendo una contingencia difícilmente controlable por el derecho o la moral, pero no se renuncia a la prudencia a través de la moderación. G. Frachetta distinguía también entre el simple propósito de vencer, es decir la “razón de guerra”, y el vencer justamente, la “prudencia de la guerra”.³³⁷ En todo caso, su tratamiento excepcional tiene los rasgos de la “emergencia suprema” de M. Walzer.

En definitiva, como apuntaba M. García Pelayo, en la distinción de razones que proponía S. Ammirato, el autor napolitano no renunciaba a ubicar a la razón de estado en polémicas coyunturales que involucran controversias ideológicas -y que en su tiempo privilegiaba la confesión cristiana sobre otras-. Ello conllevaba, ciertamente, la pérdida de su carácter neutral, si pretendía ser “razón”, pues se convertía en una categoría puesta al servicio de una causa u otra. En esas circunstancias, la *ragion di stato* entraba “en tensión con la jerarquía de valores de la causa en cuestión” siendo “normalmente interpenetrada por ella”.³³⁸ En cuanto a la razón de guerra, vinculada a la de estado, si ésta llegaba a limitar la razón natural y civil, por ejemplo, “al declarar legítimos los derechos adquiridos por la espada”,³³⁹ resultaba que: “Nada de esto significaba carta blanca para realizar arbitrariamente graves actos antijurídicos so capa de la confesión, sino que tales medidas de razón de Estado tenían como supuesto el servicio a un interés superior, así como a la

³³⁶ Señala Hugo Grocio: “El mismo [Tácito], en otro lugar: *ni el derecho de los hombres les permitía a ellos honrar aquella matanza, o vengarse la razón de la guerra.*” Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, T. III, Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, L. III, Cap. IV, § V, p. 339. En la versión francesa traducida por Jean Barbeyrac, el autor hugonote apunta en un pie de página (5) la cita de las *Historias* de Tácito donde se hace referencia al *ratio belli*. Grotius, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, T. 2, Trad. Jean Barbeyrac, Chez Pierre de Coup, Amsterdam, 1724, Liv. III. Cap. IV, § V (2), p. 771.

³³⁷ Frachetta, Girolamo, *Il seminario de' governi di Stato, et di guerra...*, p. 88.

³³⁸ García Pelayo, Manuel, “Del mito y de la razón de estado en la historia del pensamiento político”, *Op. Cit.*, p. 1205.

³³⁹ *Ibid.*, p. 1206.

excepcionalidad y necesidad extrema del caso (...) Ya en la definición de Ammirato (...), está implícito el caso excepcional.³⁴⁰ La amplia producción bibliográfica sobre la *Ragione di stato* en el siglo XVII acogería el tratamiento de la guerra.

d) El auge de la teoría de la razón de Estado

El interés por la relación entre guerra y razón de estado se advierte a fines del siglo XVI. En 1597, Apollinare de Calderine publica *Disertaciones sobre la razón de estado de Botero*, quien un año después, en 1598, saca a la luz *Aggiunte alla Ragione di Stato* donde trata temas relacionados con el arte de la guerra como la excelencia de los antiguos capitanes, la neutralidad, la reputación del príncipe y las fortificaciones. Sobre todo orienta para el éxito en las campañas militares destacando las virtudes cristianas en los combates. Así, al desarrollar el tema *Della Neutralità* sostenía que la guerra se hace y se sostiene “más con la fortaleza del ánimo que con la del cuerpo”, siendo decisivas la naturaleza y las costumbres de los príncipes para lograr resultados basados “más en la constancia que en el ardid” y “en la tolerancia más que en la bravura”. Ponía como ejemplo a los triunfantes ejércitos españoles por actuar “más con la paciencia y la tolerancia de todo aquello que un cuerpo humano puede soportar que con el ímpetu o con el valor del brazo”, porque la violencia y la vehemencia –decía- son de poca duración, mientras “la paciencia y la tolerancia resultan fácilmente vencedoras”.³⁴¹

En el siglo XVII, aparece el mayor número de obras de los teóricos de la razón de estado en Italia, destacando Giovanni Antonio Palazzo con *El gobierno y la verdadera razón de estado*, de 1604; Pietro Andrea Canonieri con *Introducción a la política, a la razón de estado y a la práctica del buen gobierno*, de 1614; Tommaso Campanella con *Monarquía española*, publicada en alemán, de 1620; Ludovico Zuccolo con *Consideraciones políticas y morales sobre cien oráculos de ilustraciones antiguas*, donde el oráculo XI está referido a la razón de estado, de 1621. Posteriormente, la expresión aparecería en otros títulos como *La razón de los Estados* de Gabriele Zinano, de 1626; *La*

³⁴⁰ *Ídem.*

³⁴¹ Botero, Giovanni, “Della Neutralità”, *Op. Cit.*, p. 454.

razón de estado de Ludovico Settala, de 1627; *La razón de Estado del gobernador de Judea en la pasión de Jesucristo* de Antonio Mirandola, de 1630; *Razón de estado* de Scipione Chiaramonti, de 1633; *La razón de estado en un dominio aristocrático* de Vincenzo Igualdi, reelaboración de su *Aristocracia conservada*, de 1640; *El laconismo político sobre el consejo de conciencia contra la razón de estado* de Scipioni Amati, de 1648; y *La verdadera Razón de Estado en la práctica* de Marco Antonio Scipioni, de 1650³⁴².

En España se desarrollaría también una tradición de escritores que desde finales del siglo XVI y a lo largo del XVII teorizaron sobre el tema, hallándose breves referencias a la guerra en algunas de sus obras. Así, en el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan*, Pedro de Rivadeneyra, en 1595, luego de interpretar las palabras de N. Maquiavelo a quien imputa haber afirmado “que el príncipe debe creer más a sí que a ningún sabio consejo, y que no hay otra causa justa para hacer guerra sino la que parece al príncipe que le es conveniente o necesaria”; aconseja prudencia cristiana porque es el Dios de los ejércitos y señor de las victorias, el que las da a quien es servido, corresponde al príncipe, por ello, hacer buenos soldados con la educación severa y dura de la juventud, y estimando, honrando y remunerando a los que lo son y a los que han servido con hechos hazañosos, o en adelante le pueden servir.³⁴³

Posteriormente, Jerónimo Castillo de Bovadilla, en su obra *Política para Corregidores y señores de vasallos, en tiempo de paz y de guerra y para jueces, eclesiásticos y seglares, y de sacas, aduanas, y de residencias, y sus oficiales, y para regidores y abogados y del valor de los corregimientos y gobiernos realengos y de las órdenes* de 1597, constituida de cinco libros, dedica el cuarto a las competencias relativas a la guerra.³⁴⁴ Por lo general, en este tipo de obras, en las que abundaban posturas antimachiavélicas, se

³⁴² Gutiérrez, Hernán, “Notas preliminares”, *Op. Cit.*, p. 22.

³⁴³ Rivadeneira, Pedro de, “Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan”, Peña Echevarría, Javier, *et al.*, *La razón de estado en España. Siglos XVI – XVII*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 6.

³⁴⁴ Castillo de Bovadilla, Jerónimo, “Política para corregidores y señores de vasallos”, *Op. Cit.*, p. 21.

recurría a aforismos y sentencias, crónicas narrando la experiencia militar y consejos o exhortaciones para el actuar militar de los príncipes; no se llegaba a elaborar en ellas categorías como las desarrolladas en Italia respecto de la razón de guerra. La causa es posible hallarla en la gran autoridad que acerca del *Ius belli* ostentaban los autores españoles de la Segunda Escolástica.

Finalmente, vale la pena prestar atención a la obra escrita por Federico Bonaventura, titulada *Della ragion di Stato e della prudenza política*, publicada póstumamente en 1623, por expreso deseo del duque de Urbino, Francesco María II, dos décadas después de haber sido escrita. En este trabajo se aborda la esencia, necesidad y excelencia del gobierno civil, la naturaleza de la prudencia política, la razón natural, la razón civil, de gentes y de guerra. Como sus antecesores teóricos se basó en la distinción entre “buona e cattiva ragione di stato”, pero se mostró muy crítico con el trabajo de G. Botero. El autor nacido en Ancona, entusiasta estudioso del aristotelismo, se propuso depurar todos los lugares comunes que impedían la comprensión auténtica de aquello que a su criterio debería considerarse la razón de estado, planteando para esta categoría un sentido positivo.

Al analizar de la expresión, F. Bonaventura halla seis lugares comunes: a) es un modo y arte de gobierno –desconocido por los antiguos- del pueblo culto, no del ordinario, aprendido sólo por hombres de grande y vivo intelecto, de mucha prudencia y experiencia en el gobierno; b) no se precia de ser la misma en todos los casos, ni puede basarse en los preceptos de gobierno formulados por los escritores políticos; c) se destina especialmente a las cosas particulares que le suceden al príncipe que gobierna, concierne a al presente y al futuro pero con seguridad no al pasado; d) es idéntica a la política; e) aborda exclusivamente los asuntos más graves del gobierno y f) tratándose de una cosa gravísima, que afecte la reputación y conservación del príncipe o a su estado, no se encamina –según su naturaleza- por las vías ordinarias y puede en situaciones de mucha importancia casi no estar obligada a las leyes; por

tanto, el soberano puede lícitamente en virtud de ella intervenir en muchas cosas por encima del uso común, las costumbres de gobierno y las normas.³⁴⁵

Los seis rasgos mencionados se han proyectado casi invariablemente hasta la actualidad. Pero el auge de las ideas en torno a la razón de estado debía acompañar la elaboración del marco teórico y empírico para consolidar el estado moderno y la soberanía estatal. Indudablemente, las crisis religiosas al interior de los estados cristianos entre los siglos XVI y XVII, y las disensiones civiles que ocasionaron, agitaron entre monarcas y súbditos el temor de la destrucción y el fin de sus referentes políticos y sociales. Se debía generar una demanda de autoridad institucionalizada en una organización política eficaz, poseedora de sus propios intereses, garante de la seguridad y portadora de la paz. Su ausencia sólo anunciaría el retorno del caos. Thomas Hobbes, teóricamente, y los propios gobernantes, desde su práctica absolutista, hicieron frente al desafío de la anarquía. Desde las referencias a la razón, el filósofo inglés reconocerá en el miedo a la muerte una de las claves pasionales que inclinan a los seres humanos hacia la paz.³⁴⁶

3. La teoría del estado soberano y la guerra

A pesar de la amplia difusión de las ideas de Maquiavelo en Europa, y la pronta recepción, incluso en el lenguaje del vulgo,³⁴⁷ de la expresión “razón de estado”, era aún prematuro en los inicios de la modernidad imaginar que la organización estatal pudiese desplegar la variante absolutista que exhibió posteriormente.³⁴⁸ El estado moderno se afirmaría a través de la concentración

³⁴⁵ Bonaventura, Federico, *Della ragion di Stato e della prudenza politica*, Urbino, Alessandro Corvini, 1623, Liv. II, cap. II, pp. 38-40.

³⁴⁶ Hobbes, Thomas, *El Leviatán o La materia, forma y poder de un eclesiástico y civil*, Trad. y Pról. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2009, P. I, Cap. 13, p. 117.

³⁴⁷ Gauchet, Marcel. “L’Etat au miroir de la raison d’Etat : La France et la chrétienté”, en Zarka, Yves Charles, dir., *Raison et déraison d’état : théoriciens et théorie de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, Paris, 1994, p. 242.

³⁴⁸ Se ha revisado argumentos revisionistas en torno al cariz del absolutismo de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo en Henshall, Nicholas, *The myth of absolutism: change and continuity in early modern European monarchy*, Longman Group, Londres, 1992, 256 pp. Pero no puede desdeñarse que, pese a sus ambigüedades, el absolutismo fue una realidad, admitiéndose incluso la presión de grupos poderosos y el actuar limitado del monarca por las leyes fundamentales. Teóricamente, desde J. Bodin, la variante absolutista del poder consiste, como precisa Julian H. Franklin, en que: “Un rey absoluto detenta la plena posesión de todos los poderes que el Estado puede ejercer legítimamente, e incluso, si él sobrepasa los límites de una ley más elevada, no se podría, según derecho, resistírsele o deponerle.” Franklin, Julian

del poder político y la eficacia de su aparato burocrático que debía constreñir progresiva y, en ocasiones, brutalmente la competencia de contrapoderes a través de un conflictivo proceso voluntarista de consolidación del régimen monárquico, único e indivisible poder.³⁴⁹ Durante este proceso, a mediados del siglo XVI, el imperio del que formaba parte España se exhibía como un cuerpo político eficaz hacia el exterior, recompensado con el producto de ingentes recursos provenientes de embarques de metales preciosos americanos destinados al aparato militar involucrado en numerosas campañas bélicas más allá de sus fronteras.

El colosal esfuerzo bélico de Felipe II bloqueó durante algunas décadas la expansión naval otomana, en 1571, tras la batalla de Lepanto, obligando a la flota turca a actuar al interior de sus aguas mediterráneas. Al mismo tiempo, Portugal se integró al bloque de los Habsburgo gracias a la habilidad diplomática dinástica y un oportuno recurso a las armas, incrementando sus colonias con territorios en América, Asia y África. Por entonces, a decir de Perry Anderson, “el aparato militar español se elevó a un grado mayor y más firme de pericia y eficacia, y su organización y sistemas logísticos se convirtieron en los más avanzados de Europa”.³⁵⁰ Esta enorme ventaja, sin embargo, no eximió a la mayor potencia de sonadas derrotas, pues fue incapaz de romper la resistencia de las Provincias Unidas, evitar los fracasos en las guerras de religión francesas y en el ataque naval a Inglaterra.³⁵¹ El siglo XVII ofrecía otro escenario para configurar una Europa de los estados. Con su victoria sobre España, en 1659, Francia llegaría a constituirse en la potencia territorial más descollante de Europa.

Pero antes de tales acontecimientos, un especial temor se había apoderado de los franceses hacia finales del siglo XVI. Debían sortear la posibilidad de la anarquía y la destrucción de su organización política y social. En medio del caos de una guerra civil con injerencias externas, crecía la

H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, PUF, Paris, 1993, p. 150. Traducción del autor.

³⁴⁹ Goulemot, Jean-Marie, “Etat”, *Nouvelle histoire des idées politiques...*, p. 32.

³⁵⁰ Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, Trad. Santos Juliá, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 70.

³⁵¹ Para Carl Schmitt el triunfo en Lepanto y la derrota de la Armada Invencible configura un cambio de época en la evolución de la guerra en la historia universal. Véase: Schmitt, Carl, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Trad. Rafael Fernández-Quitánilla, Trotta, Madrid, 2007, p. 32.

conciencia de un necesario reforzamiento de la autoridad estatal, pues la situación se tornaba crítica al sucederse sin mayores contratiempos episodios de asesinato sus propios monarcas: Henri III de Valois-Angoulême, en 1589, y Henri IV de Borbon, en 1610. Ante el desconcierto que generaba la guerra de religiones y el riesgo de la destrucción de la institución tradicional, no resultaba raro que la sombra de N. Maquiavelo cobrase importancia en el imaginario cortesano para propiciar un actuar gubernamental ávido por preservar el cuerpo político.³⁵²

La solución ideada pasaría, entonces, por superar los llamados moralizadores y garantizar la sobrevivencia del reino y la autoridad, prestándose atención a un elemento clave contemplado en la teoría de la razón de estado: el interés estatal. Según el diseño de los teóricos italianos, el interés del estado, procurado por el príncipe, se vinculaba al requisito de su corrección o bondad, pero se guiaba por la exigencia de lo conveniente o lo útil para el bienestar del monarca y su pueblo. Ello llevaría, en la práctica, a justificar incluso alianzas insospechadas, por ejemplo, con herejes³⁵³. Este sería el contexto que daría pie a la fundamentación de la política absolutista del régimen monárquico francés. Se emprendería la tarea de limitar instancias consultivas y representativas: estados generales, asambleas de notables y parlamentos provinciales; y se desarticularía la “república protestante³⁵⁴.” La aportación de juristas como a) Jean Bodin fue decisiva para el desempeño del soberano como titular del derecho de hacer la guerra en la modernidad y b) el aporte filosófico de Th. Hobbes favorecerá dará sólidos fundamentos a la concentración del poder de las monarquías de toda Europa.

³⁵² Battista, Anna Maria, “La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI”, Lazzarino del Grosso, Anna Maria, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Name, Génova, 1998, p. 28.

³⁵³ Gauchet, Marcel, “L’Etat au miroir de la raison d’Etat : La France et la chrétienté”, en Zarka, Yves Charles, dir., *Raison et déraison d’état...* p. 242.

³⁵⁴ Roland Mousnier señalaba: “Los Hugonotes fueron tratados por el rey como una orden del reino [...] Los protestantes se beneficiaron de una organización religiosa análoga a la curia francesa, de una organización de justicia y de policía [...] e incluso [...] de una organización política y militar, que hizo de los protestantes más que una orden, una república protestante en la monarquía francesa.” Mousnier, Roland, “La participation des gouvernés à l’activité des gouvernants dans la France du XVIe et du XVIIIe siècles”, *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte/Études suisses d’histoire générale/Studi svizzeri di storia generale*, N° 20, Lang, Bern, 1962, p. 214. Traducción del autor.

a) Jean Bodin: atributos de la soberanía para el inicio de la guerra

Hacia 1571, el año de la batalla de Lepanto, Jean Bodin era *maître des requêtes*, funcionario de la Casa de François d'Alençon, el menor de los hijos de Enrique II. El también duque D'Anjou contaba con una fina habilidad política, cabeza del partido de los *Malcontents*, sostenía tendencias moderadas en lo religioso. Aspirante al trono de Francia por su origen, desempeñaría un papel clave en la firma de una paz político-religiosa celebrada en 1576, con la que se daría por concluida la quinta guerra de religión en Francia permitiendo el culto reformado en todo el país, salvo en París: la Paz de Beaulieu. El jurista llegaba hasta ese momento tras haber visto amenazada su vida, en 1572, al experimentar el estremecimiento de su país por las matanzas de la Noche de San Bartolomé. Era partidario de la causa de “Les politiques”, defensores aislados del estado monárquico.

La experiencia obtenida como testigo inmediato de los entretelones del mencionado acuerdo, llamado también “Paz de Monsieur” en alusión a d'Alençon, le aportó las ideas fundamentales para sus reflexiones políticas que culminarían con la redacción de *Les six livres de la République*, su obra más importante. El objetivo de este trabajo era restaurar la teoría monárquica oponiéndose al pragmatismo que proclamaba un estado fundado en la fuerza y los llamados al tiranicidio, e incluso al regicidio, provenientes de los monarcómacos, enemigos declarados del poder de la corona y teóricos del derecho de resistencia.³⁵⁵ Como precisaba Gregorio Peces-Barba, su “objetivo central era fortalecer el Estado monárquico, colocándole por encima de las facciones y dotado de un poder indiscutible. El concepto de soberanía integrará en una unidad superior a la amalgama abigarrada de poderes procedentes de la Edad Media”.³⁵⁶

La trascendencia para la posteridad de *La République* reside especialmente en la célebre definición con que abre los temas a tratar a lo largo de su escrito: “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo

³⁵⁵ Pardos, Julio A., “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”, Vallespín, Fernando, *Op. Cit.*, pp. 216–263.

³⁵⁶ Peces-Barba, Gregorio, “Tránsito a la Modernidad y derechos fundamentales”, en Peces-Barba, Gregorio y Fernández García, Eusebio, dirs., *Historia de los derechos fundamentales. Tránsito a la Modernidad: Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, p. 59.

que les es común, con poder soberano”,³⁵⁷ enseguida, adquiere especial relevancia la introducción en el vocabulario político moderno de su definición de la soberanía³⁵⁸ como “el poder absoluto y perpetuo de una república”.³⁵⁹ La idea de un poder absoluto implicaba la inexistencia de limitaciones impuestas al mismo; con ello, sin embargo, J. Bodin no justificaba su abuso pues como esmerado publicista distinguía con claridad entre el poder basado en la fuerza y el poder monárquico que estaba fundado en las leyes, precisando:

La monarquía real o legítima es aquella en la cual los súbditos obedecen a las leyes del monarca y el monarca las leyes naturales, gozando los súbditos de la libertad natural y de la propiedad de sus bienes. La monarquía señorial es aquella en la cual el príncipe se ha hecho señor de los bienes y de las personas por el derecho de armas y en buena lid, gobernando a sus súbditos como el padre de familia a sus esclavos. La monarquía tiránica es aquella en la que el monarca, menospreciando las leyes naturales, abusa de las personas libres como de esclavos y de los bienes de los súbditos como de los suyos propios.³⁶⁰

A partir de estos elementos, la teoría de J. Bodin no sólo se proyectaría hacia el interior de los estados; sus postulados también serían desarrollados con las miras puestas al exterior. La soberanía, por tanto, podía ser virtualmente trasladada a los acontecimientos de la política europea una vez evidenciadas las discrepancias y luchas ideológicas entre el poder de los monarcas y los poderes imperiales y del papado. Es decir, el aporte bodiniano al respecto no se limitaba a formar parte de una propuesta teórica, sino era el

³⁵⁷ Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Trad. y Estud. Prelim. Pedro Bravo Gala, Tecnos, 2006, Liv. I, Cap. I, p. 9. En la traducción enmendada católicamente por G. de Añastro señala: “República es un justo gobierno de muchas familias y de lo común a ellas con suprema autoridad”, Bodin, Jean, *Los seis libros de la República, I*, Trad. Gaspar de Añastro Isunza, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, Lib. I, Cap. I, p. 147.

³⁵⁸ Cabe apuntar la aclaración que hace al respecto Simone Goyard-Fabre acerca de la originalidad de la noción “soberanía”, y su uso en el derecho romano. Véase : Goyard-Fabre, Simone, *Jean Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris, 1989, pp. 86-87.

³⁵⁹ Bodin, Jean, *Op. Cit.*, Lib. I, Chap. VIII, p. 45. En la traducción de Gaspar de Añastro se indica: “La suprema autoridad es el poder absoluto y perpetuo de una República”, Bodin, Jean, *Op. Cit.*, p. 267.

³⁶⁰ Bodin, Jean, *Op. Cit.*, Lib. II, Chap. II, p. 94. N. Bobbio y Nicolas Matteucci, en el *Diccionario de Política*, utilizan la expresión “monarquía despótica”, en lugar de “monarquía señorial”, y “guerra justa”, en lugar de “buena lid” o “buen guerra”, como consta en la traducción de Gaspar de Añastro. Bobbio, Norberto y Mateucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco, “Despotismo”, *Diccionario de Política, A – J*, Siglo XXI, México, 2005, p. 486. Esta modernización de los términos es seguramente debida a la traducción italiana de la obra de Bodin.

resultado de la misma necesidad apremiante que llevó a su autor a escribir sobre ella; en ese sentido, como indica Pedro Bravo Gala: “Roto el orden ‘internacional’, que era corolario de las pretensiones de la Iglesia a la supremacía universal, es menester hallar un equilibrio de poder que asegure en la medida de lo posible la paz en Europa”.³⁶¹ En efecto, los esfuerzos del jurista se concentrarían entonces en contribuir al bien común de la sociedad internacional elaborando una teoría de la neutralidad donde advierte que la “seguridad de los príncipes y repúblicas, depende de que el poder de todos esté debidamente equilibrado.”³⁶²

Ahora bien, no basta con revisar *Los seis libros de la República* para tener la idea íntegra de los alcances de la teoría de la soberanía de su autor en el plano externo. Hacia 1566, la práctica judicial de J. Bodin lo llevó a reevaluar “los aspectos del practicismo jurídico propio del bartolismo”³⁶³ y a plantearse un relativo distanciamiento de la estricta filología jurídica. Le causaba mayor interés aproximarse al *jus naturae* y al *jus gentium*, así como a insistir en la interpretación histórica del *jus civile*. Se planteó, además, el imperativo de estudiar a nivel más amplio y comparado la historia y la legislación de las diferentes sociedades humanas. El resultado de todo ello daría lugar a su obra *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*,³⁶⁴ en la cual, tras proceder a una revisión crítica del material historiográfico renacentista, propuso un método para “crear un sistema de Derecho universal que permita comprender y organizar la vida del hombre en sociedad”,³⁶⁵ ofreciendo una visión preliminar de lo que posteriormente abordaría de forma más amplia y sistemática en *La République*.

En el Libro X de *La République*, J. Bodin daba cuenta de los “[v]erdaderos atributos de la soberanía”; es decir, aquellas tareas “que sólo conven[í]an al príncipe soberano, puesto que si son comunicables a los

³⁶¹ Bravo Gala, Pedro, “Estudio preliminar”, Bodin, Jean, *Los seis libros de la República...*, p. XLVI.

³⁶² Bodin, Jean, *Op. Cit.*, Lib. V, Cap. VI, p. 251.

³⁶³ Pardos, Julio A., *Op. Cit.*, p. 231.

³⁶⁴ La obra originalmente escrita en latín cuenta con una traducción al francés: Bodin, Jean, *La méthode de l'histoire*, Trad. P. Mesnard, Les Belles Lettres, Paris, 1941, 410 pp.

³⁶⁵ Bravo Gala, P., *Op. Cit.*, p. XVIII.

súbditos, no puede decirse que sean atributos de la soberanía”.³⁶⁶ S. Goyard-Fabre los presenta advirtiendo del cambio en el orden y su radical reinterpretación en relación con lo que el autor había anticipado en el *Methodus*, donde presentaban este orden: el primero, “y el más importante”, nombrar a los más altos magistrados y fijar a cada uno sus deberes; el segundo, promulgar o abrogar las leyes; el tercero, declarar la guerra y firmar la paz; el cuarto, juzgar en última instancia por encima de sus magistrados; y el último, tener derecho sobre la vida y la muerte incluso en los ámbitos donde la ley no se preste a la clemencia.³⁶⁷ El jurista señala expresamente que ninguno de dichos atributos –o derechos- podía corresponder a los magistrados cuando se trataba de repúblicas bien constituida y en circunstancias normales.

En *La République*, J. Bodin modificará ese orden ubicando en primer lugar la competencia legislativa del poder soberano. El propio autor reconocía que a partir de este cambio sustancial el punto principal de la majestad soberana y de su poderío se orientaba principalmente a dar leyes a los súbditos, que tenían, en principio, un carácter general y eran dictadas sin su consentimiento. S. Goyard-Fabre detecta acertadamente, a partir de dicho reordenamiento, un cambio trascendental en la configuración de la soberanía en relación con las ideas iniciales que aparecen en el *Methodus*.³⁶⁸ Dicho cambio tendrá consecuencias importantes, como se verá, a la hora en que el soberano se decida actuar hacia el exterior, pues en principio se señala:

El primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes en general y a cada uno en particular [...] Bajo este mismo poder de dar y anular la ley, están comprendidos todos los demás derechos y atributos de la soberanía, de modo que, hablando en propiedad, puede decirse que sólo existe este atributo de la soberanía. Todos los demás derechos están comprendidos en él: declarar la guerra o hacer la paz, conocer en última instancia de los juicios de todos los magistrados, instituir y destituir los oficiales más importantes, gravar o eximir a

³⁶⁶ Bodin, Jean, *Los seis libros de la República...*, Bodin., Lib. I, Cap. X, p. 73.

³⁶⁷ Goyard-Fabre, Simone, *Op. Cit.*, p. 97. En *La méthode de l'histoire*, la referencia a los atributos figura así: “La autoridad se manifiesta de diferentes formas: en ellas se distingue, sin embargo, cuatro modos principales [...]. Figura, en principio, el nombramiento de magistrados y la atribución a cada uno de su autoridad personal – luego, en segundo lugar, el poder de promulgar y abrogar leyes – en tercer lugar, el derecho de declarar la guerra o firmar la paz – finalmente, la atribución de las recompensas o de las penas, comprendiendo en éstas el derecho sobre la vida y la muerte.” Bodin, Jean, *Op. Cit.*, p. 18. Traducción del autor.

³⁶⁸ Goyard-Fabre, Simone, *Op. Cit.*, pp. 97–98.

los súbditos con cargas y subsidios, otorgar gracias y dispensas contra el rigor de las leyes, elevar o disminuir la ley, valor o tasa de las monedas, hacer jurar a los súbditos y hombres ligios sin excepción fidelidad a quien deben juramento. Todos éstos son los verdaderos atributos de la soberanía...³⁶⁹

Desde la recomposición del orden y los alcances de su concepto de soberanía en *La République*, J. Bodin plantea que el soberano es capaz de establecer, lo que S. Goyard-Fabre denomina, sus “marcas”.³⁷⁰ Ello implica que, al prescindirse de enumerar las atribuciones, es el soberano quien puede establecer sus propios atributos, considerados derechos, y, en ese sentido, rechazar cualquier intervención exterior que intente guiar su voluntad dentro de su ámbito propio de actuación política. Simultáneamente, siendo consciente de la esfera donde se despliega su poder debe admitir que su espacio de actuación es finito y en los hechos se concreta en el ámbito estricto de lo que habría de constituir lo nacional,³⁷¹ escapando, por ende, de la lógica imperial.³⁷²

En consecuencia, al diseñarse un marco jurídico que orienta la actuación estatal, pues le señala lo que éste puede y debe hacer, y situarse los atributos originalmente esbozados de forma ordenada como parte del contenido del vasto campo de la acción legislativa, se produce en la práctica un desplazamiento en la jerarquización de los atributos pues quedan sometidos a una legislación única dos prerrogativas señoriales y regias planteadas en los siglos previos: administrar justicia en última instancia y decidir el inicio de la guerra o el logro de la paz.³⁷³ La trascendencia de esta última, J. Bodin la situaba históricamente “..., declarar la guerra o negociar la paz, uno de los

³⁶⁹ Bodin, Jean, *Los seis libros de la República...*, Lib. I, Cap. X, pp. 74-75.

³⁷⁰ Goyard-Fabre, Simone, *Op. Cit.*, pp. 97-98.

³⁷¹ Pierre Mesnard llegaba señalar que Bodin es “uno de los fundadores del nacionalismo moderno”. Mesnard, Pierre, *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, p. 110.

³⁷² Berns, Thomas, “Bodin: La souveraineté saisie par ses marques”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, Vol. 62, N° 3, Droz, Paris, 2000, p. 617.

³⁷³ Al respecto, señala Th. Berns: “Ya he dicho antes que en Bodin, la principal marca de la soberanía era, muy a menudo, la atribución de administrar justicia en última instancia o, eventualmente aquella de decidir la guerra. De manera insólita, con Hobbes, el criterio de soberanía que adelanta el paso a todos los demás, incluso de manera más discreta y menos urgente que en Bodin, es de nuevo “el derecho de decidir la guerra y la paz [...] la conducción de la fuerza armada sin otra institución, hace soberano a aquel que la detenta”. Berns, Thomas, “Souveraineté, droit et gouvernementalité. A partir des Six Livres de la République de Jean Bodin”, *Bolletino Archivio della Ragion di Stato*, N° 7-8, Dipartimento di Filosofia Antonio Aliotta, Napoles, 1999-2000, p.135.

aspectos más importantes de la majestad, ya que, muy frecuentemente, acarrea la ruina o la seguridad del estado. Su importancia fue subrayada no sólo por las leyes romanas, sino también por las de los demás pueblos. En la medida que existe mayor azar en comenzar una guerra que en negociar la paz, la plebe romana tenía poder para hacer la paz, pero no para declarar la guerra; en tal caso, era necesario reunir los grandes estados, hasta que la plebe tuvo plenos poderes para hacer la ley...”³⁷⁴

Pero para J. Bodin, incurrían en un error “quienes piensan que el único fin de la guerra es la paz”,³⁷⁵ ya que armar a los súbditos garantizaba la estabilidad mediante la práctica del honor, la virtud y la disciplina, mientras evitaba las tentaciones de vecinos codiciosos.³⁷⁶ Las referencias a la justicia no debían quedar al margen de las consideraciones del soberano a la hora de decidir el inicio de campañas bélicas, pues según el jurista: “...la defensa de la vida y la persecución de los ladrones, es de derecho divino, natural y humano, [por ello] es necesario adiestrar a los súbditos en las armas defensivas y ofensivas, para defensa de los buenos y sujeción de los malos.” Para el autor de *La République*, “malos” eran todos los que promueven injustamente guerra y a los que se apoderan injustamente de los bienes ajenos.³⁷⁷ En consecuencia, el soberano amparándose en la necesidad podía emprender guerras defensivas.³⁷⁸

No obstante, es difícil concluir que a partir de las referencias a la justicia, el autor incorpore todos los alcances de la reflexión sobre la guerra justa cuando recurre a las expresiones “buena lid” o “buen guerra”. Margherita Isnardi Parente plantea acertadamente que en la obra de J. Bodin puede constatarse alusiones a la fórmula ciceroniana y romana de la guerra legítimamente declarada por la autoridad pública,³⁷⁹ sin detenerse en

³⁷⁴ Bodin, Jean, *Los seis libros de la República...*, L. I, Cap. X, p. 76.

³⁷⁵ *Ibid.*, L. V, Cap. V, p. 244.

³⁷⁶ Señala J. Bodin: “... ¿existe mejor medio para conseguir la paz, a pesar de los enemigos, que hacerlos sentir que se cuenta con medios de hacer la guerra? Ningún príncipe sabio ni buen capitán hizo la paz desarmado”. *Ídem*.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 243.

³⁷⁸ Señala el jurista: “No sería excesivo dedicar la tercera parte de las rentas públicas al pago de la milicia, si con ello se puede contar con hombres que, en caso de necesidad, defiendan el estado, sobre todo si la república está rodeada de naciones ambiciosas.” *Ibid.*, p. 248.

³⁷⁹ Isnardi Parente, Margherita, “Introduzione”, Bodin, Jean., *I sei libri dello Stato*, D. Quaglioni, UTET, Turín, 1988, pp. 76-77.

consideraciones sobre la causa justa. En cierto sentido, el jurista privilegiaba la subtradición jurídica del *bellum justum*, excluyendo el juicio ético y prestando más atención a la tradición romanística medieval para consolidar una “justificación integral del hecho de guerra basado exclusivamente en el hecho del poder, y del poder legítimamente constituido.”³⁸⁰ En su interpretación del poder soberano en la historia plantea que éste procedería de la victoria en la guerra, conllevando su mantenimiento por el jefe político-militar; por ende, el origen del poder se legitimaría de facto antes que de derecho³⁸¹ cuando señala: “La razón y luz natural nos llevan a creer que la fuerza y la violencia han dado origen y principio a las repúblicas”.³⁸²

Es útil advertir, además, que el concepto de soberanía de J. Bodin se plantea, tanto en su tiempo como en la historia moderna de las ideas políticas, desde una lógica de estructuración institucional y como pauta de conducción política. Ello le permite operar como una referencia y un programa. Por un lado, forma parte de aquellas categorías que conforman un conjunto teórico armonioso que facilita el análisis al ser confrontado con la práctica. Por otro lado, se inscribe en la práctica compleja de actores que dan sentido y recrean el concepto desde la experiencia de su ejercicio. Con ambas virtudes, desde la reflexión del jurista el término soberanía adquiere el carácter de un poderoso instrumento al servicio de cierto tipo de configuración –moderna- de lo político y, al mismo tiempo, es una guía para la acción y la reflexión en la política.³⁸³

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 77. J. Bodin señala al respecto: “Quando digo enemigo, entiendo aquél que ha denunciado o a quien han denunciado la guerra abiertamente, de hecho o de palabra. Porque los otros son tenidos por cosarios o piratas, con los cuales no debe aue lugar el derecho de las gentes.” Bodin, J., *Op. Cit.*, Trad. Gaspar de Añastro..., Lib. I, Cap. VII, p. 252.

³⁸¹ Marocco Estuardi, Donatella, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, FrancoAngeli, Milán, 2006, p. 76.

³⁸² Señala J. Bodin: “Una vez que la fuerza, la violencia, la ambición, la avaricia y la venganza armaron a unos contra otros, el resultado de las guerras y combates, al dar la victoria a los unos, hizo esclavos de los otros. Entre los vencedores, el que había sido nombrado jefe y capitán, y bajo cuya dirección habían obtenido la victoria, continuó detentando el poder de mando, a unos como súbditos fieles y leales, a los otros como esclavos.” Bodin, Jean, *Los seis libros de la República...*, Lib., I, Cap. VI, p. 35.

³⁸³ Al respecto, Stéphane Beaulac señala: “A través del proceso cognitivo de la mente humana, poderosos términos como “soberanía” no sólo representan y describen la realidad, sino pueden también jugar un rol conductor en la creación y transformación de la realidad.” Beaulac, Stéphane, “The social power of the word sovereignty”, *The power of words in the making of International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2004, p. 99. Traducción del autor. También puede verse Beaulac, Stéphane, “The social power of Bodin’s ‘sovereignty’ and International Law”, *Melbourne Review of International Law*, Vol. 4, 2003, p. 25.

En suma, al observarse la evolución posterior del concepto y de la práctica de la soberanía, se revela en los siglos que prosiguen la implementación de la idea absolutista al plano internacional. Ya sea dentro del ámbito estatal como al exterior de éste no aparecerá una instancia capaz de imponer límites a atribución normativa del soberano estatal y, como parte de ella, a su derecho de iniciar guerras. Los criterios de justicia, para emprender contiendas, seguirán siendo invocados así como la necesidad, priorizándose posturas defensivas. Casi un siglo y medio más tarde, otro jurista, E. de Vattel, retomará los elementos de la soberanía bodiniana para delinear con más detalle su propuesta de externalización.³⁸⁴ Pese a basar sus ideas en premisas jusnaturalistas, acogerá planteamientos políticos realistas incorporando en su elaboración teórica los intereses estatales, cuyo tratamiento debe considerar la prudencia.

El final del siglo XVI y las primeras décadas del XVII también serían de cambios en el escenario político y militar de Inglaterra. La guerra marítima desarrollada contra España puso en evidencia el acierto de sus élites al innovar en el mar a través de ágiles veleros cargados de cañones artillados, notablemente superiores a los de las otras flotas europeas. En 1588, la reina Isabel I, a la cabeza de la flota más poderosa de todo el continente europeo, y tras la derrota infligida a la “Armada Invencible”, confiaba en que la seguridad de las islas volvía a estar garantizada, colocándose los cimientos de su futuro imperial. Las consecuencias del poder marítimo inglés se manifestaron en la pérdida de importancia de la guerra terrestre tras inaugurarse hacia 1490 –y prolongarse hasta 1840–, “la edad de oro del poder naval, una época en la que el control de las aguas de importancia estratégica decidía el equilibrio de fuerzas tanto en Europa como fuera de ella.”³⁸⁵

A partir del nuevo contexto político internacional, la práctica comercial se expandiría al vincularse estrechamente con las travesías marítimas. El desarrollo militar marítimo, a diferencia del tradicional papel que cumplían las tropas terrestres dedicadas casi exclusivamente a actividades relacionadas con

³⁸⁴ Beaulac, Stéphane, “Vattel sovereignty: Authority-externaliser”, *The power of words in the making of International Law...*, pp. 127-183.

³⁸⁵ Parker, Geoffrey, “La victoria en el mar”, *La revolución militar...*, p. 120.

la práctica marcial, cumplía un rol dual que resultaría de utilidad tanto en tiempos de guerra como en periodos de paz. Paulatinamente, la fuerza naval de la armada imperial inglesa se convertiría en el mayor instrumento de su aparato coercitivo. Previamente, sostiene el historiador P. Anderson, “el absolutismo continental se había construido sobre sus ejércitos”; mientras, [p]or una extraña ironía, el absolutismo insular solo podía existir con sus débiles ingresos mientras no tuviera necesidad de crear un ejército.”³⁸⁶

La ocasión llegaría en 1638, cuando Carlos I, rey de la dinastía Estuardo, con el manifiesto propósito de instaurar el absolutismo en la isla sufrió desencuentros armados al amenazar a la nobleza escocesa con la recuperación de tierras para una parte del clero y el cobro del diezmo. Esta situación provocaría un levantamiento religioso en respuesta a la imposición de una liturgia anglicanizada. Los estados escoceses se unieron para rechazarla, y su alianza contra tal imposición puso en pie, en pocos meses, un ejército que hizo frente al del rey. La monarquía fue incapaz de reunir una fuerza comparable, de modo que “el absolutismo inglés pago el castigo por su falta de fuerzas armadas”.³⁸⁷ El parlamento convocado *in extremis* por el rey para que se ocupase de la derrota militar ante los escoceses procedió a contener los avances absolutistas de la monarquía Estuardo, proclamando la vuelta a un auténtico marco constitucional.

Al poco tiempo, en 1639, estallaba la rebelión católica en Irlanda. La lucha de poderes iniciada por el control del ejército inglés, que se debía crear para superar la insurrección irlandesa, llevó al parlamento y al rey a la guerra civil. Con ella, el absolutismo inglés se vio arrastrado a la crisis ante el particularismo aristocrático y la desesperación de los clanes de su periferia; es decir, por fuerzas retrasadas históricamente con respecto a él. Antes de que pudiera alcanzar su madurez el absolutismo sería derribado por una revolución burguesa.³⁸⁸ En ese contexto de inestabilidad política y de guerras tanto internas como externas, Thomas Hobbes padecería las consecuencias del caos exiliándose en Francia. La experiencia de este periodo aparecería

³⁸⁶ Anderson, Perry, *Op. Cit.*, p. 140.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 141.

³⁸⁸ *Ídem.*

consciente e inconscientemente en su reflexión filosófico-política.³⁸⁹ Las impresiones del filósofo frente a la guerra civil, influyeron en su visión del desmembramiento del poder soberano por lo que asumiría, en la línea de Maquiavelo, que la primera barrera para contenerla, junto a la tiranía, debía ser la preservación de los Estados.³⁹⁰

b) Thomas Hobbes: El estado soberano como respuesta a la guerra

Thomas Hobbes entendía que ante la ausencia de autoridad civil – “poder común que los mantenga atemorizados a todos”³⁹¹– los individuos que vivían en un estado de naturaleza dependían del recurso a la fuerza física para asegurar su propia sobrevivencia. Sin embargo, para nadie estaba garantizada la seguridad y no existía otro remedio que estar determinados a librar una guerra constante de todos contra todos.³⁹² El derecho natural, en ese contexto, estaba limitado a satisfacer el instinto de autopreservación,³⁹³ era necesario, por tanto, que los individuos ejerciesen su libertad de acordar con otros, tan inseguros como él, la renuncia de sus derechos ilimitados pero ineficaces en los hechos. El filósofo asumía el presupuesto de que los hombres respetan los pactos sólo por interés y por asegurar su conservación personal,³⁹⁴ en consecuencia, la fórmula para salir del estado de guerra permanente no podía pasar por un simple acuerdo de voluntades sino por una unión (*unio*) que lleve a los hombres, al formar una sola voluntad, a abdicar de la propia y de sus derechos.³⁹⁵

³⁸⁹ Lessay, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris, 1988, p. 10.

³⁹⁰ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 118.

³⁹¹ Hobbes, Thomas, *Op. Cit.*, P. I, Cap. 13, p. 115.

³⁹² Dice Hobbes: “De esta guerra de cada hombre contra cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida. Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son las virtudes cardinales de la guerra.” Hobbes, Thomas, *Op. Cit.*, P. I, Cap. 13, p. 117.

³⁹³ *Ibid.*, P. I, Cap. 14, p. 119.

³⁹⁴ En tal sentido Hobbes plantea: “Convenios que se hacen por miedo, como ocurre en el estado meramente natural, obligan. Por ejemplo, si yo convengo pagar un rescate a un enemigo para salvar mi vida. [...] Por tanto, los prisioneros de guerra, si se les deja en libertad confiando en el pago de un rescate, están obligados a pagarlo.” *Ibid.*, P. I, Cap. 14, p. 126.

³⁹⁵ Dice Th. Hobbes: “Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo: Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones.” *Ibid.*, P. II, Cap. 17, p. 156.

A través de esa salida, todos los poderes se reconducían hacia el estado –“ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad”³⁹⁶-, encarnada en el soberano, –“de quien se dice que posee *un poder soberano*; y cada uno de los demás es su *[súbdito]*”³⁹⁷-. Se producía, entonces, una renuncia total a la resistencia y a la retractación de la delegación. Hasta que se produjo el gran aporte hobbesiano en la configuración de la persona estatal, la teoría de la soberanía del estado era apenas coincidente con las teorías del contrato social. Fue vagamente explorada en los trabajos de H. Grocio y J. Bodin no sostendría teoría contractualista alguna.³⁹⁸ Desde la propuesta pactista del filósofo, para la conformación de *El Leviatán*, aparecía como sediciosa la idea de que los individuos conserven el discernimiento acerca del bien y del mal. Ellos, en tanto súbditos, debían a partir del pacto, y bajo cualquier circunstancia, someterse al soberano, por tanto, obedecerle era hacer el bien y desobedecerle, acometer el mal.

Si N. Maquiavelo en los *Discursos* sostenía, a partir de la historia y de la meditación sobre la vida política, la necesidad de que quien “dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente”,³⁹⁹ Th. Hobbes estaría atento al carácter más pesimista de la propia naturaleza humana concebida como violenta y peligrosa para su propia especie. No obstante, y paradójicamente, el estado hobbesiano hallaba perfecta correspondencia con las leyes naturales, pues si el hombre al recurrir a la institucionalidad “corrige el básico impulso de sobrevivencia”, manifestado en la guerra contra los demás, lo hace “sólo para satisfacerlo de otro modo mediante el uso de la razón natural”.⁴⁰⁰

Son frecuentes las referencias de Th. Hobbes a los términos “razón” y “estado”. Ambos se asocian asegurando una relación fundamental que da sentido a su construcción teórica basada en que el estado –hobbesiano- existe

³⁹⁶ *Ibíd.*, P. II, Cap. 17, p. 157.

³⁹⁷ *Ídem.*

³⁹⁸ Terrel, Jean, *Les théories du pacte social*, Seuil, París, 2001, p. 188.

³⁹⁹ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, p. 40.

⁴⁰⁰ Mellizo, Carlos, Prólogo, Hobbes, Th., *Leviatán...*, p. xi.

solamente desde el momento en que éste subsume todos los poderes y los derechos del individuo; incluye, por tanto, en este proceder las “razones” individuales para la conformación de una única “razón estatal”.⁴⁰¹ Se trataría, en consecuencia, del sometimiento de la razón privada a la razón de todo el Estado que resulta autorizado a dictar el derecho positivo conforme a su supremo arbitrio. Ello conlleva una transferencia radical, pues según el filósofo: ... de las *leyes sagradas* hay que considerar [...], que cada ciudadano ha transferido a los que detentan el poder del Estado todo el derecho que ha podido transferir. Ahora bien han podido transferir el derecho de decretar acerca del modo de honrar a Dios, luego lo han transferido. Es evidente que han podido porque antes de la constitución del Estado, el modo de honrar a Dios había que buscarlo en la *razón privada de cada uno*; no obstante, cada uno puede someter *su razón privada a la razón de todo el Estado*.⁴⁰²

Trasferido todo derecho al estado, el impulso por sobrevivir se afirma - según la pauta individual- como una necesidad compatible con la libertad, también incluida en la teoría hobbessiana. Para Th. Hobbes “...las acciones que los hombres hacen voluntariamente [...], como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de la voluntad de un hombre, y todo deseo o inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la necesidad.”⁴⁰³ Por ello, para la preservación o salvación del estado, “dios mortal”, pueden plantearse situaciones extraordinarias, límite, que deberán acarrear decisiones excepcionales.

Las situaciones límite despliegan una lógica dialéctica a partir de dos extremos: por un lado, el principio *salus populi suprema lex*; por el otro, un restrictivo *inter arma non silent leges, o necessitas legem habet*⁴⁰⁴ que revela la importancia de lo jurídico para las salidas extraordinarias. Mientras la característica del estado de naturaleza es la multiplicidad de derechos

⁴⁰¹ Triomphe, Micheline, “Hobbes et la raison d’État”, en Zarka, Yves Charles, dir., *Raison et déraison d’État...*, p. 327.

⁴⁰² Hobbes, Thomas, *El ciudadano*, Edic. e Introd. y Trad. Joaquín Rodríguez Feo, Debate – CSIC, Madrid, 1993, Cap. XV, p. 144.

⁴⁰³ Hobbes, Thomas, *El Leviatán...*, L. II, Cap. 21, p. 198.

⁴⁰⁴ Triomphe, Micheline, *Op. Cit.*, pp. 329-330.

individuales ante el vacío jurídico estatal, el estado civil se define, al menos teóricamente, por la afirmación del derecho capaz de limitar el libre desenvolvimiento individual. En consecuencia, como señala M. Thriomphe: “Al vacío inicial le ha sucedido la plenitud, a través de esta instancia creada de todas las piezas al efecto que es el Poder (él mismo, recordemos, aunque autónomo en relación a sus propias leyes –*legibus solutus*-, es justiciable de la ley natural, por tanto, está insertado aún en un espacio jurídico). La salvación pública es, por ende, ley en el sentido más literal del término, como el eslabón superior (*suprema lex*) de la cadena jurídica, y como tal, no rompe con los eslabones inferiores, sino resulta homogéneo a ellos y en perfecta continuidad.”⁴⁰⁵

A partir de ello, ante el caso límite que conlleve la manifestación de un estado de necesidad,⁴⁰⁶ ésta, la necesidad –*salus populi*-, puede llegar a configurar la ley al hallarse en el origen del descubrimiento de las leyes naturales; así se deduce, por ejemplo, del siguiente caso planteado por Th. Hobbes: “Si un hombre, por temor a una muerte inmediata, se ve forzado a cometer un hecho que va contra la ley, será excusado totalmente, pues ninguna ley puede obligar a un hombre a abandonar su propia preservación. Y suponiendo que tal ley fuera obligatoria, un hombre razonaría así: *Si no lo hago moriré ahora mismo; y si lo hago moriré después. Por tanto, haciéndolo ahora habré ganado algún tiempo más de vida.* La naturaleza, por tanto, está obligándolo a realizar ese hecho.”⁴⁰⁷ Su función es, por ende, la misma tanto en el régimen civil como en el pre-civil (o natural), pues “válida, legítima, legaliza conductas que sin ella serían ‘inexcusables’”⁴⁰⁸

En este dilema que, en realidad, supera lo jurídico se sitúa la “emergencia suprema” que sostiene M. Walzer. B. Orend ha conseguido

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 330.

⁴⁰⁶ Acerca del estado de necesidad, dice Th. Hobbes: “Si un hombre está cautivo, o en poder del enemigo y está en poder del enemigo cuando su persona o sus medios de vida lo están y si ha llegado a esta situación sin culpa suya, cesa su obligación para con la ley, pues deberá entonces obedecer al enemigo, o morir: y, en consecuencia, esa obediencia no será un delito, porque ningún hombre está obligado, cuando la protección de la ley falta, a no protegerse a sí mismo lo mejor que pueda.” Asimismo: Hobbes, Thomas, “De los delitos, excusas y atenuantes”, *Leviatán...*, Lib II, Cap. 27, p. 259.

⁴⁰⁷ *Ídem*.

⁴⁰⁸ Triomphe, Micheline, *Op. Cit.*, p. 330.

interpretarla satisfactoriamente: no se trataría de una paradoja, sino de una tragedia moral. Si uno viola el *ius in bello* cometerá asesinatos y otros crímenes; si no lo transgrede, tal omisión ocasionará la muerte y devastación de su pueblo a manos de un agresor ostensiblemente despiadado. El profesor de la Universidad de Waterloo, en Ontario, sugiere aproximarse a la controvertida propuesta del filósofo de Princeton desde una lectura realista, señalando que se trataría de “un caso en el que salimos del dominio moral y entramos en el dominio hobessiano de la pura sobrevivencia, donde brutales medidas de haz-o-muere deben ser adoptadas y pueden, consecuentemente, ser excusadas, pero nunca, moralmente, ser justificadas.”⁴⁰⁹

Un ejercicio de extrapolación desde rasgos individuales reflejados en el Estado personalizado, admite la vigencia de la necesidad en las relaciones entre los diferentes cuerpos soberanos, pues entre ellos operaría la ilógica del *bellum omnium contra omnes* del estado pre-político. Según Th. Hobbes “... aunque no hubiese habido ninguna época en la que los individuos estaban en una situación de guerra de todos contra todos, es un hecho que en todas las épocas, los reyes y las personas que poseen una autoridad soberana están, a causa de su independencia, en situación de perenne desconfianza mutua, en un estado y disposición de gladiadores; apuntándose con sus armas, mirándose fijamente, es decir, con sus fortalezas, guarniciones y cañones instalados en las fronteras de sus reinos, espionando a sus vecinos constantemente en actitud belicosa.”⁴¹⁰ No resultaba difícil participar del estado de guerra si para el filósofo inglés ésta era ampliamente definida: “... la [guerra]es simplemente el momento en que se ha declarado suficientemente de palabra o de hecho la voluntad y la intención de emplear la fuerza; de modo que el momento en que no existe guerra se llama [paz].”⁴¹¹

El peligro aparece como el elemento que exige el llamado a la autopreservación individual y estatal.⁴¹² Hacer frente a él requiere del ejercicio

⁴⁰⁹ Orend, Brian, *Op. Cit.*, p. 133.

⁴¹⁰ Hobbes, Thomas, “De la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad o su miseria”, *Op. Cit.*, Lib. I, Cap. 13, p. 116.

⁴¹¹ Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, Cap. XIV, p. 205.

⁴¹² A decir del filósofo inglés: “Si se considera este derecho de protegernos a nosotros mismos mediante nuestra prudencia y fuerza, resulta proceder del peligro... *Ibíd.*, p. 206.

a plenitud del poder absoluto, cuya falencia es síntoma de una institucionalidad imperfecta.⁴¹³ N. Bobbio, interpreta esa lógica individualista, basada en la igualdad entre los hombres, en el escenario interestatal, haciendo precisiones acerca del temor reinante en el actuar de los individuos en el estado de naturaleza, previamente a la conformación estatal. El temor a la muerte sería según Th. Hobbes, incluso situado bajo la guía de la autoridad, también una garantía de la paz. El iusfilósofo italiano asimila las relaciones de equilibrio fundadas en el realismo, que se han ido tejiendo entre los estados a lo largo de la historia hasta la actualidad, con ese estado de guerra incesante y de temor creciente, señalando:

El estado de naturaleza hobbesiano es el del equilibrio del terror permanente, basado, como está, exclusivamente en el ‘temor recíproco’: una situación que, como el actual equilibrio del terror entre las potencias atómicas, cuando no es una guerra abierta, es una tregua en espera de una guerra improbable pero siempre posible. Paradójicamente, la paz de impotencia es el efecto del antagonismo de dos entes iguales y contrarios, en el que la impotencia de cada uno deriva de la potencia del antagonista.⁴¹⁴

En su proyección hacia dentro y hacia fuera, el estado, tras su conformación, asegura un beneficio para los individuos, pues erigido en soberano garantiza protección a quienes integran la comunidad política. Como había señalado N. Bobbio, la esencia del contrato político residía en el intercambio entre dicha protección y la obediencia, donde la primera tiene una cara hacia el interior que compromete a la autoridad a salvaguardar a cada súbdito de todos los demás; y otra hacia el exterior que los cubre ante las agresiones procedentes de otros soberanos. Simultáneamente, el estado asimilado a una persona, e individualizado, es capaz de asumir también su

⁴¹³ Advierte Th. Hobbes: “Un hombre para obtener un reino, se contenta a veces con menos poder del que necesariamente se requiere para la paz y la defensa de un Estado. Como consecuencia de esto, ocurre que cuando el ejercicio de ese poder del que no había hecho uso es recuperado a fin de procurar la seguridad del pueblo, tiene la apariencia de un acto injusto [...] Y cuando los reyes se niegan a sí mismos algún poder que les es necesario, no lo hacen siempre (aunque sí algunas veces) por ignorancia, sino porque suelen tener la esperanza de recuperarlo cuando gusten. Mas en esto no están razonando bien pues quienes quieren que sigan manteniendo sus promesas, serán apoyados, en su oposición contra ellos, por Estados extranjeros, los cuales a fin de procurar el bien de sus propios súbditos, dejarán pasar pocas ocasiones que les permitan debilitar la condición de sus vecinos.” Hobbes, Thomas, *Leviatán...*, P. II, Cap. 29, p. 274.

⁴¹⁴ Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política...*, p. 578.

propia defensa y, al hacerlo, guardar a su vez a sus ciudadanos. Ello es así – dice el filósofo- “porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, [éste] posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en el propio país, y para la mutua asistencia contra sus enemigos, en el extranjero”.⁴¹⁵

La precariedad del estado de naturaleza ante la ausencia de un poder supremo que señale quién tiene la razón y la falta de una fuerza común para hacer respetar las decisiones condenan a individuos y estados a la inseguridad. Se ha visto cómo desde presupuestos hobbesianos se despliega el doble papel que desempeñan los estados en los planos interno e interestatal. Cabe añadir que hacia el interior, la concepción absolutista de la soberanía⁴¹⁶ no admitía, en la propuesta de Th. Hobbes, derogaciones parciales de ella pues significaría el retorno al estado de naturaleza.⁴¹⁷ Hacia el exterior, pese a que la creación de estados asegura internamente la vida de los individuos, la multiplicidad de cuerpos políticos configura un estado de naturaleza internacional.⁴¹⁸ Un escenario moderno de seguridad garantizada al interior e inseguridad en las relaciones estatales externas se explicaría, según Jonathan Haslam, en que si bien existe un interés de los seres humanos en asegurar su integridad y huir de la anarquía, su naturaleza egoísta en modo alguno desaparece tras el pacto.⁴¹⁹

Se impone una perspectiva pesimista, pues para Th. Hobbes no podría existir ley positiva capaz de guiar las relaciones entre los soberanos ya que

⁴¹⁵ Hobbes, Thomas, *Op. Cit.*, P. II, Cap. 18, p. 163.

⁴¹⁶ Dice Th. Hobbes: “... va anejo a la soberanía el poder absoluto de prescribir las reglas por las que los hombres sepan cuáles son los bienes que puedan disfrutar y qué acciones pueden realizar sin ser molestados por ninguno de sus co-súbditos. [...] Pues antes de que fuese constituido el poder soberano, según ya se ha dicho, todos los hombres tenían derecho a todas las cosas, lo cual, necesariamente, era causa de guerra.” *Ídem*.

⁴¹⁷ “Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía –dice Th. Hobbes- y que son signos por los que un hombre puede distinguir en qué otro hombre o asamblea reside el poder soberano. Estos derechos son incommunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda [...] y el de poseer todas la demás prerrogativas estatutarias pueden ser transferidos por el soberano sin que renuncie al poder de proteger a sus súbditos. Pero si transfiere el poder sobre la militia, estará reteniendo en vano el de la judicatura, por falta de fuerza que obligue a que las leyes se cumplan.” *Ibid.*, P. II, Cap. 18, p. 165.

⁴¹⁸ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 118.

⁴¹⁹ Haslam, Jonathan, *No virtue like necessity: Realist thought in international relations since Machiavelli*, Yale University Press, New York, 2002, p. 56.

éstos reproducen el estado anárquico natural y debían soportar el temor permanente por su seguridad.⁴²⁰ La única respuesta admitida, desde este enfoque, sería garantizar su autopreservación y ello sólo podría hacerse recurriendo a la preparación militar, tras lo cual ingresarían éstos en una espiral de maximización de poderío. Paradójicamente, aunque en el esquema hobbesiano los estados adquieren el carácter de entidades portadoras de mayores beneficios que perjuicios⁴²¹ y su personalidad les permite celebrar tratados,⁴²² éstos nunca podían confiar que otros los respetarán. El filósofo recomendaba, por tanto, que la tarea de la autoridad era estar permanentemente preparada en previsión de la guerra.⁴²³

Al respecto, N. Bobbio advierte agudamente que en el esquema de Th. Hobbes se encuentra la demostración clara de que el principio *pacta sunt servanda* es ineficaz en un contexto carente de eficacia jurídica como la que propicia el estado de naturaleza. El iusfilósofo señalaba: “[n]adie puede considerarse obligado a observar los pactos cuando no es seguro que el otro lo haga”; y pregunta, “¿cómo estar seguro en un estado de naturaleza donde no existe un poder superior a los contrayentes, capaz de obligar al que no los cumple?”⁴²⁴ En definitiva, para el filósofo inglés no tendría sentido el intento de poner límites al desencadenamiento y desarrollo de las guerras, ya que ello

⁴²⁰ Señala Hobbes: “Por lo que se refiere a las funciones de un soberano con respecto a otro soberano, las cuales están comprendidas bajo la ley comúnmente denominada ley de las naciones, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de la naturaleza son una y la misma cosa. Y cada soberano tiene el mismo derecho en procurar la seguridad de su pueblo que el que pueda tener cualquier individuo particular en procurar la seguridad de su propio cuerpo.” Hobbes, Thomas, *Op. Cit.*, P. II, Cap. 30, p. 299.

⁴²¹ Al respecto precisa Th. Hobbes: “[...] la mayor presión que ejercen los gobernantes soberanos no procede de su propio placer ni del beneficio que pudieran derivar de hacer daño o de debilitar a sus súbditos, en cuyo vigor radica precisamente la fuerza y la gloria de la soberanía. Muy al contrario, esa presión proviene de la obstinación de los súbditos que, al contribuir de mala gana a su propia defensa, hacen que les sea necesario a los gobernantes sacar de ellos todo lo que puedan en tiempo de paz, para así tener, en ocasión de emergencia, o de urgente necesidad, los medios para resistir al enemigo o para ganar ventaja sobre él.” *Ibid.*, P. II, Cap. 18, p. 167.

⁴²² Señala Th. Hobbes: “... para poder dar consejo a un Estado, en asunto que hace referencia a otro estado, es necesario estar familiarizado con los acuerdos y la correspondencia que vienen de allí, y con todos los registros de tratados y otras transacciones de Estado entre ambos países.” *Ibid.*, P. II, Cap. 25, p. 228.

⁴²³ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 118. Respecto de la atribución soberana de emprender la guerra y sellar la paz, Hobbes indica: “... va anejo a la soberanía el derecho de hacer la guerra y la paz con otras naciones y Estados, es decir, el derecho de juzgar cuándo esa decisión va en beneficio del bien público y cuántas tropas deben reunirse, armarse y pagarse para ese fin.” *Ibid.* P. II, Cap. 18, p. 164.

⁴²⁴ Bobbio, Norberto, *Op. Cit.*, p. 578.

supondría admitir la existencia de lazos morales y legales entre cuerpos políticos que carecían de ellos. Al no haber una autoridad capaz de imponer reglas, la regulación de la guerra era inviable por ausencia de una fuerza común; así, desde la propuesta teórica hobbesiana, las guerras entre soberanos constituían el rasgo perdurable de una sociedad internacional anárquica.

Ahora bien, adoptando una perspectiva histórica, A. J. Bellamy, haciendo suya las ideas de K. Pennington, interpreta que no siempre se podía admitir la anarquía en las relaciones interestatales, por tanto, la impresión que podía tener Th. Hobbes sería el fruto de los acontecimientos de su agitada época que sólo se entienden a partir de la experiencia de Westfalia; es decir, previamente cabía la regulación en el escenario de una sociedad jerárquica, con el imperio y la iglesia en la cima, seguidos de cerca por reinos poderosos como Francia, Inglaterra o España, junto a una mezcla de principados, ciudades-Estado, federaciones y repúblicas,⁴²⁵ precisando al respecto:

Todos estaban entrelazados en una red de relaciones jerárquicas. Aunque el grado de jerarquía disminuyó después de Westfalia, siguió siendo un rasgo de la sociedad europea internacional por mucho tiempo. La descripción hecha por Hobbes de la esfera internacional como un ámbito anárquico se tornó imperante entre los pensadores mucho antes de convertirse en una realidad práctica.⁴²⁶

Ante el tópico recurrente relacionado con la escasa atención que habría prestado el filósofo a la moralidad de la guerra, es importante rescatar sus esfuerzos como autor que atiende a las consecuencias del quiebre ético producido por actuar bélico. En ese sentido, una de sus contribuciones más notables consiste en la propuesta normativa y crítica frente al proceder agresivo de los individuos, que se ubica además en el origen de su diseño para la construcción estatal. A partir de ello, no resulta exagerado considerarlo como un filósofo de la guerra, advirtiendo que no lo sería en el sentido de que la idealizase, sino en tanto que él hizo de su presencia persistente su punto de partida filosófico.

⁴²⁵ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 119.

⁴²⁶ *Ídem.*

No puede obviarse la constatación de que el pensamiento político de Th. Hobbes parte por hacer frente a la desgracia humana instalada en un estado de guerra civil permanente, proponiendo un remedio a su inclemencia. Un remedio que es prescrito en términos de derecho, ley y contrato. Todos ellos, al ser verificados en su esquema teórico, se sitúan en la base de la elaboración de un proyecto ético. Finalmente, incluso si no lo manifiesta explícitamente, el filósofo inglés ve la existencia de la guerra como un problema moral que requiere una solución realista. De hecho, la actitud de Hobbes demostraría que dedica un tiempo valioso de su carrera como escritor y pensador argumentando que la sociedad debe ser organizada de una determinada manera para que la guerra –especialmente civil- resulte obsoleta.⁴²⁷

⁴²⁷ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, "Thomas Hobbes (1588 – 1679) Solving the problem of Civil War", *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings...*, p. 441-450.

CAPÍTULO 3

LA PAZ COMO OBJETIVO DE LA GUERRA

La guerra es tan antigua como la humanidad, pero la paz es una invención moderna

(Henry Maine).

[...] La paz puede ser o no una “invención moderna”, pero desde luego es un tema infinitamente más complejo que la guerra.

Michael Howard
*La invención de la paz*¹

La atribución estatal de hacer la guerra, con el objetivo de asegurar la paz, la tranquilidad, el orden o la seguridad, ha sido sometida con frecuencia a cuestionamientos radicales. A través de ellos, se ha planteado un juicio prioritariamente moral a la violencia militar como medio que garantiza los mencionados fines pese a ser indispensables para la existencia colectiva y son, por ello, admitidos en la teoría política desde la modernidad. Se trata de posturas críticas hacia lo bélico cuyo impacto en la reflexión occidental puede verificarse desde la Antigüedad. En éstas se entiende la paz no sólo como un fin, sino como el presupuesto fundamental para asegurar las relaciones entre individuos y colectivos. Los planteamientos se han manifestado, por lo general, de tres formas: 1) como sumisión, que consiste sobre todo en la no resistencia al mal;² 2) como paz ordenada y tranquila, que se aproxima a la idea de “paz por la satisfacción”³ colectiva e individual y 3) como paz positiva, que al lograr desplegarse en el ámbito económico y político busca no sólo reparar y evitar la

¹ Howard, Michael, *La invención de la paz. Reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*, M. Armenteras, Salvat, 2001, pp. 11-20.

² Ésta es rechazada por J.-J. Rousseau al comentar las ideas de H. Grocio sobre la alienación de la libertad personal: “...Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían allí tranquilos, a la espera de que les llegare el turno de ser devorados.” Rousseau, Jean-Jacques, “Del contrato social”, *Del Contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza editorial, Madrid, 1992, p. 15.

³ En el sentido que da a esta categoría Aron, Raymond, “Dialéctica de la paz y de la guerra”, *Paz y guerra entre las naciones*. Tomo I, Trad. Luis Cuervo, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 203, También se ha revisado la última edición de esta obra traducida al inglés: Aron Raymond, *Peace & War: A Theory of International Relations*, Transaction Publishers, New Jersey, 2003, p. 160.

violencia directa, sino también la estructural;⁴ aspirando, además, a ser *opus iustitiae* para lograr soluciones jurídicas.⁵

Desde la propia experiencia bélica, la vivencia de los combates ha propiciado históricamente, más desde actitudes individuales que institucionales, reflexiones críticas sobre la práctica militar. Los lamentos a raíz del sufrimiento padecido por los combatientes no ha sido patrimonio exclusivo de los vencidos en batallas, quienes debían soportar su eventual ejecución, el despojo de sus bienes o la pérdida de su libertad, sino que expresaban también el pesar de los propios vencedores. Desde tiempos previos al surgimiento del pensamiento filosófico, el mayor relato de una gesta bélica inspirada en el mito refiere ya las quejas de los imaginarios héroes griegos que asediaban Troya.⁶ Muchos siglos más tarde, autores latinos, en plena expansión imperial, reprobaban las guerras civiles que confrontaban a familiares así como el efecto nocivo de las conquistas para la moral romana.⁷ El historiador Cornelio Tácito comentaba así un suceso que incitaba a reprobar la exacerbada dinámica marcial:

... La matanza resultó más notable por el hecho de que un hijo mató a su propio padre [...]. Julio Mansueto, originario de Hispania y adscrito a la legión Rapaz, había dejado en casa un hijo todavía niño. Más adelante, cuando ya había crecido, fue alistado por Galba en su legión VII. Por casualidad se tropezó con su padre; lo hirió y derribó, y cuando se puso a examinar al moribundo fue reconocido y lo reconoció. Se abrazó a él, que ya estaba desangrado, y con voz lastimera imploraba a los lares paternos que se aplacaran y no lo rechazaran como a un parricida: aquél era un crimen público –decía– y ¿qué parte representaba un solo soldado en una guerra civil? Al tiempo alzaba el cadáver, cavaba la tierra y cumplía con su padre el deber postrero. Se dieron cuenta los que al lado estaban y luego más gente; y

⁴ Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Trad. Teresa Toda, Bakeaz – Gernika Gogoratuz, Bilbao, 2003, p. 20.

⁵ Ramón Chornet, Consuelo y Lucas, Javier de, *Querela pacis, perpetua?...* pp. 65-75.

⁶ Véase Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 23.

⁷ Véase González-Conde, María Pilar, “El recuerdo de las victorias romanas en los *Annales* de Tácito”, *Lucentum. Anales de la Universidad de Alicante. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua*, N° 19-20, Universidad de Alicante, Alicante, 2002, pp. 257-262.

entonces cundieron por toda la formación el asombro, las lamentaciones y la execración de aquella guerra tan cruel.⁸

Así como C. Tácito, numerosos pensadores griegos y romanos asumirían un juicio crítico de las empresas bélicas, resultando excepcionales las declaraciones de quienes favorecían la guerra de manera incondicional. Francisco Fernández Buey, alejándose de las conclusiones de R. Bainton para quien la condena de los antiguos a la guerra era importante pero minoritaria,⁹ llegaba a sostener incluso que la postura intelectual entonces predominante “es la crítica y la denuncia de los males que acompañan la guerra, y por implicación, la defensa y el elogio a la paz”.¹⁰ Al reinterpretar la célebre máxima *si vis pacem, para bellum*, atribuida a F. Vegecio, consideraba que en ella “hay implícito un condicional hipotético que es decisivo, a saber: la suposición de que se quiere o desea la paz; razón por la cual este prepararse para la guerra es sólo el medio que se considera mejor para alcanzar la meta, finalidad u objetivo deseable, que es, obviamente, la paz”.¹¹

No se condenaría, necesariamente, la guerra como medio utilizado, según esta conclusión; pero el filósofo de Barcelona no prestaba atención a las dos interpretaciones que ofrece la célebre sentencia. Por un lado, y ahí se entiende su postura, la disposición para luchar favorecería efectivamente el mantenimiento de la paz si a través de la actitud bélica se advierte la determinación de rechazar todo ataque, disuadiendo al agresor. En este caso, inclusive, quien asumiría actuar militarmente debía ajustar su propósito pacífico a una guerra defensiva. En el contexto romano, sobre todo en su periodo de mayor expansión, resultaba difícil verificar dicha intención. Por otro lado, la disposición para hacer la guerra también hacía posible garantizar la *pax romana* al lograr disuadir al débil para que se someta sin resistencia al poder

⁸ Tácito, Cornelio, *Historias*, Edic. José Luis Moralejo Álvarez, Akal, Madrid, 1990, L. III, 25, p. 189.

⁹ R. Bainton señalaba: “Las guerras de la antigüedad hicieron surgir la crítica, que aunque difundida sólo por la minoría no carecía de importancia”, Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁰ Fernández Buey, Francisco, Mir, Jordi y Prat, Enric, *Filosofía de la paz*, Icaria, Barcelona, 2010, p. 9.

¹¹ *Ídem*.

imperial.¹² La paz sumisa era el resultado implícito del actuar de las legiones en su época de mayor eficacia.

Pese a que en la Antigüedad, la concepción de la paz no se entendía únicamente como contrapuesta a la guerra, la pareja de opuestos guerra-paz se revelaba claramente en la reflexión política, pero los clamores por la paz solían ser religiosos; por ello, se hará un recorrido breve por ideas que irrumpieron con la decadencia de Roma hasta los intentos de dar por terminadas las guerras religiosas en el siglo XVII. Cuatro experiencias de condena a la guerra se revisan. La primera comprende las posturas de cuatro padres de la iglesia: Tertuliano, Clemente, Orígenes y Lactancio; la segunda, indaga en las propuestas de Erasmo de Rotterdam; la tercera en las de Juan Luis Vives y la cuarta comprende a diversos autores, no necesariamente religiosos, incluso un militar y hombre político como el duque de Sully, que proyectaron planes de paz perpetua. Pese a sus condenas a la guerra, asumen ésta en circunstancias que consideran extremas.

1. La crítica a la guerra desde la Antigüedad

Los términos “Pax o Paxis que implican el hecho de alcanzar una convención entre dos partes beligerantes”,¹³ constituyen los antecedentes etimológicos de las voces modernas *paz*, *pace*, *paix*, *pau* o *peace*. Proceden de la raíz **pak-* que significa “fijar por una convención, resolver mediante un acuerdo entre dos partes¹⁴,” alternándose con la raíz **pag-*; de la cual proceden a su vez *pactum*, *pactus*; entendidos como pacto o convención. Su uso correspondía a los ámbitos doméstico, ético-religioso y también institucional. En cuanto a este último, hacía referencia a la armonía que debía reinar en la república al relacionarse ciudadanos, asambleas, senado, magistraturas y ejército.¹⁵ Es en el ámbito público donde la oposición guerra-paz adquiría relevancia contemplando desencuentros de grupos que aspiran al poder dentro

¹² Luttwak, Edward N., “La lógica de la estrategia”, *Para bellum: La estrategia de la paz y de la guerra*, Siglo XXI, Madrid, 2005, p. 3.

¹³ Ernout, Alfred y Maillet, Antoine, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine, Histoire de mots*, Editions Klincksieck, París, 2001, p. 473.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ Muñoz, Francisco, “La “Pax” Romana”, en Molina, Beatriz y Muñoz, Francisco, eds., *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1998, p. 204.

de la *res publica* o la ruptura de relaciones entre Roma y otros pueblos dentro y fuera de la cuenca mediterránea. Consecuentemente, la guerra podía presentarse como inevitable pero no era deseada, mientras la paz se buscaba como algo posible y anhelado.¹⁶

Al finalizar las guerras civiles que dieron origen al imperio, la población de Roma, superada por la sangría interna, clamó por la paz. Llegaría la época de la “Pax Augusta” o “Pax Octaviana”, añorada como estable y duradera, pero insuficiente en relación con las demandas al tratarse de una variante de la “paz de potencia”,¹⁷ pues concretaba la *pax romana*. Con ésta, no obstante -decía A. Truyol y Serra-, “el Imperio hallaba un fundamento ético en cuanto que aseguraba la paz entre los pueblos que formaban parte de él”,¹⁸ aunque las expectativas pretendían algo más radical. En opinión de Álvaro D’Ors: “la paz que el mundo pedía era la paz como estado, al modo de la *eiréne* griega, y por eso toda la filosofía pacifista que se desarrolla en esa época está penetrada de concepciones tomadas de la filosofía helénica.”¹⁹ En ese periodo histórico – aunque resulte anacrónico, *stricto sensu*, hacer referencia al pacifismo-, se esbozan los elementos que configuran ampliamente la paz; la cual, sin prescindir de la oposición *pax ac bello* no se centraba exclusivamente en ésta.

En primer lugar, aparece un elemento vinculado a lo institucional que acoge la noción de “Pax” entendida como orden impuesto con legítima autoridad. Sus cauces se aseguran a través del *ius civile* y el *ius gentium*, relacionando colectividades políticas y resolviendo conflictos a través de principios vinculantes para ciudadanos y extranjeros. Éste daría sus rasgos a la Roma *arbiter mundi*.²⁰ En segundo lugar, irrumpen los contenidos de la

¹⁶ *Ibid.*, p. 207.

¹⁷ R. Aron la ubica expresamente bajo la categoría de “paz imperial”. Aron, Raymond, *Op. Cit.*, p. 193.

¹⁸ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁹ D’Ors, Alvaro, *De la guerra y de la paz*, Ediciones Rialp, Madrid, 1954, p. 28. Minerva Alganza, siguiendo al autor alemán Bruno Keil, sostiene: “hasta el siglo V a. C., *eiréne* sólo significa la ausencia de guerra, en tanto que, a lo largo de la primera mitad de la centuria siguiente, se consolidará como término oficial para los tratados entre ciudades.” Alganza, Minerva, “*Eirene* y otras palabras griegas sobre la paz”, Molina, Beatriz y Muñoz, Francisco, eds., *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval...*, p. 125. Véase Keil, Bruno, “EIPHNH, Eine philologisch-antiquarische Untersuchung”, *Berichte über die Verhandlungen der kgl.sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, Vol. 68, N° 4, Teubner, Leipzig, 1916, p. 17.

²⁰ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 30.

expresión griega *eiréne*, portadora de un sentido ético social para las relaciones entre personas y cuerpos políticos que aspira a fundar la paz en la justicia. Esta paz -dice la historiadora María Dolores Mirón-, “representa un principio estable frente a la movilidad de la guerra”: es la tranquilidad frente a la inestabilidad, y sólo en ese sentido es opuesta a ella.²¹ El tercer elemento hace su aparición rechazando la violencia sobre los presupuestos de la piedad hebrea contenidos en el *shalom*; éste supera el ámbito religioso manifestándose como rechazo a las prácticas armadas. Se opta, en consecuencia, por un alejamiento de *motu proprio* de espacios políticos y sociales²² con los que, no obstante, se entablaba una relación desde la crítica.

En los hechos, tal alejamiento en comunidades apartadas podía constatarse en la vivencia de los esenios, una hermética congregación judía pre-cristiana cuyas prácticas místicas privilegiaban actitudes no violentas pues eran contrarios a las represalias.²³ También se halla esa disposición entre los griegos hedonistas cirenaicos, adeptos a la idea de paz evadiendo la vida política. Consideraban que el bien es el placer y el mal, el dolor; por ende, el ser humano debía dedicarse a la búsqueda del primero y a evitar el último, admitiendo que el deleite de los sentidos, o “placer material”, era el fundamento indispensable de lo “espiritual”.²⁴ Acontecía algo parecido con los epicúreos, hostiles también a la política cuando recomendaban el alejamiento de la vida pública.²⁵ Desde posturas como éstas se afianzarían aproximaciones ascéticas, acentuadamente pacíficas.²⁶

²¹ Mirón Pérez, María Dolores, “Eiréne: Divinidad, género y paz en Grecia antigua”, *Dialogues d’histoire ancienne*, N° 30, CNRS, París, 2004, p. 15.

²² Chatfield, Charles, “Concepts of Peace in History”, *Peace and Change, A Journal of Peace Research*, Vol 11, N°. 2, Wiley Blackwell Publishing, Oxford, 1986, p. 11.

²³ Zerbe, Gordon, “The Essenes: Pacifistic or Militaristic?”, *Non-Retaliatio in Early Jewish New Testament Texts*, Bloomsbury, Londres, 2015, pp. 129-135.

²⁴ Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. 1, Alianza editorial, Madrid, 1981, p. 136.

²⁵ Frente a interpretaciones que admiten una filosofía política en Epicuro, debe atenderse las advertencias del prestigioso clasicista Don Paul Fowler: “Idomeneo fue el destinatario de numerosas cartas de Epicuro, [...]. Los pasajes referidos por Séneca presuponen que Idomeneo está involucrado en la vida política al servicio de algún rey [...], pero Epicuro está insistiendo claramente a Idomeneo para que evite involucrarse políticamente.” Fowler, Don Paul, “Lucretius and Politics”, en Gale, Monica, ed., *Lucretius. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford University Press, Nueva York, 2007, p. 401. Traducción del autor. Propuestas de una teoría política en Epicuro se hallan en: Phillipson, Robert, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Olms, Hildesheim, 1983, 354 pp. Se ha vinculado el pensamiento epicúreo y maquiaveliano, en Rahe, Paul, “In the shadow of Lucretius: The Epicurean foundations of

Las posturas ascéticas reprueban la guerra pues plantean que ésta, “al igual que cualquier otra violencia, se halla en contradicción con la ley ética del amor y de la fraternidad humana”.²⁷ Una premisa semejante no dejaría de vincularse con la doctrina basada en los evangelios bíblicos proclamando el no a la violencia que se deriva de las enseñanzas del Sermón de la Montaña. Allí se auguran bienaventuranzas, promesas de posesión del “Reino de los cielos”, a las personas pacíficas, hacedoras de la paz según su etimología. Aunque una condena a la guerra no figurase expresamente en los libros de los cuatro evangelistas sinópticos, la generalidad de los denominados “padres de la iglesia”, autores cristianos anteriores al año 750 que poseían además de la ortodoxia de doctrina, santidad de vida y la aprobación al menos tácita de la institución eclesiástica,²⁸ plantearon en sus doctrinas que el recurso a las armas resultaba impropio para una vida cristiana.

Resultan, pese a ello, exageradas las referencias acerca de un consenso absoluto entre los pensadores eclesiásticos, anteriores al gobierno imperial de Constantino el Grande, de rechazo por inmoral a la participación cristiana en guerras. No existe, en ese sentido, unanimidad en las recomendaciones de renuncia a la vida militar como ocupación de los creyentes, pues como bien apunta A. J. Bellamy, éstos ya optaban por servir en los ejércitos imperiales desde el año 173.²⁹ Exponía R. Bainton el planteamiento del férreo rechazo a lo bélico al señalar: “[l]a época de persecución hasta Constantino fue la del pacifismo, hasta tal punto que durante este periodo ningún autor cristiano aprobó, que sepamos, la participación cristiana en la guerra”.³⁰ Le acompañaba John Cecil Cadoux, quien en los inicios del siglo XX comentaba: “[n]ingún autor cristiano de nuestro periodo asumió el compromiso de demostrar que los cristianos podían ser soldados. La orden eclesial del siglo III se los prohibía. Celso, Tertuliano, Hipólito, Orígenes,

Machiavelli's Political Thought”, en *History of Political Thought*, Vol. 28, Nº 1, Imprint Academic, 2007, pp. 30-55.

²⁶ Vecchio, Giorgio del, *Op. Cit.*, p. 59.

²⁷ *Ídem*.

²⁸ Moliné, Enrique, *Los padres de la Iglesia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000, p. 14.

²⁹ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 51.

³⁰ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 63.

Cipriano y Lactancio, todos dieron testimonio de la fortaleza de la objeción cristiana al servicio militar.”³¹

Sin duda hubo cristianos destacados como Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes o Lactancio -sobre cuyas enseñanzas en relación al tema se profundizará enseguida- que asumieron posiciones críticas dirigidas a la participación de los fieles de la Antigüedad en los ejércitos del imperio. Esas posturas, no obstante, requieren ser matizadas ubicando a cada uno de estos teólogos en el contexto de incertidumbre política y social en el cual plantearon sus propuestas. A su vez, requiere atenderse a la evolución de su pensamiento y, sobre todo, a los cambios significativos generados en sus reflexiones una vez consolidada la relación entre el trono y el altar que vinculó al poder político con las jerarquías católicas.

a) Tertuliano: el desdén de la política y las ambigüedades ante la guerra

Tertuliano, Quintus Septimius Florens Tertullianus, es uno de los primeros padres de la iglesia a quien se atribuye la crítica al servicio militar de los cristianos; una situación paradójica pues era hijo de un centurión romano. Su fama de férreo defensor de su religión, en el siglo II, estuvo basada en su notable manejo de la retórica y las leyes –pudiendo haber sido abogado en Roma-,³² aunque sus posturas piadosas animaron su intransigencia hacia lo político. Su radicalismo afectaría sus lealtades religiosas al renunciar a la comunidad eclesial de Cartago donde se desempeñaba como presbítero. Denunciando actitudes laxas se hizo adepto del más austero y automortificador montanismo.³³ Más tarde, insatisfecho, se alejaría también de

³¹ Cadoux, John Cecil, *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics*, Headly Bros., Londres, 1919, p. 256.

³² Mosterín, Jesús, *Los cristianos. Historia del pensamiento*, Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 103. Contrariamente Carmen Castillo señala: “[...] manejaba con soltura el vocabulario jurídico y tenía mentalidad jurídica, aunque no parece que se le deba identificar con el jurista homónimo que aparece mencionado en el Digesto; nuestro autor no era un jurista profesional.” Castillo García, Carmen, “Introducción general”, *Tertuliano, Apologético, A los gentiles*, Trad. Carmen Castillo, Gredos, Madrid, 2001, p. 8. David E. Wilhite deja planteada la duda en Wilhite, David E., “Tertullian’s Occupation”, *Tertullian the African*, Walter de Gruyter, Berlín, 2007, pp. 20-21.

³³ El montanismo, en el siglo II, debe su nombre a su fundador: Montano. Él negaba que pudiese justificarse el pecado mortal, rechazaba las segundas nupcias y practicaba ayunos rigurosos como Tertuliano, la figura visible de la secta en África. Blázquez Martínez, José

su nueva secta. Jean Touchard ha sabido retratarlo mordazmente cuando señala: “[e]l término ‘Capitolio’ no le sugiere el centro de la vida cívica, sino la idea del ‘templo de los Demonios’³⁴.” Abordaría desde esa perspectiva las relaciones entre el poder imperial y los creyentes en tres de sus obras más célebres: *Apologético*, *De Idololatria* y *De Corona Militis*.

En *Apologético*, Tertuliano ofrece una defensa de los cristianos en un periodo en que arrecian las persecuciones contra ellos. El propósito de esta obra, sin embargo, supera la simple actitud solidaria ante los males sufridos por sus correligionarios, pues –conforme a su talante y su manejo magistral de la retórica– esgrimiría un ataque mordaz contra los propiciadores de los hostigamientos. Desde el inicio de la obra, el autor interpela a sus adversarios increpándoles por la injusticia que entraña su odio hacia quienes, como él, profesan la fe en Jesucristo. Tras exponer sus argumentos, se dirige a las autoridades romanas que han dispuesto el acoso, cuestionando con vehemencia las razones con las que justifican un proceder manifiestamente violento. Concluirá, así, elogiando las virtudes del cristianismo al compararlo con el proceder abusivo de aquellos que lo menosprecian.

Tertuliano deseaba demostrar que los cristianos cumplían un papel del todo favorable al imperio, el cual no debía ser desdeñado. Se trataba del mantenimiento de la paz, inquiriendo por ello: “¿Qué afrenta habéis recibido alguna vez de gentes tan acordes? ¿Qué mal habéis recibido en pago de vuestra iniquidad de parte de unos hombres tan dispuestos a la muerte, cuando incluso en una sola noche se podría conseguir cumplida la venganza con unas pocas antorchas, si entre nosotros estuviera permitido devolver mal por mal?”³⁵ Evidenciada su actitud pacífica, recordaba cómo se permitió a los epicúreos establecer una verdad distinta en torno al placer: la tranquilidad de espíritu; por ende, apremiaba: “¿En qué os ofendemos si ponemos el placer en otras cosas?”³⁶ Enfatizando en la prohibición absoluta de dar muerte a semejantes según sus creencias religiosas, añadía: “Podemos contar vuestros ejércitos:

María, “Los cristianos contra la milicia imperial. Objeción de conciencia en el cristianismo primitivo”, *Historia*, Vol. 16, Nº 54, Real Academia de Historia, Madrid, 1989, p. 69.

³⁴ Touchard, Jean, “Roma y los comienzos del cristianismo”, *Historia de las ideas políticas*, Trad. Javier Pradera, Tecnos, Madrid, 2010, p. 93.

³⁵ Tertuliano, *Op. Cit.*, Cap. 36, 3, p. 154.

³⁶ *Ibid.*, Cap. 38, 5, p. 157.

nosotros seremos más en una sola provincia. ¿A qué guerra no estaríamos dispuestos y prontos, incluso en condiciones desiguales, nosotros que tan gustosamente recibimos una muerte cruel, sino fuera porque según nuestra doctrina está más permitido recibir la muerte que matar?”³⁷

Junto a las muestras que da en esta obra acerca de un supuesto rechazo a la práctica militar, aparecen, no obstante, afirmaciones literales del propio autor que delatan claramente la participación de los cristianos en el ejército romano. El propio J. C. Cadoux, tan interesado en las propuestas de paz de los primeros creyentes, las admitiría para enseguida minimizarlas, pues señala que lo verificado, si bien es de gran importancia, estaría “muy alejado de agotar la contribución del gran escritor sobre la materia”.³⁸ La historiadora italiana Marta Sordi afirma, por el contrario, que de la revisión de algunos textos del padre de la iglesia se confirmaría más bien una “ausencia de prejuicios militares en el cristianismo preconstantiniano”,³⁹ y la mejor prueba de ello se verifica en la propia época en que Tertuliano, entre finales del siglo II e inicios del siglo III, escribe *Apologético*, sosteniendo:

Somos de ayer y hemos llenado ya el orbe y todo lo vuestro: ciudades, barriadas, aldeas, municipios, asambleas, hasta el campamento, las tribus y las decurias, el palacio, el senado, el foro. Sólo os hemos dejado los templos.⁴⁰

Para M. Sordi, las referencias que hace el autor a los *castra* -tal como aparece en la versión latina-,⁴¹ es decir, a los campamentos militares en los que se desplegaban los cristianos mientras desertaban de los *templa*, revela una consciente participación de éstos en el ejército imperial. En el mismo sentido pueden interpretarse las palabras de Tertuliano al intentar contradecir el cargo de improductividad que se imponía sobre sus correligionarios, por ende, de inútiles a la sociedad, aclarando: “Navegamos también nosotros con vosotros, y con vosotros hacemos la milicia y cultivamos el campo y

³⁷ *Ibid.*, Cap. 37, 5, p. 155.

³⁸ Cadoux, John Cecil, *Op. Cit.*, p. 106.

³⁹ Sordi, Marta, “I cristiani e il servizio militare”, *Il Timone*, N° 39, Edizioni A.R.T., Milán, 2005, pp. 26-27.

⁴⁰ Tertuliano, *Op. Cit.*, Cap. 37, 4, pp. 154-155.

⁴¹ Cabe señalar que Tertuliano fue el primer autor cristiano conocido que compuso sus obras en latín. Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 103.

comerciamos”.⁴² De dos maneras se ha intentado esclarecer este pasaje, que en ningún caso revela, en el momento en que se escriben tales ideas, una crítica explícita del autor al servicio militar de los creyentes.

Por un lado, se sostiene que su actitud de reproche a la incorporación de los cristianos en el *miles romanum* sólo habría de presentarse en una etapa posterior de su evolución espiritual cuando Tertuliano decidió acoger postulados montanistas que le llevaron a “una postura más rigorista respecto a la participación en la milicia”.⁴³ Por otro, se precisa que este autor no habría afirmado nunca que ser parte de tal milicia fuese una actividad ilícita para los creyentes de su época; en todo caso, lo ilícito para él era la idolatría y ésta estaba vinculada al servicio militar al adorarse las banderas, invocar a dioses falsos o venerar las imágenes dibujadas en ciertos estandartes.⁴⁴ La relación que halla el fraile Pedro Manero, comentarista de este texto, entre la adoración a los ídolos y el rechazo a que se preste servicio en el ejército es un tema abordado por el teólogo explícitamente en sus obras posteriores.

Se hace así patente en *De Idololatria* la postura religiosa estricta de Tertuliano -anunciada en *Apologético*- que es contrapuesta a la mundana supremacía imperial. Así se aprecia cuando, alejado de toda afición patriótica, el aún presbítero proclama: “En cambio para nosotros, indiferentes ante el afán de gloria y la ambición de poder, no hay necesidad alguna de partidos y ninguna cosa nos es más ajena que los asuntos de política; una única república, común a todos, reconocemos: el mundo.”⁴⁵ El teólogo relaciona el imperio de Roma con lo opuesto a una vida cristiana pues se hallaba inspirado por el paganismo. En tales creencias debía hallar las señales de unas prácticas políticas vinculadas a la adoración de demonios, que transmitían ese rasgo a todo el culto imperial.

Esta es la concepción de la política que inspira *De Idololatria*, planteándose un cuestionamiento radical a todo cristiano involucrado en

⁴² Tertuliano, *Op. Cit.* Cap. 42, 3, p. 168.

⁴³ Castillo García, Carmen, *Op. Cit.*, p. 168. Véase la nota 346.

⁴⁴ Tertuliano, Quinto Septimio Florente, *Apologeticum*, Trad. Pedro Manero, Librería Vda. De Hernando y Cía, Madrid, 1889, p. 295.

⁴⁵ Tertuliano, *Apologético...*, Cap. 38, 3, p. 156.

funciones públicas, pues el teólogo conmina a abstenerse de toda idolatría. Para él, un creyente podía aceptar los honores que conllevaba ejercer un cargo público siempre que en su desempeño se atuviese a ciertas condiciones que, a la postre, hacían imposible su cumplimiento: no participar en sacrificios, no delegar en otros la tarea del mantenimiento de los templos, no ofrecer espectáculos a sus expensas ni a las del gobierno, no celebrar festividades; más aún, no juzgar ni condenar, no disponer el encierro de nadie ni decidir sobre la vida o el honor de los demás.⁴⁶ En todo caso, Tertuliano, haciendo explícito el contraste y la imposibilidad del ajuste, detalla las ocupaciones de inicios del siglo III que impedían la práctica de la fe de los creyentes.

Eran contrarios a la fe cristiana -como se ha visto- el servicio civil, a través del desempeño de un puesto en la estructura imperial, y el servicio militar. Acerca de este último, el tratamiento del tema es planteado de forma inminente: "... se trata ahora de saber si un cristiano puede servir en el ejército, si un soldado de las últimas filas, que no se encuentra jamás en la necesidad de hacer sacrificios a los dioses, o de pronunciar penas capitales, puede ser admitido en la iglesia".⁴⁷ La respuesta implacable de Tertuliano -más cercano al montanismo- consistirá en una invitación a la desertión. Esa será la actitud que sus futuros seguidores anacoretas, eremitas, ascetas y monjes, ciento cincuenta años más tarde, pondrían en práctica, atendiendo sus palabras.⁴⁸

No hay comunión posible entre las promesas hechas a Dios y las promesas hechas a los hombres, entre el estandarte de Cristo y la bandera del demonio; entre las filas de la luz y las de las tinieblas, una sola y misma vida no puede deberse a dos amos, a Dios y a César. [...] Pero, ¿Cómo combatirá el soldado?

⁴⁶ Reifferscheid, August y Wissowa, Georg, eds., "Tertulliano liber De Idololatria", *Corpus Seculorum Ecclesiasticorum Latinorum, CSEL 20, Academiae Literarum Cesareae Vindobonensis*, Viena, 1890, Cap. XVII, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, Cap. XIX, 1, p. 57.

⁴⁸ Comenta Jesús Mosterín: "En el siglo IV, muchos cristianos estaban decepcionados del rumbo que había tomado la Iglesia: la pobre y perseguida Iglesia de los mártires parecía ahora obsesionada por el lujo, el privilegio y el poder, así como por sus propias intrigas internas; pero ellos seguirían percibiendo la llamada ultramundana y evangélica a "no ser parte de este mundo". En vista de que el deseable martirio ya no era una opción practicable y de que el suicidio les estaba vedado, miles de cristianos llenos de fervor religioso decidieron abandonar su casa, su familia y sus actividades y emprender un viaje (...) hasta algún lugar apartado, como el desierto de la Tebaida (en Egipto) buscando alejarse del mundo. Se llamaban anacoretas (de *anakōhréō*, retirarse) o eremitas (de *érēmos*, desierto) o ascetas (de *áskēsis*, entrenamiento) o monjes (de *monakhós*, solitario)." Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 218.

¿Cómo, inclusive, servirá en tiempos de paz, si no tiene espada? Ahora que el señor ha quebrado la espada. [...] Es bien cierto que el centurión tuvo fe, pero más aún es que el Señor, al desarmar a Pedro, ha desarmado a todos los soldados.⁴⁹

Ambos servicios serían asimilados por el teólogo al ritual pagano. Según referencias históricas de la época, los esfuerzos de los altos mandos del ejército estaban consagrados oficialmente a sostener la grandeza tanto del imperio como del emperador, y aunque los simples soldados no participasen de forma directa de dicho compromiso, su presencia en ceremonias les hacía partícipes de un juramento de fidelidad que se formalizaba al sostener las andas de la efigie imperial.⁵⁰ Al respecto, el teólogo conservador Robert A. Morey sostiene que ni en el tratado *De idololatria*, ni siquiera en el *De Corona Militis*, que se revisa enseguida, Tertuliano sostenía que la guerra fuese un mal *per se* o que el poder imperial no tuviese la atribución de constituir un ejército o recurrir a la fuerza para proteger su territorio y sus ciudadanos;⁵¹ no obstante, no puede derivarse de tal omisión que el padre de la iglesia hallase algún rasgo favorable en un quehacer como el político, demoniaco, especialmente cuando irrumpen sus ideas de asceta montanista.

En *De Corona Militis*, obra escrita catorce años después de *Apologético*, Tertuliano plantea la defensa de un soldado de su fe destinado a prestar servicios en el norte de África. Actuando según sus creencias, éste rechazaría portar la corona de laurel en plena ceremonia de fastos con ocasión de la *liberalitas* imperial.⁵² La consecuencia de tal actitud pública fue su arresto inmediato. El efecto social de esa actuación individual, además de exacerbar el sentimiento anticristiano, podía conllevar el rechazo de los propios creyentes.

⁴⁹ Reifferscheid, August y Wissowa, Georg, eds., *Op. Cit.*, Cap. XIX, p. 53.

⁵⁰ Charles, J. Daryl, "Just-War Moral Reflection, the Christian, and the Civil Society", *Journal of the Evangelical Theological Society*, N° 48, Evangelical Theological Society, Louisville, 2005, p. 592.

⁵¹ Morey, Robert A., *When is it Right to Fight?*, Bethany House Publishers, Minnesota, 1985, p. 66.

⁵² Javier Arce señala: "La *liberalitas* imperial, la *magnificencia* del emperador se manifiesta hacia sus súbditos, soldados, funcionarios, cónsules, senadores, o amigos simplemente, mediante la regular y continua actividad del *donativum*, de los regalos que sirven para conmemorar diversas ocasiones o acontecimientos: nombramientos, victorias, aniversarios, premios." Arce, Javier, "El Missorium de Teodosio I: Problemas históricos y de iconografía", Almagro Gorbea, Martín, *El disco de Teodosio*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, p. 283.

Se cuestionaría al sancionado por irresponsable al propiciar con su proceder un riesgo de persecución de otros cristianos inocentes. El teólogo, por el contrario, aprobaba la resolución del protagonista de su relato proponiéndose en su trabajo convertir su defensa en un ataque contra sus críticos. Para elaborar sus argumentos decide absolver una cuestión determinante: si es la guerra conveniente para los cristianos;⁵³ por ende, si les estaría permitido hacer profesión de la espada, considerando la referencia bíblica de que quien la use morirá a causa de ella.

Al hacerse un examen de la primera parte de la reflexión, es evidente que el creyente, posteriormente martirizado, manifestó su rechazo a la *laurëa* considerándola un claro símbolo pagano, pero no se mostraba contrario a la práctica marcial. No obstante, a partir de este incidente, Tertuliano propondría una solución radical trasladando al ámbito político, y militar, su condena a la idolatría. Afirmaría, entonces, que un cristiano no puede ser soldado sin cometer pecado,⁵⁴ sólo hacía una excepción para aquellos involucrados en campañas antes de su conversión al cristianismo.⁵⁵ El montanista exhortaba enseguida a los creyentes a evitar incorporarse en los ejércitos y apartarse de la política, pues las vestimentas, coronas, juramentos y símbolos oficiales conllevaban en sí un culto a los ídolos. Exigía, en consecuencia, una decisión drástica de sus correligionarios que significase el retiro de sus tareas seculares para entregarse plenamente a los trabajos espirituales.⁵⁶ Por todo ello, un cristiano fiel a sus creencias no debía servir a Dios con las armas pues al optar por ellas abandonaba la luz por las tinieblas.⁵⁷

Según apunta John Helgeland, no aparecería en los argumentos del padre de la iglesia prohibición expresa a los cristianos para servir en tropas imperiales implicando, a su vez, la obligación de combatir. El teólogo mencionaría la autorización para matar sólo tras advertir que el ejército es

⁵³ Tertullianus, Q. Septimi Florentis, *De Corona*, Fontaine, Jacques, ed., PUF, París, 1966, Cap. XI, 1.

⁵⁴ *Ibid.*, Cap. XI, 4.

⁵⁵ *Idem.* Pedro Giménez de Aragón sostiene que para Tertuliano: "... aquellos militares paganos que se convirtieron al cristianismo no tenían por qué dejar la milicia." Giménez de Aragón, Pedro, "La violencia en el judeocristianismo antiguo", *Arys. Antigüedad, religiones y sociedades*, N° 11, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2013, p. 254.

⁵⁶ Tertullianus, Q. Septimi Florentis, *Op. Cit.*, Cap. X, 5-7.

⁵⁷ *Ibid.*, Cap. XI, 4.

idólatra. De ese modo, el profesor estadounidense plantea que el problema del creyente involucrado con ejércitos se centraba especialmente en la práctica de la idolatría, no en el derramamiento de sangre.⁵⁸ Esta interpretación, no obstante, minimiza las advertencias que hacía un montanista Tertuliano condenando la muerte por la espada, la cual habría sido quebrada –o envainada- “por el señor”, según se indicaba en *De Idololatria*. Tampoco se llega a valorar su cuestionamiento al laurel del triunfo sobre el cual inquiera si es confeccionado con hojas o cadáveres, decorado con cintas o tumbas, bañado con ungüentos o con lágrimas de viudas y madres.⁵⁹ En suma, como líder de la iglesia podía admitir el gobierno demoníaco y su respeto a la *necessitas*, pero como asceta severo exigía renunciar a las armas.⁶⁰

En el contexto histórico de los primeros siglos de la era cristiana, las ideas de Tertuliano eran compartidas por sus discípulos y allegados, pero no faltaban posiciones de otros cristianos que tomaban distancia de ellas para dar paso a la polémica y a los ataques del montanista cuando declara: “Queda claro que se preparan a rechazar el martirio también aquellos que han rechazado las profecías del Espíritu Santo.⁶¹” La referencia a las profecías ilustra el escenario tenso que se vivía a raíz de las posturas del montanismo enfrentadas a las de la iglesia. De hecho, como advierte M. Sordi, el rechazo al servicio militar que se defendía desde esta secta “no era una de las condiciones que la Gran Iglesia imponía a sus fieles”.⁶² Un teólogo norteafricano, Clemente de Alejandría, también reflexionaría sobre estos temas.

b) Clemente de Alejandría: La conservación de la paz y la política

Contemporáneo del autor montanista, Clemente de Alejandría, conocido también por su nombre latino Titus Flavius Clemens, escribió sus obras en griego y es considerado, actualmente, el primer teólogo cristiano *stricto*

⁵⁸ Helgeland, John, “Christians and the Roman Army A.D. 173 - 337”, *Church History*, Vol. 43, Nº 2, American Society of Church History, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, p. 152.

⁵⁹ Tertullianus, Q. Septimi Florentis, *Op. Cit.*, Cap. XII, 4.

⁶⁰ *Ibid.*, Cap. XI, 6.

⁶¹ *Ibid.*, Cap. I, 11-12.

⁶² Sordi, Marta, *Op. Cit.*, p. 27.

sensu.⁶³ Representante de una influyente escuela de pensadores cristianos establecida en la mítica ciudad del norte de Egipto, estuvo al frente de ella desarrollando una catequesis que sería continuada por su discípulo Orígenes. En sus trabajos, procuró demostrar la compatibilidad del cristianismo y la herencia cultural greco-romana incorporando en su reflexión ideas platónicas, pero también acogió las enseñanzas del presbítero Tertuliano, y de su sucesor en el cargo Cipriano de Cartago, en lo relacionado a una enérgica disposición hacia la paz que reconoce, al mismo tiempo, la importancia del uso de la fuerza para conservarla.⁶⁴

En *Protréptico* (*Protrétikos*), *El pedagogo* (*Paedagogus*) y los ocho libros de *Stromata o Misceláneas* (*Strōmatéis*), Clemente presenta algunas de sus ideas en torno a la práctica bélica y la actitud cristiana. En el primero afirma que la guerra es inspirada por demonios,⁶⁵ y dirigiéndose a los cristianos en el segundo les advierte: "... no somos educados para la guerra, sino para la paz";⁶⁶ por tanto, los creyentes, como "raza pacífica", debían actuar de modo distinto a quienes forman parte de las "razas guerreras".⁶⁷ Para el teólogo, "en verdad, el hombre es un instrumento pacífico, aunque alguno con otras preocupaciones invente instrumentos bélicos que inflaman el deseo, encienden el amor o excitan la ira".⁶⁸ Paradójicamente, persistía en él una tendencia de la época consistente en ilustrar sus ideas cristianas recurriendo a términos militares. Así sucede cuando compara a Dios con el "general que dirige el grueso de su ejército velando por la salvación de sus soldados",⁶⁹ o al exhortar a cada fiel: "A ti, a quien el conocimiento de Dios te sobrevino mientras

⁶³ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 13.

⁶⁴ Swift, Louis J., "Early Christian Views on Violence, War and Peace", Raaflaub, Kurt A., *War and peace in the ancient world*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007, p. 284.

⁶⁵ Señala: "... vuestros dioses son demonios inhumanos y enemigos de los hombres. No sólo se alegran de su locura, sino que además disfrutan con sus homicidios. Unas veces se procuran a sí mismos ocasiones de placer en las disputas armadas de los estadios y otras en las numerosas ambiciones de las guerras, para que puedan saciarse sin medida, lo más posible, de muertes humanas." Clemente de Alejandría, *Protréptico*, Trad. Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid, 1994, Cap. III, 42, p. 97.

⁶⁶ Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, Trad. Joan Sariol, Introd. Ángel Castiñeira, Gredos, Madrid, 1988, Lib. I, 12, p. 132.

⁶⁷ *Ibid.*, Lib. II, 2, p. 171.

⁶⁸ *Ibid.*, Lib II, 4, p. 182.

⁶⁹ *Ibid.*, Lib. I, 7, p. 90.

luchabas, escucha al general que te señala la justicia.”⁷⁰ Lo hace incluso al referirse a la paz cuando relata:

Resonó la estridente trompeta, convocó a los soldados y les anunció la guerra. Y Cristo, que lanzó un grito de paz hasta los límites de la tierra ¿no va a reunir a sus soldados de paz? Convocó, en efecto, hombre, por su sangre y su palabra un ejército que no derrama sangre y le confió el reino de los cielos.⁷¹

En *Stromata* o *Misceláneas*, las referencias que hace el padre de la iglesia sobre Jesucristo no dudan en presentarlo como rey. Es investido, además, con los atributos característicos del gobierno temporal: legislar, administrar justicia y, por supuesto, comandar ejércitos. Asimismo, el patriarca Moisés, liberador del pueblo de Israel, es presentado como un hábil estratega militar, mencionándose que su destreza habría llegado a inspirar a dos célebres generales griegos: Miliciades y Trasíbulo.⁷² En realidad, siguiendo a J. C. Cadoux,⁷³ Clemente de Alejandría parece no haberse visto confrontado con el problema que suponía profesar el cristianismo -la fe de los “hacedores de la paz”- y la disposición de los creyentes para alistarse en tropas imperiales en una época de apogeo militar; en ésta, no sólo se experimentaría el desarrollo de guerras defensivas, sino vanos intentos de conquistas dirigidas por emperadores ansiosos de gloria militar.

Por ende, más allá de enunciar principios que guíen el obrar de los creyentes, pueden hallarse en las obras de este autor referencias para hacer compatible la fe de los cristianos y el servicio en la milicia. Así ocurre al recomendar que la lucha por la libertad no sólo se libere en batallas, sino también en banquetes, camas y tribunales por todos aquellos que han caído cautivos de los placeres.⁷⁴ Llegaría incluso el autor a justificar el espolio cometido por los hebreos en contra de los egipcios, alegando un derecho de conquista que permite arrebatar la propiedad de los enemigos, más legítimo aún si los faraones, y su pueblo, además de convertir a los israelitas en

⁷⁰ Clemente de Alejandría, *Protréptico...*, Cap. X, 100, p. 171.

⁷¹ *Ibid.*, Cap. XI, 116, p. 188.

⁷² Shaff, Philip, “Clement of Alexandria, The Stromata or Miscellanies”, *Ante Nicene Fathers*, Vol. 2, CCEL, Michigan, 1885, Lib. I, Chap. 24, pp. 336 - 337.

⁷³ Señala J. C. Cadoux: “Clemente de Alejandría no parece haber hecho frente al problema de Cristianismo y guerra...” Cadoux, John C., *Op. Cit.*, p. 232.

⁷⁴ Clemente de Alejandría, *Op. Cit.*, Lib. VI, Chap. XIV, p. 506.

esclavos, les habían privado de sus bienes.⁷⁵ En suma, Clemente de Alejandría se situaba ante un complejo panorama en el que se hace evidente un estado de cosas frente al cual la fe parece impotente.⁷⁶ Su discípulo Orígenes tratará con más detalle la postura cristiana ante la guerra.

c) Orígenes de Alejandría: La intervención pacífica de los cristianos en la guerra

El sucesor de Clemente, Orígenes de Alejandría, asumió una defensa de su religión partiendo de sus fundamentos teológicos y filosóficos al intentar conciliar el cristianismo con el platonismo. Sus ideas las compartiría con la emperatriz Julia Mammea.⁷⁷ Buscó defender su fe de los ataques del filósofo pagano Celso, quien en *El discurso verdadero contra los cristianos*⁷⁸ les increpaba: “Suponed que os ordenen jurar por el Jefe del Imperio. No hay ningún mal en hacer tal cosa. Porque, es entre sus manos en donde fueron colocadas las cosas de la tierra, y es de él de quien recibís todos los bienes de la existencia. Conviene atenerse a la antigua frase: ‘Es necesario un solo rey, aquel a quien el hijo del artificioso Saturno confió el cetro’. Si procuráis minar este principio, el príncipe os castigará, y razón tendrá; es que si todos los demás hiciesen como vosotros, nada impediría que el Emperador se quedase en solitario y abandonado y el mundo entero se tornaría presa de los bárbaros más salvajes y más groseros. No existiría en breve ninguna señal de vuestra hermosa religión, y lo mismo acontecería a la gloria de la verdadera sabiduría entre los hombres.”⁷⁹

El erudito griego intentó desarticular cada una de las piezas del dogma cristiano, desde la concepción de Jesucristo hasta su resurrección.⁸⁰ Cuestionaría, además, las divisiones y conflictos que confrontaban a los creyentes, advirtiendo de la conformación de sus comunidades por la población

⁷⁵ *Ibid.*, Lib. I, Chap. XXIII, p. 336.

⁷⁶ Cadoux, John C., *Op. Cit.*, p. 233.

⁷⁷ Gómez de Liaño, Ignacio, *El círculo de la sabiduría I. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Siruela, Madrid, 1998, p. 258.

⁷⁸ Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Trad. Serafín Bodelón, Alianza editorial, Madrid, 1988, 130 pp.

⁷⁹ *Ibid.*, Lib. IV, Cap. 115, p. 122.

⁸⁰ Gómez de Liaño, Ignacio, *Op. Cit.*, p. 258.

más inculta.⁸¹ Pese a sus críticas, no pudo ver concretado su deseo de detener la expansión del cristianismo o su integración en la estructura imperial romana.⁸² Orígenes, en su respuesta lejana -tras ocho décadas, aproximadamente-, a través del único trabajo donde aborda aspectos relacionados con la guerra, titulado *Contra Celsus*, sostuvo que los cristianos constituían un pueblo sacerdotal; en consecuencia, si los sacerdotes paganos se hallaban exonerados de servir en los ejércitos, los cristianos también deberían disfrutar de dicho tratamiento.

Alegaba, en ese sentido, la importante contribución cristiana al imperio a través de acciones tan encomiables como el recurso a las armas: oraciones por los jefes políticos y militares, señalando: "... cuando estalla una Guerra, no hacéis de los sacerdotes soldados. Ahora bien, si eso se hace razonablemente, con cuánta más razón, cuando otros salen a campaña, luchan también los cristianos como sacerdotes y servidores de Dios, manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios en favor de los que hacen guerra justa y en favor del emperador que impera con justicia [...]. Por otra parte, nosotros que con nuestras oraciones destruimos a todos los demonios, que son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz, ayudamos al emperador más que quienes aparentemente hacen la guerra."⁸³ Con este proceder, sostenía, las fuerzas del mal también eran combatidas.

Al revisarse su trabajo puede apreciarse que Orígenes no resultaba un radical opositor a la guerra, pues admitía recurrir a ella en situación de necesidad. Ahora bien, si consideraba las guerras necesarias, éstas debían ser emprendidas en forma justa y ordenada.⁸⁴ Los cristianos, sin embargo, no debían intervenir en ellas de modo alguno, salvo espiritualmente. James J. Megivern aprecia un problema importante al poner en relación la concepción del teólogo con la práctica, que no sería vislumbrado oportunamente por el padre de la iglesia: el hecho que los cristianos debían constituir

⁸¹ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 109.

⁸² Gómez de Liaño, Ignacio, *Op. Cit.*, p. 258.

⁸³ Orígenes, *Contra Celso*, Introd. y Trad. Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, Lib. VIII, Cap. 73, pp. 583-584.

⁸⁴ Señalaba Orígenes; "Tal vez también esa especie de guerras que se dan entre las abejas sea una lección de cómo hayan de hacerse las guerras justas y ordenadas si alguna vez han de hacerse entre los hombres." *Ibid.*, Lib. IV, Cap. 82, p. 314.

permanentemente una minoría mientras otros sectores de la sociedad suministrasen los efectivos de los “ejércitos físicos a los cuales los ejércitos espirituales sostengan con sus plegarias.”⁸⁵

Al hacer referencia a los “ejércitos espirituales”, Orígenes estaba anunciando su concepción de la vida cristiana entendida como guerra espiritual. Esta idea, que llegaría a alcanzar una importancia decisiva en el marco de su pensamiento teológico, le permite incorporar en su reflexión, interpretándolos, numerosos contenidos del Antiguo Testamento bíblico cuya lectura literal le resultaban contrarios a sus posturas cristianas. Al respecto, J. C. Cadoux advertía que “si bien las metáforas militares aparecen en sus trabajos más conocidos, ellas son plenamente desarrolladas en sus Homilías del libro de los Números, Josué y los Jueces.”⁸⁶ En ese sentido, en la *Homilía de Josué* el autor sostendría:

[...] a menos que aquellas guerras carnales [p. ej. las del Antiguo Testamento] fuesen el símbolo de guerras espirituales, no creo que los libros históricos de los judíos hubiesen sido alguna vez transmitidos por los apóstoles como adecuados para ser leídos por los discípulos de Cristo en sus iglesias [...]⁸⁷

En definitiva, Orígenes era consciente que sus planteamientos conllevarían un alejamiento de aquello que cuestionaba en el Antiguo Testamento. Haría frente a esta eventualidad recurriendo a metáforas y a la historia.⁸⁸ A través de su argumentación histórica intentaba ajustar la doctrina cristiana y la práctica militar judía. Planteaba como hipótesis la privación a los israelitas de su derecho de hacer la guerra o de castigar a malhechores, concluyendo que de haberse llevado a cabo tal privación, ello hubiese significado su completa destrucción ante los riesgos de ataque que acechaban a ese pueblo. Trazaba el contraste del siguiente modo: “... no era posible que los cristianos aplicaran la ley de Moisés en lo que atañe a matar a los enemigos o a quienes infringen la ley [...]. Más, por otra parte, si a los judíos de antaño,

⁸⁵ Megivern, James J., “Early christianity and military service”, *Perspectives on Religious Studies*, 12, 3, Baylor University, Texas, 1985, p. 180.

⁸⁶ Cadoux, John C., *Op. Cit.*, p. 106.

⁸⁷ La cita se recoge de Reichberg, Gregory, Syse, Henry y Begby, Endre, “Early Church Fathers (Second to Fourth Centuries). Pacifism and Defense of the Innocent”, *The Ethics of War...*, p. 65. Traducción del autor.

⁸⁸ Swift, Louis J., *Op. Cit.*, p. 285.

que poseían su propio sistema de constitución y territorio, se les quita el poder de atacar a sus enemigos y luchar por sus tradiciones patrias [...] ya no queda sino que perecieran todos sin remedio, pues los enemigos atacarían a una nación enervada por su propia ley, que les prohibiría defenderse contra los atacantes.”⁸⁹

El modelo de iglesia alentado por el teólogo, cuya aceptación del ascetismo como elemento pleno en la vida cristiana debía caracterizarse por la pobreza voluntaria y la abstinencia sexual,⁹⁰ una existencia alejada de sectores sociales mayoritarios, el cultivo del fervor en sus cultos, la provisión de servicios espirituales y la abstención de derramar sangre de los semejantes, será paulatinamente remplazado por otro en el cual habrán de primar las actitudes acordes con una iglesia masivamente profesada e interesada en vincularse con los poderes temporales. Tanto Orígenes como Tertuliano, considerados los dos apologetas más importantes del siglo III, y quizá de toda la Antigüedad –según sostiene Jesús Mosterín⁹¹– rechazaron en algún momento de su reflexión, y pese a sus ambigüedades, la presencia de cristianos en los ejércitos. Otro reconocido apologeta, Lactancio, estuvo dispuesto a variar sus posiciones.

d) Lactancio: De la crítica de la guerra a su aceptación ligada al poder

Lactancio, cuyo nombre latino pudo ser Lucio Cecilio Firmiano Lactancio, fue un destacado maestro de retórica; más de un milenio más tarde, Giovanni Pico della Mirandola lo calificaría como “Cicero Christianus”. Por su talento, fue convocado por Diocleciano a Nicomedia, la principal ciudad del imperio romano de Oriente antes de Constantinopla, debiendo prestar allí sus servicios como profesor de latín. En esta metrópoli, al parecer, abrazaría la fe cristiana. Tras las duras persecuciones contra los cristianos promovidas por el mencionado emperador se vio obligado a permanecer en Bitinia durante dos años, y sólo tras el Edicto de Milán, se pondría nuevamente al servicio de otro ilustre líder

⁸⁹ Orígenes, *Op. Cit.*, Lib. VII, Cap. 26, p. 482.

⁹⁰ Finn, Richard, *Ascetism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 104.

⁹¹ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 137.

imperial, Constantino el Grande, quien le encargó la educación de su hijo Crispo.⁹²

Su trabajo más importante, *Divinae Institutiones* (Instituciones divinas), compuesto de siete libros, se considera la primera obra cristiana de enseñanza sobre estas cuestiones con el fin de superar la ética filosófica por la moral cristiana. Gracias a su método exhaustivo, sus trabajos permitieron el acceso a textos valiosos cuyos originales se consideraron durante siglos desaparecidos. Al respecto, el filólogo Otto Hiltbrunner comentaba que “Lactancio cita la *Biblia* como a los clásicos de la literatura pagana, y a ésta de manera tan completa que se convierte en uno de los testimonios fundamentales de los escritos perdidos, como el *De Republica* (Sobre los bienes comunes) de Cicerón o las Exhortaciones de Séneca”.⁹³ La importancia de tal práctica era también destacada por G. H. Sabine cuando indica que las *Instituciones* serían la fuente de la que se sirvió H. Grocio para recoger pasajes importantes de la extraviada, entre los siglos XII al XIX, *La República* de Cicerón, determinante en la elaboración de su postura jusnaturalista.⁹⁴ Es en dicha obra donde el teólogo aborda la guerra, en tanto práctica romana, como una de las grandes contrariedades de la historia y la moral, formulándose esta pregunta:

¿Qué han hecho nuestros romanos? ¿Acaso son más prudentes? Éstos ciertamente desprecian la fortaleza atlética, porque es algo sin importancia; pero a la fortaleza militar, que suele ser enormemente perjudicial, la admiran de tal forma que piensan que los generales más fuertes y belicosos deben ser colocados entre los dioses y que, para conseguir la inmortalidad, no hay otra vía que dirigir ejércitos, asolar el territorio ajeno, destruir ciudades, asaltar fortalezas, eliminar y someter a la esclavitud a pueblos libres; y es que cuanto mayor número de hombres han sometido, espoliado y matado, tanto más nobles y famosos se consideran a sí mismos, y, atraídos por una apariencia de gloria vana, dan nombre de virtud a sus crímenes. Ya quisiera yo que convirtieran en dioses suyos a todos los que matan fieras antes de aceptar una

⁹² Loarte, José Antonio, *El tesoro de los padres: selección de textos de los santos padres para el cristiano del tercer milenio*, Rialp, Madrid, 1998, p. 121.

⁹³ Hiltbrunner, Otto, “La literatura latina cristiana antigua”, Wischer, Erika, ed., *Akal Historia de la literatura: El mundo medieval, 600 – 1400, Volumen segundo*, Trad. Olegario García de la Fuente, Akal, Madrid, 1989, p. 88.

⁹⁴ Sabine, George H., *Op. Cit.*, p. 329.

inmortalidad tan sangrienta. Si alguien mata a un solo hombre es tenido por pecaminoso y maldito, y consideran impío admitirlo incluso en estos templos terrenales de los dioses; y, sin embargo, aquel que ha eliminado a infinitos miles de hombres, que ha infestado los ríos, no sólo es admitido en los templos sino en el cielo.⁹⁵

Lactancio relacionaba la guerra con la adoración de la avaricia y la codicia, pues los seres humanos, precisa: "... han puesto todo su gozo en el oro, las piedras preciosas y el marfil [...]. Y es que creen que los dioses aman todo aquello que ellos aman, todo aquello por lo cual se comenten diariamente hurtos, homicidios y robos, y por lo cual las guerras asolan pueblos y ciudades..."⁹⁶ Cuestionaba también cierta virtud política que anteponía "los intereses de la patria", señalando: "¿Qué son, en efecto, los intereses de la patria sino el perjuicio de otra ciudad o pueblo, es decir, la extensión del propio territorio a costa de robarlo con violencia a otros, acrecentar el imperio e imponer tributos? Y todo esto no es virtud, sino destrucción de la virtud."⁹⁷ La actitud cristiana piadosa, exclusivamente religiosa, por tanto, "está entre aquellos que desconocen la guerra, que mantienen la concordia con todos, que son amigos incluso de sus enemigos, que aman a todos los hombres como hermanos".⁹⁸ En consecuencia, si el cristiano se atiene al "no matarás" resultará para él prohibido infligir penas capitales y servir en el ejército.⁹⁹

Como consecuencia de la "gran persecución", un providencialista Lactancio escribiría *De mortibus persecutorum* (Sobre la muerte de los perseguidores) dando cuenta del fin trágico de los "emperadores malos",¹⁰⁰ así

⁹⁵ Lactancio, *Instituciones Divinas. Libros I-III*, Introd. y Trad. Eustaquio Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, Lib. I, Cap. 18, pp. 133-134.

⁹⁶ *Ibid.*, Lib. II, Cap. 6, pp. 191-192.

⁹⁷ Lactancio, *Instituciones Divinas, Libros IV – VII*, Introd. y Trad. Eustaquio Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, Lib. VI, Cap. 6, p. 197.

⁹⁸ *Ibid.*, Lib. V, Cap. 10, p. 131.

⁹⁹ Lactancio prescribe: "... cuando Dios nos prohíbe matar, no sólo nos prohíbe hacer estragos [...], sino que nos aconseja que no hagamos incluso cosas que son lícitas entre los hombres. Así, el justo no deberá servir en la milicia, ya que su milicia es la propia justicia; ni provocar una acusación capital contra nadie, ya que no hay diferencia entre matar a alguien con la espada y matarlo con la palabra." *Ibid.*, Lib. VI, Cap. 20, p. 250.

¹⁰⁰ Al respecto, apunta el historiador Ramón Teja: "La noción de emperador "malo" se había ido desarrollando lentamente en la historiografía oficial pagana [...]: emperador "malo" era emperador antisenatorial [...]. La tarea de Lactancio se encontraba, pues, condicionada por el hecho de que sólo podían entrar en la categoría de emperadores perseguidores los que, según los cánones de la historiografía pagana, eran emperadores antisenatoriales." Teja, Ramón,

considerados, entre otros, Diocleciano, Galerio, Maximiliano o Majencio, rival del “buen” Constantino. Sus rasgos principales eran haber dispuesto el sacrificio de los cristianos y buscar el apoyo de las tropas imperiales para asegurar su poder tiránico.¹⁰¹ Los soldados también eran cuestionados al agredir al propio pueblo romano o enriquecerse a su costa.¹⁰² Cuestionó con dureza el incremento de los ejércitos bajo órdenes de la tetrarquía;¹⁰³ consideró intolerable la “prestación de soldados”, un sistema de alistamiento por el cual – señala Ramón Teja- “los reclutas debían ser proporcionados como un impuesto más en base al impuesto de la tierra y sólo se reclutaban entre la población rural;¹⁰⁴ denunció la obligación de los legionarios de realizar “sacrificios nefandos”¹⁰⁵ y realzó al “soldado de Cristo”, el mártir entregado al sacrificio por su fe al “no poder ser tomado por ningún enemigo, [...] no ceder a ningún dolor, no doblegarse a ningún sufrimiento.”¹⁰⁶

Tras haber dado innumerables muestras de su actitud de rechazo a la guerra, la postura de Lactancio evolucionó radicalmente como resultado de las nuevas circunstancias religiosas y políticas. Una vez que Constantino –alabado así por el teólogo: “joven santísimo y totalmente digno de ese alto cargo, a quien, por su distinguida y digna prestancia física, por su genio militar, por su integridad de costumbres y su extraordinaria afabilidad, los soldados le amaban y los simple particulares le deseaban como emperador”¹⁰⁷- accede al trono imperial, el retórico se pone a su servicio por haber dado muestras no sólo de tolerancia, sino de protección, al cristianismo. El cambio en sus posiciones aparece en un fragmento añadido a sus *Instituciones Divinas*:

Ahora asumimos nuestra tarea bajo vuestros auspicios, ¡Oh Constantino, el más grande de los emperadores!, el primero de los príncipes romanos en

“Introducción, Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Trad. Ramón Teja, Gredos, Madrid, 1982, p. 26.

¹⁰¹ Lactancio, *Op. Cit.*, Cap. 26, p. 142.

¹⁰² *Ibid.*, Cap. 27, pp. 147-148 e *Ibid.*, Cap. 37, pp. 174. Al respecto señala R. Teja: “Se trata de prácticas con el ejército más o menos normales desde la época imperial. Maximino, probablemente, se excedió en los favores para ganarse la fidelidad del ejército con vistas a la guerra que en ese momento mantenía contra los armenios [...] y a su inminente enfrentamiento con Licinio.” *Ibid.*, n. 365.

¹⁰³ *Ibid.*, Cap. 7, p. 78.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Cap. 7, p. 82, n. 55.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Cap. 10, p. 94.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Cap. 16, p. 111.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Cap. 18, pp. 118.

haberos librado del error y en reconocer y honrar la majestad del único y verdadero Dios. Cuando en ese día, el más alegre, amanecía en todo el mundo; cuando el altísimo os elevaba a las alturas del poder, vos inaugurabais el gobierno –deseable y benéfico como es para todos los hombres- con un noble inicio. Volvisteis a traer la justicia, demolida y mancillada, y expiasteis los horribles crímenes de otros gobernantes... Acerca de aquellos que continúan causando aflicciones al justo en otras partes del mundo, el mismo padre omnipotente descargará su venganza por su maldad. Mientras más se retrase dicha venganza más severa resultará. De la misma forma que el padre es el más indulgente, también es un juez muy estricto hacia el malvado. En mi deseo de ver que Dios sea reverenciado y alabado a quién podría llamar a filas, a quién podría dirigir mi voz sino al hombre que ha restaurado la justicia en los asuntos humanos.¹⁰⁸

Desde Lactancio, y apenas un poco más tarde con la obra del historiador de la iglesia Eusebio de Cesarea -autor de *Vita Constantini* (Vida de Constantino)-,¹⁰⁹ se acrecienta en los cristianos la lealtad al imperio. Con la ascensión al trono imperial de Constantino el Grande, las posturas de rechazo a la guerra escasearían, avizorándose pronto el surgimiento de la doctrina cristiana de la guerra justa. En definitiva, los padres de la iglesia sostuvieron, por momentos, y según las circunstancias, cuestionamientos a la praxis bélica y también una oposición decidida a la participación cristiana en el ejército imperial. A pesar de la nueva relación instaurada entre la iglesia católica y el poder político de Roma, las ideas contrarias a lo bélico cuyas fuentes se inspiraban en una religiosidad profunda no se perdieron por completo y fueron resurgiendo esporádicamente en la doctrina y la práctica de grupos heréticos, muchos de ellos severamente reprimidos.

En la Antigüedad, tales ideas permanecieron y en algunos casos se extendieron a las regiones orientales del Imperio, al ser retomadas por

¹⁰⁸ Traducción del autor a partir del fragmento publicado en inglés en Reichberg, Gregory, Syse, Henry y Begby, Endre, *Op. Cit.*, p. 66. El fragmento agregado no aparece en la versión castellana de la obra.

¹⁰⁹ A la muerte del emperador, el obispo de Cesarea diría: “Y eso es también lo que el mismo Dios, a quien Constantino veneraba, refrendó con brillantes sufragios, asistiéndole ‘propicio’ al comienzo, medio y fin de su imperio, y proponiendo a este hombre ante el género humano como lección magistral de un modelo religioso.” Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994, Lib. I, Cap. 4, p. 145.

marcionitas y maniqueos. Los primeros eran seguidores de Marción, un rico cristiano de Sínope influido por creencias gnósticas, interesado en una teología que consideraba por separado al dios del antiguo y al del nuevo testamento; al cruel y al bondadoso.¹¹⁰ Jesucristo resultaba, entonces, la paz y debía seguirse al pacificador de los hombres.¹¹¹ Los maniqueos, seguidores de Mani considerado el último profeta tras Zaratustra, Buda y Jesús, estuvieron también influidos por el gnosticismo; planteaban “que las grandes tradiciones religiosas de oriente y occidente, el mazdeísmo, el budismo y el cristianismo expresaban una misma verdad universal.”¹¹² El dualismo maniqueo asumía la oposición entre el reino de la luz, que vivía en paz, y el de la oscuridad, que se hallaba en permanente lucha consigo mismo. En consecuencia, al retornar el alma al reino de la luz se alcanza la paz y el reposo que constituyen -precisa Ignacio Gómez de Liaño- el nirvana”.¹¹³

Posturas religiosas inspiradas en la paz tampoco escasearon en la Edad Media. Entre las comunidades más célebres se encontraban los cátaros, más conocidos como albigenses en la zona meridional de Francia. Ellos proseguirían una reflexión de desapego a las armas desde finales del siglo XI, pues tenían prohibido matar a cualquier semejante incluso estalladas las contiendas. El historiador de la guerra medieval Philippe Contamine sostiene acerca de ellos: “Se reputaba como criminal cualquier guerra, aunque fuese justa en sus causas, y el soldado que obedecía a sus jefes o el juez que pronunciaba una sentencia de muerte no eran más que simples asesinos.”¹¹⁴ Estas posiciones críticas que se veían acompañadas de un abierto cuestionamiento anticlerical, dieron lugar a su persecución y su cruento exterminio por disposición papal, en un periodo de doscientos años.¹¹⁵

A lo largo de aquella época surgirían también los valdenses, los husitas y los moravianos. Los primeros, declarados seguidores de Jesús y de sus

¹¹⁰ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 97.

¹¹¹ Orbe, Antonio, “Marción: Pasión y muerte de Jesús”, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Tomo II, E.P.U.G., Roma, 1987, p. 732.

¹¹² Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 190.

¹¹³ Gómez de Liaño, Ignacio, *Op. Cit.*, p. 541.

¹¹⁴ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 364.

¹¹⁵ Brennon, Anne, “Cathars, Albigens”, Vauchez, André, Dobson, Barry y Lapidge, Michael, *Encyclopedia of Middle Ages*, Vol.2, Routledge, Cambridge, 2000, pp. 256-257.

enseñanzas en el Sermón de la Montaña, tenían por líder a Pierre Valdo de Lyon quien predicaba en áreas de Europa central a adonde llegaron sus seguidores víctimas de persecuciones. A diferencia de los cátaros, éstos fueron convocados a dialogar. P. Contamine hace referencia a sus posturas contra la guerra a través de la repuesta que diera una de sus fieles cuando sostenía una conversación con el obispo de Pamiers: “Todo [aquel] que mata a un cristiano en cualquier tipo de guerra, comete un pecado”.¹¹⁶ Sus propuestas teológicas estaban próximas a las de John Wycliffe, teólogo inglés fundador del movimiento lolardo, opuesto a recurrir a las armas como una vía para resolver las disputas entre naciones, sin importar cuán virtuosa fuese la causa o legítima la autoridad.¹¹⁷ Ambos influyeron en los primeros husitas, especialmente taboritas, que renunciarían más tarde a sus votos de no emplear la violencia comprometiéndose en célebres guerras.¹¹⁸

Buscaron ofrecer una respuesta a los adeptos de salidas violentas los husitas partidarios del milenarista Peter Chelcicky. Desde sus propias interpretaciones de los evangelios, adoptarían una filosofía de la paz basada en un cristianismo anarquista que era reacio a la autoridad de la iglesia, al orden social existente y al uso de la fuerza a través de la pena de muerte o en la guerra. Al interior de su movimiento crearon el *Unitas Fratrum*, riguroso, en sus inicios, en su rechazo a las contiendas. Los moravianos, comprometidos con la tradición del *Bohemian Brethren*, es decir, el *Unitas Fratrum*, encontrarían acogida en Herrnhut, Bohemia, a través del pietista Nicholas Zinzendorf, aunque tras su traslado, en el siglo XVIII, a los Estados Unidos abandonarían sus posiciones antibélicas.¹¹⁹

Llegaban a conservarse de esta manera, a partir de las reivindicaciones de movimientos considerados heréticos, numerosas ideas que irrumpieron como parte de las reflexiones de los padres de una iglesia preconstantiniana.

¹¹⁶ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 364.

¹¹⁷ Lowe, Ben, “Peace Discourse during the Hundred Years War”, *Imagining Peace: A History of Early English Pacifist Ideas, 1340 – 1560*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997, p. 113.

¹¹⁸ Bideleux, Robert y Jeffries, Ian, *A history of Eastern Europe: Crisis and Change*, Routledge, Londres, 1998, p. 234.

¹¹⁹ Burkholder, John Richard y Holl, Karl, “Pacifism”, Fahlbusch, Erwin y Bromiley, Geoffrey William, eds., *The Encyclopedia of Christianity, Volumen 4*, Eerdmans – Brill, Leiden, 2005, p. 3.

Esas posturas, recuperadas por dichas comunidades religiosas medievales, eran enseñadas y trasladadas a la sociedad, muchas veces a la vista de los poderes públicos, pero tales convicciones solían también estar reservadas por la iglesia para la práctica clerical y monacal con el fin de alcanzar la perfección espiritual.¹²⁰ La Edad Media fue ante todo un periodo de ardua agitación bélica y fue el periodo de consolidación intelectual del *bellum justum* como doctrina eclesial, poco efectiva en la práctica como se verá en el capítulo cuarto dedicado a la evolución de sus criterios. La Reforma y el Renacimiento, con los aportes de intelectuales como Erasmo de Rotterdam y Luis Vives, en el norte de Europa, y su notable influencia en el sur del continente, contribuirán a la posterior reflexión para hacer de la paz una posibilidad política en pleno auge absolutista, pero sus reflexiones albergarían propuestas de recurso a la fuerza en legítima defensa.

2. Erasmo de Rotterdam y las aproximaciones renacentistas a la paz

Con el advenimiento de la modernidad, las ideas de rechazo a la guerra se pusieron de manifiesto desde ámbitos humanistas, renacentistas y reformistas. Los dos primeros encontrarían inspiración en fuentes de reflexión diversas que tomaban como referencia a autores de la filosofía antigua y sostenían un renovado optimismo que se fundaba en la confianza en la naturaleza y la razón humana. Incitaban, por ello, al replanteamiento de los términos de una hermandad entre los seres humanos, capaces de trascender los cada vez más arraigados sentimientos patrióticos y el aún incipiente nacionalismo que compaginaban el orgullo de pertenencia territorial con el afán de dominación política.¹²¹

En cuanto a la Reforma, ésta dio lugar a nuevas comunidades de creyentes, esta vez anabaptistas y menonitas, decididas a cuestionar sectariamente el recurso a la violencia. Los primeros, desde inicios del siglo XVI, comenzaron a movilizarse en Zúrich animados por la restauración de su iglesia apostólica. El resultado de sus afanes serían penosas persecuciones que generaron respuestas solidarias de otros colectivos próximos ubicados en

¹²⁰ García Fitz, Francisco, *Op. Cit.*, p. 118.

¹²¹ Burkholder, John Richard y Holl, Karl, *Op. Cit.*, p. 4.

Suiza, Alemania, Austria y Moravia. La aparición en su interior de la confesión *Schleitheim*, que rechazaba portar y usar espadas pues la consideraban alejadas de la perfección cristiana, afirmó su doctrina de la no-resistencia que tenía como referencia la dualidad iglesia-mundo.¹²²

Las posiciones de uno de sus líderes, Balthasar Hubmaier, quien consideraba legítima la aceptación de cargos seculares y la resistencia armada, generaron serias rupturas. Así, los seguidores de Jacob Hutter – hutteritas- optaron por relacionar la no-resistencia a la comunidad de bienes originando comunidades estables y bien organizadas que afrontaron las persecuciones. Mientras sus doctrinas se divulgaban en Holanda y Westfalia, el surgimiento de expectativas apocalípticas favoreció un régimen teocrático en Münster, dirigido por Jan de Leyden. Tras estos incidentes, bajo la égida de Menno Simmons, crítico con la deriva de la ciudad westfaliana, los anabaptistas se reorganizaron como comunidad de creyentes pacíficos, conocidos como menonitas. Siendo menos rigurosos en cuanto a la participación en puestos públicos, mantuvieron su rechazo a toda forma de violencia hasta finales del siglo XVI, cuando la organización se debilita. Con el correr de los siglos, numerosos de estos colectivos abandonarían sus posturas de oposición a la guerra.¹²³

En lo que respecta a los humanistas, R. Bainton, deteniéndose en la reflexión sobre la guerra y la paz en el pensamiento cristiano de finales del siglo XV e inicios del XVI, refiere la aparición de un grupo de intelectuales, contemporáneos de N. Maquiavelo, que en pleno Renacimiento asumen nuevas perspectivas para aproximarse a los fenómenos políticos y sociales, incluyendo los religiosos. Ellos escribirían sin vincularse expresamente a sus ámbitos territoriales, promoviendo un diálogo de ideas situado en un espacio cultural más amplio, afirmado expresamente como europeo. Allí se encontraban John Colet y Tomás Moro de Inglaterra; Erasmo de Rotterdam y Juan Vives de España; Michel de Montaigne y François Rabelais de Francia, entre otros. En una época de fugaz irrupción de sentimientos nacionalistas,¹²⁴

¹²² *Ibid.*, p. 3.

¹²³ *Ibid.*, p. 3-4.

¹²⁴ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 63.

los planteamientos de estos pensadores se situarían a contracorriente de los sentimientos de pertenencia que ligaban a príncipes y súbditos, y pese a su idealista condena a la guerra, sus propuestas no obviaban afrontar las circunstancias críticas que demandan una respuesta intelectual acorde con la realidad bélica de su época.

Como se adelantaba en el capítulo anterior, las ideas que emergieron en las primeras décadas del siglo XVI propiciaron cambios trascendentales en cuanto al tratamiento moderno de la relación entre la ética –entonces aún marcadamente religiosa- y la política, de los que no podía sustraerse las aproximaciones a la guerra y la paz. N. Maquiavelo y Erasmo de Rotterdam constituían, en ese escenario, personajes paradigmáticos de una misma generación intelectual desencantada con la visión tradicional imperante, a la que percibían como inadecuada respecto de los problemas seculares cuando éstos se analizaban desde la perspectiva moral sostenida por la iglesia universal. Más aún, la propia actitud eclesiástica era vista como incoherente al recubrir tras pantallas retóricas sus ansias de poder temporal. J. Touchard invita a distinguir, por ello, las aportaciones de las dos tradiciones humanistas que ambos autores representan.

Para el autor francés, N. Maquiavelo, “prisionero de los romanos, a quienes debe no sólo referencias y ejemplos, sino el espíritu del antiguo civismo”,¹²⁵ junto a otros pensadores cercanos a su realidad y posturas como F. Guicciardini, ponen el broche final a un humanismo “florentino” cuyo auge es previo al siglo XVI. Se trata de “un humanismo que unía un mayor civismo con una dosis menor de ciencia y sutileza”,¹²⁶ por ese motivo, “su contribución al movimiento de las ideas políticas no puede compararse con el humanismo cristiano, cuyo más importante representante es Erasmo de Rotterdam”.¹²⁷ Más allá de la útil distinción, no puede minimizarse la importancia del autor de *Los Discursos* y *El Príncipe*, así como el humanismo que representa y, en cierto sentido, transforma.¹²⁸ La obra del ex secretario, estima Ramón Puig de la

¹²⁵ Touchard, Jean, *Op. Cit.*, p. 206.

¹²⁶ *Ídem.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹²⁸ Para algunos autores, la subvierte: Hankins, James, “Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue”, *Italian Culture*, Vol. XXXII, Nº 2, Maney Publishing, Filadelfia, 2014,

Bellacasa al comentar una obra fundamental del holandés, “perdurará, *más allá de su tiempo*, como guía de gobernantes y será considerada como un hito fundador de la ciencia política moderna.¹²⁹

Se asemejan ambos autores en su afición por los clásicos de la Antigüedad, a quienes el holandés emula cuando recurre a la ironía, pero sus diferencias son más pronunciadas pues el pensamiento de Erasmo permanecía aferrado a ciertas premisas superadas por el realismo político, y el pragmatismo, del antiguo funcionario. El humanista de Rotterdam planteaba su crítica social amparándose en imperativos morales, permanentemente instalados en un marco religioso aún dominante. Por ello, la obra de N. Maquiavelo refleja apenas el pensamiento medieval, mientras son numerosas ideas de los padres de la iglesia y teólogos importantes que se insinúan una vez interpretadas en los trabajos de quien estudió teología en París y fue ordenado sacerdote.¹³⁰ Las claras divergencias en cuanto al abordaje de cuestiones políticas llevaron a Stefan Zweig a perennizar el contraste de los legados intelectuales de ambos personajes, cuando afirma acerca de sus propuestas:

He aquí, pues, en forma espiritual las dos grandes y eternas formas fundamentales de toda política en cualquier tiempo: la práctica y la ideal, la diplomática y la ética, política de Estado y política humanista. Para Erasmo que contempla el mundo filosóficamente, la política pertenece en el sentido de Aristóteles, Platón y Tomás de Aquino, a la categoría de la ética: el príncipe, que dirige el Estado, tiene que ser sobre todo servidor de Dios, exponente de ideas morales. Para Maquiavelo, el diplomático profesional, familiarizado con los aspectos prácticos de las cancillerías, la política es en cambio una ciencia

pp. 105-106. Véase también: Hulliung, Mark, *Citizen Machiavelli*, Transaction Publishers, New Jersey, 2015, 266 pp.

¹²⁹ Puig de la Bellacasa, Ramón, “Presentación”, Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, Alianza editorial, Madrid, 2008, p. 21.

¹³⁰ Al respecto Francisco Rico señala: “[...] quien examina su pensamiento y rastrea las huellas que dejó, pocas veces puede decir ‘la idea es de Erasmo’, sin precisar enseguida ‘pero ya Orígenes (o San Jerónimo o Tomás de Aquino o Lorenzo Valla) había escrito otro tanto’,... y sin añadir todavía: ‘no obstante, en ese momento, en ese autor, la idea es de Erasmo, la impone Erasmo’.” Rico, Francisco, *El sueño del humanismo. (De Petrarca a Erasmo)*, Alianza editorial, Madrid, 1993, p. 107.

amoral y completamente independiente, tiene tan poco que ver con la ética como con la astronomía o la geometría.¹³¹

El iusfilósofo N. Bobbio advertía más diferencias al analizar las relaciones entre ética y política destacando dos modelos: 1) el dualismo Iglesia – Estado y 2) el monismo o *reductio ad unum* que resuelve la relación de la política en la moral o de la moral en la política; en este último modelo son ubicados ambos pensadores renacentistas oponiéndose uno al otro. Enseguida, el profesor de Turín sugería prestar atención al tratamiento que da cada uno de ellos al personaje político ideal en el siglo XVI: el príncipe. Éste debía ser creyente, según proponía Erasmo en *La educación del príncipe cristiano*, su obra de 1515; mientras su antítesis, que ponía en evidencia “el rostro demoníaco del poder”,¹³² era retratado por N. Maquiavelo en su tratado más célebre.

Isaiah Berlin matizaba con acierto ese contraste al interpretar a Maquiavelo, pues señala: “Los cristianos, tal como los conocía en la historia y en su propia experiencia, esto es, los que en la práctica realmente siguen los preceptos cristianos, son buenos, pero si gobiernan estados a la luz de tales principios los llevan a la destrucción.” Por ende, “[u]no puede salvar su alma o puede uno mantener o servir a un Estado grande y glorioso, pero no siempre hacer ambas cosas a la vez.” Entonces aclara: “Maquiavelo no valora explícitamente una forma de vida más que otra. Cuando dice ‘se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos’, por buenos actos quiere decir lo que diría cualquiera educado dentro de los valores cristianos. Y cuando afirma que la buena fe y la integridad son ‘laudables’ aun si terminan en fracaso, por ‘laudables’ entiende que es adecuado alabarlas pues, desde luego, lo que es bueno (en el sentido ordinario) es bueno.” Consecuentemente, “[c]uando elogia la ‘castidad, afabilidad, cortesía y

¹³¹ Zweig, Stefan, *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Trad. Rosa S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2005, p. 208.

¹³² Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política...*, p. 202.

liberalidad' [...] habla (sea sincero o no) en términos de valores que son comunes a Cicerón y a Dante, a Erasmo y a nosotros.”¹³³

Ciertamente, para el florentino, la expansión territorial debía ser considerada por el gobernante como una medida indispensable, en ocasiones, a fin de asegurar la paz y la seguridad; mientras el humanista holandés era contrario, manifiestamente, a toda política de conquista,¹³⁴ viéndose favorecido en sus posiciones antibélicas por argumentos de los padres de la iglesia.¹³⁵ Algo de ello revelaba su *Enchiridion militis christiani* (Manual del caballero cristiano), cuando recurría al ambiguo término griego “Εγχειρίδιον”, cuyo significado está referido a un arma, el puñal, y hace alusión también al breve libro entendido como “arma manual y personal de defensa” donde se formulan consejos a los cristianos para protegerse de tentaciones mundanas con la ayuda de su “puñal espiritual”.¹³⁶ No dejaba, al mismo tiempo, de cuestionar el actuar de la iglesia institucional, recomendando atenerse al espíritu evangélico, dejar de lado la devoción exterior: el culto excesivo de los santos, las tradiciones y ceremonias interesadas o infructuosas¹³⁷ y las acciones contaminadas por la hipocresía.¹³⁸

Se trata de un ensayo teológico inspirado en las enseñanzas de san Pablo, con referencias al dualismo antropológico platónico –alma/cuerpo- y al martirio sufrido por Orígenes. En la obra se formulan preceptos morales acordes con un espíritu evangélico que constituirían, según el humanista, la “filosofía de Cristo.”¹³⁹ Para Marcel Bataillon, el manual constituye un

¹³³ Berlin, Isaiah, *Contra la corriente, Ensayos sobre la historia de las ideas*, Trad. Hero Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 116-117.

¹³⁴ Puig de la Bellacasa, Ramón, *Op. Cit.*, p. 21.

¹³⁵ Zweig, Stefan, *Op. Cit.*, p. 209.

¹³⁶ Diría Erasmo acerca de su obra: “Aquí tienes pues, recién preparado para ti, un *enquiridion*, un pequeño puñal, que nunca has de dejar de la mano, ni en la mesa ni en el lecho. Si a veces te entregas a los negocios de este mundo y llevar contigo esta armadura es una carga, no consientas que en ningún momento te coja desarmado el enemigo. No te dé pereza llevar contigo este puñalito, que ni será muy pesado ni inútil para tu defensa”. Erasmo de Rotterdam, “*Enquiridion. Manual del caballero cristiano*”, *Erasmo*, Trad. Pedro Rodríguez Santidrián, Gredos, Madrid, 2011, Cap. II, p. 87.

¹³⁷ En carta enviada por Erasmo a John Colet señala: “No he escrito *el Enchiridion* [...], sino con el objeto de librar del error a quienes llevan por lo general a la religión a ceremonias y observancias eminentemente judaicas y de carácter material.” Huizinga, Johan, *Érasme*, Gallimard, París, 1955, pp. 100-101. Traducción del autor.

¹³⁸ Erasmo de Rotterdam, *Op. Cit.*, Cap. 8, Regla 5, p. 146.

¹³⁹ Lucien Febvre la explica así: “... Erasmo conoció a los filósofos, humanistas y críticos de la Italia moderna, [...]; también él se codeó con los místicos flamencos [...], recogió, a través de

“manifiesto del cristianismo interior”¹⁴⁰ donde la “oposición de la carne y del espíritu” es el tema central de reflexión, así como “el punto en torno al cual va a ordenar Erasmo todo su concepto de la esencia del cristianismo.”¹⁴¹ Asimismo, en el propio texto destaca una recomendación acerca de los principales intérpretes de las escrituras sagradas -“los que más se apartan de la letra”, diría el holandés- enumerándose, entre otros, a los santos Jerónimo, Ambrosio y Agustín;¹⁴² estos últimos son claros exponentes de la doctrina cristiana de la guerra justa, que el humanista, según interpretación poco acertada de algunos autores, no admitiría.¹⁴³

Junto al discurso intimista y religioso de este trabajo, Erasmo no dejaba de formular exigencias involucradas con la práctica política. En ellas privilegiaba una demanda de paz que adquiriría un sentido novedoso respecto de tratamientos previos relacionados con la *tranquillitas*, la seguridad o la *grandezza* de la república, preocupaciones de pre-humanistas o de otros humanistas, generalmente italianos. No coincidía, en tal sentido, con algunas ideas de Marsilio de Padua, salvo en su crítica eclesiástica, y menos aún con la postura de Dante Alighieri cuando sugiere los beneficios de la *pax romana*. Ambos escritores latinos no consideraban la tradición pacífica ascética, fuente de inspiración importante del escritor holandés. El iusfilósofo G. del Vecchio ubicaba la propuesta de D. Alighieri en su clasificación de “teorías imperialistas o absolutistas de la paz”, contrapuestas a las ascéticas cuyo rasgo más relevante es la negación de la violencia, pues una “paz absoluta” sólo sería el

sus amigos Vitrier y Colet, el eco de las doctrinas de los husitas y de los loldardos. Todas estas influencias, sin perjuicio de las del Nuevo Testamento, [...] y de San pablo, [...] constituyeron la enjundia de esa *Filosofía de Cristo*”. Febvre, Lucien, “Una cuestión mal planteada: Los orígenes de la reforma francesa y el problema de las causas de la Reforma”, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Trad. Carlos Piera, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 63-64.

¹⁴⁰ Bataillon, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Trad. Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 196.

¹⁴¹ *Ídem*.

¹⁴² Erasmo de Rotterdam, *Op. Cit.*, Cap. 2, p. 76.

¹⁴³ Uscatescu, Jorge, “En el Quinto centenario de Erasmo”, *Revista de Estudios Políticos*, N° 168, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1969, p. 6. Segura, Cristina, “Las mujeres y las guerras en las sociedades preindustriales”, en Nash, Mary y Tavera, Susana, eds., *Las mujeres y las guerras: El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 149-150.

resultado “de una violencia que lo abarca todo”; es decir, de una dominación absoluta.¹⁴⁴

En consecuencia, si las teorías ascéticas planteaban excluir la conquista, las imperialistas no prescindían de ella para asegurar el dominio de todo el orbe, asumiendo –dice G. del Vecchio- que “todo gran conquistador ha querido aspirar siempre a cierta paz, como síntesis de sus victorias sobre las gentes”.¹⁴⁵ El modelo idealizado de Alejandro Magno, según indirecta versión de Plutarco,¹⁴⁶ encandilado con un ideal cosmopolita que congregue a todos los pueblos en una gran unidad en nombre de la concordia y la armonía universal,¹⁴⁷ o las referencia al lado benéfico de la *pax augusta u octaviana*, no dejaban de ser valorados por quienes planteaban, en plena génesis del modelo estatal, su predilección por una “monarquía universal”.¹⁴⁸ Dando continuidad a una premisa, conservada durante toda la Edad Media, que reconocía a la autoridad imperial como supremo moderador, *dominus urbis et orbis*, D. Alighieri alegaría en *Monarchia* que el género humano debía regirse por una sola cabeza: el pueblo romano, que “se arrogó conforme a derecho, y no por usurpación, el oficio de la Monarquía, llamado ‘Imperio’, sobre todos los mortales.”¹⁴⁹

El poeta italiano, en los inicios del siglo XIV, compartía las inquietudes que agobiaban entonces a M. de Padua, y que se reflejarían también más tarde, en el siglo XVI, entre humanistas cristianos: la anarquía parecía haberse instalado en los territorios de la península, la frecuencia de enfrentamientos armados mediante asedios de plazas y ciudades prósperas como Florencia causaban inseguridad e inestabilidad política. Esa realidad descontrolada llevó

¹⁴⁴ Vecchio, G., del, *Op. Cit.*, p. 65.

¹⁴⁵ *Ídem*.

¹⁴⁶ Acerca de Plutarco y sus ideas en torno a la guerra y la paz, véase: Bravo García, Antonio, “El pensamiento de Plutarco acerca de la paz y la guerra”, *Cuadernos de filología clásica*, 5, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1973, pp. 141-192.

¹⁴⁷ “[...] pero Alejandro [...] se consideraba enviado por la divinidad como gobernador común y árbitro de todos y a quienes no anexionaba por la palabra lo hacía con las armas por la fuerza con el fin de reunir los elementos diseminados en un mismo cuerpo, como mezclando en una amorosa copa las vidas, los caracteres los matrimonios y las formas de vivir.” Plutarco, “Fortuna o virtud de Alejandro I”, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Vol. IV, Introd. y Trad. Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1989, Disc. 1, 6, p. 241.

¹⁴⁸ Dante se inspira en Alejandro Magno, véase: Alighieri, Dante, *Monarquía*, Est. Prelim. y Trad. Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1992, Lib. II, Cap. VIII, p. 43. Exalta también los logros de la paz octaviana. *Ibid.*, Lib. I, Cap. XVI, p. 31.

¹⁴⁹ *Ibid.*, Lib. II, Cap. III, p. 33.

a la reflexión al literato florentino quien idearía una propuesta de orden social y político destinada a garantizar la paz universal; una condición ineludible para lograr la felicidad como resultado de la obra humana. Su planteamiento consistía en erigir una monarquía temporal –o Imperio-, concebida como “aquel principado único que está sobre todos los demás en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo”.¹⁵⁰ Su titular legítimo, por designio de la naturaleza, debía cumplir esta misión:

Tú, romano, acuérdate de gobernar con imperio los pueblos. Tus artes serán éstas: imponer la costumbre de la paz, perdonar a los que se someten y destruir a los rebeldes.¹⁵¹

Situado en su contexto histórico, el párrafo aludiría a la necesidad de dar continuidad al Sacro Imperio Romano Germánico concretando la *respublica christiana*; sin embargo, el concepto de “monarquía” en el pensamiento del poeta podía superar la contingencia de dicho cuerpo político. Hans Kelsen lo advertía en su obra de juventud titulada *La teoría del estado de Dante Alighieri* cuando traslada la propuesta del florentino al esquema estatal –“estado universal del imperio temporal”¹⁵²-. Su territorio resultaría todo el planeta y su población, la humanidad. Por ende, para hacer posible la paz entre los pueblos debía construirse “en suma un estado mundial”.¹⁵³ Para el jurista austriaco, la fórmula del estado monárquico -cuyas premisas estarían siempre al servicio de un proyecto global-, aunque sea concebido en la obra original como un modelo imperial, culminaría sus fines pacíficos bajo otra forma gobierno, pues lo que el literato habría tenido en mente es un “estado ideal”.¹⁵⁴

En correspondencia con dicho ideal, la valoración que hacía D. Alighieri de la paz en la práctica humana pretendía reflejar –según apunta A. Truyol y Serra- “el orden que rige en la naturaleza”, basado en una metafísica aristotélica y tomista. A partir de ésta, se vincula un fin propio del género humano a una operación del mismo encaminada a dicho fin. Se trata de una

¹⁵⁰ *Ibíd.*, Lib. I, Cap. II, p. 19.

¹⁵¹ *Ibíd.*, Lib. II, Cap. VI, p. 40.

¹⁵² Kelsen, Hans, *La teoría del estado de Dante Alighieri*, Trad. José Luis Requejo Pagés, KRK Ediciones, Oviedo, 2007, p. 127.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 135.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 176.

relación, que al ser totalmente abarcadora, no puede ser alcanzada individualmente ni en comunidades particulares, pues “sólo la universalidad de los hombres, la humanidad como tal, al reunir en su seno la fecunda multiplicidad de los entendimientos particulares, puede actualizar la plenitud de sus posibilidades para la contemplación y la acción, asegurando con ello a los hombres la felicidad más completa.”¹⁵⁵ Alcanzar dicho estado de felicidad exigía como condición indispensable el reinado de la paz, que sólo un poder único tenía la posibilidad de garantizar.

Erasmus de Rotterdam tuvo alguna vez el propósito de editar la obra de D. Alighieri, especialmente *Monarchia*, y aunque nunca pudo concretarlo¹⁵⁶ hay evidencia de que conocía muy bien los trabajos del poeta, compartiendo numerosos de sus cuestionamientos al poder temporal de la iglesia. Hizo suyas, inclusive, algunas de sus ideas que recogió en el comentario al adagio de Píndaro *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*.¹⁵⁷ En este escrito, el humanista hace referencia a la Donación de Constantino que era para el florentino la causa de todos los males eclesiásticos y políticos.¹⁵⁸ En pleno siglo XVI, el autor holandés proseguía la postura crítica del literato frente a las antiguas pretensiones de *plenitudo potestatis* del papado,¹⁵⁹ que seguían siendo reivindicadas en nombre de la concesión divina de las dos espadas, señalando:

Ahora bien, después de que Cristo ordenó envainar la espada, ya no está permitido a los cristianos combatir, excepto ese hermosísimo combate con los abominables enemigos de la Iglesia: el afán de dinero, la iracundia, la

¹⁵⁵ Truyol y Serra, Antonio, *Dante y Campanella. Dos visiones de la sociedad mundial*. Tecnos, Madrid, 1968, pp. 37-38.

¹⁵⁶ Toynbee, Paget, “Dante Notes”, *The Modern Language Review*, N° 20, Modern Humanities Research Association, Cambridge, 1925, pp. 43-47.

¹⁵⁷ Señalaba Erasmo: “Parecía que a estos títulos convenía algo de poder y no faltó quien quisiera cederlo. También el poder fue aceptado, pero con una cierta reluctancia y parcamente, esto es, de manera que sólo se ostentara el título, dejando de buena gana el poder efectivo en otras manos. Finalmente se ha ido llegando paulatinamente al extremo actual en que un obispo no se cree obispo a menos que se le añada algo de poder temporal, un abad se estima poco honrado si su poder no iguala al de un tirano.” Erasmo de Rotterdam, “La guerra es dulce para quienes no la han vivido”, *Escritos de crítica religiosa y política*, Trad. e Introd. Miguel Ángel Granada, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 166-167.

¹⁵⁸ Alighieri, Dante, *Op. Cit.*, Lib. III, Cap. X, p. 57.

¹⁵⁹ Señalaba Dante; “Dicen, en efecto, que aquellas dos espadas, que Pedro señaló, significan los dos regímenes predichos: cosa que hay que negar absolutamente, tanto porque aquella respuesta no se dio según la intención de Cristo, cuanto porque Pedro, según su costumbre, respondía súbitamente y de una manera superficial.” *Ibid.* Lib. III, Cap. IX, p. 55.

ambición, el miedo a la muerte. Estos son nuestros filisteos, éstos los Nabucodonosores, los moabitas y amonitas con los que no hemos de tener tregua, sino entablar un combate perpetuo hasta que arrancados de raíz los enemigos ocupe su puesto la tranquilidad. Si no los sometemos, nadie podrá tener una paz verdadera ni consigo mismo ni con los demás.

Sólo esta guerra produce una paz verdadera. Quien haya vencido en ella no querrá ya saber de guerras con ningún mortal. No me impresiona lo más mínimo la interpretación que aducen algunos de que las dos espadas representan los dos poderes, el civil y el eclesiástico, y que ambos corresponden a los sucesores de Pedro puesto que Cristo permitió que Pedro errara precisamente con esa intención: para que a nadie quedara la menor duda, después de que se le hubiera ordenado guardar la espada, de que estaba prohibida la guerra que antes parecía ser lícita.¹⁶⁰

Pero, Erasmo y los humanistas cristianos –recuerda R. Bainton- dejaron de vislumbrar una “paz romana” que requiriese ser tutelada por un imperio sagrado.¹⁶¹ Su propuesta aspiraba más bien a una convivencia en concordia entre “una aristocracia de gobernantes ligados unos a otros por un código de cortesía y humanidad.”¹⁶² Estos eran los principios que promovía en sus obras el autor holandés, para quien -afirmaba S. Zweig- “el cosmos no se divide en países, ríos y mares, tampoco en estatus, razas ni clases. Él sólo admite dos niveles: la aristocracia de la cultura y el espíritu es el mundo superior; la plebe y la barbarie, el inferior”.¹⁶³ Esa convicción alentaría la reflexión crítica de toda una generación de intelectuales del norte y del sur de Europa, muchos de los cuales mantuvieron un intercambio fluido.

En ese sentido, incluso tras haber adoptado reivindicaciones de incipiente nacionalismo dos de los más destacados humanistas de la época, uno germano y otro suizo, muy próximos a las convicciones de su amigo Erasmo pese a ser, además, líderes de la Reforma: Ulrich von Hutten¹⁶⁴ y

¹⁶⁰ Erasmo de Rotterdam, *Op. Cit.* pp. 173 – 174.

¹⁶¹ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Zweig, Stefan, *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁶⁴ Las actitudes nacionalistas de Ulrich von Hutten se entienden como una respuesta de los humanistas germánicos hacia la explotación romana de sus estados. Véase: Derwiche Djarzaerly, Yasser, “Goethe’s reception of Ulrich von Hutter”, *Goethe Yearbook*, XV, Goethe Society of North America, Candem House, Filadelfia, 2008, p. 2.

Ulrich Zwinglio,¹⁶⁵ en ellos también se revelaba una conciencia de pertenencia a la “universal república europea de las letras”.¹⁶⁶ En definitiva, lo que se advertía en el trasfondo de una filosofía entre todos compartida eran ciertos elementos del cosmos del estoicismo así como la fe en la hermandad cristiana, dispuesta esta vez a reconocer el protagonismo de los seres humanos, dotados de razón y espíritu, dispuestos a hallar sentido en su actuar individual y colectivo como expresión del “arte de vivir”.

En su obra *The Counter-Renaissance*, Hiram Haydn ha explicado los tres grandes movimientos desarrollados en el seno del denominado “Renacimiento”: 1) el Renacimiento clásico, vinculado especialmente a la Academia de Florencia, poniendo de manifiesto el humanismo al que se suman los esfuerzos para alcanzar una *pax fidei*; 2) el Contra-renacimiento, impulsado por corrientes que dan protagonismo a la experiencia, tanto la “interior” – religiosa- como científica y 3) la Reforma científica, revelando las tendencias que pueden denominarse “reforma del entendimiento”.¹⁶⁷ En el primer movimiento destaca la *pax fidei*, la concordia entre creyentes. Esa paz entre cristianos era asumida también como una necesidad por Erasmo, aunque su contribución intelectual es recogida en el segundo movimiento. El holandés compartía, en todo caso, la oposición a la guerra de otros humanistas, calificándola de escándalo perjudicial para los creyentes en el acercamiento a la fe. Pero la paz –advierte acertadamente Javier de Lucas-, no era para él sólo ausencia de guerra, sino “tomar en serio los factores y los riesgos” que la amenazan, pues es *opus iustitiae*.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Ulrich Zwinglio, siendo aún sacerdote se interesó por el tema de las tropas mercenarias de su país. Llegó a considerar que el sistema de mercenarios, tanto en lo referente a los servicios militares que se prestaban como a las riquezas que generaba, era una fuente de deterioro moral para Suiza. Como patriota y religioso se quejaba de las consecuencias que acarrearía para su patria tal sistema dedicando a él, en tono crítico, sus dos primeras obras, aunque prevería una excepción: el alistamiento en las filas que servían al papado. A partir de esa salvedad, actuó como capellán de las tropas que se pusieron al servicio papal dirigiéndose a Italia. Véase: Bromiley, Geoffrey William, *Zwingli and Bullinger*, S.C.M. Press, The Westminster Press, Filadelfia, 1953, p. 15.

¹⁶⁶ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁶⁷ Haydn, Hiram, *The Counter-Renaissance*, Charles Scribner's Sons, New York, 1950, pp. 705.

¹⁶⁸ Ramón Chornet, Consuelo y Lucas, Javier de, “Una queja interminable”, *Querrela pacis, perpetua?...*, pp. 32-33.

Evitar la guerra superando disensiones y restableciendo la paz por medios no violentos, a través de la *pace fidei*, constituía una de las demandas más extendidas entre los humanistas cristianos del siglo XVI. Referencias a dicha expresión se hallaban un siglo antes en los trabajos del cardenal Nicolás de Cusa.¹⁶⁹ Al caer Constantinopla en 1453 bajo poder otomano, este teólogo se interesó en los fundamentos comunes de las diversas religiones para proponer que su legitimidad residiese en un núcleo especulativo común donde contaba el protagonismo de la capacidad exclusivamente divina para transformar la diversidad y discordia en una única paz y concordia.¹⁷⁰ Estos planteamientos estaban también presentes en las reflexiones de Marsilio Ficino, durante el siglo XV. Según este autor, lograr la *pax fidei*, la paz de los creyentes, sólo era posible si se concretaba un vínculo estrecho entre enseñanzas cristianas e ideas de la Antigüedad, una vez sometidas estas últimas a revisión teológica.

En el sistema de M. Ficino –explicaba Ernst Cassirer- cada religión es revelada, y siempre está basada en un acto sobrenatural, “un acto de la providencia”. No obstante, a diferencia de los esquemas de pensamiento de la época medieval, tales actos dejaban de ser vistos como sucesos puntuales en la historia que estaban siempre vinculados a un determinado momento y lugar. Resultaría de ello que la historia de la religión y la filosofía, en su integridad, constituía una corriente continua de inspiración divina. De ese modo, precisaba el autor neokantiano, “el principio, *Extra ecclesiam nulla salus*, es abandonado. Pero ello no significa la secularización o ‘paganización’ de la religión cristiana,

¹⁶⁹ Apuntaba M. Bataillon: “Aunque Erasmo no menciona jamás a Nicolás de Cusa (ni podía atraerle el temple metafísico de su pensamiento), no es imposible que hubiera sabido directa o indirectamente de la ‘universalidad de su irenismo’, Pues una edición de las obras del Cusano fue publicada en París por Lefèvre d’Étaples en 1514.” Bataillon, Marcel, “Un extremo de irenismo erasmiano”, *Erasmo y el erasmismo*, Trad. Carlos Pujol, Crítica, Barcelona, 2000, p. 70.

¹⁷⁰ Diría el Cusano: “En todo lo que cada uno parece apetecer no apetece otra cosa sino el bien, que eres Tú, y ninguna otra cosa busca en su esfuerzo intelectual sino lo verdadero, que eres Tú. [...] No permanezcas oculto más tiempo, Señor, sé propicio y muestra tu rostro, para que se salven todos los pueblos y no puedan ya olvidar la fuente de la vida y su dulzura apenas pregustada. [...] Si te dignas actuar así, cesarán las guerras, el odio y todo mal y todos conocerán que no hay más que una sola religión en la diversidad de los ritos”. Nicolás de Cusa, “La paz de la fe”, *La paz de la fe, Carta a Juan de Segovia*, Estud. Prelim. y Trad. Víctor Sanz Santacruz, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 6-7.

se trata, por el contrario, de una cristianización del paganismo”.¹⁷¹ Bajo esta perspectiva, la *pax fidei*, e incluso la *pax philosophica* y la *pax christiana*,¹⁷² tal como eran entendidas por autores involucrados con el pensamiento religioso del siglo XV –N. de Cusa, M. Ficino y G. Pico della Mirandola- sólo podían ser explicadas a través de esta continua revelación sin la cual los hombres serían más miserables que los animales.¹⁷³

Consecuentemente, en la obra *De christiana religione* (La religione cristiana), M. Ficino –dice Eugenio Garin- “ofrece el cristianismo como síntesis y culminación de esta revelación continua de Dios; religión perenne y filosofía perenne enlazadas por una fe cierta en el destino sobrenatural del hombre, en el respeto a los valores indestructibles que documentan esa vocación divina”.¹⁷⁴ En esta obra apologética, el autor florentino formula un inspirado mensaje cuando invita a todos los pueblos a hacer posible la paz religiosa desde un culto al bien, “pues –como advierte el profesor de Florencia- Dios no repudia a ultranza ningún tipo de culto con tal de que sea humano, pues de uno u otro modo a él está dirigido.”¹⁷⁵

Por su parte, a G. Pico della Mirandola le movía el afán por aproximarse al que –en palabras de E. Garin- “fuera en otro tiempo el gran sueño del cardenal de Cusa: alcanzar la paz entre los hombres y la concordia religiosa”.¹⁷⁶ Pero su propuesta de *pax philosophica* incorpora aportes significativos de mediación cultural, integrando plenamente a Aristóteles, y sobrepasando el marco referencial de M. Ficino, para acoger sugerencias, doctrinas y tradiciones que eran extrañas a su pensamiento, pues apenas

¹⁷¹ Cassirer, Ernst, “Ficino’s Place in Intellectual History”, *Journal of History of Ideas*, Vol. 6. N° 4, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1945, pp. 490-491. Traducción del autor.

¹⁷² Acerca de la *pax christiana*, Arnaldo Momigliano señala: “La concepción cristiana de la paz se reconduce directamente a la concepción hebrea [...]. Con el cristianismo la paz no solamente compete a todos los [...] hombres de buena voluntad, sino deriva de la misma fe.” Ahora bien, “[e]l carácter mesiánico y activo de esta paz [...] podía acercar la *pax christiana* a la *pax romana* [...] La Iglesia vive de la paz, es la paz, la *pax christiana*, como el imperio es la *pax romana*.” Momigliano, Arnaldo, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, p. 442. Traducción del autor.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 491.

¹⁷⁴ Garin, Eugenio, “Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino”, *La revolución cultural del Renacimiento*, Trad. Domènec Bergadà, Crítica, Barcelona, 1984, p. 149.

¹⁷⁵ *Ídem*. Véase: Ficino, Marsilio, “Ogni religione ha qualcosa di buono, purché sia diretta verso Dio stesso, creatore di tutte le cose. Quella cristiana è pura e integra”, *La religione cristiana*, Città Nuova Editrice, Roma, 2005, p. 38.

¹⁷⁶ Garin, Eugenio, “Pico della Mirandola”, *Op. Cit.*, p. 179.

conocía la obra del gran filósofo griego. Miguel Ángel Granada destaca que la proclamación de dicha *pax philosophica*, como tarea personal, “debía abrir un nuevo periodo histórico de reconciliación universal.”¹⁷⁷ La tarea era proyectar la meditación filosófica como una herramienta pacificadora¹⁷⁸ e integradora de las diversas concepciones en lucha: Platón y Aristóteles, Averroes y Avicena, Santo Tomás y Duns Scotto.¹⁷⁹

Dispuesto a profundizar la reflexión, G. Pico della Mirandola se propuso organizar al detalle un evento que sirviese de ocasión para proclamar el inicio de un nuevo periodo de paz. Se celebraría un congreso o una convención, un debate público grandioso que diese el marco intelectual y ceremonial a tan notable acontecimiento, finalmente frustrado, en 1487, por disposición papal. Allí debía darse lectura a un documento inaugural elaborado previamente por el joven humanista florentino, y sólo publicado tras su muerte. Se trataba de la *Oratio* (Discurso), denominado posteriormente *De hominis dignitate* (Discurso sobre la dignidad del hombre), cuyas escasas páginas son –a decir de E. Garín- “aquellas que definen toda una época, antiguas pero siempre actuales.”¹⁸⁰

El periodo en que trascurrió la breve vida de G. Pico della Mirandola (1463 – 1494) no sólo fue convulso en relación con lo bélico, sino conllevaría hacer frente a una realidad nueva e inimaginable. Aquella generación vio trastocadas, de pronto, sus pautas orientadoras vitales cuando fueron concretándose algunos de los acontecimientos con mayor repercusión social, cultural, histórica y militar de toda la historia occidental: la invención de la imprenta, la caída de Constantinopla en manos turcas, el descubrimiento de América y la expulsión de los judíos de España. Ante ese panorama de insólitas novedades, la *pax philosophica* buscaría reivindicar, si aspiraba a ser

¹⁷⁷ Granada. Miguel Ángel, “Sobre algunos aspectos de la concordia entre ‘Prisca theologia’ y cristianismo en Marsilio Ficino. Giovanni Pico y León Hebreo”, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona, 2000, p. 104.

¹⁷⁸ Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Introd. y Trad. Pedro J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002, p. 65.

¹⁷⁹ Garín, Eugenio, *Op. Cit.*, p. 179.

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 194.

perpetua, la intervención divina valorando los cauces de la teología, según advierte el autor florentino:

La filosofía natural apaciguará las disputas y la división de opiniones que atormentan de uno y otro lado el alma inquieta, la arrastran en direcciones opuestas y la desgarran. Pero las apaciguará de tal forma que nos veamos obligados a recordar que la naturaleza, [...] se ha generado con la guerra; motivo por el cual recibió de Homero el nombre de “disputa”. Es por ello por lo que en la filosofía no se nos puede asegurar una verdadera quietud y una paz firme, pues esto es atributo y privilegio de su señora, es decir, de la santísima teología. Lo que sí hará la filosofía será mostrarnos el camino hacia aquella y guiarnos como compañera.¹⁸¹

En su obra *La Filosofía*, E. Garin apunta que la idea misma de *pax philosophica* se le ocurriría a G. Pico della Mirandola de la lectura de un fragmento de los evangelios:¹⁸² “Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde” (Jn 14, 27), fórmula a la que recurrirá Erasmo al escribir *Summa nostrae religionis pax est et unanimitas*, la esencia de nuestra religión es la paz y la unanimidad,¹⁸³ en plena discusión con Lutero. Por ello, sus propuestas de paz permanecerían instaladas en los preceptos que guiaban a los humanistas cristianos que afinaban sus convicciones pacíficas en sus creencias religiosas. Pierre de Nohac,¹⁸⁴ en su célebre artículo *Erasme et l’Italie*, detallaría el apasionamiento del holandés por los filósofos, humanistas y críticos de aquella Italia en la génesis del mundo moderno, desde Lorenzo Valla al autor de la *Oratio*, que

¹⁸¹ Pico della Mirandola, Giovanni, *Op. Cit.*, p. 64 - 65.

¹⁸² Garin, Eugenio, *La Filosofía*, Vallardi, Milano, 1947, p. 364.

¹⁸³ McConica, James, “The problem of Luther”, *Erasmus*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 77.

¹⁸⁴ De Italia también traería Erasmo la impresión de guerras dirigidas por el Papa. Pierre de Nohac advierte: “Erasmo no culparía solamente al papa de jugar el papel de los césares romanos y de mostrarse ‘demasiado digno de su nombre Julio’, él le adjudicaba también el prolongar en Italia una guerra perjudicial a la letras, y particularmente a la universidad donde él contaba trabajar. “He venido a Italia -escribía- para aprender el griego pero la guerra hace furor. El papa prepara una expedición contra los venecianos si ellos se resisten a su voluntad. En la espera los estudios libran.” Nohac, Pierre de, “Erasme et l’Italie”, *Revue de deux mondes*, Bureau de la Revue de deux mondes, Tome 23, París, 1888, p. 178. 173- 199. Traducción del autor.

influyeron directamente en su pensamiento previamente asentado, y en mayor medida, por el bagaje de dos antigüedades: la clásica¹⁸⁵ y la cristiana¹⁸⁶.

A Erasmo de Rotterdam le tocaría reflexionar sobre una Europa donde reyes, emperadores y papas no se planteaban serias dudas si se trataba de recurrir a las armas, siempre que con ello asegurasen sus intereses dinásticos o territoriales, vinculados también a identidades religiosas y, paulatinamente, nacionales. Mientras en la segunda década del siglo XVI, N. Maquiavelo concluía sin ninguna gloria la redacción de *El Príncipe*, el humanista holandés, que era -especialmente entre 1515 y 1517- el intelectual más reconocido e influyente de Europa tras acceder al trono de Francia Francisco I y al de España de Carlos V, a quien sirvió como consejero, se dedicaría a redactar sus trabajos críticos en torno a la guerra al retornar a Brabante. Aprovechaba una breve coyuntura política favorable a una paz siempre inestable.

Por aquellos años, con su ya ganada fama comenzará también a distribuirse su obra *Enchiridion*, publicada en la década previa. Dos obras, ambas de circunstancia, salieron a la luz durante ese periodo. El primer lugar, *Institutio principis christiani* (La educación del príncipe cristiano),¹⁸⁷ escrita a sugerencia del canciller de Brabante Jean Le Sauvage quien pretendía reforzar las oportunidades de paz entre España y Francia. Como apunta Lisa Jardine, esta obra y *El Príncipe* de N. Maquiavelo “fueron escritas con tres años de diferencia -en 1516 y 1513, respectivamente-. Al componer sus tratados acerca de la mejor manera de formar al dirigente para el gobierno efectivo, ambos respondían a la inestabilidad política de su época, y al ‘pánico moral’ [...] generado por un periodo de elevadas aspiraciones dinásticas y ambiciones territoriales de parte de las más poderosas casas principescas de Europa (los

¹⁸⁵ Por ejemplo, las aportaciones de un autor clásico como Luciano de Samósata, a quien Erasmo traduciría, no resultan desdeñables, en especial para la crítica a la guerra que ya en su tiempo, siglo II, causaba enormes gastos a la Roma imperial. El tono satírico que usa en el *Diálogo de los Dioses* causaría molestias a Lutero y al Vaticano: “ATENEA: Ya estoy en tu presencia, Paris. Y si me declaras la más hermosa, nunca te retirarás derrotado de un combate, sino que siempre serás victorioso. Porque te haré aguerrido e invencible. PARIS: No tengo necesidad de guerras ni batallas, Atenea, porque, como ves, hay paz en Frigia y Lidia y en el reino de mi padre no hay conflictos.” Véase: Luciano de Samósata, *Diálogo de los dioses, Diálogo de los muertos, Diálogos marinos, Diálogo de las prostitutas*, Introd. y Trad. Juan Zaragoza Botella, Alianza editorial, Madrid, 2005, pp. 74, 97, 115-120 y 208.

¹⁸⁶ Febvre, Lucien, *Op. Cit.*, p. 63.

¹⁸⁷ Jardine, Lisa, “Introduction”, Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. vi.

Médicis en Italia, los Valois en Francia y los Habsburgo en España, Alemania y los Países Bajos).” En segundo lugar, *Querela Pacis* (El lamento de la paz),¹⁸⁸ que es el fruto de sus reflexiones no bien estalladas, una vez más, las conflagraciones europeas. Los dos trabajos tendrían un impacto destacable por su proyección universal.

Estas dos publicaciones, junto a otras redactadas previamente, forman parte de un grupo de trabajos a los que James McConica ha agrupado bajo la categoría de “Príncipes y paz”. Entre ellos se incluye *Panegyricus ad illustrissimum principem Philippum, archiducem Austriae* (Panegírico para el Archiduque Felipe de Austria),¹⁸⁹ redactado para la celebración del retorno desde España a los Países Bajos de Felipe el Hermoso, publicado el mismo año, 1504, en que salía a luz *Enchiridion*. En éste aparecía ya la formulación de un deber del príncipe cristiano de preservar la paz dentro y fuera de sus fronteras y, sobre todo, se le encomendaba evitar la guerra. Un mayor desarrollo de estos temas aparece en los capítulos finales de *La educación del príncipe cristiano*.

La característica principal de este tratado es que daría continuidad a la asentada tradición de los “espejos de príncipes”, desarrollada profusamente durante la Edad Media, pues perseguía el propósito de instruir cristianamente a los jóvenes monarcas. En la experiencia de Erasmo, su obra iría dirigida al mismísimo Carlos, entonces archiduque de Borgoña, futuro emperador.¹⁹⁰ No obstante, la obra del humanista holandés contrastaría con el enfoque analítico y literario de otros trabajos con fines similares escritos durante el mismo periodo: el ya referido *El Príncipe* de N. Maquiavelo, la *Utopía* de Tomás Moro,¹⁹¹ o la *Grand’ Monarchie de France* de Claude de Seyssel.¹⁹² Ya como

¹⁸⁸ Ramón Chornet, Consuelo y Lucas, Javier de, *Op. Cit.*, p. 30.

¹⁸⁹ El *Panegírico para el Archiduque Felipe de Austria* fue escrito cuando Erasmo se encontraba en dificultades financieras, y no suele considerarse una obra de gran calidad literaria, pero sus pasajes sobre el mantenimiento de la paz y el uso apropiado del poder político como deberes del príncipe cristiano son destacables. Radice, Betty, “Introductory Note”, *Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings*, 5, Vol. 27, University of Toronto Press, Toronto, 1974, p. 5.

¹⁹⁰ Truyol y Serra, Antonio, “Razón de estado y derecho de gentes en tiempos de Carlos V”, Rassow, Peter y Schalk, Fritz, *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit*, Bohlau Verlag, Colonia, 1960, p. 193.

¹⁹¹ No faltaría en la obra cumbre de Tomás Moro cuestionamientos claros a la guerra, y a la tendencia en los reinos europeos de contar con ejércitos permanentes: “Mas cuán pernicioso

gobernante, el humanista dedicará a Carlos V, casi una década más tarde, en 1522, su trabajo *Paráfrasis del evangelio según san Mateo* en el que reitera su intención de hacerle renunciar a su política beligerante.¹⁹³

En los *Adagios*, preparados para su edición en 1515, se incluirían sus más importantes ensayos contra la práctica bélica. Allí figuraba el ya mencionado *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*, que llegaría a hacerse célebre entonces gracias a que fue impreso y distribuido eficazmente por su editor suizo, y gran amigo, Johann Froben, en 1517. Éste breve escrito llegaría a constituirse, incluso en la actualidad, en un documento de referencia del pensamiento pacifista, pero no sería el único pues hacen también parte de ese legado los siguientes trabajos del príncipe de los humanistas: *A mortuo tributum exigere* (Exigirle el tributo a un muerto), *Scarabeus aquilam quaerit* (El escarabajo acecha al águila), *Aut regem aut fatuum nasci oportere* (Para rey o para necio se nace) y *Spartam nactus es, hanc orna* (Haz honor a Esparta, la suerte te la otorgó).

Para S. Zweig, era notable en Erasmo su afán por alejarse de la tradición antigua rechazando la guerra, no sólo desde posturas ascéticas y en base a los evangelios bíblicos, sino al ensayar un radical cuestionamiento a la consolidada doctrina de la guerra justa. Una postura crítica cuyos antecedentes, sostenía el escritor suizo, se remontaban hasta la Roma pre-imperial con M. T. Cicerón, poco apreciado por el humanista, quien habría

resulte alimentar semejantes alimañas, lo han aprendido Francia con su propia ruina y lo proclaman los ejemplos tanto de los romanos, cartagineses y sirios como de numerosos pueblos, a todos los cuales los ejércitos por ellos mismos aprestados les destruyeron no sólo el poder sino también los campos y hasta las ciudades mismas en multitud de ocasiones.” Prosigue: “... una cosa me parece cierta: no conduce a utilidad pública alguna, para el caso de una guerra que no tenéis nunca si no cuando la queréis, cobijar a una muchedumbre infinita de gente como ésta, ya que infestas la paz por la que se debe mostrar mucho más aprecio que por la guerra.” Moro, Tomás, *Utopía*, Trad. Emilio García Estébanez, Tecnos, Madrid, 2004, pp. 17-18.

¹⁹² Claude de Seyssel publica *La Grand' Monarchie de France, avec la Loy Salicque qui est la première et principale loy des François* con posterioridad a la elaboración de los trabajos de N. Maquiavelo y T. Moro. Su impronta jurídica es notoria y la distingue de los otros “espejos de príncipes” al proponer un modelo de “monarchie tempérée.” Seyssel, Claude de, *La Grand' Monarchie de France, avec la Loy Salicque qui est la première et principale loy de François (1518 – 1519)*, V. Sertenas, Paris, 1557, p. 8.

¹⁹³ Margolin, Jean-Claude, “Érasme et Ferdinand de Habsbourg d'après deux lettres inédites de l'Empereur à l'humaniste”, Sperna Wiland, Jan y Frijhoff, Willem Th. M., eds., *Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9 – 11 November 1986*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 15.

afirmado: “una paz injusta es mejor que la guerra más justa”.¹⁹⁴ El escritor holandés, a su turno, en *Dulce bellum inexpertis* afirmaría: “...y si pones en uno y otro de los platos de la balanza las ventajas y los inconvenientes y descubres que una paz injusta es mucho mejor que una guerra justa, ¿por qué prefieres intentar la suerte de Marte?, ¿quién sino un loco estará dispuesto a pescar con un anzuelo de oro?”¹⁹⁵ Parecía así poner en cuestión la ya entonces milenaria doctrina del *bellum justum* de la iglesia católica que desde los siglos IV y V, acogiendo las propuestas de Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, autorizaba ciertas contiendas por ser legítimas.

Respecto de la doctrina eclesial y de las aportaciones a ésta de Agustín de Hipona, el humanista planteaba un contraste: “Las leyes pontificias no reprueban toda guerra; San Agustín en algún pasaje la aprueba. San Bernardo alaba algunas órdenes militares. El mismo Cristo, San Pedro y San Pablo enseñan lo opuesto. ¿Por qué la autoridad de éstos tiene menos valor entre nosotros que la de San Agustín y San Bernardo? San Agustín en algún otro pasaje no reprobó la guerra y, sin embargo, toda la filosofía de Cristo la condena. En algún lugar, los apóstoles no la reprueban e incluso aquellos santos doctores, de quienes se dice que han aprobado la guerra en uno y otro texto, ¿en cuántos la reprueban o condenan? ¿Por qué dejando de lado estos últimos nos agarramos a los que alimentan nuestros errores? Finalmente, si alguna condena el hecho con más ardor, a ése nadie lo citará como prueba del tipo de guerra que en la actualidad se desata.”¹⁹⁶

Advertía Erasmo el abuso de una interpretación doctrinal fundada en una analogía entre la administración de justicia secular y la reparación de las injurias que se producían ante un ataque territorial; señalando: “... es lícito - dicen- castigar a un delincuente, por tanto es lícito también castigar a una ciudad con la guerra. [...] Me limitaré únicamente a decir que hay esta diferencia: en las causas judiciales el reo convicto recibe el castigo que marca la ley; en la guerra cada una de las partes acusa a la otra. Allí el daño lo recibe únicamente el criminal, el ejemplo en cambio llega a todos; aquí la mayor parte

¹⁹⁴ Zweig, Stefan, *Op. Cit.*, p. 98.

¹⁹⁵ Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política...*, p. 185.

¹⁹⁶ Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Trad. P. Jiménez Guijarro, A. Martín, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 170-171.

de los males cae sobre aquellos que menos lo merecen: campesinos, ancianos, mujeres, niños, doncellas.”¹⁹⁷ En su cuestionamiento, concluía el humanista que tal símil era un error al no existir un actor imparcial que resolviese las diferencias que llevaban a los príncipes a guerrear. La alternativa que planteaba para la solución pacífica de los diferendos era el arbitraje, una idea antigua –recuerda J. McConica- defendida apasionadamente por el holandés en procura de la paz, exhortando así a los poderosos en la conclusión su *Querela Pacis*:¹⁹⁸

Apelo a vosotros, príncipes, de cuya voluntad dependen esencialmente los asuntos humanos, quienes portáis entre los mortales la imagen del príncipe Cristo, reconoced la voz de nuestro rey convocándoos a la paz. Pensad que todo el orbe, cansado de sufrir males prolongados, reclama esto de vosotros. Si todavía hay alguna ofensa que duela, justo es que se perdone en bien de la felicidad pública de todos. [...] Apelo a vosotros, sacerdotes consagrados a Dios; proclamad con todo vuestro afán lo que sabéis que es lo más grato a Dios; arracad lo que más odioso le resulta. Apelo a vosotros, teólogos, predicad el evangelio de la paz; cantadla siempre a los oídos del pueblo. Apelo a vosotros, obispos y otros dignatarios eclesiásticos: pueda vuestra autoridad atar la paz con cadenas eternas. Apelo a vosotros, varones principales y magistrados, para que vuestra voluntad sea consejera de la sabiduría de los reyes y la piedad de los pontífices. Apelo a todos vosotros sin distinción, y a cuantos estáis incluidos bajo el nombre “cristiano”: uníos para esto con un corazón unánime. Mostrad entonces cuánto vale la concordia de la multitud contra la tiranía de los poderosos. A este fin todos igualmente orienten sus decisiones [...].¹⁹⁹

Querela pacis, al igual que *Institutio*, fue una obra encomendada por el futuro canciller de Carlos V, Jean Le Sauvage, y estaba destinada a celebrar

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 180.

¹⁹⁸ En el estudio introductorio de la traducción moderna de la obra al francés que data de 1924, se señala: “Entre las obras pacifistas de Erasmo, la más valorada en su tiempo, y la más olvidada en el nuestro, es, sin contradicción, la *Querela pacis*”. Agregándose información que la sitúa en la línea de la categoría de obras ‘Príncipes y paz’ prevista por J. McConica: “La *querela pacis* parece completar la instrucción contenida en la *Institutio*. Opone a la realidad brutal de los hechos el ideal que debe servir de modelo a un príncipe, a los príncipes como son, lo que deberían ser; al horror y a la desaprobación de los que son objeto, el respeto y el amor que deben inspirar.” Constantinescu Bagdat, Élise, *La ‘Querela pacis’ d’Érasme*, PUF, Paris, 1924, p. 60. Traducción del autor.

¹⁹⁹ Erasmo, “Lamentaciones de la paz”, *Erasmo*, Trad. Antonio Serrano Cueto..., pp. 422-423.

los acuerdos entre Alemania, España, Francia e Inglaterra para lograr la pacificación de Italia; en realidad, como señala R. Puig della Bellacasa, “para repartírsela y destruir el poder de Venecia.”²⁰⁰ La reconciliación entre Francia y el Imperio tenía como pretexto la preparación de una nueva cruzada contra el Turco, a la que Erasmo condenaría en *Dulce bellum inexpertis* señalando: “La verdad es que a mí ni siquiera me parecen aceptables los frecuentes preparativos de guerra contra los turcos. Mal ciertamente van las cosas en la religión cristiana si su seguridad depende de tales ayudas. Tampoco es lógico que de estas iniciativas nazcan buenos cristianos. Lo que se gana con la espada se pierde a su vez por la espada. ¿Quieres traer a los turcos a Cristo? No hagamos ostentación de riquezas, ni de fuerza militar, ni de poder. Que no vean en nosotros únicamente un título, sino las cualidades propias de un cristiano: pureza de vida, afán por hacer el bien incluso a los enemigos, el sufrimiento impertérrito de todas las ofensas.”²⁰¹

Sin embargo, todos los rasgos del despotismo como régimen político fundado en la arbitrariedad que da pie a la tiranía, repudiado por Erasmo y fácilmente atribuible en el pensamiento occidental a la organización del poder oriental, también se hacían explícitos en el imaginario del célebre humanista al referir en su obra al pueblo “semicristiano” y amenazante de la época, según el texto de los *Adagios*, advirtiendo que el pasaje es añadido en ediciones tardías tras ser recuperado por M. Bataillon: “Si siguen las cosas como han empezado, veremos el poder concentrado en pocas manos, y una bárbara tiranía reinar entre nosotros como existe entre los turcos. Todo quedará sometido al arbitrio de uno solo o de unos pocos. No quedará rastro de organización civil, una violencia militar lo gobernará todo.”²⁰² Con ello adquiere un renovado sentido su invocación formulada en el *Dulce bellum inexpertis*: “Acude en socorro de los turcos y si puedes hazlos de impíos buenos cristianos.”²⁰³

En efecto, aparecen -como apunta Timothy Hampton- visiones contradictorias en las consideraciones de Erasmo respecto de los turcos,

²⁰⁰ Puig de la Bellacasa, Ramón, *Op. Cit.*, p. 308.

²⁰¹ Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política...*, pp. 186-187.

²⁰² Bataillon, Marcel, “Érasmo ¿europeo?”, *Erasmo y el erasmismo...*, p. 52. Este artículo fue publicado décadas antes bajo el mismo título en el número titulado “Algunos centenarios de 1967” en *Revista de Occidente*, Nº 58, año VI, Madrid, 1968, pp. 1-19.

²⁰³ Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política...*, p. 188.

producto de sus vacilaciones acerca de lo que los distingue de los cristianos tanto en lo político como en lo moral.²⁰⁴ Así, por un lado, los turcos representan el clásico pueblo bárbaro al cual los cristianos, incluyendo príncipes, papas y súbditos, se hallan expuestos a menos que se corrija su actuar. Es lo que se sugiere en el *Dulce bellum inexpertis*. Por otro lado, son descritos como totalmente diferentes y, por ello, amenazantes pues sus señas culturales son completamente distintas de las de la civilización cristiana. Con esos rasgos son presentados en *Utilissima consultatio de bello turcis inferendo* de 1530, elaborada tras la consulta planteada por el jurista germano Johann Rinck luego de conocerse que las huestes otomanas se habían apoderado de una buena parte de Hungría, y se dirigían a Viena.

Pablo Martín Asuero ha descrito aquel contexto de invasión de territorio europeo y la postura que adoptaría el humanista, al igual que un importante líder de la Reforma, señalando: “El avance turco parecía imparable y tres años más tarde un ejército compuesto de 150.000 hombres, 300 piezas de artillería y 20.000 camellos, asediaba Viena, defendida por austriacos, húngaros, españoles y alemanes. Como era de esperar, la llegada de los otomanos a la capital de Austria conmocionó a las Cortes europeas, empezando por las llamadas en auxilio del Papa Clemente VII, con el que se firmó un tratado de paz en junio de 1529, en Barcelona, al cual siguió otro en agosto con Francisco I de Francia. Erasmo y Lutero alzaron sus voces para advertir de los peligros de la suerte de los cristianos y solicitar su defensa por parte del que también era su Emperador.”²⁰⁵

Irrumpe entonces la imagen denostada del pueblo belicista y voluptuoso que debe sus victorias más que a sus méritos, a vicios propios de los europeos.²⁰⁶ En suma, como quedaba registrado en una carta que el humanista holandés dirigió al papa León X, ahora se trataba de: “bárbaros impíos,

²⁰⁴ Hampton, Timothy, ““Turkish dogs”: Rabelais, Erasmus, and the Rethoric of Alterity”, *Representations*, Nº 41, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 62.

²⁰⁵ Martín Asuero, Pablo, “La lucha contra el turco: De los almogáraves a Lepanto”, Nuñez Seixas, Xosé M., Sevillano Calero, Francisco, *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI – XX)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 96.

²⁰⁶ Erasmus, “Consultatio de bello turcico”, Weiler, Antonius G., ed., *Erasmi Opera Omnia*, Vol. 3, North Holland Publishing Company, 1986, Amsterdam, pp. 50 y 52.

enemigos de la cristiandad.”²⁰⁷ Por tanto, si conforme a algunos pasajes de sus obras del periodo de mayor influencia intelectual no resultaba cristiana la actitud favorable a la guerra del papa Julio II,²⁰⁸ al que comparaba con el rey de los turcos, o la de los reyes europeos y la de los doctos religiosos como Juan Ginés de Sepúlveda, autor de *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas*,²⁰⁹ todos favorables a emprender una nueva cruzada, el gran ensayista no llega a descartar la hipótesis de una guerra justa de legítima defensa.

Por un lado, Erasmo condenaba la injusticia de la guerra contra el turco al referirse a los “pretextos” empleados por poderosos ávidos por alcanzar mayor poder sobre sus súbditos, afirmando: “Y no quiero sospechar lo que sin embargo se ha confirmado en muchas ocasiones para desgracia nuestra: que todo el rumor de guerra contra el turco no es más que un pretexto para despojar al pueblo cristiano, para que oprimido y abatido por todos los medios posibles se pliegue más dócilmente a la tiranía de los príncipes de uno y otro orden”;²¹⁰ lo cual alentaba, también, la codicia: “Revestimos además nuestra enfermedad con títulos honorables. Ansío apoderarme de las riquezas de los turcos y pretexto la defensa de la religión; dejo libre curso a mi odio y alego como excusa el derecho de la Iglesia.”²¹¹ Por otro lado, la legitimidad de tal guerra es planteada al admitir el humanista la guerra defensiva, mencionada en un principio como una categoría descriptiva reveladora de la situación de hecho de quien recurre a las armas ante el ataque enemigo; no obstante, en la

²⁰⁷ Un fragmento de esta carta traducida al francés aparece en el Estudio preliminar de Constantinescu Bagdat, Élise, *Op. Cit.*, p. 68.

²⁰⁸ Erasmo dirige una crítica afilada contra el papa Julio II: “... ahora veo al que pretende ser considerado próximo o incluso igual a Cristo, inmerso preferentemente en las cosas más sórdidas de todas, en las riquezas, en la autoridad temporal, en los ejércitos, en las guerras, en las alianzas, por no decir nada de otros vicios [...] Pues ¿qué te separa del rey de los turcos excepto que tú te revistes del nombre de Cristo?” Erasmo de Rotterdam, “Julio II excluido del reino de los cielos”, *Escritos de crítica religiosa y política...*, p. 64.

²⁰⁹ Erasmo responderá duramente a la invocación del preceptor del príncipe Felipe en la *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*. Rodríguez Peregrina, José Manuel, “Un manifiesto antipacifista: la *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas*, de Juan Ginés de Sepúlveda”, en Maestre, José María, Pascual, Joaquín y Charlo, Luis, eds., *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, Vol. 5, CSIC, Instituto de Estudios Humanísticos, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002, pp. 2257-2263.

²¹⁰ Erasmo de Rotterdam, “La guerra es dulce para quienes no la han vivido”, *Escritos de crítica religiosa y política...*, p. 193.

²¹¹ *Ibid.*, p. 195.

propuesta del escritor se dan razones para justificarla basadas en premisas religiosas:

No digo estas cosas porque pretenda condenar totalmente la guerra contra los turcos, si son ellos los que nos atacan por propia iniciativa, sino para que hagamos con ánimo cristiano y con la ayuda de Cristo la guerra que ponemos bajo el nombre de Cristo.²¹²

Como señala Jean-Claude Margolin, para Erasmo “el problema de la guerra y de la paz es fundamentalmente religioso, y sobre todo cristiano”,²¹³ resultando político sólo subsidiariamente. Admitida la guerra defensiva justa, los cristianos no deberán combatir “a la turca”,²¹⁴ pues estaban obligados a respetar límites impuestos a la conducción de los enfrentamientos: trato humano a prisioneros y rechazo de atrocidades bárbaras; ambas condiciones aludidas ya en la doctrina medieval del *bellum justum*. Lo verdaderamente novedoso en la reflexión del holandés, como observa A. J. Bellamy, es que elevó la pauta de proporcionalidad “a un límite mucho más alto que el empleado tanto por los escolásticos como por los canonistas”.²¹⁵ Así, al tratar acerca de la declaración de guerra en *La educación del príncipe cristiano*, a la vez que exclama: “¡qué calamitosa y abominable es la guerra y cómo trae consigo la suma de todos los males aunque se considere una guerra justa, si es que alguna puede llamarse tal!”²¹⁶, prescribía:

Nunca debe un príncipe precipitarse en tomar decisiones y, por tanto, en nada procederá con más comedimiento y circunspección que al declarar la guerra, pues, si de otras decisiones mal tomadas puede originarse perjuicios, con la

²¹² *Ibid.*, p.193.

²¹³ Margolin, Jean-Claude, “Érasme (1467? – 1536)”, *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, UNESCO: Bureau international d'éducation, Vol. XXIII, N° 1-2, París, 1993, p. 345.

²¹⁴ *Idem.* Acerca de la guerra contra los turcos los trabajos mejor documentados siguen siendo los siguientes: Margolin, Jean-Claude, “Érasme et la guerre contre les turcs”, *Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e social*, Vol. 13, N° 1, Florencia, 1980, pp. 3-14, Cystowska, Maria, “Érasme et les turcs”, *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum*, N° 57, Brelau, 1974, pp. 311-321, Health, Michael J., “Erasmus and War against the Turks”, en Margolin, Jean-Claude, ed., *Acta conventus neo-Latino Turonensis, e Congr s international d'études néo-latines, Tours, ni versité François-Rabelais, 6-10 septembre 1976*, Vrin, París, 1980, pp. 991-999, y Weiler, Antonius G., “La Consultatio de Bello Turcis inferendo: una oeuvre de piété politique”, Chomarat, Jacques, Godin, André y Margolin, Jean-Claude, eds., *Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986)*, Droz, Ginebra, 1990, pp. 99-108.

²¹⁵ Bellamy, Alex J., *Guerras Justas...*, p. 111.

²¹⁶ Erasmo de Rotterdam, *La educación del príncipe cristiano...*, p. 168.

guerra se hace naufragar todo bien y se desborda el océano de las maldades, y ningún mal se pega más tenazmente [...] Un buen príncipe nunca emprenderá una guerra sino cuando, agotadas todas las tentativas, no pueda evitarla con diplomacia. Con esta disposición, raramente se originarían guerras contra nadie. En fin, si no puede evitarse hecho tan deplorable como la guerra, la inmediata preocupación del príncipe será que se realice con el mínimo prejuicio de los suyos y con el mínimo derramamiento de sangre posible y que se termine lo antes posible.²¹⁷

Consecuentemente, si algunas guerras podían ser justas, la mayoría de las campañas emprendidas en su tiempo no resultaban admitidas una vez evaluadas según su test de proporcionalidad; por tanto, los príncipes por lo general no procedían legítimamente. En cualquier caso, sugiere José Antonio Fernández-Santamaría, “el humanista se rinde a la realidad”: “Nadie podría dudar lo mucho que detesta la guerra. Pero es asimismo imposible negar lo mucho que teme la posibilidad de disensión interna o revolución”.²¹⁸ En definitiva, los cristianos pueden hacer la guerra. El escritor holandés atendió a la inminencia de dos series de contiendas: la que libraban los estados europeos y las que debían oponer éstos a los bárbaros. Su amigo, Juan Luis Vives proseguirá sus inquietudes como fiel discípulo y europeísta, mientras tanto, las esperanzas en la *pax fidei*, la paz de la fe, se desvanecían bajo el torbellino de las guerras religiosas, y toda esperanza en alcanzar la paz político-espiritual iría camino de una despiadada confrontación al interior y fuera de unos estados cada vez más consolidados.²¹⁹

3. Las propuestas de paz de Juan Luis Vives

En el quinto centenario del nacimiento de Erasmo de Rotterdam, M. Bataillon se preguntaba por las razones que conducían en el siglo XX a vincular de inmediato al célebre humanista y al escenario europeo, pues según este estudioso, el humanista holandés “a diferencia de Eneas Silvio, y de Vives, nunca escribió el nombre de Europa en el título de ninguna obra”, y además

²¹⁷ *Ibíd.*, pp. 167 - 168.

²¹⁸ Fernández-Santamaría, José Antonio, “El paradigma erasmista”, *Juan Ginés de Sepúlveda: La guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, p. 58.

²¹⁹ Cassirer, Ernst, *La philosophie de Lumières*, Trad. P. Quillet, Fayard, Paris, 1966, p. 200.

“[e]n el completísimo índice general de su ingente correspondencia falta también este nombre”.²²⁰ En efecto, tanto Eneas Silvio -el papa Pío II-, quien ya en 1458 con su obra *La Europa de mi tiempo* (De Europa)²²¹ delimitaba el escenario geográfico del continente, como Juan Luis Vives, que desde el inicio de su producción intelectual -en 1522- manifestaba su preocupación por su suerte y la necesidad de la paz en su interior a través de una carta dirigida al papa Adriano VI titulada *De Europae statu ac tumultibus* (Sobre las preocupaciones de Europa),²²² empleaban literalmente dicha referencia.

El hispanista francés analizaba el cosmopolitismo erasmiano y la calificación que habitualmente le era atribuida al gran humanista por la intelectualidad italiana, ciceroniana, protagonista cultural hacia finales del siglo XV y durante todo el XVI: “un bárbaro”, es decir, un no-italiano antes que un no-europeo. En su diálogo *Ciceronianus, sive, De optimo dicendi genere* (El ciceroniano), de 1528, estructurada en dos partes, Erasmo plantea en la primera de ellas una crítica, usando el método socrático, dirigida a quienes aspiraban imitar a Cicerón en el uso de la lengua y el estilo oratorio:²²³ la elocuencia y el culto por el obsoleto latín romano, al que en la práctica se oponían humanistas trasalpinos entre los que se contaban tanto él como Juan Luis Vives, quienes serían más bien “partidarios de un latín vivo y que se renueve para poder prestar sus servicios a las nuevas realidades modernas ajenas al mundo de Cicerón.”²²⁴

Erasmo, el europeo, proponía en contra del culto al filósofo y político de la Antigüedad, una superación del modelo, tal como el propio Arpinate había intentado hacer con los suyos, y ello debía pasar necesariamente por actualizar

²²⁰ Bataillon, Marcel “Erasmo ¿europeo?”, *Erasmo y el erasmismo...*, p. 48.

²²¹ La primera traducción a una lengua moderna de esta obra es la editada por F. Socas, Eneas Silvio Piccolomini, *La Europa de mi tiempo (1405-1458)*, Trad. y Pról. Francisco Socas, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998, 281 pp.

²²² Vives, Juan Luis, “Al Papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, pp. 67-76.

²²³ G. Peces-Barba señalaba que: “... la imitación de los antiguos empeará (sic) a ser sólo un pretexto a finales del siglo XVI, y en el siglo XVII el espíritu moderno se impondrá frente al espíritu de imitación de la antigüedad.” Peces-Barba, Gregorio, “El cambio de mentalidad: Los humanistas y la Reforma”, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Editorial Mezquita, Madrid, 1982, p. 78.

²²⁴ Mañas, Manuel, “Introducción”, Erasmo de Rotterdam, *El ciceroniano*, Akal, Madrid, 2009, p. 35.

a la luz del cristianismo sus posturas. No desaprovechaba el holandés la ocasión para acompañar sus críticas y propuestas con denuncias perspicaces acerca del paganismo escondido tras la imitación ciceroniana. Esa sería su respuesta a la humillación sufrida por parte de los ciceronianos italianos, incluyendo al flamenco italianizado Christophe de Longueil,²²⁵ quienes se expresaban de él como un extranjero, un “bátavo”, de estilo bárbaro y descuidado.²²⁶

En la segunda parte de la obra dedicada a la búsqueda imposible del orador perfecto, Erasmo haría una detallada reseña de autores relevantes, anteriores y contemporáneos a él, que incluía al Arpinate y a sí mismo, estableciendo respecto de cada cual si habían concretado o no, en los hechos, el ideal ciceroniano y en qué medida se aproximaban a él. A manera de un catálogo en el cual se trazan las líneas matrices de una historia literaria del humanismo renacentista, el holandés recorre el universo intelectual europeo opinando puntualmente sobre el genio intelectual de numerosos escritores italianos, franceses, ingleses, portugueses, germanos y españoles. Aunque no abundan en su listado estos últimos, inclusive un autor a quien aprecia poco como Juan Ginés de Sepúlveda aparece equívoca, y quizá intencionalmente, como un ciceroniano lusitano, no deja de destacar en una segunda edición de esta obra las cualidades de J. L. Vives:

NOSÓPONO: De verdad que en él no echo de menos ni talento, ni cultura, ni memoria; demuestra una bien dispuesta abundancia de ideas y palabras, y, aunque en un principio fue un poco duro, su elocuencia ha ido madurando cada día más y más; así que, si la vida y los estudios no le abandonan, hay

²²⁵ Christophe de Longueil fue el profesor de latín de Francisco I de Francia y uno de los latinistas más importantes del primer cuarto del siglo XVI. En 1514 criticó severamente a Erasmo a raíz de la traducción de la obra de Plutarco *De capienda ex inimicis utilitate*, traducida simultáneamente por él aunque se publicó antes la versión del holandés. Detalles del desencuentro aparecen en Morales Ortiz, Alicia, *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI*, Universidad de Murcia, Murcia, 2000, pp. 165-166.

²²⁶ En una carta escrita por el humanista valenciano y erasmista Pedro Juan Olivar a su maestro, éste le informa de la llegada a la Corte española de una misión diplomática compuesta por tres importantes italianos: Baltasar Castiglione, nuncio del papa Clemente VII, Andrea Navagero, embajador de Venecia y otro personaje denominado genéricamente Andrea de Nápoles, quienes al comentar sobre Erasmo solían hacerlo opinando de su estilo con burlas, “calificándolo de bárbaro, descuidado.” A ellos se añade un cuarto italiano, el gramático Benedetto Teocreno, preceptor de los hijos del rey de Francia retenidos en España, quien siempre aludía al holandés con el calificativo despectivo de “el bátavo”. Erasmo de Rotterdam, *Op. Cit.* p. 30.

esperanzas de que pueda ser contado en el futuro entre los ciceronianos. Pues hay autores a los que el empeño por escribir acaba por darles el éxito... Él cada día se supera a sí mismo. Además tiene un talento versátil para cualquier materia y está preparado muy singularmente para las facultades declamatorias. No obstante aún no ha alcanzado los méritos de Marco Tulio, especialmente el encanto y la delicadeza de su estilo.²²⁷

Más allá del posterior alejamiento entre ambos humanistas, es indudable que J. L. Vives sigue la senda de Erasmo al percibirse en su reflexión una postura de profundo cuestionamiento acerca del saber de su tiempo. En efecto, la actitud del valenciano se nutre de un radical descontento; a decir de Carlos París, “Vives, como Erasmo, se complace en enumerar las cuestiones más ridículas y hueras, manejadas con altas pretensiones, en las polémicas intelectuales de la época. Amasijo de trivialidades, unas veces, construcción de problemas y proposiciones carentes de sentido, otras.”²²⁸ Ambos pensadores se enfrentaron a una época cuya herencia intelectual les generaba incomodidad, en un momento delicado en que decaía la vieja escolástica, acogándose, a su vez, la irrupción súbita de la escolástica española dispuesta a hacer frente a la perspectiva de lo “nuevo” como un suceso que inquietaría pronto a Vives, y dejaría, en principio, indiferente a Erasmo.²²⁹ “fue la irrupción del ‘nuevo mundo’, también en el orden del pensamiento”²³⁰ que, no obstante, obtendría mayores respuestas desde figuras claves de la escolástica más que de los connotados humanistas.

Es veraz la afirmación del latinoamericanista Karl Kohut cuando menciona que en el siglo XVI, la ausencia de grandes humanistas en tierras americanas no sólo fue manifiesta sino contrastante con su afán de viajes por

²²⁷ *Ibid.*, p. 158. Para F. Calero, no obstante, corresponde a “un juicio más bien negativo”. Calero, Francisco, “‘Traiciones’ a Luis Vives”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 13, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996, p. 243. En sentido favorable: M. Menéndez Pelayo: “Los reparos que Erasmo hace al estilo de Luis Vives (reparos que apenas lo son por estar puestos en boca de un ciceroniano) influyeron en la opinión de otros humanistas posteriores.” Menéndez Pelayo, Marcelino, *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*. Vol. 46, CSIC, Madrid, 1952, p. 238.

²²⁸ París, Carlos, “Vives y la formación del saber moderno”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. II, Universidad de Granada, Granada, 1962, p. 242.

²²⁹ Señala M. Bataillon: “No pudo ignorar el Filósofo de Rotterdam que un nuevo mundo había sido descubierto por los navegantes portugueses. Pero la noticia quedó en él fría y abstracta.” Bataillon, Marcel, “Erasmo en el Nuevo Mundo”, *Erasmo y España...*, pp. 816-817.

²³⁰ *Ibid.*, p. 245.

Italia, Francia, Alemania, los Países Bajos o Inglaterra. Es indudable que todos ellos se quedaron en Europa; no obstante, no cabe colegirse de ello una falta de interés de su parte acerca de los desafíos intelectuales que planteaba el nuevo continente.²³¹ A través de numerosos textos se verifica su acercamiento a este nuevo ámbito de reflexión, quizá ciertamente tardíos o primando en ellos un abordaje discreto al involucrarse con cuestiones de preocupación inmediata, en especial para España como la mayor potencia de la época. Por el propio carácter histórico del humanismo español, que “fue en su esencia cristiano y moral”,²³² debía ser apremiante indagar sobre nuevas tierras y nuevas gentes, y su mayor exponente, J. L. Vives habría vislumbrado las consecuencias de la conquista del nuevo mundo anticipándose a la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en su obra *De Concordia et Discordia* de 1529.²³³

No hay duda, sin embargo, que quienes se involucraban de forma directa con los fenómenos de “descubrimiento” y colonización de América obteniendo información de primera fuente sobre el trato dispensado a otros seres humanos, es decir, misioneros y teólogos, desarrollarían los aspectos más importantes de una reflexión acerca de los habitantes originarios del continente americano y los límites a la guerra de conquista, uno de cuyos aportes más significativos constituyó una inicial configuración del moderno derecho de gentes. Pese a estos logros, ya en 1529, antes de la célebre polémica entre el dominico Bartolomé de las Casas y el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, y de la Junta convocada por Carlos V en Valladolid para tratar acerca de la “justicia o injusticia de las campañas que España llevaba a cabo en América”,²³⁴ entre 1550 y 1551, Vives escribiría:

²³¹ Kohut, Karl, “El humanismo español y América en el siglo XVI”, Vilanova, Antonio, coord., *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona 21 – 26 agosto 1989*, Asociación Internacional de Hispanistas, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 477.

²³² *Ídem*.

²³³ Losada, Ángel, “Juan Luis Vives y la polémica entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre las justas causas de la guerra contra los indios”, Fernández Nieto, Francisco Javier, Melero, Antonio y Mestre, Antonio, coords., *Luis Vives y el humanismo europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998, pp. 41-54.

²³⁴ Véase Losada, Ángel, “Introducción”, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Introd. y Trad. Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 12.

Al no entenderse mutuamente, advertirás con qué fobia eluden los coloquios y todo encuentro entre sí; como se repliegan y huyen del trato y hasta de la vista, cual si un dragón hubiera visto a un elefante, o un oso a un león, y no un hombre a otro hombre, es decir, el animal más manso a otro de su mismo natural e ingenio. Tal vez de aquí provenga lo realizado por nuestros hombres en ese nuevo mundo en el que los indios no han sido tenidos por hombres. Para hablar de esa iniquidad ya he precisado un lugar oportuno en otra obra.²³⁵

Es indiscutible que las preocupaciones más apremiantes de Erasmo de Rotterdam y J. L. Vives se sitúan en el contexto europeo. La Europa de las letras del holandés, a la que aportaba el humanista valenciano, y en la que España tenía un protagonismo importante debido a la nutrida presencia de erasmistas en círculos de elevada influencia cultural, social y política, pugnaría por invocar el diseño de un ideal de convivencia que sólo pudo llegar a traducirse en llamados a la unión y reconciliación entre los príncipes cristianos. Ambos pensadores vivirían el drama de un continente cristiano cada vez más dividido, siendo testigos, además, del auge militar otomano con ingentes recursos destinados mayoritariamente a empresas bélicas, y donde los ejércitos comenzaban a ser percibidos como institución predominante.

En sólo dos siglos de evolución, las primeras fuerzas otomanas de guerreros santos o *ghazis*, fueron complementadas por compañías de caballería ligera, conocidas como *sipahis*. El enriquecimiento de las tropas gracias al incremento de las conquistas llevó a esta fuerza militar a incluir, a mediados del siglo XIV, a mercenarios. No obstante, serían los jenízaros, jóvenes inicialmente cristianos procedentes de territorio balcánicos sometidos a continuas levas, el componente decisivo de sus huestes. Comentaría sobre ellos J. L. Vives advirtiendo que todo el potencial del ejército turco provenía de Misia, Tracia, Grecia, Macedonia y otras regiones de donde se sustraía a los niños para obligárseles a renegar de su fe en Jesucristo y acostumarles a la práctica bélica.²³⁶ Constituían un cuerpo de élite cuyas actuaciones estaban detalladamente reguladas mediante normas drásticas que los alejaba de los

²³⁵ Vives, Juan Luis, "Orígenes de la concordia y de la discordia", *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*, Introd. y Trad. Enrique Rivera de Ventosa, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, p. 102.

²³⁶ Vives, Juan Luis, "Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos", *Obras políticas y pacifistas...*, p. 108.

súbditos civiles. Tenían prohibido casarse, su aprendizaje del islam era enfatizado y vivían en condiciones casi monásticas. Podían ser asimilados a los monjes-guerreros de las órdenes de caballería medievales.²³⁷

En el inicial período del siglo XVI en que Erasmo de Rotterdam y J. L. Vives escriben sus obras, el temible sultán Mehmet II había muerto envenenado por su médico tras haber sido sobornado por las elites venecianas. Su hijo Bayaceto II reforzaría las conquistas limitando las campañas pues hacía frente a la rebelión de Jem, su hermano. Posteriormente, tras las disputas por la sucesión al liderazgo, buscaría eliminar a todos sus herederos, con excepción de su elegido. En 1512, resultó sultán Selim I, a quien sucedería en 1520 el célebre Solimán el Magnífico. Estando él al frente de las tropas turcas, desde 1525 y a lo largo del siguiente cuarto de siglo, España y el imperio de los Habsburgo, consolidadas potencias militares europeas, emprenderían guerras contra el poder otomano obteniendo resultados adversos. La inquietud que generaba una alianza celebrada entre Francia y los “infieles” llevaría al emperador Carlos V, enfrascado en más empresas bélicas al interior de Europa en procura de defender la unidad cristiana, a firmar treguas con el enemigo musulmán salvaguardando su retaguardia en el Mediterráneo.²³⁸

Es en este contexto que la influencia de Erasmo se proyecta también en España; a decir de M. Bataillon, ese auge se experimenta entre los años 1522 y 1525 cuando se agrupan en torno a su nombre “todas las fuerzas locales de renovación intelectual y religiosa; en ese momento nace el erasmismo español.”²³⁹ Como consecuencia de la amplia acogida de las ideas del humanista en la sociedad española, en 1523 las Cortes reunidas en Valladolid solicitaban al emperador Carlos V realizar los mayores esfuerzos para alcanzar la paz con el resto de príncipes cristianos y que “no emprenda guerras sino contra los infieles”.²⁴⁰ Tal encargo sería entendido por los consejeros del monarca como una misión que, a decir del historiador John Lynch, debía

²³⁷ Martínez Laínez, Fernando, “Dos imperios frente a frente”, *La guerra del Turco. España contra el imperio otomano, el choque de dos gigantes*. EDAF, Madrid, 2010, p. 18.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

²³⁹ Bataillon, Marcel, *Op. Cit.*, p. 155.

²⁴⁰ *Ídem.*

concretarse en “la unidad de la cristiandad bajo el dominio imperial y su defensa frente a los musulmanes y herejes”.²⁴¹

Ahora bien, pese a que no resulta del todo convincente que dicha misión guiase efectivamente el actuar imperialista del monarca, y prescindiéndose del intento de indagar acerca de sus profundas intenciones al respecto,²⁴² lo que es indudable es la postura de sus consejeros como se puede constatar en lo que manifiesta uno de los secretarios del emperador, y de los más calificados erasmistas, Alfonso de Valdés, crítico del papado de Clemente VII a quien desde su *Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año MDXXVII*, con ocasión del Saco, increpa la animosidad bélica del pontífice y justifica el saqueo cometido por las fuerzas imperiales, en ausencia de Carlos V, desde la lógica providencialista que acompaña la referida misión en su deseo por hacer posible la *Universitas Christiana*,²⁴³ señalando:

ARCIDIANO: [...] ¿Qué os parece agora su Magestad querrá hazer en una cosa de tanta importancia como esta? A la fe menester ha [el Emperador] muy buen consejo, porque si él desta vez reforma la Iglesia, pues todos ya conocen cuánto es menester, allende del servicio que hará a Dios alcançará en este mundo la mayor fama y gloria que nunca príncipe alcançó, y dezirse ha hasta la fin del mundo que Jesu Cristo formó la Iglesia y el emperador Carlos Quinto la restauró. Y si esto no haze, aunque lo hecho haya seído sin su voluntad y él

²⁴¹ Lynch, John, “El Emperador Carlos V”, *Los Austrias (1516 – 1700)*, Crítica, Barcelona, 2009, p. 87.

²⁴² José Luis Villacañas sostiene la existencia de una ideología imperial surgida en tierras hispanas a principios del siglo XVI, fundada a su vez en una ideología patrimonial propia de los Habsburgo, que hallaría una coyuntura favorable para hacer realidad el imperio. De Maximiliano a Carlos V, cuando éste hereda un reino patrimonial de tamaño y fuerza considerable, España aparece como el escenario clave para concretar una política de alcance imperial; es decir: “las decisiones fueron sobre España, no desde España; y estuvieron en función del imperio y de su resultado, y no al contrario.” Villacañas, José Luis, *¿Qué Imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Almuzara, Córdoba, 2008, p. 30. Por su parte, John Lynch al comentar el célebre discurso de Madrid de 1529 en el cual Carlos V anuncia su decisión de marchar a Roma para ser coronado emperador por el papa y convencerle de realizar un concilio que restablezca la unidad católica, señala: “las palabras de los gobernantes no son necesariamente los mejores indicadores de su política. En la práctica Carlos V no consideró nunca todos aquellos aspectos que conllevaba una política imperial ni estableció un sistema de prioridades que pudiera dar contenido a sus palabras. Lo cierto es que le asediaban demasiadas preocupaciones, muchas de ellas contradictorias, como para poder atender a todas ellas e integrarlas en un programa coherente. Dados sus intereses concretos, no podía existir una política imperial, universal o supranacional, y sin una organización imperial no podía existir un imperio.” Lynch, John, *Op. Cit.*, p. 88.

²⁴³ *Ídem*. Al respecto puede revisarse García Cárcel, Ricardo, “Por el Imperio hacia Dios”, *La Aventura de la historia*, Nº 145, Grupo Unidad Editorial, Revistas S.L.U., Madrid, 2010, pp. 78 – 80.

aya tenido y tenga la mejor intención del mundo, no se podrá excusar que no quede muy mal concepto dél en los ánimos de la gente, y no sé lo que se dirá después de sus días, ni la cuenta que dará a Dios de haver dexado y no saber usar de una tan grande oportunidad como agora tiene que hazer a Dios un servicio muy señalado y un incomparable bien a toda la República cristiana.²⁴⁴

Subyacen en esta proposición algunas tesis erasmistas referidas a los deberes del príncipe cristiano y del papa, la concepción de la iglesia como cuerpo místico y unión de almas con poder temporal, la apuesta por la paz y la defensa de la unidad de la cristiandad. Alfonso de Valdés, junto a otros erasmistas españoles, tenía la convicción de que el ánimo de ruptura protestante tenía su explicación en el proceder corrupto e inmoral de la propia iglesia, por tanto, la intervención imperial para erradicar los vicios contribuiría a poner fin a los llamados cismáticos y se conservaría la unidad de la comunidad cristiana.²⁴⁵ El propio J. L. Vives escribiría a Erasmo una carta en la que daba cuenta de la victoria de Carlos V en Italia y los sucesos que eran desarrollados en la obra de Valdés, exclamando: “Cristo ha concedido a nuestro tiempo la más hermosa oportunidad para esta salvación, por las victorias tan brillantes del Emperador, y gracias al cautiverio del Papa”,²⁴⁶ y otra dirigida más tarde al mismísimo monarca en la que parece exaltar su papel providencial, manifestando:

La buena estrella de tu nacimiento se mostró refulgente en tus muchas victorias, obtenidas contra toda esperanza, pues no sólo fueron quebrantados ingentes ejércitos y se tomaron numerosas ciudades, sino que también los dos principales jefes del pueblo cristiano cayeron en tu poder: Francisco, rey de Francia, pese a hallarse bien rodeado y defendido por sus tropas, y el Pontífice, Clemente VII, no sólo el primero del orden eclesiástico, sino poderoso también por sus riquezas, dominios y ejército. Conspiraron conjuntamente muchos reyes y naciones; formaron una unión, temible por su poder; entablaron negociaciones, haciendo oír sus palabras, y llegaron a un pacto que impondría

²⁴⁴ Alfonso de Valdés, “*Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año MDXXVII*”, *Obra completa*, Pról. Ángel Alcalá, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1996, p. 357.

²⁴⁵ Vian Herrero, Ana, *El diálogo de Lactancio y un arcidiano de Alfonso de Valdés: obra de circunstancias y diálogo literario, Roma en el banquillo de Dios*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994, p. 77.

²⁴⁶ Tomado de Lynch, John, *Op. Cit.*, p. 89.

terribles condiciones a quienes no entrasen en el mismo. Mas tú rompiste el nudo con tu espada de tal manera que no hay nadie para quien no sea patente el que tantos y tan admirables éxitos no se deben a fuerzas humanas, sino a la protección divina, que te abre el camino a alguna obra extraordinaria y bella, si quieres entrar por él.²⁴⁷

Ausente en el cosmopolita Erasmo la idea de tutela imperial, inclusive de índole cristiana, ¿podía hallarse en la obra del humanista valenciano algún indicio de su convicción sobre la necesidad de un poder político universal capaz de garantizar la paz en su tiempo? No es infrecuente encontrar en distintas obras de divulgación de la última década referencias a los erasmistas J. L. Vives y A. de Valdés, incluso a Juan de Valdés, célebre hermano de este último, junto a Mercurino Gattinara, Gran Canciller de Carlos V y adepto a las ideas de *Monarchia* del poeta D. Alighieri, como los principales impulsores y teorizadores de la ideología imperialista que debía haber guiado el proceder político y militar de la dinastía Habsburgo.²⁴⁸ Sin embargo, en los estudios especializados en torno al pensamiento renacentista en España se esboza una apreciación distinta.

Siguiendo las conclusiones a las que llega un reconocido estudioso de aquel periodo como es J. A. Fernández-Santamaría quien ha abordado los rasgos del pensamiento político de J. L. Vives, puede apreciarse claramente que el humanista valenciano no aspiraba en su reflexión a tratar aquellos temas

²⁴⁷ Vives, Juan Luis, "De la concordia y de la discordia", *De la concordia y de la discordia. De la pacificación...*, pp. 45-46.

²⁴⁸ Por ejemplo, en *Historia Moderna Universal* se indica: "La idea medieval de imperio o el sueño de Dante fue impulsado por el italiano Mercurio Gattinara, el Gran Canciller de Carlos V, y fue teorizada por intelectuales como el jurista navarro Miguel de Ulzurum o los erasmistas Juan Luis Vives y Alfonso de Valdés. Sin embargo esta propuesta que propugnaba la sumisión de todos los príncipes a la potestad secular del imperio era tan anacrónica como quimérica." Pelayo, Javier A. y Tarrés, Antoni S., "Afirmación monárquica y procesos de integración política", Floristán, Alfredo, coord., *Historia Moderna Universal*, Ariel, Barcelona, 2009, pp. 121-122. Asimismo en *Antología comentada de la literatura española* aparece lo siguiente: "Tuvo también el erasmismo la ventaja de moverse siempre dentro de la ortodoxia católica, aspecto muy importante cuando la persecución de la Inquisición hacía del problema mucho más que un asunto meramente teórico, y de contar con un caldo de cultivo favorable en la corte de Carlos V, donde el universalismo de Erasmo se convirtió en un valioso apoyo a la idea imperial defendida por algunos de sus consejeros más cercanos. Es el caso de Juan Valdés o Luis Vives, dos de los más relevantes erasmistas españoles, muy próximos al emperador, quienes vieron en la política de éste la ocasión para instaurar la paz universal que Erasmo consideraba condición necesaria para la renovación espiritual de la cristiandad." Amorós, Andrés, dir., Camarero, Manuel *et al.*, "El Renacimiento en España", *Antología comentada de la literatura española. Historia y textos. Siglo XVI*. Editorial Castalia, Madrid, 2006, p. 136.

del interés de un N. Maquiavelo o un J. Bodin, es decir, de un teórico de la política dedicado al diseño de originales y decisivas propuestas acerca del origen y fundamento de la autoridad -sea monárquica o imperial-, las funciones del cuerpo político, la forma de gobierno más óptima, la constitución más acorde a la propia organización social, o incluso aspirar a desempeñarse como un consejero leal, entregado al servicio de los monarcas indicándoles los medios más factibles para conservar la hegemonía en el ambiente conflictivo propio del siglo XVI.²⁴⁹ Sus reflexiones personales e intelectuales tampoco incorporarían las problemáticas cuestiones estrictamente políticas que habrían de plantearse más tarde, con posterioridad a la Reforma, aunque comenzasen a manifestarse en su tiempo.

El humanista estaba distanciado, además, de las exigencias prácticas que requerían los diversos acontecimientos de la política cotidiana, y que desde la península ibérica, involucrada con la suerte de todo el continente europeo, constituía una tarea de otros pensadores españoles con los cuales el valenciano compartía ideas referidas a un marco teológico y filosófico, que no resultaban determinantes, en su caso, para ayudar a concretar la actuación del monarca. Si en J. L. Vives se aprecia algún desarrollo de planteamientos políticos éstos sólo se entienden como parte de su pensamiento y formación humanista, y a partir de su concepción del ser humano como criatura llamada a la salvación. Un objetivo cuyo resultado reside en la propia voluntad humana partícipe de un ámbito secular bien ordenado, previsto por la divinidad, y adecuado para su desenvolvimiento mediante el ejercicio de su libre albedrío.²⁵⁰ En suma, siguiendo sus propias posiciones religiosas y filosóficas resulta poco convincente caracterizar la figura de este pensador como teórico imperialista y providencialista, sin dejar de admitir la presencia de tales propuestas en otros erasmistas que sirvieron en la corte de Carlos V.

Francisco Calero ha llamado la atención acerca de la recuperación de las ideas de J. L. Vives en la primera mitad del siglo XX para denunciar la manipulación de la que fueron objeto con ocasión de la celebración del cuarto

²⁴⁹ Fernández-Santamaría, José Antonio, "The foundations of Vives' Social and Political Thought", *Ioannis Lodovici Vivis Valentini. Opera Omnia I. Volumen Introductorio*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, p. 261.

²⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 261-262.

centenario del fallecimiento del humanista, en 1940. Recordaba, en tal sentido, a autores como Wenceslao González Oliveros quien en 1937 traduciría el *De communione rerum*, titulándolo libremente *Humanismo frente a comunismo. La primera monografía anticomunista publicada en el mundo, obra de un pensador el universalmente célebre humanista Juan Luis Vives que nació, bajo el signo imperial del Yugo y las Flechas, el mismo año en que España descubrió el Nuevo Mundo*,²⁵¹ o Enrique Luño Peña, para quien el año 1492 auguraba el nacimiento del humanista y el descubrimiento de América “bajo el signo del yugo y de las flechas, para llegar a ser en el mundo de las letras el feliz heraldo y el genial representante del imperio que surgía, con la unidad territorial, política y espiritual de España.”²⁵² Ambos habían efectuado una “grave tergiversación”²⁵³ de las propuestas del erasmista asociándolas indebidamente al nacionalcatolicismo del régimen franquista.

Desde la orilla ideológica opuesta, los ideales de paz del humanista serían reivindicados por exiliados republicanos, identificados con el destino de J. L. Vives en su afecto por la patria lejana. Laureano Sánchez Gallego refiriéndose a este autor diría: “siempre que nombra a su patria, usa la frase dulcísima de *mea Hispania*: que siempre que puede, recuerda desde el exilio a su tierra.” Tampoco escasearían las alusiones a su suerte errante en una Europa desgarrada por guerras fratricidas.²⁵⁴ Propicia era la ocasión para sumarse a una demanda expresa del humanista: “A causa de las continuas

²⁵¹ Dice al respecto Mariano Peset: “Se adoptó su figura como emblema del nacional catolicismo, aunque todos quedaron atónitos cuando se descubrió su origen judío, la condena y la quema de los huesos de su madre y el suplicio en la hoguera de su padre...” Peset, Mariano y Alonso Romero, María Paz, “Las Facultades de Leyes”, Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Polo Rodríguez, Juan Luis, coords., *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y confluencias*, Vol. 3, parte 1, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 72.

²⁵² Luño Peña, Enrique, “La filosofía jurídica y social de Juan Luis Vives”, *Universidad*, N° 17, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1940, p. 558.

²⁵³ Calero, Francisco, *Op. Cit.*, p. 243-244.

²⁵⁴ Francie Cate-Arries da cuenta del impacto de la conmemoración de la celebración del cuarto centenario de la muerte de Vives entre los exiliados españoles en México, y señala: “Sánchez Gallego destaca primero y principalmente el fuerte paralelismo que existe entre la vida y el tiempo de Vives y los de la generación de la postguerra recién llegada a México. Juan Luis Vives, natural de Valencia, vivió buena parte de su vida en el exilio político, y allí en la cárcel. [...] Además, recuerda al lector que el Concordia y discordia de Vives nació en una época de guerras constantes, fratricidio y violencia armada. [...] Los exiliados españoles, comprometidos profundamente con la tarea de una ‘reparación y reconstrucción’ cultural, celebran los principios guía y valores de humanismo que encuentran en los escritos de Vives.” Cate-Arries, Francie, “Re-imagining the Cultural Legacy of a Sixteenth-Century Empire: Spanish Exiles in 1940s Mexico”, *Hispanic Research Journal*, Vol. 6, N° 2, Queen Mary and Westfield College, Maney Publishing, Londres, 2005, p. 125. Traducción del autor.

guerras que, con increíble fecundidad, han ido naciendo unas de otras, ha sufrido toda Europa tantas catástrofes que, en casi todos los aspectos, necesita de una grande y casi total reparación. Pero ninguna cosa le es tan necesaria como una paz y concordia que se extiendan a todo el linaje humano [...]. Todo está pidiendo y exigiendo una reparación y reconstrucción.” En la España oficial entonces, a decir de Enrique González y González, “la paz a que Vives se refería, no era de esas que alegran a cualquier ‘anémico pacifista’; sino ‘una paz, si se puede así clasificar, belicosa’.²⁵⁵”

Para F. Calero, no resulta difícil rebatir la manipulación franquista de las ideas de J. L. Vives y echar por tierra su supuesto afán imperialista desde el reconocimiento de su “pacifismo a ultranza”.²⁵⁶ Una postura pacifista del humanista es la tesis que sostiene el profesor de la UNED tras estudiar los trabajos del humanista destacando especialmente los aspectos contundentes de su rechazo a la guerra; un tema de interés académico que irrumpe a partir del proceso de transición a la democracia en España al salir a la luz diversas publicaciones encaminadas en esa línea: “El pacifismo de Juan Luis Vives” (1978) de José Corts Grau, “Notas para una historia de la tolerancia. Una lectura de J. L. Vives” (1982) de Javier de Lucas, “La política europea en la perspectiva de Vives” (1986) y “Un español fuera de España” (1975) de Antonio Fontán; una tarea que incluso comprometería trabajos desde México con “Escolásticos y humanistas en torno al problema de la guerra” (1984) de Lorenzo Mario Luna Díaz²⁵⁷, y en la última década del siglo pasado con el libro de José Luis Abellán *El pacifismo de Juan Luis Vives* (1997).

Ya en 1975, J. L. Abellán, en su obra *El erasmismo español*, recordaba que la postura de J. L. Vives se basaba en la evocación de Jesucristo como imagen de una humanidad que ha llegado a la concordia más perfecta entre todos los hombres y entre Dios y el hombre; es decir, asentado en la *philosophia christi* erasmiana, en el humanista valenciano “se vislumbran las preocupaciones pacifistas del hombre de buena fe que vive en una época de

²⁵⁵ González y González, Enrique, *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*. Pról. Mariano Peset, Generalitat Valenciana, Comissio per al V Centenari del Descobriment D’America, Valencia, 1987, p. 72.

²⁵⁶ Calero, Francisco, *Op. Cit.*, p. 244.

²⁵⁷ González y González, Enrique, “La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días”, *Op. Cit.*, pp. 61-62.

guerras y de odios disparados, que no comparte en absoluto”.²⁵⁸ ¿Cómo habría de leerse entonces su exaltación del emperador en su carta dirigida a él dos años después del Saco de Roma? Casi cuatro décadas después de la traducción del *De communione rerum* por W. González Oliveros, aparece otra lectura del autor del siglo XVI y su vínculo con Carlos V, contrastante con aquella visión imperialista del iusfilósofo de la Universidad de Salamanca, Enrique Rivera de Ventosa, profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad de Salamanca, interpreta así la dedicatoria que aparece al inicio de su *De concordia & discordia in humano genere ad Carolum V. Caesarem. Libri Quattuor*:

Nos hallamos en el verano de 1529 en el que Carlos V prepara su viaje a Italia. España, entusiasmada, está fuera de sí, escribe Vives. Y a todos es patente que tanto preparativo no tiene por meta dominar a Italia, esa anguila escurridiza, según frase viviana, sino instalar definitivamente la paz en el mundo cristiano. Vives también se entusiasmó en este momento con el César, a quien llama otro Hércules, Salvador de la Cristiandad.

No creemos que Vives acuda aquí a meros cumplidos laudatorios, [...] Más bien opinamos que los ideales políticos de Carlos V son compartidos en este momento por Vives. [...] Hubo, pues, un momento en que los ideales pacíficos de Vives hacen coro al ideal de paz cristiana de Carlos V.²⁵⁹

Si bien las guerras que condenaba J. L. Vives habían sido protagonizadas por el propio monarca, era cierto que uno de los objetivos de éste al viajar a Italia consistía en lograr la paz entre cristianos, lo que lograría, en efecto, sólo por un breve periodo de cinco años. Ahora bien, la coincidencia a la que refería E. Rivera de Ventosa en torno al ideal de paz de ambos personajes debe considerar la distinción entre el ejercicio del poder del gobernante y el compromiso temporal de un pensador concentrado “en el plano de los ideales, más que en el de las realizaciones fácticas”;²⁶⁰ así, el ideal del humanista aspira a la vigencia de un orbe cristiano, una cristiandad; es decir,

²⁵⁸ Abellán, José Luis, “La gran figura del renacimiento filosófico: Juan Luis Vives”, *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Ediciones de El Espejo, Madrid, 1976, pp. 130-131.

²⁵⁹ Rivera de Ventosa, Enrique, “Introducción”, Vives, Juan Luis, *De la concordia y de la discordia. De la pacificación...*, p. 20.

²⁶⁰ *Ídem*.

“esa gran república que es patria universal”,²⁶¹ fundada en la concordia y el amor. A final de cuentas, diría José Ortega y Gasset, “Vives es cristiano, pero era erasmista”; no lo sería “como lo era Santo Tomás de Aquino, ni como lo fue San Agustín, ni siquiera como lo va ser Ignacio de Loyola”.²⁶² Además, según Bernardo Monsegú, el valenciano apreciaría mejor que Erasmo el mérito de la filosofía al servicio de la teología y fue más ponderado y respetuoso en la consideración de los doctores escolásticos.²⁶³

Lo que aparece en la obra de este gran humanista es un universalismo que es consecuencia del influjo erasmista en su pensamiento, difiriendo, como su maestro, de las propuestas de un *imperium mundi* o una “monarquía universal”. J. L. Abellán ha intentado echar luces acerca del sentido que adquirió la idea imperial como parte de las propuestas de algunos de los consejeros de Carlos V, a partir de su inspiración *erasmiana*. Sugiere, al respecto, asumir el imperio como la “unidad espiritual cristiana”; es decir, una “idea alejada tanto de la concepción clásica del imperio como de la Monarquía universal”,²⁶⁴ pues si bien en ambas desempeñaría el emperador un papel fundamental como *dominus mundi*, la figura del monarca Habsburgo resultaba innovadora al consagrarse como gobernante de la denominada “*universitas christiana*, de la cual se considera más jefe espiritual que político”.²⁶⁵

Enseguida, el mismo J. L. Abellán sugería el rasgo que, a su criterio, resultaba preponderante en el pensamiento de J. L. Vives el cual se revelaba como un “anti-imperialismo”, resultado también de “una manifestación del pacifismo erasmiano”.²⁶⁶ Éste no se vinculaba necesariamente con la gloria de la patria sino con la concreción de fines político-religiosos que prescinden de la práctica bélica, y son formulados de esta manera: “No hago aquí el encomio de

²⁶¹ Vives, Juan Luis, “Bienes de la concordia y males de la discordia”, *Op. Cit.*, p. 186.

²⁶² Ortega y Gasset, José, “Juan Luis Vives y su mundo”, *Vives – Goethe*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 45.

²⁶³ Monsegú, Bernardo, “Erasmo y Vives y la Philosophia Christi”, Revuelta Sañudo, M., Morón Arroyo, C. (eds.), *El erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986, p. 363.

²⁶⁴ Abellán, José Luis, “El siglo XVI”, *Historia crítica del pensamiento español. 2. La edad de Oro (Siglo XVI)*, Espasa- Calpe, Madrid, 1979, p. 71. El mismo texto aparece en la obra previa antes referida: Abellán, José Luis, *El Erasmismo Español...*, p. 112.

²⁶⁵ Abellán, José Luis, “El siglo XVI”, *Historia crítica del pensamiento español. 2...*, p. 71, y Abellán, José Luis, *El erasmismo español...*, p. 112.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 133.

España más bien la quisiera ver ensalzada por otros motivos, no a causa de sus armas victoriosas, que son latrocinio y crueldad”.²⁶⁷ Se trataría, en tal sentido, de una postura poco adepta a cualquier deriva imperialista condenando, a su vez, el recurso a la fuerza como expresión de una amenaza al libre albedrío de las personas:

Hay que añadir a esto que ningún imperio puede ser agradable a quien se para a pensar con cuánta crueldad se ha logrado, con cuántos estragos, odios y execraciones, y con cuántos daños y dispendios de bienes, propios y ajenos. ¿Es, acaso, de tanto valor que puede causar satisfacción en quien sabe que ha sido adquirido con tan malas artes? Nada, en primer término, rehúye tanto el espíritu humano, por naturaleza libre y con pleno derecho, como toda especie de cautividad y servidumbre; jamás se doblega por daños, multas, injusticias; ni siquiera se deja aprisionar por los beneficios que se le hacen contra su voluntad, si bien es muy posible atraerle por procedimientos blandos y suaves, si se respeta su libertad.²⁶⁸

El universalismo espiritual de J. L. Vives rechazaría no sólo divisiones sino también diferencias, pues advertía: “Nada, en verdad, hay más congruente en la naturaleza que la semejanza”,²⁶⁹ tal como afirmaba en su obra *De la pacificación*, mientras pronunciaba su condena contra la “diversidad y desemejanza”²⁷⁰ que eran para él la causa de la animadversión. Verse uno semejante al otro, por el contrario, favorecía la amistad y la mutua gratificación como expresión del amor entre quienes “fácilmente trasvasan sus bienes y los conmutan, hasta llegarse (*sic*) a hacerse uno”.²⁷¹ El humanista valenciano, precisa Antonio Mestre, insiste en considerar a la iglesia como comunidad y

²⁶⁷ Vives, Juan Luis, *Op. Cit.*, p. 205.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 269 - 270. Asimismo, en *De la pacificación* dirá: “Conviene que este uso sea deducido y derivado de la misma naturaleza. Hay usos impuestos por la necesidad; otros, los ha inducido la comodidad, otros, han sido inventados por los gustos depravados de los hombres. Hay necesidades inevitables como el comer, el beber, librarnos de la intensidad del frío, menguar los ardores del calor, en fin, disponer de todo aquello sin lo cual no podemos defender la vida. Pocas cosas ha añadido a esto la comodidad; muchas, casi innumerables, han sido las invenciones de los afectos desordenados, mal aconsejados e incitados largamente por el ejemplo ajeno, de tal suerte que han llegado a ser tales invenciones ingentes, amplias, monstruosas e insaciables. Esta falsa opinión de los hombres imaginó mil géneros de honores, el fausto de la ostentación, del decoro, de la dignidad, del poderío, del reino, del imperio.” Vives, Juan Luis, “De la pacificación”, *Op. Cit.*, p. 314.

²⁶⁹ Vives, Juan Luis, *Op. Cit.*, p. 403.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 403-404.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 404.

utiliza, consecuente con sus premisas erasmistas, la imagen paulina del cuerpo místico.²⁷²

En definitiva, la idea del *corpus mysticum*, vigente a lo largo de la Edad Media, renovarí­a su sentido gracias a los aportes erasmianos. J. L. Abellán destaca al respecto la “exaltación de la solidaridad y de la individualidad” en la nueva aproximación que es alentada desde Erasmo. Así, incidiéndose en su carácter comunitario, “en lugar de resaltar el lugar y la función de cada miembro dentro del grupo, lo que resalta es su condición de miembro en cuanto tal y, por tanto, su sentido de igualdad con los otros”.²⁷³ El humanista valenciano, hijo de conversos, al dar muestras de un cristianismo fraternal ajeno al resentimiento y dispuesto a la concordia, el amor y la pacificación entre semejantes, no podía admitir que se recurriese a Jesucristo para justificar linajes “hasta el punto de discriminar a unos contra otros”.²⁷⁴

El humanista español asumiría la concepción de una iglesia comunidad, cuerpo místico renovado, antes que la tradicional concreción de una iglesia jerárquica, siendo al mismo tiempo respetuoso con la jerarquía eclesiástica, a la que plantea una misión acorde con su opción comunitaria. En la temprana carta de contenido político que dirige al papa Adriano VI, titulada *De Europae statu ac tumultibus*, J. L. Vives sugerirá dos objetivos al papado: “el silencio de las armas entre los príncipes y el sosiego de toda sedición entre las personalidades privadas”,²⁷⁵ es decir, según abrevia A. Mestre, “paz política y paz religiosa”²⁷⁶ como una demanda que tiene su origen en un diagnóstico apremiante: “... y no puedo dejar de lamentar que esa Europa, de esta forma dividida entre sí, esté en lucha con gran prejuicio para todos así como su

²⁷² Mestre, Antonio, “La espiritualidad de Juan Luis Vives”, *Ioannis Lodovici Vivis Valentini. Opera Omnia I. Volumen Introductorio...*, p. 445. La doctrina del cuerpo místico no sólo no decayó, sino que creció al final de la Edad Media. Véase: Sánchez Agesta, Luis, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, p. 35.

²⁷³ Abellán, José Luis, “El siglo XVI”, *Historia crítica del pensamiento español*. 2..., p. 69. También en Abellán, José Luis, *El erasmismo español...*, p. 108.

²⁷⁴ Abellán, José Luis, “El siglo XVI”, *Historia crítica del pensamiento español*. 2..., p. 112.

También en Abellán, José Luis, *El erasmismo español...*, p. 135.

²⁷⁵ Dice J. L. Vives: “Dos son los hechos que se piden y se esperan de ti: el descanso de las armas entre los príncipes y el cese de las perturbaciones entre particulares.” Vives, Juan Luis, “Al Papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa”, *Op. Cit.*, p. 69.

²⁷⁶ Mestre, Antonio, *Op. Cit.*, p. 453.

población redimida por la sangre de Cristo, a la que ordenó que estuviese unida en un solo cuerpo gracias al amor”.²⁷⁷

La profunda determinación de J. L. Vives por asegurar la unión de los cristianos incitará al erasmista a iniciar su vasta producción escrita de condena a las prácticas bélicas y a la discordia entre individuos y estados, invocando a los poderosos de su tiempo a desplegar sus mayores esfuerzos para concretar el ideal político y religioso de la paz. Hacia 1525 envía dos cartas al rey de Inglaterra Enrique VIII, todavía entonces “Defensor de la fe” y su anfitrión en la corte.²⁷⁸ La primera, de breve extensión, titulada *Ad Enricum VIII, Angliae regum de rege Galliae capto* (A Enrique VIII, Rey de Inglaterra, Sobre la captura del Rey de Francia) de 12 de marzo, estuvo motivada por la derrota infligida a los franceses en Pavía por las tropas de Carlos V, aliado del monarca inglés, tras la cual el monarca Francisco I fue hecho prisionero. Allí implorará al monarca cercano al vencedor que el triunfo no les lleve a ensañarse contra un pueblo inocente y desprovisto de protección, a no devastar un reino floreciente de la cristiandad, y a no arrancar “el otro ojo a Europa”,²⁷⁹ aludiendo así a la importancia de Francia en el continente.

En la segunda carta que lleva por título *Ad Henricum VIII de regni administratione, bello et pace* (A Enrique VIII, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz), de 8 de octubre, el humanista valenciano no sólo manifiesta su condena ante las supuestas “bellezas de la guerra” y plantea las virtudes que deben caracterizar al príncipe cristiano como seguidor del rey celestial, sino recupera una idea ya enunciada previamente por Erasmo, que en la misiva reza: “No hay ninguna guerra tan favorable a la que no sea preferible una paz injusta”.²⁸⁰ Exhorta por esta vía al monarca inglés a influir en el proceder del

²⁷⁷ Vives, J. L., “Al Papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa”, *Op. Cit*, p. 75.

²⁷⁸ De alguna correspondencia del año 1524 se aprecia a Vives frecuentando la corte inglesa, encargado por los reyes de la educación de la futura reina María Tudor, Juan Fevyn escribirá al gran amigo y confidente del valenciano, F. Cranevelt, diciendo: “nuestro amigo Vives está instalado en el palacio real, con el rey y la reina, el cardenal y los príncipes de la corte. (...) Dice que con el cardenal, con el rey y con la reina mantiene conversaciones con frecuencia.” Gómez-Hortigüela, Ángel, *Luis Vives entre líneas. El humanista valenciano en su contexto*, Obras social y cultural Bancaixa, Valencia, 1993, pp. 248-249.

²⁷⁹ Vives, Juan Luis, “A Enrique VIII, Rey de Inglaterra, sobre la captura del Rey de Francia”, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 77.

²⁸⁰ Vives, Juan Luis, “Al mismo rey, Sobre el gobierno del reino, Sobre la guerra y la paz”, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 88.

emperador Carlos V, su mayor aliado durante algunos años, para que conceda un gozo a todo el orbe cristiano concretado “en la paz devuelta a Europa”.²⁸¹

Un año después, J. L. Vives publicó una de sus obras más importantes relacionadas con la condena a la guerra, el diálogo *De Europa dissidis et bello turcico* (Sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos), tras el impacto que había producido en todo el continente el avance por el este de las tropas otomanas dirigidas por Solimán el Magnífico. El sultán venía de infligir una dolorosa derrota al ejército de Luis II de Hungría en la batalla de Mòhacs. En esta obra, cuyo estilo crítico recuerda al del escritor clásico Luciano de Samósata, aparece con claridad la postura del humanista exigiendo la erradicación de las contiendas entre monarcas cristianos, cuando invoca: “Abran los ojos, dense cuenta de qué protección tan grande e invencible tienen y vuelvan a él [...] cumplan con una práctica tan importante y tan ilustre en la realidad y en los hechos; pidan y supliquen a Cristo la paz y el perdón; luego dejadas las guerras, los odios, las rivalidades, las riñas y las disensiones, quiéranse entre sí y ámense mutuamente”.²⁸²

Al mismo tiempo, admitía también la posibilidad de que se emprendiesen acciones bélicas contra los enemigos del cristianismo, pero sólo si se trataba de respuestas defensivas. Consideraba al respecto la amenaza que se cernía sobre los países balcánicos y cristianos, los cuales, “[n]o sólo oprimidos por una esclavitud tan fuerte sino, lo que es peor, con sus hijos pasados a la impiedad, no esperan otra cosa que el nombre del ejército cristiano para sacudirse el yugo”.²⁸³ Ese año, 1526, J. L. Vives publicaba en Brujas bajo el título general de *De Europa dissidis et Republica*, sus obras relacionadas con la guerra, y la búsqueda de la paz, añadiéndose la traducción de *Nicocles o el Auxiliar* de Isócrates, la del Discurso *Areopagítico*, o *Sobre la antigua democracia ateniense* del mismo orador griego, la carta dirigida al papa Adriano VI titulada *De tumultibus Europae* y la breve carta *Juan Luis Vives a Juan. Obispo de Lincoln y Confesor del Ilustre Rey de Inglaterra*, de julio de

²⁸¹ *Ídem.*

²⁸² Vives, Juan Luis, “Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos”, *Op. Cit.*, p. 112.

²⁸³ *Ibid.*, p. 108.

1524, donde volvían a aparecer sus inquietudes por las contiendas. Ellas constituyen, según A. Fontán, la denominada *Summa política vivista*.²⁸⁴

A partir de 1527, J. L. Vives se involucró directamente en los acontecimientos que condujeron al intrincado divorcio de Catalina de Aragón y Enrique VIII, brindando su apoyo público a la reina. Ese respaldo conllevaría su encierro durante treinta y ocho días por disposición del monarca, para ser luego expulsado de Inglaterra.²⁸⁵ Volvió a Brujas donde permaneció hasta su muerte; es esta ciudad donde concluiría la redacción del resto de sus escritos en los que cuestionaba la guerra. Alcanzaría notoriedad uno de ellos publicado en 1529, dedicado a Carlos V, bajo el título *De concordia et discordia in humano genere* (Sobre la concordia y la discordia en el género humano), que sería elaborado, según E. Rivera de Ventosa, desde los años transcurridos entre Oxford y la corte del rey Tudor.²⁸⁶ A éste acompaña la carta titulada *Juan Luis Vives saluda muy afectuosamente a Carlos V, Emperador Augusto y rey de las Españas*, escrita tal vez por los apremios que le generó el hecho de no contar ya con el apoyo económico de la corona inglesa.

Esta situación no habría de impedir que en el contenido del escrito figurasen duras recriminaciones destinadas a la actitud beligerante de los reyes cristianos de Europa. Carlos V, en 1531, aprobaría el trabajo del humanista valenciano por lo que decidió hacerle beneficiario de una pensión imperial. J. L. Vives había optado por dar continuidad a la postura erasmista poco entusiasta con la guerra, pero resulta notoria la originalidad de su reflexión al desarrollar sus argumentos en un tratado en el que se aprecia su interés, como acertadamente constata F. Calero, por la historia de las ideas políticas.²⁸⁷ Recupera, en ese sentido, a autores y personajes de la Antigüedad clásica, involucrándose asimismo con el desarrollo de las ideas de los padres de la iglesia, concluyendo con un mensaje de alcance universal:

²⁸⁴ Calero, Francisco, "Estudio Introductorio", Vives, Juan Luis, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 13.

²⁸⁵ Gómez-Hortigüela, Ángel, *Op. Cit.*, p. 250.

²⁸⁶ Rivera de Ventosa, Enrique, "Introducción", Vives, J. L., *De la concordia y de la discordia. De la pacificación...*, p. 12.

²⁸⁷ Calero, Francisco, "Estudio Introductorio", Vives, J. L., *Obras políticas y pacifistas...*, p. 18.

Escucha ahora, hombre, quienquiera que seas, pero apartando un poco la pasión del espíritu y tomando la razón, la mente y el juicio para la deliberación. ¿No ves que te exhortan y estimulan a la paz y a la concordia aquellos que son los únicos que te quieren? La naturaleza, Dios, tú mismo, te disuaden y te apartan de la discordia, a la que sólo te anima y te incita tu enemigo, el diablo. Ves que todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo, nacen de la concordia, y que los males se originan en las disensiones y enemistades, que la paz y la concordia son el camino para la felicidad eterna, y que la disensión y la malevolencia lo son para los tormentos y suplicios eternos. [...]²⁸⁸

Ese mismo año aparecía su tratado *Sobre la pacificación* como un complemento a *Sobre la concordia y la discordia*. La breve obra estuvo dedicada al erasmista Alfonso Manrique, Arzobispo de Sevilla e inquisidor general, quien sería en los hechos protector de J. L. Vives así como de otros humanistas y filósofos allegados a él.²⁸⁹ El propósito de este autor al elaborar el escrito consistía en dar aliento a los cristianos para que se comprometían con el logro de la paz, incluso a costa de un gran esfuerzo personal, pues “[s]i el amor procede de Dios, no puede ocurrir de otro modo sino que del diablo proceden las discusiones, rencillas, ultrajes, odios y malevolencias; los que se afanan por la concordia son hijos de Dios, los que se afanan por la discordia son hijos del diablo. Nadie debe –concluía– eximirse de la tarea de la pacificación. Conviene que todos sean pacificadores, porque conviene que todos sean participes de esta gran adopción y sean hasta tal punto hombres.”²⁹⁰

El mismo año publicaría *Quam misera esset vita christianorum sub Turca* (Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos). Este trabajo es un breve opúsculo que plantea la situación de ciertos cristianos descontentos con sus gobernantes a quienes consideran opresivos, siendo su deseo hacerse súbditos de gobernantes musulmanes. Definiendo al régimen político turco como una tiranía, J. L. Vives desaconseja a los insatisfechos ponerse a resguardo de tal poder que los sometería como a bestias, aduciendo

²⁸⁸ Vives, Juan Luis, “Sobre la concordia y la discordia en el género humano”, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 18. Este escrito de Vives ha sido traducido por Francisco Calero.

²⁸⁹ Vives, Juan Luis, “Sobre la pacificación”, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 18. Véase la nota 1. Las notas y la traducción de este escrito han sido elaboradas por María Luisa Arribas y Pilar Usábel.

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 305.

la desgracia del pueblo griego esclavizado desde la caída de Constantinopla, pues “¿Qué *libertad* podría haber bajo tal señor, o mejor dicho, bajo tales dueños, especialmente para nosotros, cuando no hay ninguna para los que comparten su mismo pueblo y doctrina? No habrá ningún cultivo *de las letras*, ninguna mención de ello; *la religiosidad* está en peligro: ¿Qué queda? ¿Que se cree un orden natural nuevo, de cuyos bienes puedan disfrutar plenamente estos locos bajo el turco?”²⁹¹ F. Calero denominará al conjunto de estas tres obras, publicadas en un mismo volumen, la *Summa pacifista*²⁹² del humanista.²⁹³

Como sucedía con Erasmo, es difícil observar en J. L. Vives una actitud de absoluta condena a la guerra en su afán de asegurar la unidad político-religiosa europea. No es posible admitir, por ello, la existencia de un “pacifismo integral” -como aducía Alain Guy- “total y sin rodeos”²⁹⁴. E. Rivera de Ventosa, admitía también el radical cuestionamiento de la guerra en el pensamiento del humanista, procurando concentrarse en la condena que planteaba al *jus belli*, interpretando en tal sentido el profesor de Salamanca la expresión “*hanc pugnandi ratione*”, usada por el erasmista. Al comentar el capítulo 24 del libro I de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, el valenciano señalaba: el derecho de la guerra “es ajeno a la piedad cristiana y su inhumanidad dist[a] mucho de la humana mansedumbre”.²⁹⁵ Si se sigue tal argumento, la única razón para guerrear es la insania, pues, diría, “[I]as guerras y las discordias tienen su fuente en los afectos perturbados; la paz y la concordia, en la razón y la

²⁹¹ Arribas, María Luisa, Calero, Francisco y Usábel, María Pilar, eds., “Quam misera esset vita christianorum sub Turca”, *Juan Luis Vives. Escritos sobre la paz*, Trad. María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998, pp. 189-190.

²⁹² Calero, Francisco, “Estudio Introductorio”, Vives, Juan Luis, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 16.

²⁹³ Argumentos en contra de los musulmanes, y en especial contra el profeta Mahoma, a quien se acusa de *erat praedo, raptor uiolentus, homicida, adulter impurus*, aparecen en Libro IV de la obra *De veritate fidei Christianae*, de 1543, que lleva por título “Contra sectam Mahumetis”. Al respecto puede verse el estudio de Beltrán Serra, Joaquín, “La base argumental vivesiana contra judíos y musulmanes (De veritate fidei Christianae III – IV)”, Mestre, J. M. et al., (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico...*, pp. 2317 – 2323.

²⁹⁴ Guy, Alain, *Viv s ou l’humanisme engagé*, Seghers, París, 1973, p. 122. Existe versión castellana *Luis Vives: humanista comprometido*, Trad. Dionisia Empaytaz, Editorial Balmes, Barcelona, 1997, 190 pp.

²⁹⁵ Rivera de Ventosa, Enrique, “La paz en Erasmo y Vives frente a la Escuela de Salamanca”, *El erasmismo en España...*, p. 380.

mente”.²⁹⁶ Pero tal argumento resultaría superado cuando tanto el holandés, como su discípulo, aceptan las guerras defensivas.

Carlos G. Noreña, por su parte, buscó una explicación acerca de la postura defensiva del valenciano, y de su maestro Erasmo, apreciando, especialmente en el primero, una insuperable lejanía de miras y madurez de su visión europea,²⁹⁷ que resulta limitada, al mismo tiempo, por su obsesión con los musulmanes: “Probablemente –señala el profesor de California- a causa de su fuerte sentimiento contra un estado musulmán, Vives no llegó a ver la necesidad de una política de acomodación y convivencia con el imperio otomano. Al contrario se convirtió en uno de los cruzados idealistas y profetas alarmistas que continuamente exigían una alianza europea contra las hordas invasoras de Asia”.²⁹⁸ La actitud que conducía a negar cualquier mérito a los otomanos, incluso en lo militar donde sus victorias sólo eran consideradas como la consecuencia directa de la discordia entre cristianos, carece no sólo de lógica sino de un juicio razonable e imparcial.

En una interpretación más matizada, F. Calero plantea una distinción en el tratamiento de las contiendas por parte de J. L. Vives comprendiendo, por un lado, guerras entre príncipes cristianos y, por otro, la guerra contra los turcos que han iniciado un proceso de expansión territorial; consecuentemente, señala: “respecto de las primeras, Vives muestra un pacifismo sin fisuras, ya que según él, los conflictos entre príncipes cristianos debían resolverse mediante la caridad cristiana, sin entrar a distinguir entre guerra justa e injusta”.²⁹⁹ Acerca de los turcos, admitiéndose que son “enemigos”, el profesor de la UNED reconoce un cambio de postura en el pensamiento del valenciano operado entre la publicación de cada una de las *summas*. El humanista comenzaría infundiendo ánimos a los príncipes europeos a fin de que se unan y detengan a los turcos, para terminar por recomendar el amor hacia quienes no resultan semejantes, tratando de conducirlos por el camino de la verdad.³⁰⁰

²⁹⁶ Vives, Juan Luis, “De la pacificación”, *Op. Cit.*, p. 425.

²⁹⁷ Noreña, Carlos G., *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, p. 223.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 225.

²⁹⁹ Calero, F., “Estudio Introductorio”, Vives, J. L., *Op. Cit.*, p. 45.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 45-46.

Se trata de un cambio de postura que involucra incluso una beneficiosa conquista, en aras del amor cristiano, contando siempre con la posibilidad del recurso a las armas cuando se verifica el peligro de la agresiva presencia turca en territorio occidental, que en opinión de J. L. Vives resultaba ajeno a los asiáticos. El propio F. Calero reconoce ese propósito evangelizador en otra de sus obras dedicada a los escritos sobre la paz del humanista, señalando: “No quiere decir esto que se opusiera a la guerra contra los turcos, sino que la veía desde una nueva perspectiva, esto es, la guerra emprendida contra ellos debía de tener como finalidad fundamental su conversión al cristianismo, en vez de querer destruirlos.”³⁰¹

Por todo lo señalado, no se puede sostener que J. L. Vives llegase a plantear invariablemente una oposición radical a la doctrina de la guerra justa, puesto que la admitiría, como ocurrió con Erasmo, en su variante defensiva y, por ende, legítima. No se trata en todo caso de la defensa de un estado o de la conservación del poder del príncipe cristiano, sino de la defensa de toda la Europa cristiana cuyo territorio, diferenciado del asiático, debía ser salvaguardado.³⁰² Otro rasgo de su discernimiento entre contiendas legítimas e ilegítimas se aprecia en el uso, al igual que su maestro, de la expresión “pretextos” a la hora de valorar la justicia de las guerras. A ellos recurrirían los príncipes cristianos para emprender campañas bélicas. Así aparece en la ya mencionada carta dirigida al papa Adriano VI:

Hay algunos hombres doctos, Beatísimo Padre, cercanos a los príncipes y de su confianza, que, gozando de gran autoridad entre ellos, cuando son consultados sobre la guerra disertan sobre la justa y la injusta, de tal forma que con facilidad de sus palabras toman los príncipes, por lo demás inclinados o proclives a sus pasiones, apoyo para pensar que cualquier guerra es justa, con tal que les agrade. Los pretextos y excusas nunca faltan, mientras no falten los

³⁰¹ Calero, Francisco, “Introducción”, en Arribas, María Luisa, Calero, Francisco y Usabel, María del Pilar, eds., *Juan Luis Vives. Escritos sobre la paz...* p. 15.

³⁰² Advierte J. A. Fernández-Santamaría la propuesta de Vives en *De Europa dissidiis et bello turcico* : “... los europeos deberán concentrar las energías que ahora malgastan en guerras fratricidas en el esfuerzo contra el enemigo común. Y una vez que los príncipes cristianos se han comprometido a llevar adelante esta empresa colectiva, la primera ofensiva de una cristiandad ahora unida deberá ir apuntada a las posesiones turcas en Europa misma.” Fernández-Santamaría, José Antonio, “La guerra, *nemesis societatis*: Juan Luis Vives, *Op. Cit.*, p. 100.

recursos y la ocasión. Pero si pensasen y deliberasen de otra forma, inculcando el sentimiento religioso en los espíritus de los príncipes reprimirían y contendrían a unos hombres proclives a las armas y movidos por las pasiones.³⁰³

En el periodo de redacción de la carta, es indudable que J. L. Vives sugería rectificar el discurso de los doctos sobre la guerra promoviendo la manifestación del ideal religioso. No obstante, al emplear el término *pretextos*, es decir, falsas razones para emprender contiendas, puede advertirse que más allá de la “insania” y de los “afectos perturbados” hay auténticas razones como las que llevan a defenderse contra quienes actúan impulsados por su apego a las armas y sus arrebatos emocionales, rasgos que no eran exclusivos de los turcos. F. Calero señalar con acierto que la obra *De concordia y discordia* constituye el trabajo más acabado de la producción de rechazo a la guerra del erasmista, sin que llegue a rehusarla absolutamente. Sin embargo, cotejada con el resto de su obra, no se aprecia mayor avance en relación con la doctrina del *bellum justum*, pues apuntala su más extendida y antigua variante: el rechazo a la agresión. Comparado con los ascéticos, el humanista difícilmente ocuparía el sitio que le otorga el profesor de la UNED: “el más pacifista de los pensadores de su tiempo”.³⁰⁴ Tampoco fueron necesariamente pacifistas aquellos autores y políticos –incluso militares– que propusieron proyectos de paz para una Europa sumida en guerras religiosas.

4. Guerras religiosas y proyectos políticos de organización para la paz

El contraste entre el discurso de los humanistas cristianos y el actuar de los monarcas del siglo XVI se haría manifiesto a partir del mismo período en que Erasmo y J. L. Vives exhortaban a la paz a través de cartas y tratados. Ya en el año 1521, mientras estallaba la primera confrontación armada entre el emperador Carlos V y el rey de Francia Francisco I, que llevaría a una derrota momentánea de este último, el agustino Martín Lutero era expulsado de la iglesia y del Sacro imperio. Durante más de un siglo, que inicia hacia 1530,

³⁰³ Vives, Juan Luis, “Al papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa”, *Obras políticas y pacifistas...*, p. 72.

³⁰⁴ Calero, Francisco, “Introducción”, Arribas, María Luisa, Calero, Francisco y Usábel, María Pilar, eds., *Op. Cit.*, p. 15.

cuando los príncipes alemanes -ahora protestantes- conciertan resistir militarmente al emperador, hasta 1650, tras la celebración de la paz de Westfalia, “las pretensiones dinásticas abrieron paso a una justificación ideológica más poderosa para hacer la guerra: la religión”.³⁰⁵

Aunque el protestantismo irrumpiese en el escenario social y político europeo del siglo XVI como un discurso teológico, su impacto en aquella realidad no habría de reducirse a ese ámbito; es decir, aunque la teología no constituyese en sí un discurso ideológico, la implicación de un pensamiento con la autoridad y la vida en sociedad, “su implicación con el poder”, sí puede ser percibida como ideológica.³⁰⁶ La consecuencia del enfrentamiento en el seno de la Europa cristiana se aprecia ideológicamente cuando R. Bainton refiere: “[l]a escisión religiosa se iba a mostrar más divisiva aún que el nacionalismo.”³⁰⁷ Llegaría, entonces, a sus extremos la intolerancia sólo unas pocas décadas después que, incluso en España, el antidogmatismo erasmiano gozase de una aceptación muy amplia, contando con la adhesión de autoridades seculares y eclesiásticas.³⁰⁸

La Reforma a la que aspiraba el monje Martín Lutero, buscando recuperar la piedad medieval,³⁰⁹ habilitaría en el mundo moderno una forma de religiosidad que sin prescindir de la fe cristiana, pese al cambio de mentalidades, estimulaba la creación de la conciencia individual. En el transcurso de un periodo de cuatro décadas que van de 1520 a 1560, esta innovadora manera de experimentar el cristianismo quedaría establecida en diversos estados alemanes, los cantones suizos, los Países Bajos, la península escandinava, Inglaterra, Escocia y en regiones importantes de Francia. Un fenómeno tan inesperado puso al descubierto la fragilidad de la enorme

³⁰⁵ Parker, Geoffrey, *Op. Cit.*, p. 167.

³⁰⁶ Mairet, Gérard, “El protestantismo y la justificación cristiana de la espada”, Châtelet, François y Mairet, Gérard, *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Trad. Jorge Barriuso, Akal, Madrid, 2008, p. 385.

³⁰⁷ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 125.

³⁰⁸ Bataillon, Marcel, “Hacia una definición del erasmismo”, *Erasmus y el erasmismo...*, p. 145.

³⁰⁹ James Atkinson señala: “El único objetivo de Lutero era transmitir a un mundo en pecado su propia experiencia del gran Dios que se había manifestado a través de Cristo, para que el hombre pudiera conocer el perdón y la paz divinas en el Cristo vivo, y aprender a vivir en el reino de Dios dentro de un mundo corrompido, pecaminoso, hostil, pero pasajero, para que después de la muerte pueda ser acogido en el reino eterno.” Atkinson, James, “Introducción”, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Altaya, Madrid, 1987, p. 11.

estructura de poder religioso, y político, en apariencia irremplazable: la iglesia romana, cuando diez millones de sus fieles abjuraron de la fe católica.³¹⁰ Al atisbarse el horizonte conflictivo, los líderes religiosos protestantes también manifestarían sus impresiones acerca de la moralidad del proceder bélico que involucraba intereses de orden dinástico, nacional y religioso.

En 1526, M. Lutero abordaría el tema de la legitimidad de la guerra en su escrito *Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können* (Si los hombres de armas también pueden estar en gracia) haciendo suya la tradición sobre la guerra justa iniciada por el inspirador de la orden católica a la que perteneció como fraile, Agustín de Hipona, y las reflexiones que en torno al *bellum justum* planteaba el canonista Graciano, incluso Tomás de Aquino, comenzando su reflexión, como ellos, sobre la autoridad pública legítima.³¹¹ Resultarían, por tanto, en él escasamente manifiestos tanto el lamento como la condena moral por el uso de las armas, distanciándose así de ciertas posturas críticas de los padres de la iglesia de la Antigüedad. El teólogo alemán analizaba en su breve obra, que estuvo dirigida su amigo Assa von Kram, oficial del príncipe elector de Sajonia, si es compatible con la condición de cristiano la dedicación al oficio militar.

Sostendría en esta obra que hacer la guerra “en sí mismo es un oficio justo y divino”,³¹² ya que “está probado con fuerza suficiente que también están instituidos por Dios el hacer la guerra y el estrangular y todo lo que lleva consigo el curso de una guerra y el derecho de guerra”;³¹³ de modo que, “[l]a mano que lleva la espada y estrangula no es ya la mano del hombre, sino la de Dios, y no es el hombre sino Dios quien ahorca, tortura en la rueda, decapita, estrangula y guerrea”.³¹⁴ Las ideas de Agustín de Hipona son recuperadas en cuanto es la paz la finalidad buscada cuando se emprende una guerra, y pregunta: “¿Qué otra cosa es la guerra, sino el castigo de la injusticia y del

³¹⁰ Osborne, Roger, “La búsqueda de la vida cristiana”, *Civilización. Una historia crítica del mundo occidental*, Trad. Antonio Prometeo-Moya, R. M. Salleras, Crítica, Barcelona, 2006, pp. 233-234.

³¹¹ Corey, David D., “Luther and the Just War Tradition”, *Political Theology*, Vol. 12, Nº 2, Maney Publishing, Leeds, 2011, p. 308.

³¹² Lutero, Martín, “Si los hombres de armas también pueden estar en gracia”, *Escritos políticos*, Trad. y Estud. Prelim. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2008, p. 129.

³¹³ *Ibíd.*, p. 130.

³¹⁴ *Ibíd.*, p. 131.

mal? ¿Por qué se hace una guerra, sino para conseguir la paz y la obediencia?”³¹⁵ No obstante, M. Lutero insertaría la reflexión sobre la legitimidad del uso de la fuerza en la relación que se establece entre la autoridad política y los súbditos³¹⁶, señalando:

El derecho dice que nadie debe luchar ni combatir contra su superior, pues a la autoridad se le debe obediencia, honor y temor, [...] A quien corta leña encima de sí mismo le caen las astillas en los ojos [...] Esto es, brevemente, el derecho en sí mismo tal como Dios lo ha instituido y ha sido aceptado por los hombres. No es compatible obedecer y oponerse, ser súbdito y no querer soportar al señor.³¹⁷

Como acertadamente apuntaba Luis García San Miguel, esta obra constituye una especie de “código deontológico sobre el oficio de la guerra”,³¹⁸ destacando asimismo el abordaje de los dos temas característicos del pensamiento político luterano, que aparecerán tratados en trabajos posteriores: la obediencia pasiva y el derecho de resistencia. Por ello, una vez superadas las contrariedades de la rebelión campesina, correspondería argumentar a favor de la resistencia armada de los príncipes germanos, súbditos del emperador. Previamente, J. Abellán recuerda que en 1529, durante la Dieta imperial de Spira, al consultar a M. Lutero el príncipe elector de Sajonia, Federico El Sabio, sobre la legitimidad de una alianza entre príncipes protestantes para oponerse a Carlos V, el reformador, a través de dos informes, sostenía que no era admisible “derramar sangre por el evangelio y que el evangelio manda sufrir por su causa”.³¹⁹

³¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

³¹⁶ Señala M. Lutero: “El hecho de que algunos abusen de este oficio, estrangulando e hiriendo sin necesidad, por pura arbitrariedad, no es culpa del oficio sino de la persona. ¿Dónde hay un oficio u obra o algo igualmente bueno de lo que no abusen las personas malvadas y sin escrúpulos? Estas son como los médicos insensatos que quieren cortar una mano sana sin necesidad, por puro capricho; pertenecen a la discordia universal a la que hay que oponerse con una guerra justa y con la espada, encauzándola hacia la paz; sucede y ha sucedido por doquier que los que comienzan una guerra sin necesidad son vencidos. No pueden escapar finalmente al juicio de Dios, es decir a su espada. Al final los encuentra y los alcanza, como les ha ocurrido ahora a los campesinos.” *Ibid.*, p. 132.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

³¹⁸ Nadal Corbalán Jaime, “M. Lutero: Escritos sobre política”, en García San Miguel, Luis, *Filosofía política: las grandes obras*, Dykinson, Madrid, 2006, p. 366.

³¹⁹ Abellán Joaquín, “Estudio Preliminar”, *Op. Cit.* p. XXXI.

En 1530, con las tensiones generadas durante la sesión de la Dieta de Augsburgo, que llevaría a los príncipes luteranos a “protestar” formalmente solicitando la nulidad de los acuerdos de la asamblea tras rechazarse la “Confesión”, el documento que recoge la doctrina luterana, se hizo propicia la ocasión para que el emperador interviniese contra los disconformes a través de sus ejércitos, corriendo el riesgo de sacrificar las capitulaciones imperiales que él mismo había suscrito en 1519, comprometiéndose a garantizar las decisiones de los príncipes electores. Ante la posibilidad de una trasgresión de las normas imperiales, M. Lutero fue consultado acerca de si tal proceder constituiría un supuesto para emprender la guerra contra el emperador. Siguiendo su doctrina de los dos reinos: el profano y el cristiano, el teólogo asumiría entonces su postura de creyente respondiendo que no cabía la resistencia armada.³²⁰

Al agravarse el conflicto posteriormente, una nueva opinión de Lutero, “en su nombre, y en el nombre de los teólogos” sostendría que a) desde el punto de vista profano, si los juristas afirman la existencia de un derecho de resistencia previsto en el derecho imperial, debe seguirse tal opinión; b) desde un punto de vista cristiano, si los teólogos sostuvieron hasta entonces la tesis contraria “era debido a que desconocían que el derecho del imperio permitía la resistencia en determinados supuestos.” Aclara, entonces, que la postura de los teólogos siempre ha mantenido la enseñanza de la obediencia al derecho secular.³²¹ De esa forma, conecta su visión de la guerra con un panorama más amplio que es ofrecido en su trabajo *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia) de 1523, donde dirá: “si el poder y la espada son un servicio a Dios, tiene que ser también un servicio a Dios todo lo que el poder necesite para llevar la espada”.³²²

El teólogo y jurista francés Juan Calvino, perteneciente a una generación de reformadores posterior a la de Lutero, acogió numerosas propuestas del

³²⁰ Heckel, Johannes, “Luther’s Doctrine of the Right of Resistance to the Emperor”, *Lex Charitatis. A Juristic Disquisition on the Law in the Theology of Martin Luther*, Eerdmans Publishing, Cambridge, 2010, p. 135.

³²¹ Abellán Joaquín, *Op. Cit.*, pp. XXXI - XXXII.

³²² Lutero, Martín, “Sobre la autoridad secular: Hasta donde se le debe obediencia”, *Op. Cit.* p. 42.

célebre alemán, rechazando en su doctrina la identificación entre política y religión.³²³ Paradójicamente, sus esfuerzos se concentraron en la creación de un bastión político directamente inspirado por sus creencias religiosas, Ginebra, que se constituyó desde finales de 1530 en un régimen político-religioso inusual en Europa, aunque intolerante con la crítica o la mística que acarrearían la cárcel, o incluso la hoguera.³²⁴ La habilidad de los líderes protestantes para organizarse y proveerse de recursos, así como su afición por emplear los medios de difusión más avanzados de aquella época, permitió la rápida expansión de la Reforma por el continente. El pastor protestante fundaría el Collège de Genève destinado a la formación de sus seguidores que viajaron predicando hasta consolidar su presencia en la Francia hugonote, las Provincias Unidas, parte de Escocia y Suiza.³²⁵

Resultan relativamente escasos los textos de J. Calvino dedicados al tratamiento específico de la guerra. Sus ideas más elaboradas figuran en breves párrafos de la *Institución de la religión cristiana* cuya edición final corresponde a 1559, siendo la obra más importante del reformador al desarrollar en ésta los aspectos doctrinales que concretan su propuesta teológica. Según el pastor, los cristianos, monarcas y súbditos, deben evitar participar en las guerras, pero no dejaba de admitir la legitimidad de las contiendas, al señalar: “Dado que algunas veces es necesario a los reyes y príncipes hacer la guerra para poner en ejecución esta venganza, podremos por esta razón concluir que las guerras son lícitas.”³²⁶ La primera condición destacada en este fragmento es que las acciones bélicas sólo son admitidas si las emprenden autoridades públicas legítimas. Incluso, tratándose de sancionar a protagonistas de guerras privadas la exigencia a los poderes monárquicos era que recurriesen a la fuerza únicamente si era necesario, y como *ultima ratio*, pues:

... como dice san Agustín, en nombre de la humanidad han de tener compasión de aquel a quien castigan por los daños cometidos; o bien, que cuando deban

³²³ Moreau, Pierre-François, “Prefacio”, García Alonso, Marta, *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. X.

³²⁴ Osborne, Roger, *Op. Cit.*, p. 251.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 251 – 252.

³²⁶ Calvino, Juan, *Institución de la religión cristiana. II*, Trad. Cipriano Valera, Visor Libros, Madrid, 2003, Lib. IV, Cap. XX, 11, p. 1178.

tomar las armas contra cualquier enemigo, es decir, contra ladrones armados, no deben hacerlo sin causa grave; más aún, cuando tal ocasión se presentare, deben rehuirla hasta que la necesidad misma les obligue. Porque es menester que obremos mucho mejor de lo que enseñan los paganos, uno de los cuales afirma que la guerra no debe hacerse por más fin que para conseguir la paz. Conviene ciertamente buscar todos los medios posibles antes de llegar a las manos.³²⁷

Al igual que M. Lutero, J. Calvino no lamentaba ni condenaba que se emprendiesen acciones armadas pero planteaba como condición que se tratase de actos de retribución respondiendo a un daño infligido al cuerpo político, pues señalaba: “La misma naturaleza nos enseña que el deber de los príncipes es hacer uso de la espada, no solamente para corregir las faltas de los particulares, sino también para defender la tierra confiada a su cuidado, si es que alguien quiere penetrar en ella. El Espíritu Santo, asimismo nos declara en la Escritura que tales guerras son lícitas y justas.”³²⁸ Respecto de los límites a la actuación bélica, cuando eran las autoridades políticas y militares las responsables de la conducción de las campañas, el teólogo protestante planteaba que se sujetasen a los designios de la piedad.³²⁹

Es posible hallar explicación a la justificación del uso de las armas entre los líderes protestantes cuando se atiende al contexto amenazante que enfrentaban, pues soportaban amenazas de los príncipes católicos más poderosos decididos a contrarrestar la herejía que los primeros incitaban. J. Calvino, que tuvo siempre la vista puesta en Francia para la instauración de una monarquía protestante, estuvo atento de los edictos que entre 1557 a 1559 desencadenaron la persecución contra sus seguidores en ese país, impidiéndoles reunirse bajo pena de muerte. Aunque nunca apoyaría expresamente cualquier levantamiento, el teólogo llegó a bendecir las prácticas

³²⁷ *Ibid.*, Liv. IV, Chap. XX, 12, p. 686.

³²⁸ *Ibid.*, Liv. IV, Chap XX, 11, p. 686.

³²⁹ Como precisa M. García Alonso, para Calvino: “La política misma tiene en la divinidad su fundamento, pues es el medio elegido para mantener el orden en el mundo -es decir, castigar al malvado y proteger al bueno- y de facilitar la convivencia humana. [...] Es Dios quien está en el origen de la institución política que llamamos Estado y por ello es una institución deseable en sí misma.” Cita a Calvino señalando: “[L]os poderes [puissances] son de Dios, no como la peste, el hambre, la guerra y los demás castigos de los pecados. Pues los instituyó para el legítimo y recto gobierno del mundo.” García Alonso, Marta, *Op. Cit.*, pp. 215-216.

de resistencia activa llevadas a cabo por nobles protestantes si éstos constaban excesos en el actuar de los monarcas al intervenir en materia religiosa.³³⁰

Ambos reformadores, pese a pertenecer a distintas generaciones, rechazarían enérgicamente los llamamientos a la cruzada que proliferaban en el siglo XVI. A diferencia de J. Calvino, quien trató acerca de la amenaza turca ocasionalmente en sus libros, sermones, cartas y comentarios bíblicos sin dedicarse a un estudio en profundidad sobre el islam,³³¹ M. Lutero, de quien se ha destacado su proclividad a la intolerancia hacia los infieles, y en especial su marcado carácter antisemita³³² y antimusulmán,³³³ tuvo un gran interés por aproximarse a los estudios coránicos. Su propósito habría sido conocer detalladamente una religión seductora para los cristianos que se situaba a las puertas de Europa.³³⁴

En su obra de 1529, *Vom Krieg widder die Türken* (De la guerra contra los turcos),³³⁵ M. Lutero exhibe las enseñanzas útiles en el Corán para una discusión teológica,³³⁶ absteniéndose de dar una interpretación cristiana de dicho texto sagrado como lo intentaría Nicolás de Cusa en procura de la *pax fidei*.³³⁷ Criticaría más bien la diligencia de la iglesia romana al incitar la guerra

³³⁰ *Ibid.*, p. 252.

³³¹ Véase Slomp, Jan, "Calvin and the Turcs", *Studies in Interreligious Dialogue*, N° 19, Peeters Publishers, Lovaina, 2009, pp. 50-65.

³³² Puede revisarse su obra de 1543: Lutero, Martín, *Sobre los judíos y sus mentiras*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004, pp. 312.

³³³ M. Lutero llegó a vincular al Papado con el imperio otomano, asimilándolos con el Anticristo. Véase: Luther, Martin, "Against the Execrable Bull of the Antichrist", Bainton, Roland, *Here I Stand: A life of Martin Luther*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2009, pp. 153-155.

³³⁴ Véase: Francisco, Adam S., *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Brill, Leiden, 2007, 262 pp.

³³⁵ Entre las obras dedicadas a los turcos destacan: *Sermón militar contra los turcos* (Heerpredigt wider den Turken) de 1529, *Prefacio al Libellus de ritu et moribus Turcorum* de 1530, *Admonición a la oración contra los turcos* de 1541, *Refutación del Al coran del Hermano Richard*, de la Orden de los Predicadores (Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens) de 1542 y *Prefacio a la edición del Corán de Theodor Bibliander* (Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe). Para una revisión más detallada de estos y otros trabajos puede verse Forrel, George W., "Luther and the War against the Turcs", *Church History*, Vol. 14, N° 4, American Society of Church History, Chicago, 1945, pp. 256-271.

³³⁶ Valero Cuadra, Pino, "Lutero y el Islam en tiempos de Carlos V", Rubiera Mata, María Jesús, coord., *Carlos V. Los moriscos y el Islam, Congreso Internacional, Alicante 20-25 de noviembre de 2000*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, p. 354.

³³⁷ Nicolás de Cusa, "Carta a Juan de Segovia", *Op. Cit.*, p. 65.

contra el turco considerándola un pecado³³⁸ y el procede de los príncipes y de los cristianos por emprender campañas sin adecuar su conducta a la verdadera enseñanza del evangelio.³³⁹ Sostenía, sin embargo, que era la autoridad secular, es decir el emperador cristiano, y no la autoridad religiosa, la que podía y debía luchar en legítima defensa contra las fuerzas otomanas constatado su avance por el continente europeo.³⁴⁰ Al mismo tiempo, el teólogo recomendaba a los cristianos reformistas que a través de la auténtica práctica religiosa se fortalecieran moralmente para resistir las ofensivas musulmanas a las que no dejaba de ver como un castigo de divino, una “plaga de Dios, y un llamado al arrepentimiento”.³⁴¹

Al ir extendiéndose la Reforma por los diferentes estados de Europa, todas las iglesias protestantes nacionales adoptarían la doctrina de la guerra justa, al tiempo que volvían a aparecer en algunas de ellas invocaciones a guerras santas.³⁴² U. Zwinglio, el amigo de Erasmo al que secundaba en sus humanismo al escribir: “Enseña a los pastores que son amigos de la paz, predicando continuamente la paz y la calma, e invitando a permanecer en el país”,³⁴³ antes de morir en batalla redactaría, en 1524, *Plan zu einem Feldzug* (Plan para una campaña militar) animando al sometimiento por las armas de los cantones católicos suizos que oponían pugnaz resistencia a sus propuestas político-religiosas,³⁴⁴ mientras los calvinistas, fieles a su idea de que “el Estado había sido instituido por Dios no sólo para proteger al bueno y castigar al malo, sino también para sostener a la verdadera religión”,³⁴⁵ hicieron de la guerra una

³³⁸ Según el fragmento de *On War against the Turk* que aparece en Reichberg, Gregory, Syse, Henry y Begby, Endre, “Martin Luther (1483 – 1546) and Jean Calvin (1509 – 1564). Legitimate War in Reform Christianity”, *Op. Cit.*, pp. 274-275.

³³⁹ *Ibid.*, p. 274.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 275.

³⁴¹ Miller, Roland E., “Bridges for the crossing”, *Muslim and the Gospel: Bridging the gap. A reflection on Christian sharing*, Lutheran University Press, Minneapolis, 2004, p. 208.

³⁴² Bainton, Roland, “Guerras de religión”, *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz...*, p. 131.

³⁴³ Citado en Leinhard, Marc, “Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther. Une comparaison”, Ocker, Christopher, Printy, Michael y Starenko, Peter, eds., *Politics and reformations: Histories and reformations. Essays in honor of Thomas A. Brady Jr.*, Brill, Leiden, 2007, p. 220.

³⁴⁴ No sería su única obra dedicada a cuestiones militares, también en *Consejo acerca de la guerra*, de 1529, formularía comentarios acerca de la política de las ciudades, la diplomacia regional, la estructura del comando militar y el desarrollo de estrategias específicas y guías tácticas de anticipación; además de un incendiario escrito titulado *Was Zürich und Bwernn not ze betrachten sye im fünftigen handel*, de 1531. Véase: Bangerter, Olivier, *La Pensée militaire de Zwingli*, Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, Berna, 2003, 287 pp.

³⁴⁵ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 133.

lucha fervorosa desde una sociedad religiosa. Las posturas de rechazo a la guerra, al igual que en la baja Edad Media, volvían a ser asunto de pequeñas sectas: comunidades anabaptistas en el siglo XVI³⁴⁶ y los cuáqueros en el XVII.³⁴⁷

El historiador G. Parker advierte que las connotaciones religiosas de los conflictos de aquella época habrían influido “no sólo [en] una mayor duración de las guerras, sino también [en] un aumento de su brutalidad”.³⁴⁸ La crueldad en los asedios parecía reflejar en el actuar de los soldados una “inclemencia nada habitual con sus adversarios, pues creían estar castigando a los enemigos de Dios.”³⁴⁹ R. Bainton recordaba al respecto un consejo de J. Calvino: “... no había que prestar consideración alguna a la humanidad cuando el honor de Dios estaba en juego.” Comparando al reformador con N. Maquiavelo y sus planteamientos poco favorables a la moralidad con el fin de asegurar la conservación del *stato*, el líder protestante habría superado la propuesta del florentino, “pues el honor de Dios trasciende la seguridad del Estado”.³⁵⁰ La actitud de los dirigentes católicos tampoco sería diferente, si se aprecia estas palabras del monarca español Felipe II:

Espero que Nuestro Señor, por cuyo servicio se ha hecho y sustenta esta guerra [en Flandes] a costa de tanta sangre y dinero (todo bien empleado en tal causa) que ordenará las cosas con su divina providencia, mediante la negociación o las armas, de manera que conozca el mundo, en el buen suceso del negocio, el fruto de confiar en Él, llevando siempre delante esta firme resolución, y quando fuesse servido de otra cosa por nuestros peccados, vale más consumirlo todo en defensa de su causa y servicio, que por ningún otro respecto faltar un solo punto a Él.³⁵¹

³⁴⁶ Las prácticas de tales comunidades buscaban imitar los modelos de las primeras comunidades cristianas, por lo que se alejaban de reivindicaciones político-religiosas, en estricto, Zwinglio promovería su persecución por considerarlos una amenaza al estado. Véase Birnbaum, Norman, “The Zwinglian Reformation in Zurich”, *Past & Present*, 15, Oxford University Press, Oxford, 1959, pp. 41-42.

³⁴⁷ Véase Baldwin Weddle, M., *Walking in the Way of Peace: Quaker Pacifism in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 368.

³⁴⁸ Parker, Geoffrey, “La guerra dinástica”, *Historia de la guerra...*, p. 168.

³⁴⁹ *Ídem*.

³⁵⁰ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 133.

³⁵¹ Citado en Parker, Geoffrey, “La guerra dinástica”, *Op. Cit.*, p. 169.

El componente religioso en lo militar se articulaba con un proceso de afirmación absolutista del poder monárquico, permaneciendo aún los viejos rasgos de la política dinástica de fines de la Edad Media; para cualquier heredero a la corona de aquella época guerrear no era “el ‘deporte’ de los príncipes, sino su destino”,³⁵² es decir, “la guerra les atraía inexorablemente como una necesidad social de su estado”.³⁵³ Tal era el contexto que daba sentido a las palabras de Maquiavelo, hábil intérprete político de su tiempo, cuando aconsejaba al príncipe dedicarse por sobre todo al arte de la guerra, al orden y disciplina de sus ejércitos. En el proceso de conformación de los estados absolutos esa lógica quedaría instalada en su propia estructura convirtiéndose en “máquinas construidas especialmente para el campo de batalla”.³⁵⁴ Sólo al analizar el caso español a mediados del siglo XVI, –al que refiere P. Anderson–, aparece que el ochenta por ciento de sus rentas estaban destinadas a gastos militares.

Ciertamente, el elemento religioso daba nuevas señas a las contiendas europeas; no obstante, eran los estados, a través de sus gobiernos monárquicos, los grandes protagonistas, no las iglesias. El surgimiento del nacionalismo en aquella época comportaría una experiencia de contradicciones al llegar a confrontar la fidelidad al monarca y a la propia fe. Los regímenes monárquicos de Francia, Inglaterra, Holanda y Suecia alentaron sentimientos nacionalistas, y también religiosos, como soporte de su fortalecimiento estatal dando primacía a cuestiones de poder y seguridad, no sólo en nombre de una dinastía. Las creencias religiosas desempeñarían en ese contexto un papel de orientación imprescindible, similar a “la ideología en los gobiernos de hoy en día”.³⁵⁵ La división del territorio imperial, por tanto, sólo habría de detenerse con la declaración de la Paz de Augsburgo: *cujus regio, eius religio* –según quien gobierne, será su religión– en una Europa cuyos estados se declaraban católicos o protestantes, y algunos, como Escocia y Francia, albergaban la inestable presencia de nobles y súbditos de ambas creencias.³⁵⁶

³⁵² Anderson, Perry, *Op. Cit.*, p. 27.

³⁵³ *Ídem.*

³⁵⁴ *Ídem.*

³⁵⁵ Dyer, Gwyne, “El camino hacia la guerra masiva”, *Op. Cit.*, p. 200.

³⁵⁶ Osborne, Roger, *Op. Cit.*, p. 251.

John Knox, en Escocia, fuertemente influido por el calvinismo, planteó en 1558 *The Appellation to the Scottish Nobility and Estates* (Llamamiento a la nobleza escocesa y a los estados) invocando a la resistencia armada contra la autoridad de la “diabólica” reina católica María Estuardo. Basándose en enseñanzas bíblicas, reinterpretaría la expresión *lawful powers* -autoridades constituidas- que figura en el capítulo trece de la Carta a los Romanos para sostener la existencia de diversos poderes en la sociedad vigilándose entre sí. Si alguno de ellos, incluso el de mayor jerarquía, contravenía la voluntad expresa de Dios, los otros –especialmente la nobleza, a quien iba dirigida la llamada- debían intervenir para restaurar el orden y la verdadera religión.³⁵⁷ Al abdicar María Estuardo de su título real, primando las acusaciones de idolatría, que le dirigió el reformador, antes que las de adulterio, el fundador del presbiterianismo alcanzó el punto crucial de su trayectoria como predicador,³⁵⁸ y tras esa victoria procuraría “calcar el sistema ginebrino de gobierno, adaptándolo a las condiciones escocesas”.³⁵⁹

La situación en Francia era diferente. En un periodo de casi cuatro décadas, entre 1562 a 1598, al menos ocho guerras civiles asolaron el país mientras el derecho de resistencia popular y el derecho divino de los reyes como garantía de unidad nacional irrumpían en el pensamiento político. La dureza del proceso de concentración monárquica provocaba resquemor entre las clases medias altas y los privilegios provinciales de la nobleza, las ciudades y organizaciones de origen medieval obstaculizaban los intentos de centralización institucional. A decir de G. H. Sabine, “[n]inguno de estos problemas era específicamente protestante o católico, pero ambos bandos religiosos los utilizaron según convenía a sus intereses”.³⁶⁰ Los hugonotes se oponían a la política de reforzamiento monárquico en defensa de privilegios locales, a la larga sucumbirían a la tendencia de fortalecimiento de la corona convertida, a finales de ese siglo, en régimen absoluto, concentrado y tangible. Adscrito a un “catolicismo nacional”, haría a un lado toda pretensión para

³⁵⁷ Según el texto que aparece en Reichberg, Gregory, Syse, Henry, Begby, Endre, “The Radical Reformation (Sixteenth Century). Religious Rationales for Violence and Pacifism”, *Op. Cit.*, p. 286.

³⁵⁸ Mason, Roger A, ed., “Introduction”, *Knox: On Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. xxiv.

³⁵⁹ Touchard, Jean, *Op. Cit.*, p. 220.

³⁶⁰ Sabine, George H., *Op. Cit.*, p. 295.

favorecer al papa, alentada por los jesuitas, y exigencias particularistas de sectores calvinistas.³⁶¹

Pese a estos resultados, en el proceso no escasearon propuestas antimonárquicas que promovían la resistencia bajo determinadas circunstancias. Estas llegaban a sostenerse en concepciones “democráticas”, orgánicas, que hacían derivar el poder regio del “pueblo”, aún no asumido desde posturas individualistas. Sus promotores más importantes fueron los monarcómacos, entre ellos François Hotman, autor de *Franco-Gallia* de 1573; Eusèbe Philadelphie Cosmopolite, seudónimo probable de Nicolas Barnaud, quien escribió *Le Réveille Matin des Français et de leurs voisins*, entre 1573 y 1574; el sucesor de Calvino Théodore de Bèze con su tratado *Du droit des magistrats sur leur sujets*, publicado en 1575; Hubert Languet y su colaborador Philippe du Plessis-Mornay, autores de las *Vindiciae contra Tyrannos* de 1579, a los que se agregaría George Buchanan, que hacia 1578 publicaría *De iure regni apud Scotos*.³⁶² A decir de G. H. Sabine, “las teorías antimonárquicas fueron desarrolladas en primer término por escritores hugonotes, pero no había en ellas nada específicamente protestante”,³⁶³ aunque se haría notoria, la proliferación de tales obras tras la Noche de San Bartolomé, en 1572.

En una línea opuesta, asumiendo la defensa regia, se iría consolidando también la doctrina del derecho divino de los reyes cuyas características más destacadas fueron compendiadas a finales del siglo XIX por John Neville Figgis quien consideraba las siguientes: a) “La monarquía es una institución de ordenación divina”, el pueblo no es el intermediario b) “El derecho hereditario es irrevocable”, se basa en la ley de primogenitura y se adquiere por virtud del nacimiento sin que sea posible perderlo por usurpación, incapacidad del heredero o deposición, c) “Los reyes son responsables sólo ante Dios”, la soberanía radica por entero en el rey rechazando límites legales, d) “La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas”, resistir al rey es un pecado y conlleva la condenación eterna; puede el rey ordenar algo

³⁶¹ *Ídem.*

³⁶² Touchard, Jean, *Op. Cit.*, p. 221.

³⁶³ Sabine, George H., *Op. Cit.*, p. 295.

contrario a la ley de Dios mas éste debe ser obedecido con preferencia al hombre.³⁶⁴

La consagración de esta doctrina en Francia a partir del siglo XVI, y más aún al ser solicitada su inscripción como una de las leyes fundamentales del reino por el tercer estado en los célebres estados generales de 1614, que no se volverían a celebrar hasta 1789, conllevó el reforzamiento del absolutismo y el acatamiento de un deber de obediencia pasiva de los súbditos hacia sus soberanos, prescindiéndose de diferencias religiosas. Ello impediría que el monarca fuese privado de su cargo por la intervención de un poder externo, especialmente el papado.³⁶⁵ Como respuesta a la experiencia de guerras civiles significó una solución frente al caos favoreciendo la elaboración de la moderna teoría de la soberanía,³⁶⁶ que considera a un príncipe titular de un poder legislativo amplio.

Sostendrían esta postura intelectuales promotores de la consolidación monárquica, especialmente moderados, pertenecientes al grupo autodenominado *Les Politiques*.³⁶⁷ Destacaba entre ellos Michel de L'Hôpital, Canciller de Francia al servicio de Carlos IX y su madre Catalina de Médicis, de 1560 a 1568, autor de *Le but de la guerre et de la paix, ou discours du chancelier L'Hôpital pour exhorter Charles IX à donner la paix à ses sujets*, de 1570. En un diagnóstico pormenorizado de la situación política del reino, el jurista explora las causas de la guerra civil y la forma cómo ésta puede ser concluida. Para ello, admite la complejidad del problema pues interviene potencias extranjeras pero enfatiza sobre todo en lograr la paz evitando las

³⁶⁴ Figgis, John Neville, "Introducción", *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, Trad. Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 16.

³⁶⁵ Sabine, George H., *Op. Cit.*, p. 295.

³⁶⁶ *Ibid*, p. 296.

³⁶⁷ Pierre Mesnard refiere: "Se formó entre los católicos tradicionales cuyo jefe militar era el duque de Anjou [...] y los protestantes conducidos por el príncipe de Borbón, un tercer partido que busca, a pesar de todo, la reconciliación y la unidad nacional. Esos descontentos resultan paulatinamente los Políticos, [...] Por su programa, su composición, este partido que cuenta entre sus filas con gran número de católicos, simpatizantes de nuevas ideas o con sus defensores, es naturalmente el partido de Bodin." Mesnard, Pierre, "Vers un portrait de Jean Bodin", *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Tomo V, 3, PUF, Paris, 1951, p. XVII. Traducción del autor.

persecuciones religiosas.³⁶⁸ Próximo al bando católico, se proponía alcanzar dos objetivos: el establecimiento de una religión uniforme y un gobierno ordenado; en los hechos –a decir de Preston T. King- “mientras algunos perseguían la primera a costa del segundo, L’Hôpital perseguía el segundo a expensas del primero.”³⁶⁹ El contenido de la obra ya era anticipado en el *Discours des raisons et persuasions de la paix*,³⁷⁰ de 1568.

Pertenecía también a este grupo el jurista Pierre de Belloy, quien publicaría su *Recueil des édits de pacification, ordonnances et Déclarations faites par les Rois de France. Sur les moyens plus propres pour apaiser les troubles & séditions, survenues par le fait de la Religion, & faire vivre tous les sujets en bon paix, union & concorde sous leur obéissance*,³⁷¹ de 1626. Fue el autor de mordaces panfletos contra la Liga católica, quizá el partido activo más beligerante durante la guerra civil, planteándose, más que exacerbar la violencia, rechazarla o en todo caso ponerse por delante de ella; es decir, concebía sus escritos como elementos de una estrategia de desarme o evitación de la violencia.³⁷² Este autor compartía la idea de un legislador absoluto, pero debía contraponerse al poder de la Iglesia de Roma.

A ellos acompañaban, entre otros, Jean du Tillet, sieur de la Bussière y obispo de Meaux, miembro del Parlamento de París y autor de *Le Recueil des roys de France, leur couronne et leur maison*,³⁷³ de 1566, donde recopilaba información al detalle sobre las guerras religiosas, el manejo de los asuntos de gobierno y la organización del aparato estatal; Etienne Pasquier, colega de du

³⁶⁸ L’Hôpital, Michel de, “Mémoire adressé à Charles IX et à Catherine de Médicis, intitulé : Le but de la Guerre et de la Paix, Ou Discours pour exhorter Charles IX à donner la paix à ses sujets”, *Œuvres complètes*, Vol. 2, P. S. J. Duféy, Paris, 1824, p. 177 y 196.

³⁶⁹ King, Preston T., “Toleration. Historical Perspective”, *Toleration*, Routledge, Londres, 1998, p. 80.

³⁷⁰ L’Hôpital, Michel de, “Discours des raisons et persuasions de la paix en l’an 1568”, *Op. Cit.*, pp. 217-252.

³⁷¹ Belloy, Pierre de, *Recueil des édits de pacification, ordonnances et Déclarations faites par les Rois de France, Sur les moyens plus propres por apaiser les troubles & séditions, suruenuës par le faict de la Religion, & faire vivre tous les sujets en bon paix, union & concorde sous leur obeysance: Avec les reglemens qu’ils ont entendu estre gardez & observez, pour le entrete & maintien de la Religion. Depuis l’année mil cinq cent soixante et un, jusques à present*, Chez Pierre Avbert, Ginebra, 1626, 403 pp.

³⁷² Crouzet, Denis, *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 – vers 1610*, Éditions Champs Vallon, Seyssel, 1990, p. 211.

³⁷³ Tillet, Jean du, *Le Recueil des roys de France, leur couronne et leur maison*. Chez Pierre Mettayer, Paris, 1618, 1270 pp.

Tillet, quien escribiría el extenso tratado *Les recherches de la France*,³⁷⁴ compuesto desde 1560, elaboró un discurso nacionalista, incipiente, que respondiese a los desafíos de las guerras planteando una interpretación que recurriese al “uso político de la historia”.³⁷⁵ A este grupo, como se mencionó, pertenecía también J. Bodin. Pese a la variedad de diagnósticos y modelos de organización política que proponían, el rasgo característico en todos estos juristas era la importancia que otorgaban a las leyes fundamentales.

La corriente monárquica se afianzaría tras la victoria de los ejércitos de Enrique IV. Este monarca, y sus seguidores, evitaron la discusión teórica acerca de la correspondencia entre estado y religión, favoreciendo la tolerancia en 1598 con el Edicto de Nantes. El conflicto había alcanzado una dimensión continental, sobrevolando los fantasmas de las ambiciones de España y la iglesia romana. Los dirigentes de países protestantes se inquietaban por el designio de Felipe II: “erigirse como monarca de la Cristiandad, o al menos gobernarla.”³⁷⁶ Se revelaba, entonces, la identificación de la causa religiosa con la nacional y la figura del monarca, sobre todo en estados extensos, se constituía en referencia de unidad. A ello beneficiaba el reforzamiento del sentimiento nacional, ya notorio en Francia, con el rey Borbón, en España, con un monarca Austria, y en Inglaterra, con Isabel I, la reina Tudor.³⁷⁷ El primero, siendo aún un protestante aspirante al trono francés, optaría por presentarse como autoridad legítima y el defensor del Estado, refiere al respecto J. H. Elliot:

Así pues, su política consistió en desalentar la pasión religiosa en lo que fuese posible, y presentarse a sí mismo como el símbolo de las aspiraciones nacionales francesas contra una extraña casa de Lorena que disfrutaba del apoyo español, y contra un papado que había hecho revivir indiscretamente las viejas sospechas galicanas interfiriéndose en las leyes de sucesión de Francia.³⁷⁸

³⁷⁴ Pasquier, Etienne, *Les recherches de la France*, Chez Laurent Sonnivs, Paris, 1611, 935 pp.

³⁷⁵ Struever, Nancy S., “Pasquier’s Recherche de la France: The exemplarity of his medieval sources”, *History and Theory*, N° 27, Wesleyan University, Blackwell Publishing, Connecticut, 1988, p. 51.

³⁷⁶ Elliot, John H., “El conflicto internacional”, *Op. Cit.*, p. 291.

³⁷⁷ Touchard, Jean, *Op. Cit.*, p. 226.

³⁷⁸ Elliot, John H., *Op. Cit.*, p. 299.

Al ser reconocido por Charles IX como rey de Francia en 1589, ostentando un legítimo derecho hereditario, Enrique IV tuvo que confrontar el fanatismo de súbditos, nobles y ciudades, que pronunciaban promesas provisionales, y condicionadas, de fidelidad. Enfrentó también la acometida de sus vecinos españoles dispuestos a impedir cualquier menoscabo de la fe católica, que era insinuada por la fe protestante bajo la cual fue bautizado el monarca Borbón, aunque abjurase solemnemente a ella. Felipe II hubo de embarcarse en una de las últimas guerras de su vida, concluida el año mismo de su muerte, 1598, al firmarse la Paz de Vervin. Sus herederos Habsburgo proseguirían nuevas campañas motivadas por la intolerancia religiosa: contra Inglaterra hasta 1604 y Holanda hasta 1609, aunque en 1621 éste último país se vería una vez más afectado por operaciones bélicas.³⁷⁹

Durante el reinado de Enrique IV un resquicio de paz se vislumbró en sus dominios y en Europa, pues habían desaparecido los protagonistas de disputas hegemónicas y religiosas del siglo XVI. Ese escenario se apuntala al menguar las campañas españolas por acuerdos con la Inglaterra de los Estuardo, en 1604, y una tregua con los Países Bajos, entre 1607 a 1609. Se generarían expectativas sobre un nuevo marco de relaciones entre estados que iban consolidándose tras experimentar las secuelas políticas de la Reforma y la Contrarreforma.³⁸⁰ No obstante, como destacaba François Guizot, la historia despeja la aureola pacífica que envuelve el reinado del primer rey Borbón, pues al asumir su rol de gobernante, “sólo se inspiraba en los intereses de Francia y se encerraba en los límites de la realidad”,³⁸¹ ello explica las guerras con España. El ambiente bélico, con breves periodos de paz, que caracteriza el periodo posterior a su reinado propició la elaboración de propuestas de asociación política, interestatales, escasamente realistas para tal época. El siglo XVII conocería principalmente dos de estos programas.

El iusfilósofo G. del Vecchio ha situado tales proyectos dentro de las teorías empírico-políticas acerca de la paz, que buscan el logro de una “paz

³⁷⁹ Parker. Geoffrey, *Historia de la guerra...*, p. 167.

³⁸⁰ Pérez Bustamante, Rogelio y San Miguel Pérez, Enrique, “El gran proyecto. Duque de Sully”, *Precursores de Europa*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 16-17.

³⁸¹ Guizot, François, “Henri IV, Roi catholique (1593 – 1610)”, *L'histoire de France. Depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789, racontée a mes petits enfants*, Vol. III, Hachette, París, 1874, p. 500.

perpetua” basándose en “una serie de acuerdos o pactos entre los diversos gobiernos existentes en un determinado tiempo”.³⁸² Las propuestas de mayor influencia en la primera mitad del siglo XVII serían *Le nouveau Cynée ou discours d’Estat représentant les occasions et moyens d’establir une paix générale et la liberté de commerce par tout le monde*,³⁸³ de Émeric Crucé, publicado en 1623, y el *Grand Dessein d’Henri IV*, que aparece en la obra *Mémoire de sages et royales OEconomies royales, domestiques, politiques et militaires de Henry le Grand*, de Maximilien de Béthune, duque de Sully, quien fuera ministro de Enrique IV, publicando su primer volumen en 1638 y los últimos en 1662.³⁸⁴

Émeric Crucé fue un sacerdote humanista parisino cuya obra hallaría inspiración en Cineas (*Cynée*), consejero del rey helénico Pirro. Este personaje, que es presentado como un símbolo de la superioridad de la razón sobre la fuerza armada,³⁸⁵ invita al reposo a los monarcas para presentarles su propuesta en la que hallarían los medios para asegurar sus estados “a través del establecimiento de una paz universal”.³⁸⁶ Un objetivo tan loable que, no obstante, como observaba Charles Dupuis en 1937, está basado en reflexiones que se corresponden ciertamente con un alma noble y bien intencionada, capaz de amar la paz por sí misma y a la humanidad, pero que resulta incapaz de trazar un plan riguroso y detallado que asegure la realización de tan añorada fórmula, limitándose a dirigir a los soberanos una serie de consejos

³⁸² Del Vecchio, Giorgio, *De la guerra y la paz...*, p. 71.

³⁸³ Por lo temas que propone abordar, según su título, hay coincidencias en las materias de interés de H. Grocio quien sólo dos años más tarde publicaría su obra mayor *De jure belli ac pacis*. Cfr. Balch, Thomas Willing, “Le Nouveau Cynée”, *The Sewanee Review*, N° 17, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1909, p. 84.

³⁸⁴ Los detalles del *Grand Dessein d’Henri IV* comenzarían a conocerse poco después de 1623 al salir al público el libro de Émeric Crucé. Un interesante estudio acerca de los cambios que experimentó la obra de Sully, y en especial el contenido atribuido por su ministro al rey francés aparece en los artículos de Pfister, Christian, “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV”, *Revue Historique*, T. 54, PUF, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 300-324; “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV” (suite), *Revue Historique*, T. 55, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 67- 82 y “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV” (suite), *Revue Historique*, T. 56, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 39-90.

³⁸⁵ Reza, Germán de la, “El precursor de los organismos mundiales. Émeric Cruce y el Nuevo Cineas”, *La invención de la paz; De la República cristiana del Duque de Sully a la Sociedad de Naciones de Simón Bolívar*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009, p. 35.

³⁸⁶ Crucé, Émeric, *Le nouveav Cynée ov discovrs d’Estat représentant les occasions & moyens d’establir vne paix générale & la liberté du commerce par tout le monde. Avx monarques et princes souuerains de ce temps*, Chez Iacques Villery, París, 1623, p. 14.

que carecerían de la oportunidad de ser atendidos y llevados a la práctica, pues se formulan en un contexto en el cual no había dejado de plantearse la necesidad insoslayable de emprender empresas bélicas.³⁸⁷

El humanista, condenando las acciones armadas, planteaba un mecanismo para la abolición de la guerra favoreciendo, al mismo tiempo, la libertad de comercio: la elección de una ciudad, Venecia, donde los soberanos de todo el orbe, incluyendo los de China, Japón y los de los imperios turco y mongol, situasen permanentemente a sus embajadores. Allí, reunidos en asamblea, las diferencias que surgiesen entre los estados podrían ser dirimidas tras ser juzgadas por todos los presentes.³⁸⁸ Se advierten los rasgos del arbitraje o de las decisiones de una corte internacional;³⁸⁹ en consecuencia, de darse el caso en que un estado rehusare acatar un acuerdo adoptado, podía estar previsto el uso de la fuerza para obligarle a cumplir la decisión mayoritaria.³⁹⁰ Es decir, no había una renuncia al uso de la fuerza como coerción. Sin embargo, como señala Montserrat Nebrera, el poder de la asamblea “radicaría en realidad en su peso moral (‘auctoritas’)”.³⁹¹ B. Sax otorgaría un lugar a la obra de “Emeric de Lacroix, llamado Crucé”, en su *Histoire de L’Arbitrage International*, interpretando su propuesta como un “Congreso permanente de arbitraje” bajo la presidencia del papa.³⁹²

Como apunta Christian L. Lange, se trataría del primer trabajo, pese a sus deficiencias, que plantea el diseño de una organización internacional, siendo además posible conciliar su propuesta con la idea de la soberanía

³⁸⁷ Dupuis, Charles, “Projets rudimentaires d’organisation internationale d’ordre théorique”, *Recueil de cours, Collected Courses*, Vol. 60, Académie de Droit International de la Haye, The Hague Academy of International Law, Martinus Nijhoff, Amsterdam, 1937, p. 16.

³⁸⁸ Crucé, Émeric, *Op. Cit.*, pp. 69-70.

³⁸⁹ Para G. del Vecchio existiría una posible influencia de É. Crucé en la obra de H. Grocio. Vecchio, Giorgio del, *Op. Cit.*, p. 72. En contra de esta idea y sobre la influencia de dicha obra en M. de Sully y el Abbé de Saint Pierre, véase: Mansfield, Andrew, “Émeric Crucé’s Nouveau Cynée (1623), universal peace and free trade”, *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, Vol. 2, Nº 4, Gruppo Interdisciplinare di Storia delle Idee, Turín, 2013, pp. 1-23.

³⁹⁰ Crucé, Émeric, *Op. Cit.*, p. 73.

³⁹¹ Nebrera, Montserrat, “De Europa y de la paz en Europa. [Charles Irenée Castel, Abée de Saint Pierre, Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe (1712)] ”, *Revista de Estudios Políticos*, 106, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999, p. 175.

³⁹² Sax, B., *Histoire de L’Arbitrage international permanent*, Dujarric et Cie. Editeurs, París, 1903, pp. 8-9.

estatal, que había sido ya formulada jurídicamente por J. Bodin.³⁹³ Su autor resultaba al mismo tiempo el primero en adoptar los presupuestos de una organización universal con claros rasgos políticos en la que se admitirían también a los pueblos no cristianos,³⁹⁴ sobre todo cuando sugiere considerar al imperio otomano como potencia internacional, determinante para el logro de la estabilidad continental y el desarrollo de las relaciones comerciales. Aparece esta novedosa aproximación acerca de los grandes enemigos de la Europa en el Prefacio de la obra, que señala:

La paz es un tema trivial, lo confieso, pero no es perseguida sino a medias. Algunos exhortan alcanzarla a los príncipes cristianos, para que a través de su unión se fortalezcan contra su enemigo común; un personaje célebre, incluso, ha mostrado los medios para exterminar a los turcos en aproximadamente cuatro años [...]. Pero yo soy de otra opinión, y me parece que cuando se quema o cae la casa del vecino hay razón para temer, como también para compadecer; considerando que toda la sociedad humana es un cuerpo y sus miembros están bien dispuestos de manera que es imposible que los males de uno no se le comuniquen al otro; Ahora, este pequeño libro contiene una organización universal, útil sin distinción para todas las naciones, y apta para quienes tienen luz de razón y sentimiento de humanidad.³⁹⁵

Desde el idealismo de su propuesta para una época marcadamente violenta, incluso habiendo efectuado el diagnóstico del contexto bélico, É. Crucé contradice el realismo que domina las decisiones políticas relacionadas con la atribución estatal de iniciar empresas bélicas que se sostienen sobre todo en argumentos de eficacia. Así, admitiendo que sólo los monarcas más poderosos de su tiempo pueden acordar para ellos y para el orbe entero la paz, hace una enumeración crítica de las siguientes causas que conducen a las guerras entre estados: el honor, el beneficio, la reparación de alguna ofensa, la religión y la necesidad que “obliga a muchas naciones a salir en tropa de su país y buscar por la fuerza nuevos lares”.³⁹⁶

³⁹³ Lange, Christian, L., “Émeric Crucé”, *Histoire de l'internationalisme I. Jusqu'à la paix de Westphalie (1648)*, Aschenhoug & Co, Kristiana, 1919, p. 402.

³⁹⁴ *Ídem*.

³⁹⁵ Crucé, Émeric, “Préface”, *Op. Cit.*, s/f. Traducción del autor.

³⁹⁶ Crucé, Émeric, *Op. Cit.*, pp. 3-4.

De ese modo, recurriendo no sólo a argumentos morales sino de resultado, irá descartando los tradicionales alegatos basados en cada una de las mencionadas causas; y al referirse a la reparación de la ofensa argüirá, desde las premisas que guiaban la idea de justicia en el siglo XVII, que no es posible sostener: “Dios favorece las causas justas”. La esperanza en tal “favor imaginario”, que habría hecho emprender guerras a muchos presumiendo de su buen derecho y pensando contar con el respaldo divino para exterminar a potencias injustas y tiránicas, ha dado lugar a situaciones en las cuales “por una legua de país que querían ganar a los usurpadores, han perdido cincuenta y puesto en peligro su estado”.³⁹⁷ Por esa razón, sostenía, la mejor opción ante tales contratiempos era recurrir al “arbitraje de los potentados y señores soberanos”. Evitaba de ese modo profundizar en el tratamiento de la legitimidad de la defensa armada, aunque no dejaría de reconocer el buen actuar de un príncipe al oponerse valerosamente a quien quiera apoderarse de su país.³⁹⁸

Debe indicarse que las obras relacionadas con la guerra, escritas en este periodo, buscaron dar respuestas a fenómenos bélicos concretos, cuestionándolos y emplazando a los gobernantes a adoptar medidas pacíficas o a someterse a reglas moderando su actuación al conducir acciones armadas. Tres serían los trabajos publicados ante la irrupción de una nueva ola de batallas emprendidas bajo estandartes religiosos que la historia registraría como sucesos de la Guerra de los Treinta Años: *Nouveau Cynée* de É. Cruce, *De Jure Belli ac Pacis* de H. Grocio y *Grand Dessein* de M. de Sully. En definitiva, pese a tratarse de tratados que obedecían a circunstancias determinadas, las dos últimas trascenderían su propia época por las repercusiones jurídico-políticas de sus contenidos.

La autoría del *Grand Dessein* sería atribuida durante algunos siglos al muy bien valorado rey Enrique IV, quien, no obstante, de haberlo redactado quizá no hubiese dudado en plantearlo como guía de una política exterior que hiciese de Francia el estado preponderante de Europa,³⁹⁹ pues no debe

³⁹⁷ Crucé, Émeric., *Op. Cit.*, p. 16.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

³⁹⁹ Funk-Brentano, Théophile y Sorel, Albert, *Précis du droit de gens*, Plon, París, 1900, p. 441.

olvidarse que en los escasos años de su reinado se dio inicio a la expansión colonial francesa, fundándose Québec en 1608.⁴⁰⁰ Su verdadero autor, el duque de Sully, Maximilien de Béthune, confidente y ministro de finanzas del monarca, buscaba respaldar sus ideas en un personaje de amplia aceptación, planteando la necesidad de que se concrete una “república cristiana, siempre pacífica al interior, y siempre dispuesta a guerrear al exterior”,⁴⁰¹ basada en el equilibrio político y la tolerancia religiosa entre cristianos. Procuraba acabar a través de su propuesta con la hegemonía de Habsburgo en el continente.

Buscando alcanzar el equilibrio entre potencias, y admitiendo el superior poderío de los Austrias, el rey francés debía asumir como tarea inicial hacer la guerra a tan poderosa dinastía, pues ello conduciría a disminuir la influencia de sus dominios en el resto de Europa. La unidad del continente se alcanzaría como siguiente paso al emprender los estados europeos, de manera conjunta, una vigorosa campaña militar contra los turcos. El proyecto, según las Memorias de Sully, surgiría hacia 1595 cuando el aún rey Enrique de Navarra clamaba a Dios que le hiciese llegar la corona de Francia, ganar en persona una batalla contra el rey de España, y otra contra el Turco, “donde fuese general de los ejércitos cristianos”.⁴⁰²

Elevado a duque de Sully en 1606, M. de Béthune demostró sus indudables méritos para gestionar el fortalecimiento de la Francia absolutista. Fue el primero de los ministros del siglo XVII que vio a su país situado en la cima del orbe, dotando a la estructura de gobierno del reino de la primera forma de monarquía administrativa que seguiría siendo desarrollada por el Cardenal Richelieu y Jean-Baptiste Colbert. En sus doce años al servicio de Enrique IV logró la estabilidad en las finanzas de un estado que encontró en ruinas tras décadas de guerras civiles. Notable funcionario civil, no llegaría a desempeñar el más alto cargo militar, Condestable de Francia,⁴⁰³ aunque llegó a ser Gran

⁴⁰⁰ Véase Thierry, Eric, *La France d'Henri IV en Amérique du Nord. De la création de l'Acadie à la fondation de Québec*, Honoré Champion, Paris, 2008, 500 pp.

⁴⁰¹ Wolowski, Louis, *Le Grand Dessein de Henry IV*, Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie., Paris, 1860, p. 4.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰³ El cargo le sería ofrecido por el propio Enrique IV a cambio de su conversión al catolicismo. Sully habría intentado obtener el puesto sin cambiar de religión. Dickerman, Edmund H., “Conviction, Ambition and the Genesis of Sully’s Économies Royales”, *The Historical Journal*, Vol. 30, Nº 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 513.

Maestro de Artillería y obtuvo, ya retirado, el honor de ser declarado *Maréchal de France*.⁴⁰⁴ Su interés por los asuntos de armas resultaría evidente, declarando en sus Memorias que se hallaba a mitad de la redacción de tres obras: *Traité de la guerre, Maréchal de camp* y *Des instructions de la police et de la milice*.⁴⁰⁵

Develadas las innumerables faltas a la verdad en el contenido de su obra más importante -desde la atribución de la autoría de su proyecto de confederación de estados al monarca más respetado en Francia hasta el engrandecimiento de su propia figura afectando el buen nombre de otros personajes de su época-,⁴⁰⁶ M. de Sully, muy influyente entre los escritores del siglo XVIII,⁴⁰⁷ se haría merecedor de un severo juicio crítico sólo a finales del siglo XIX. Ello llevaría a desconfiar del valor histórico de sus “memorias”. No obstante, es difícil negar que en su trabajo, publicado tras varias décadas de redacción y edición, se revela un programa enriquecido por la experiencia de un hombre de estado deseoso de seguir sirviendo a un monarca francés.⁴⁰⁸ Tal programa, revisado en sus líneas maestras, contiene una propuesta ambiciosa que aspira a concretar un objetivo político de paz en sintonía con el espíritu cristiano dominante en la época y el libre juego de intereses de los estados; pero resultaría inviable en su conjunto si se hace una lectura histórica de aquellos años.

En efecto, la apuesta por una *república cristiana* es retomada por M. de Sully pese a irrumpir con fuerza la expresión “naciones cristianas.” Ambas categorías, refiere Sylvio Hermann de Franceschi, eran ya utilizadas con similar frecuencia, por ejemplo, en *l’Istoria del Concilio Tridentino*, anunciando la

⁴⁰⁴ Edmund H. Dickerman y Anita M. Walker refieren que Sully recibe el honor de “Maréchal de France” a los setenta y cinco años, “cuando no podía ni empuñar el bastón”. Dickerman, Edmund H. y Walker, Anita M., “Monuments of his own Magnificence: Henrichemont and the Archaeology of Sully’s Mind”, *French History*, Vol. 6, N° 2, Oxford University Press, Oxford, p. 182.

⁴⁰⁵ En el Préface de *Mémoires de Sully*, se acusa a los compiladores de su obra de la pérdida de tales escritos. Béthune, Duc de Sully, Maximilien de, *Mémoires de Sully, Principal ministre d’Henri le Grand*, Tome premier, Chez Jean François Bastien, Paris, 1788, p. 20.

⁴⁰⁶ Desclozeaux, Adrien, “Gabrielle d’Estrées et Sully”, *Revue Historique*, T. 55..., pp. 241-295.

⁴⁰⁷ Vecchio, Giorgio del, *Op. Cit.*, p. 73.

⁴⁰⁸ *Ídem*.

vigencia menguante de aquella *Respublica christianorum*⁴⁰⁹ de remembranzas medievales tan próximas a la idea de la *Christianitas*.⁴¹⁰ Un protestante, como el duque, acogía la expresión actualizándola pero sin alejarse de su sentido originario: “la unidad de los intereses de la cristiandad”.⁴¹¹ Incluso tratándose de una sociedad temporal –sostenía Étienne Gilson refiriéndose al Medioevo-, la cristiandad no se identificaba con cuerpo político ni llegaba a ser ella misma un cuerpo político.⁴¹² Debía dotársele sentido al recurrir a “tres complejos histórico-míticos”:⁴¹³ cruzada contra el turco, guerra santa contra el maléfico papista y cristiandad como cuerpo de creyentes reunidos más allá de los estados. Lo inviable de la propuesta topó con la realidad creada por la paz de Westfalia, que recreaba el escenario político-religioso favoreciendo un nuevo sistema europeo.⁴¹⁴

... con el fin de la guerra de los Treinta Años se cierra en Europa la edad de los conflictos modernos de religión y de la guerra santa, mutación a la cual no puede permanecer insensible la representación del *corpus Christianum*: “a medida que se debilita el sentido y la justicia del combate por Dios y con Dios, a medida, sobre todo, que ello resulta patente en cuanto a la duración de

⁴⁰⁹ Franceschi, Sylvio Hermann de, “Les irrémédiables brisures de la Chrétienté”, Tallon, Alain, ed., *Le sentiment national dans l'Europe méridionale au 16^e et 17^e siècle*, Casa de Velázquez, Nº 97, Madrid, 2007, p. 286.

⁴¹⁰ Sylvio Hermann de Franceschi apunta: “No era cierto que la utopía medieval de una república cristiana unánimemente pacificada debía sobrevivir a la ruptura teológico-política introducida en Europa por la Reforma, confirmada luego por las guerras de religión de la segunda mitad del siglo XVI, ni incluso que se la quisiese rehabilitar una vez registrada su obsolescencia o constatado un deceso quizá demasiado prematuramente anunciado.” Franceschi, Sylvio Hermann de, “La diplomatie henricienne et les ambitions françaises de suprématie temporelle sur la république chrétienne”, *Histoire, Economie et Société*, 4, Armand Colin, 2004, p. 551.

⁴¹¹ Wolowski, Louis, *Op. Cit.*, p. 6.

⁴¹² Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XII*, Tomo I, Trad. A. Pacios, S. Caballero, Gredos, Madrid, 1958, p. 321.

⁴¹³ Franceschi, Sylvio Hermann de, “La diplomatie henricienne et les ambitions françaises de suprématie temporelle sur la république chrétienne...”, p. 555.

⁴¹⁴ A. Truyol señala que en el paso de la Cristiandad a Europa: “La sociedad europea, [de Estados] tal y como se abre en los siglos XV y XVI, es la heredera de la Res publica christiana o Christianitas medieval, que, con Bizancio y el Islam, había tomado el relevo del Imperio romano después de su caída. Surge como consecuencia de la crisis del universalismo imperial y pontificio. Ya evidente desde la baja Edad Media, esta crisis se acentúa en la época del Renacimiento y de la Reforma, y da origen al nacimiento del Estado soberano moderno. La idea jerárquica de un escalonamiento de poderes sobre el modelo de una pirámide con dos cabezas –el Papado y el imperio, cuyas relaciones mutuas, por otra parte, no dejaban de plantear problemas tanto en el plano de los hechos como en el de las doctrinas- cede el lugar a la de una pluralidad de estado que no reconocen superior y son esencialmente iguales de derecho.” Truyol y Serra, Antonio, “El ‘sistema de estados’ europeo”, *La sociedad internacional*, Alianza editorial, Madrid, 1993, p. 30.

guerras, de matanzas y de destrucciones, que no hay más unidad, fraternidad como se decía en la Edad Media, del cuerpo cristiano, la imagen o la idea fuerza de la Cristiandad se deshace lentamente.”⁴¹⁵

Adquiere cierto sentido, y trascendencia posterior a la paz alcanzada, una posibilidad parcial de aquel proyecto atribuido a Enrique IV que debía fundarse en el equilibrio de estados, todos independientes, y estaba formulado en el “nuevo plan”: dividir proporcionalmente toda Europa entre un cierto número de potencias, que no hubieran tenido nada que envidiarse las unas a las otras en cuanto a la igualdad; “el número hubiera sido reducido a quince, y eran de tres especies; seis grandes dominaciones monárquicas hereditarias”: Francia, España, Inglaterra, Dinamarca, Suecia y Lombardía; “cinco monarquías electivas”: el Imperio, la Santa Sede, Polonia, Hungría y Bohemia; y “cuatro repúblicas soberanas”: la República de Venecia, la República de Italia, la República suiza, y la República belga.⁴¹⁶

Un sistema novedoso de cara a la lógica que guiaba a los estados europeos al iniciarse la última guerra de religiones, estallada en 1619, cuando el fervor desatado tras la Reforma “intensificó las relaciones diplomáticas tanto como la guerra” con visitas de embajadores protestantes o católicos, firma de tratados de paz y defensa mutua entre ellos, intentos desesperados de crear alianzas internacionales para asegurarse apoyo ante posibles ataques; y ya iniciada la contienda con tentativas para contrarrestar los efectos de las derrotas militares asegurando nuevos amigos y “aliados contra adversarios temporalmente victoriosos”,⁴¹⁷ “¿con qué criterio se debían elegir esos ‘amigos y aliados’? –se pregunta G. Parker-, al advertir la rara coincidencia entre beneficios confesionales y políticos y, por ende, la posibilidad de un “ciclo infinito de conflictos incontrolables”.⁴¹⁸ A ese período previo a la contienda

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 558.

⁴¹⁶ Sully, Maximilien de, *Mémoires de Sully. Principal Ministre d'Henri Le Grand*, Tome V, Chez Jean-François Bastien, Paris, 1788, Liv. XXX, p. 331.

⁴¹⁷ Parker, Geoffrey, *Historia de la guerra...*, p. 169.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 170.

correspondería también la elaboración del primer borrador del proyecto que comenzó M. de Sully en 1611 y culminó en 1617.⁴¹⁹

La Europa en paz que proyecta M. de Sully, debía ser, por tanto, grata a los intereses protestantes, pues no sería amenazada ni dominada por potencias católicas. Debía ponerse en pie de igualdad a las emergentes potencias luteranas -Dinamarca y Suecia- y a la Suiza calvinista, relativizándose la influencia del Papado y del Imperio. Se trataba, en suma, de una Europa bajo la hegemonía de una potencia católica tolerante con el protestantismo, donde Enrique IV, *le Roy Très Chrestien* según las leyes fundamentales del reino, era el llamado a desempeñar un rol arbitral. El proyecto institucional propuesto debía concretarse a través de un Consejo General que albergase a comisarios, ministros o representantes de todas las potencias de la *república cristiana*.⁴²⁰ Reunidos de forma permanente, debatirían acerca de los intereses encontrados, pacificarían las disputas y resolverían todos los casos civiles, políticos y religiosos que se susciten entre los estados, entre éstos y la confederación, y entre la confederación con otras potencias extranjeras.⁴²¹

El “Grand Dessein”, posterior al *De jure belli ac pacis* de Grocio, se constituía en un proyecto político con señas claras de un pensamiento realista que aspiraba a una reconfiguración territorial del continente a partir del temor

⁴¹⁹ Pfister, Christian, “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV”, *Revue Historique*, T. 54..., pp. 313-314.

⁴²⁰ Otros dos autores franceses, además de Émeric Crucé plantearían siglos antes propuestas de acuerdo en común para la paz de potencias europeas con diseños de órganos e instituciones de carácter deliberativo. Por un lado el jurista Pierre Dubois, autor de *De recuperatione Terre Sancte*, de 1300, propuso la convocatoria a un consejo de legos y príncipes eclesiásticos que debía reunirse en Toulouse bajo las órdenes del rey de Francia, donde además de organizar la cruzada, debía imponerse sanciones a los recalcitrantes en la fe errónea. Este Consejo debía actuar como un tribunal internacional para resolver disputas. Véase Brandt, Walther I., “Pierre Dubois: Modern or Medieval”, *The American Historical Review*, 35, American Historical Association, The University of Chicago Press, 1930, pp. 507-521. Se ha reeditado recientemente Dubois, Pierre, *De Recuperatione Terre Sancte. Traité de Politique Générale*, Bibliobazaar, Charleston, 2009, 170 pp. Un siglo más tarde, en el siglo XV, Antoine Marini o Marigny elaboró un borrador de tratado para constituir una Liga o Unión perpetua de príncipes cristianos. La Liga debía contar con instituciones específicas como una corte de justicia para resolver disputas, un ejército, sellos, emblemas y funcionarios comunes, además de una asamblea federal conformada por embajadores de todas las potencias que la integraban. Ésta debía sesionar de forma permanente por cinco años en diferentes ciudades europeas. Sus decisiones serían adoptadas por mayoría de votos y los miembros de la Liga debían comprometerse a renunciar al recurso a la guerra entre unos y otros. Vaughan, Richard, *Twentieth century Europe. Paths to unity*, Harper & Row, Londres, 1979, p. 14.

⁴²¹ Sully, Maximilien de, *Op. Cit.*, Liv. XXX, pp. 332-333.

que inspiraba aún el espectro omnipresente de la guerra. Fallidas serían, por tanto, las pretensiones de quienes habrían de ver en su contenido el proyecto de una utopía de paz continental y su ubicación dentro de las categorías teóricas empírico-políticas acerca de la paz. Se trataría más bien de un programa que, como precisa S. Goyard-Fabre, “está lejos de estar exento de realismo calculador y de una voluntad de poderío con acentos maquiavélicos”. No se trataba tampoco de la proyección, tres siglos después de ser planteado, del ideal del poeta D. Alighieri añorando el logro de un imperio mundial abocado a la paz para la eternidad. Pudo tratarse, no obstante, como señala la filósofa francesa:

... fiel a lo que Maquiavelo consideraba la *verità effettuale*, y consciente del hecho que Enrique IV considerase como una necesidad nacional aplastar a España y Austria, [...], la expresión política del deseo de imperialismo que traduce la lucha por el poder, el poderío y la gloria.⁴²²

En definitiva, el propio M. de Sully construirá un mito en torno a su figura y a su obra más famosa. Ensalzada en un tiempo como una propuesta de paz perpetua, el duque elaboraría en realidad una obra para la “guerra y el estado” –*warre and estate*⁴²³– que sin dejar de añorar la paz para Francia y otros estados, se atiene a los métodos más corrientes en un tiempo tan proclive al uso de las armas. Ambigua resultaría también la imagen que se proponía dejar de sí mismo en sus trabajos. Declarando rendir honores a uno de los monarcas más emblemáticos de Francia, se elogiaba –a decir de E. H. Dickerman– como su mejor soldado, su más astuto diplomático, el hugonote más leal de su reino, el más ardiente enemigo de España en su época, el superintendente reformador de las finanzas, el más capaz de sus ministros, el mejor ejemplar de la nobleza..., cuando todo ello era, en realidad, una imagen conscientemente distorsionada que pretendía servir a dos fines: sus deseos de retornar al poder

⁴²² Goyard Fabre, Simone, “Henri IV et Sully”, *La construction de la paix, ou Le travail de Sisyphé*, Vrin, Paris, 1994, p. 97.

⁴²³ Esta sería la fórmula de M. de Sully, recogida en su idioma por el embajador inglés Carew, al dar informe en una carta de la intención del ministro de añadir un escrito extenso que destacase sus virtudes más que las de Enrique IV. De acuerdo a los estudios de E. H. Dickerman, sería un temprano borrador de las *Économies Royales*. Dickerman, Edmund H., “Conviction, Ambition and the Genesis of Sully’s *Économies Royales*...” p. 520.

y, una vez perdida la esperanza, la defensa de su reputación para la posteridad.

La paz permanecía entonces conectada a la guerra, y era expuesta a los propósitos, en ocasiones espurios, de la política. Hacer frente a sus manifestaciones más siniestras conllevaba admitir su presencia más allá de propuestas ideales y actitudes cristianas ascéticas. En consecuencia, durante el proceso de formación de los estados debía asumirse la tradición religiosa de la guerra justa que habría de evolucionar ante los cambios de mentalidad medieval y moderna. No obstante, sus premisas fundamentales, sus criterios más arraigados permanecerían inalterados durante milenios. La evolución del *bellum justum*, vinculada a la consolidación del cuerpo político estatal, debía confrontar, además, al irrumpir la modernidad al reconocimiento de una nueva humanidad, revelando decisiones políticas polémicas para admitirla en igualdad o someterla. Esos dilemas serán materia de la siguiente parte de este trabajo.

CAPÍTULO 4

LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA Y ANTECEDENTES DE LA GUERRA HUMANITARIA

La “inocencia” opera en la teoría como un término técnico: describe al grupo de los no combatientes, de los civiles, de los hombres y las mujeres que no se hallan materialmente implicados en el esfuerzo bélico. Estas personas son “inocentes” con independencia de lo que estén haciendo su gobierno y su país, y al margen de si están o no a favor de lo que se está llevando a cabo.

Michael Walzer
*Terrorismo y guerra justa*¹

Los capítulos previos de esta investigación se han centrado básicamente en la configuración política del estado como autoridad legítima que cuenta con la atribución de hacer la guerra y aspirar a una paz que deja de lado la pretensión de la *tranquillitas ordinis* agustiana para concretarse en seguridad para sus integrantes. La doctrina de la guerra justa acompaña ese proceso de centralización institucional que conducirá al paradigma legalista que acoge la teoría de M. Walzer. Pero la evolución de la doctrina se nutre de otros criterios además del sujeto legítimo y el objetivo último de la paz que plantea la guerra. Un marco general de la doctrina –aún cristiana- se presenta en este capítulo.

Los intentos por someter lo bélico a reglas morales y jurídicas han constituido un tema permanentemente discutido en la historia del pensamiento occidental. Numerosas propuestas en torno a la limitación o la justificación de ciertas actividades bélicas fueron sugeridas ya en la Antigüedad, sirviendo como antecedente a la posterior reflexión sobre el *bellum justum*. Pueden distinguirse, al respecto, dos periodos. En el primero, la filosofía clásica griega y su influencia en pensadores romanos aún no influidos por las creencias cristianas, favorecieron la elaboración de los primeros criterios de la guerra justa. En el segundo, coincidiendo con la etapa de declive del Imperio romano de Occidente y la expansión del cristianismo –asociado muy pronto al poder político-, se articula la propuesta teológica de Agustín de Hipona quien

¹ Walzer, Michael, *Terrorismo y guerra justa...*, p. 10

establece las condiciones características de la doctrina eclesial que vincula guerra y justicia.

Si bien las propuestas del padre de la iglesia se inspiraban en reflexiones filosóficas greco-latinas, la novedad de sus planteamientos religiosos incidirá más tarde, como se sugirió en el capítulo 2, en elaboraciones medievales sobre el tema. Incluso, pueden verificarse los lejanos ecos de sus ideas en interpretaciones actuales acerca de la aceptación, en el magisterio eclesial, de ciertas guerras. Así, por ejemplo, para el jesuita Christian Mellon: "... al dar especial énfasis al deber de llevar socorro al débil, incluso recurriendo a las armas, Juan Pablo II reconecta con la intuición que a inicios del siglo V, da origen a la idea que refiere que el cristiano puede hacer la guerra. Es, en efecto, a causa del deber de socorrer al tercero amenazado (y no de entrada por el derecho de autodefensa) que Agustín y Ambrosio justificaron su ruptura con la posición pacifista."² Resulta indispensable, por ello, revisar 1) los antecedentes de la propuesta del obispo de Hipona que hunden sus raíces en siglos previos de historia; enseguida, 2) abordar el surgimiento de la doctrina en la Antigüedad, 3) su desarrollo en la Edad Media y, finalmente, revisar las razones de humanidad que aparecen en la doctrina a raíz de la conquista de América.

1. Los antecedentes precristianos de la doctrina de la guerra justa en la Antigüedad

En el periodo previo al cristianismo, los planteamientos dirigidos a la regulación de la guerra evidenciaron las tensiones que enfrentaban a poderosas civilizaciones antiguas. No escasearon, entonces, incluso entre regímenes altamente jerarquizados, pautas de limitación del actuar bélico planteados desde entornos culturales alejados del occidental.³ A partir de tales

² Mellon, Christian, "Guerre juste. L'Église catholique actualise son héritage", en Andreani, Gilles y Hassner, Pierre, *Justifier la guerre?*, Les Presses Science Po, París, 2013, p. 110. Traducción del autor.

³ Incluso, como sostiene Christopher Greenwood: "... varios principios de derecho internacional humanitario moderno tienen precursores en la antigua India. En años recientes mucho se ha escrito acerca de principios humanitarios que pueden ser identificados en las tradiciones consuetudinarias africanas". Un listado de antecedentes figuran en Greenwood, Christopher, "Historical Development and Legal Basis", en Fleck, Dieter y Gill, Terry, *The Handbook of the International Law of Military Operations*, Oxford University Press, Nueva York, 2008, p. 16. Traducción del autor.

limitaciones se contemplaba la celebración de acuerdos de paz y, según las circunstancias, alianzas con objetivos diversos. Al respecto, refiere Jean-Mathieu Mattéi, que a excepción de las uniones que constituían matrimonios concertados entre familias reinantes -a manera de “alianzas públicas de carácter patrimonial”-, por lo general el “derecho de la guerra” dominaba el marco de los tratados celebrados entre pueblos antiguos.⁴ Sin duda alguna, la frecuencia de los enfrentamientos contribuyó también al surgimiento de usos y costumbres que debían observarse en las contiendas. Buena parte de aquellas fuentes que detallan el proceder bélico en la Antigüedad suelen ser indirectas, constituyendo un patrimonio literario de la humanidad en el que se revela un vínculo con la reflexión religiosa y moral.

Quizá el ejemplo más célebre en el mundo antiguo de Occidente en relación con los límites sagrados destinados a los enfrentamientos es el que aparece en los libros XXII a XXIV de *La Ilíada*, tras la muerte de Héctor a manos de Aquiles. La condena del proceder del guerrero, tras una justa batalla, animado por el furor bélico se aprecia en el reclamo, efectuado por el padre del héroe troyano y también por la divinidad, de sus restos profanados. La gravedad de la crítica exige la intervención del propio Júpiter quien advierte a la diosa Tetis: “Ve enseguida al campamento y transmite este encargo a tu hijo; dile que los dioses están airados con él y que yo más que todos los inmortales estoy irritado, porque con enloquecidas mientes tiene el cuerpo de Héctor en las corvas naves y no lo ha devuelto, a ver si temeroso de mi libera bajo rescate el cadáver de Héctor.”⁵

⁴ Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700 – 1819). Introduction à l'histoire du Droit International. Avec une biographie des principaux auteurs de la doctrine internationaliste de l'Antiquité à nos jours*, Tome I, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2006, p. 29.

⁵ Homero, *Ilíada*, Introd. y Trad. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 2001, Canto XXIV, p. 485. Acerca de la legitimidad del actuar de Aquiles en la edad heroica griega, que cambiaría con la llegada de la edad de oro ateniense, puede verse: Baset, Samuel E., “Achilles' Treatment of Hector's Body”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 64, American Philological Association, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1933, pp. 41-65. Acerca de la relaciones entre guerra y religión en la Grecia clásica, puede verse Lonis, Raoul, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, 363 pp. Una interpretación actual del relato homérico y sus implicaciones en guerras del siglo XX puede verse en: Luna, Giovanni de, “Entre arcaísmo y modernidad”, *El cadáver del enemigo. Violencia y muerte en la guerra contemporánea*, Trad. Patricia Orts García, 451 Editores, Madrid, 2007, pp. 90-107.

Ya en los inicios del siglo XIX, el célebre internacionalista estadounidense Henry Wheaton reconocía la importancia de lo sagrado en la idea del derecho de la Antigüedad y la regulación de la guerra occidental, señalando: “Con las naciones antiguas de Grecia e Italia, el derecho, tanto público como privado, en la medida en que depende de sanciones penales, estuvo basado exclusivamente en la religión. El culpable era condenado al ser ofrecido a las deidades infernales. Esta sentencia se pronunciaba contra un pueblo entero al igual que contra individuos. La guerra era un juicio del cielo. Los heraldos, a través de los cuales, era declarada, ofrendaban al enemigo, e invocaban a sus deidades desamparar las murallas de la ciudad hostil”. Dando cuenta de algunos límites opuestos a las armas, apuntaba: “En el caso de una ciudad tomada, los santuarios de los dioses en ocasiones proveían asilo y éste era respetado por los victoriosos.”⁶

No obstante, en pleno auge de la cultura mediterránea, crisol de la civilización occidental, los griegos no lograrían hacerse célebres por un desarrollo sustancial de reglas que limitasen el inicio de sus innumerables contiendas y el actuar de sus tropas en operaciones militares. Procuraron, pese a ello, asegurar un marco de relaciones que permitiese en los hechos la conservación del “equilibrio de poderes”,⁷ siempre precario. Conscientes de las probabilidades de contiendas entre ciudades-estado, los estrategas griegos se organizaron promoviendo confederaciones. Un claro ejemplo del proceder estratégico de los pueblos helenos, relacionando su actuar político con lo sagrado, se aprecia en la conformación de la *Anfictionía délfica*, “una liga religiosa de las ciudades más poderosas de la Grecia arcaica”.⁸

⁶ Wheaton, Henry, *History of the law of nations in Europe and America. From the Earliest times to the Treaty of Washington, 1842*, Gould, Banks & Co., Nueva York, 1845, p. 3.

⁷ David Hume utilizó por vez primera la expresión “equilibrio de poderes”, refiriéndose al contexto griego señala: “se advierte una continua ansiedad por el equilibrio de poderes, y a él aluden expresamente los historiadores antiguos. Tucídides presenta la liga formada contra Atenas, y que provocó la guerra del Peloponeso, como debida enteramente a este principio. Y tras la decadencia de Atenas, cuando tebanos y lacedemonios se disputaban la soberanía, vemos como los atenienses, y otras muchas repúblicas, se ponían siempre de parte del más débil, tratando de mantener la balanza en el fiel.” Hume, David, “Del equilibrio de poderes”, *Ensayos políticos*, Trad. César Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 1987, p. 147.

⁸ Lucena, Manuel, *Historia. La Grecia Clásica*, The National Geographic Society, Madrid, 2013, p. 105.

Constituida inicialmente por doce tribus que llegarían a ser ciudades, todas ubicadas en torno al templo de Apolo en Delfos, la alianza era administrada por un sanedrín, o consejo representativo, cuya función principal era rendir culto a la deidad y supervisar su santuario mientras ejercía un control cuidadoso sobre el actuar de las ciudades-estado. Vigilaba, por ende, el trato que sostenían entre sí y las relaciones que establecían con el lugar sagrado. Al vigilar y evaluar el comportamiento de las *polis*, éstas admitían la imposición de sanciones religiosas y pecuniarias, llegándose, en casos extremos, a la declaración de guerras sagradas contra aquella colectividad que contraviniese las reglas que se dictaban. Estas prerrogativas convertían también al consejo en un poderoso instrumento de intervención política.⁹

Diversas instituciones para tiempos de guerra se crearon en aquellas ciudades cuyos habitantes llegaban a considerarse integrantes de una forma de civilización propia asumida como helénica. Entre ellas se preveía el actuar de heraldos y mensajeros o enviados, los cuales, pese a no gozar de inmunidad, desempeñaban tareas diplomáticas. *Kerukes*, *presbeiai*, *akoulouthoi* o *proxenei*¹⁰ eran funcionarios representantes de autoridades políticas, y tenían el encargo de cumplir misiones clave como anunciar ultimátums, proclamar el inicio de hostilidades o negociar acuerdos de paz. Con su actuar se evidenciaba el despliegue institucional para evitar guerras entre ciudades griegas; aunque favorecían, al mismo tiempo, los objetivos de las más poderosas justificando ante la opinión pública el inicio de las contiendas.¹¹ Los resultados de su actuación, según el historiador Víctor Alonso Troncoso, evidenciaban su eficacia: “De ahí que una ciudad tan escrupulosa y formalista en su diplomacia como lo fue Esparta –señala- procurase siempre insumir un

⁹ Brock, Roger “Anfictionía délfica”, en Speake, Graham, ed., *Diccionario Akal de historia del mundo antiguo*, Akal, Madrid, 1999, p. 25.

¹⁰ Acerca de las tareas que desempeñaban *kerukes*, *presbeiai* y *akoulouthoi*, puede verse: Joint Association of Classical Teachers' Greek Course, *The World of Athens. An Introduction to Classical Athenian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 217-219. Asimismo, Russell, Frank S., “Beyond the Border: Strategic Assets”, *Information gathering in Classical Greece*, University of Michigan, Michigan, 1999, pp. 63-102.

¹¹ Este proceder llevaría a H. Kelsen a sostener la existencia de la teoría de la guerra justa no sólo en la Antigüedad, sino incluso en las sociedades primitivas, señalando: “Nada tiene pues de sorprendente el encontrar la idea de la guerra justa en el derecho interestatal de la antigua Grecia.” Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, Trad. Eduardo García Máynez, UNAM, México, 1949, p. 353.

principio de legalidad a sus demandas, que muchas veces encubrían intenciones puramente hegemónicas.”¹²

Ese desarrollo institucional previsto para asegurar límites en relación con la guerra, sólo tenía vigencia entre los colectivos políticos conformantes de la civilización helénica los cuales compartían, a decir de Heródoto, sangre, idioma, religión y costumbres; es decir, rasgos apreciables de una identidad diferenciada contrapuesta a la de los persas. Pero en un nivel más profundo, los griegos tendrían su propia concepción del mundo: “una interpretación de lo que era ser un ser humano” que les permitía diferenciar libertad de esclavitud, comprometiéndose –apunta Anthony Pagden- con “una visión individualista de la humanidad.”¹³ Consecuentemente, cuando consideran las contiendas que deben ser libradas contra colectividades extrañas a dicha identidad, excluían toda consideración relacionada a la participación conjunta en confederaciones, recurso a heraldos y enviados, o celebración de acuerdos con aquellos a quienes denominaban “bárbaros.”

La oposición frente a lo que resultaba externo conllevaría un distinto tratamiento para los pueblos ajenos al mundo helénico. Según Aristóteles, la condición de bárbaro traía consigo una posición similar a la del esclavo, justificándose su dominación por los griegos.¹⁴ En efecto, fueron éstos -y más tarde en su apogeo, los romanos- quienes definieron el carácter inferior que a lo largo de la Antigüedad se atribuiría a aquellos pueblos desprovistos del idioma y saber griegos: extranjeros de costumbres zafias, estancados en estadios primarios de adelanto intelectual, librados a sus bajas pasiones; en suma, rufianes, que contaminados con una belicosidad ilimitada devenían inútiles para observar la estrategia detallada que guiaba el proceder de los hoplitas helenos. Por tanto, “el bárbaro se sentía a gusto en el asalto impetuoso

¹² Alonso Troncoso, Víctor, “El ultimátum de guerra en la Grecia antigua”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. 23, École des hautes études hispaniques et ibériques (EHEHI), Madrid, 1987, p. 64.

¹³ Pagden, Anthony, *Mundos en guerra. 2500 años de conflicto entre Oriente y Occidente*, Trad. José Manuel Álvarez Flores, RBA, Barcelona, 2011, p. 28.

¹⁴ Aristóteles, *Política*, Introd. y Trad. Manuela García Valdés, Gredos, RBA, Barcelona, 2007, pp. 28-29. Sin embargo, no siempre el significado de βαρβάρους tuvo una connotación negativa, como sucede con Tucídides, y ésta sólo aparecería tras las guerras médicas. Véase: Santiago, Rosa-Araceli, “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad”, *Faventia. Revista de filología clásica*, nº 20, 2, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1998, pp. 33-45.

y desordenado, pero era incapaz de perseverar cuando el enemigo ofrecía una resistencia o tras un primer fracaso”¹⁵. De ese modo, si en la Antigüedad clásica, como decía Henry Bonfils, el derecho internacional público se manifestaba ya en sus rudimentos, resultaba que “los bárbaros se hallaban fuera del derecho”.¹⁶

Confrontados a la guerra, “padre de todas las cosas, rey de todas” según una antigua definición de Heráclito¹⁷, griegos y bárbaros asumían su existencia colectiva resignados a la eventualidad de las contiendas. Los habitantes del Peloponeso, pese a haber alcanzado un desarrollo intelectual considerable y una estabilidad política reflejada en el apogeo cultural y comercial del imperio ateniense, asociado a la expansión de su forma de vida democrática, admitían que su prosperidad requería también inversiones defensivas en murallas y flotas navales disuasivas. Era parte del precio que debían pagar las colectividades griegas para el mantenimiento de relaciones pacíficas, siempre conscientes de su precariedad pues asumían el riesgo del recurso a la fuerza. Según Jean-Pierre Vernant: “Para los griegos de la época clásica, la guerra es natural. Organizados en pequeñas ciudades igualmente celosas de su independencia e igualmente deseosas de afirmar su supremacía, ven en la guerra la expresión normal de la realidad que preside las relaciones entre los estados, inscribiéndose la paz, o más bien las treguas como tiempos muertos en la siempre renovada trama de los conflictos.”¹⁸

¹⁵ Schillinger, Jean y Alexandre, Philippe, “Introduction”, *Le barbare: Images phobiques et réflexions sur l’altérité dans la culture européenne*, Peter Lang, Berna, 2008, p. 2. Traducción del autor.

¹⁶ Bonfils, Henry, “Introduction”, *Manuel de droit international public (Droit des gens)*, Rousseau, París, 1914, p. 37.

¹⁷ Rodolfo Mondolfo advierte acerca de Heráclito: “En esto su πόλεμος ξυνός difiere del homérico y del de Arquíloco bajo un doble aspecto: la universalidad y la fecundidad generadora. Puesto que Homero, por más que fuera cantor de los héroes guerreros, y Arquíloco, por más que fuera soldado de oficio, condenaban la existencia de la guerra y el arrear de la contienda [...] Heráclito, en cambio, la exalta como generadora de todas las cosas; y además, como ley universal de justicia.” Mondolfo, Rodolfo, “El logos y las oposiciones: La guerra y la justicia”, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, Madrid, 2001, p. 170.

¹⁸ Vernant, Jean-Pierre, “La guerra de las ciudades”, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 22. También aparece en Vernant, Jean-Pierre, “Introduction”, Vernant, Jean-Pierre, dir., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, École de Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1999, p. 13.

Aunque en el corazón de la Grecia aristocrática halló acogida el *agon* lúdico, como expresión de “duelo reglamentado”,¹⁹ inspirando la competición por la gloria y el éxito, la evolución de la práctica bélica vería la merma posterior de sus rasgos agonísticos para configurar el *polemos*; es decir, la guerra dejaba de ser considerada como una prueba sometida a ciertas reglas entre contendientes respetuosos.²⁰ En el esquema agonal, una vez democratizado, dos ideas resultarían predominantes: rivalidad y regulación. La rivalidad se evidenciaba en la competición entre adversarios, incluso enemigos, que perseguían la victoria del más fuerte, hábil o talentoso. La regulación tenía cabida como un compromiso asumido por los rivales de respeto a las normas, siendo admisible también la intervención de un tercero, el árbitro, que modera los afanes destructivos.²¹

Por el contrario, en el esquema polémico el conflicto se hacía extremo al estar caracterizado por el actuar hostil, manifestado violentamente, entre los protagonistas del enfrentamiento. Las batallas libradas confrontan a enemigos que asumen, legítimamente o no, la potestad de eliminar físicamente a cualquiera que forme parte del colectivo opuesto.²² Con la hostilidad que se hace presente en este tipo de contiendas se plantea la ruptura de un estado de equilibrio que tiene por finalidad generar un cambio en las relaciones de fuerza. Desde los bandos opuestos se prescinde del tercero, quien podría juzgar la lucha y otorgar el triunfo a quien lo merezca. En consecuencia, la lógica siempre es de suma cero, pues bajo el *polemos* “la victoria consiste más bien en que uno gana lo que el otro pierde”.²³

¹⁹ Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Trad. Joaquín Chamorro Mielke, Abada editores, Madrid, 2006, p. 139.

²⁰ Johan Huizinga advertirá, no obstante, que la guerra griega mantendría en todo momento sus rasgos agonales colectivos, al señalar: “Puede ser cierto que sólo con los grandes juegos, unificadores de la Hélade, de Olimpia, de Delfos y de Nemea, la competición se convierte, por unos siglos, en el principio vital de la comunidad griega, pero el espíritu de competición constante dominó la cultura helénica antes y después.” En consecuencia, “La tradición griega distingue entre las competiciones que se refieren al Estado, a la guerra y al derecho o, según otra clasificación, las de fuerza, sabiduría y riqueza. Ambas clasificaciones parecen reflejar, todavía, algo de la esfera agonal de una fase cultural anterior”. Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Trad. Eugenio Imaz, Altaya, Madrid, 1997, p. 92.

²¹ Lonis, Raoul, “Victoire et Agon”, *Op. Cit.*, p. 25.

²² García Carneiro, José, “La concepción de la guerra en el pensamiento clásico”, *Res publica litterarum*. Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación “Nomos”, Instituto Lucio Anneo Séneca, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2004, p. 4.

²³ Sofsky, Wolfgang, *Op. Cit.*, p. 141.

Ahora bien, desde una perspectiva histórica no cabe concluir la existencia de un proceder militar ilimitado en la práctica beligerante de la antigüedad helénica, aun si se verifican abundantes sucesos trágicos sufridos por habitantes de ciudades derrotadas. Afirmar que los conflictos armados que protagonizaban carecían absolutamente de límites, insinuándose en cada operación armada el espectro de la masacre,²⁴ es olvidar ciertas costumbres de las *polis* vigentes antes de la guerra del Peloponeso. Si bien J.-P. Vernant hacía hincapié en el carácter no profesional de los ejércitos helenos conformados por ciudadanos-soldados que, salvo en Esparta, no se dedicaban prioritariamente al quehacer bélico, el historiador y filósofo francés refiere que los enfrentamientos debían acatar reglas, ciertamente “nada que se asemeje a un derecho internacional, pero las creencias religiosas y las tradiciones sociales de los griegos –designadas con el mismo término *nomoi* que se aplica precisamente a las leyes cívicas- son lo bastante fuertes como para imponer sus normas tanto en la guerra como en la paz”.²⁵

Ciertamente, en la historia de la Antigüedad, la guerra del Peloponeso significaría la transformación de las referencias del actuar militar en Grecia, echándose abajo el sistema de normas proclamadas y costumbres practicadas durante los siglos precedentes. Con ella se instauraría, de hecho, un estado de beligerancia total y permanente en la civilización de los helenos que trastocaría la distinción de categorías prístinas como guerra y paz, sobre las que fundaban sus relaciones las *poleis*. Es decir, comenzó a hacerse presente el uso generalizado de la palabra griega que designaba a la paz con una variante semántica que aproximaba su significado al de tregua.²⁶ En suma, se dio así origen a dos formas contrastantes de entender el conflicto, y afrontarlo por la fuerza, como lo advierte el historiador Eric Popowicz:

La guerra entre *poleis* era un estado latente, pero no incontrolado. Como si estuviese construida sobre un molde fijo, tenía sus costumbres, sus límites, sus leyes no escritas. Era estacional, pero, a partir de la guerra del Peloponeso, a pesar de la división de Tucídides en veranos e inviernos (estaciones en las que

²⁴ Leadbette, Bill, “Genocide in Antiquity”, en Charny, Israel, *Encyclopedia of genocide*, Vol. I, ABC – Clio, California, 1999, p. 274.

²⁵ Vernant, Jean-Pierre, “La guerra de las ciudades”, *Op. Cit.*, p. 36.

²⁶ Romilly, Jacqueline de, “Guerre et paix entre cités”, Vernant, Jean-Pierre, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, París, 1968, p. 207.

se combate y en las que no se combate) esta situación cambia. El invierno del 424, Brasidas lo pasa en las costas de Tracia, el del 415, los atenienses en Sicilia, sin olvidar la ocupación permanente de Decelia a partir del 413.

La guerra agonística se traducían en formalidades oficiales que tendían a establecer, a la vista de los dioses y de la opinión, el buen derecho del atacante; pero los tebanos no vacilan en atacar Platea en plena tregua.

Los dioses y los hombres no exigían sólo que la guerra fuera justificada, sino que se atuviese a una serie de reglas: debía respetar a los heraldos, los santuarios, el entierro de los muertos después de una batalla, entre los rasgos más importantes; pero los heraldos espartanos, enviados a Persia y arrestados en Tracia, llegados a Atenas, son ejecutados y los atenienses ocupan un santuario en Delión en el 424 y después de su derrota, en el mismo lugar, los tebanos no quieren acordar una tregua para enterrar a sus muertos.²⁷

Al buscarse explicaciones sobre lo que lleva a tan grave enfrentamiento, dicen muy poco los argumentos de justificación del recurso a las armas. Por un lado, aparecen los esgrimidos por los generales de Atenas en el célebre “diálogo de Melos” donde, en resumidas cuentas, a decir de Antonio Guzmán Guerra: “Frente a la superioridad moral de las tesis sostenidas por los neutrales melios [...], se alza el pragmatismo más racional de los atenienses”.²⁸ Por otro lado, ante la decisión de Esparta favorable a la guerra se pregunta el historiador D. Kagan: “¿Por qué decidieron los espartanos lanzarse a lo que podía ser un largo y difícil conflicto contra un oponente excepcionalmente poderoso, si no se enfrentaban a ninguna amenaza inminente ni alcanzaría beneficios tangibles, y si ni siquiera habían sufrido daños directos?” Para él, siguiendo a Tucídides, “los espartanos votaron por la lucha no tanto por estar convencidos de los argumentos de sus aliados, sino “por miedo a que los atenienses se hicieran aún más fuertes, pues veían que la mayor parte de

²⁷ Popowicz, Eric, “La guerra total en la Grecia clásica”, *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Nº 7, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1995, pp. 220-221.

²⁸ Véase la nota nº 54 en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Trad. Antonio Guzmán Guerra, Alianza editorial, Madrid, 2008, L. V, 84, p. 530.

Grecia ya estaba en sus manos.”²⁹ El realismo se impondría esta vez sobre los límites religiosos y morales.

El famoso diálogo de los melios es representativo de la prerrogativa de la fuerza a la que recurre la democrática Atenas. Antes de emprender acciones armadas, los generales atenienses entablaron la entrevista con la oligarquía melia³⁰ que sitúa la propuesta en una recreación del *agon*, pues es planteada como competencia verbal que, no obstante, ve afectada la imparcialidad por la presencia amenazante de la fuerza militar. Los estrategos Cleómedes y Tisias instaron a los melios a ceñirse a su presente³¹ en miras de la salvación de su ciudad; es decir, se trataba de conservar la vida de sus habitantes así como la permanencia de sus instituciones y templos ante la promesa de su destrucción total.³² “Porque en vuestro caso –sostenían los invasores- no se trata de una lucha en igualdad de condiciones para demostrar el valor [...]. Más bien se trata de una deliberación sobre el modo de salvaros, esto es, no hacer frente a quienes son mucho más fuertes”.³³

Acerca del diálogo, M. Walzer reinterpreto el relato de Tucídides para extraer de él sugerentes ideas que matizan la lectura de este texto, sin dejar de condenar las posturas realistas que allí aparecen y han llevado a considerar al historiador ateniense como uno de los primeros pensadores de esta aproximación a la política internacional. Un espíritu crítico acompañaría, más bien, al narrador pues escribía motivado por afanes más literarios y filosóficos que estrictamente históricos, estando decidido a cuestionar conductas a la hora de redactar su célebre obra tras la derrota final de Atenas. Analizando las

²⁹ Kagan, Donald, *La guerra del Peloponeso*, Trad. Alejandro Noguera, Edhasa, Barcelona, 2009, p. 89.

³⁰ Alfonso Gómez-Lobo apunta que: “Antes de entrar en acción los generales atenienses envían una delegación a parlamentar con los melios y éstos no la conducen ante “la mayoría” [to plethos, la multitud], vale decir, ante la asamblea de todos los ciudadanos, sino “ante los magistrados y la minoría.” Esto indica que si bien Melos posee una asamblea, el órgano usual de un régimen democrático, el poder real está, al igual que en muchas ciudades dorias, en manos de la oligarquía. Son los oligarcas los que van a negociar.” Gómez-Lobo, Alfonso, “El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides”, *Estudios Públicos*, Nº 44, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1991, p. 249.

³¹ Para A. Gómez-Lobo: “los melios intentan una maniobra análoga a una doctrina que Sócrates pondrá al centro de su filosofía: la tesis de que lo moralmente recto es en definitiva lo más ventajoso, lo más conveniente para uno. Los melios no invocan el valor intrínseco de lo moral sino una situación futura [...]: a los atenienses les convendrá que se los trate con justicia y equidad cuando caiga su imperio.” *Ibid.*, pp. 251-252.

³² *Ibid.*, p. 250.

³³ Tucídides, *Op. Cit.* L. V, 101, pp. 534-535.

expresiones que el autor griego pone en boca de los generales, el profesor de Princeton sostiene que éstas reflejarían su impresión sobre el estado de decadencia, no sólo política, que comenzaba a afectar al imperio democrático. En éste, los líderes militares encarnaban “una determinada pérdida del equilibrio ético, del sentido del límite y la moderación”.³⁴

Asimismo, centrándose en el debate entre los dirigentes melios y atenienses, M. Walzer atiende a la ineludible aparición de argumentos estratégicos y, sobre todo, morales destinados a sostener la adopción de una de las decisiones políticas más dramáticas: emprender o no la guerra. Tal decisión extrema puesta en manos de líderes oligarcas o de la asamblea democrática requería ser planteada y asumida con libertad, tanto en el plano individual como colectivo, por los efectos que implicaba. Aparece entonces como argumento de justificación la necesidad. Para el filósofo, no obstante, ésta no podía constituirse en una razón definitiva sobre todo cuando adquiere, por la amenaza ateniense, el sentido de inevitable.³⁵ En suma, si algo revela la obra de Tucídides a decir del autor de *Guerras justas e injustas* es que:

... el realismo de los generales atenienses aún tiene otra virtud. No representa solamente una negación de la libertad que permite la adopción de la decisión moral: supone también la negación del sentido del argumento moral. [...] Si hemos de actuar según nuestros intereses, llevados por nuestro mutuo temor, entonces hablar de justicia no será, probablemente, otra cosa más que pura charla.³⁶

Pero el sentido que adquiriría la libertad griega estaba más vinculado a la conservación de la independencia política. Ésta se hizo manifiesta en la reacción militar helena ante la amenaza de invasión por los “bárbaros” persas y también en el conflicto interior que llegaría a afectar la autonomía de las *polis*. Jacqueline de Romilly recordaba, al respecto, que en cualquier ciudad-estado “ser libre era, ante todo para el ciudadano, pertenecer a una ciudad libre, es

³⁴ Walzer, Michael, *Guerras Justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos...*, p. 33. También en Walzer, Michael, “Contra el ‘realismo’”, *Guerra, política y moral...*, p. 36.

³⁵ Walzer, Michael, “Contra el ‘realismo’”, *Op. Cit.*, p. 38.

³⁶ *Ibid.*, p. 41.

decir independiente”;³⁷ por tanto, dejar de ser independiente a causa de la guerra entrañaba el menoscabo de la libertad ciudadana manifestada, especialmente en Atenas, en la propia gestión democrática de su destino colectivo. Se generaba así un nexo indispensable entre libertad y régimen político que sería objeto de la reflexión, tras el fin del periodo clásico, de los filósofos a) Platón, que avizora la paz como el fin de la guerra, y b) Aristóteles, quien plantea para los siglos posteriores la guerra “justa” por naturaleza. Roma aportará lo suyo contribuyendo en el c) diseño de elementos jurídicamente formales; pero es el estoico d) Cicerón quien inspirará a los padres de la iglesia más influyentes, cuatro siglos más tarde, en la elaboración de la doctrina del *bellum justum*.

a) Platón y la paz como fin de la guerra

El discípulo de Sócrates, desencantado con la deriva democrática ateniense tras la derrota frente Esparta, y la condena a su maestro, reflexionaría en torno al ideal de las instituciones griegas, sin prescindir de lo bélico. Tanto en *La República* como en *Las Leyes*, los dos trabajos más representativos de su pensamiento político, aparecen numerosas referencias a las prácticas bélicas. En el primero, por ejemplo, emplea con frecuencia en los diálogos los términos guerra (*polemos*), emprender guerras (*polemein*), guerrero (*polémikos*), arte de la guerra (*polemikē*) y enemigos (*polemioi*). Este tratamiento contrasta, a su vez, con la ausencia notoria de alusiones a la paz (*eirēnē*).³⁸ Resultaba evidente, entonces, considerando la importancia de esta obra, el interés del filósofo acerca de los regímenes basados en la fuerza, a los que contraponen la justicia.

Al respecto, en sus consideraciones sobre la configuración del régimen “justo”, fundado en el *logos*, son relevantes las consideraciones del filósofo acerca de lo virtuoso que es opuesto a la injusticia que instaura el poder,

³⁷ Romilly, Jacqueline de, *La Grèce à la découverte de la liberté*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, p. 32.

³⁸ Se añaden referencias de batallas y términos como coraje, cobardía, fuerza, disputa, querellas, lucha, y variantes del término enemigo. Véase: Craig, Leon Harold, “War and Peace”, *The War Lover. A Study on Plato's Republic*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, p. 15.

esclavizando a través de la guerra.³⁹ No es difícil apreciar que lo bélico constituye un tema fundamental para la vida política según el fundador de la Academia, y que las decisiones a ser adoptadas en este ámbito requieren suma atención.⁴⁰ Para el autor de *La República*, un régimen bien ordenado es una nave bien dispuesta y provista de personal dedicado a tareas iguales y con armonía de propósitos; ésta navega bajo las órdenes de un piloto que entiende a su tripulación y al mar de amenazas que les rodea. No obstante, Platón sostenía también que el origen de las guerras debe hallarse en aquellos males de los que nacen tanto las catástrofes públicas como las privadas,⁴¹ poniendo en relación de analogía el dominio político externo con el dominio del alma, que son sometidos al escrutinio de lo justo, pues advierte:

- Así, pues, la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índole que a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa de la reyerta y disensión y además lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo; ¿no es así?

- Bien de cierto.

- E igualmente creo que, cuando se asienta en una sola persona, produce todo aquello que por su naturaleza ha de producir: lo deja impotente para obrar, en reyerta y discordia consigo mismo, y lo hace luego tan enemigo de sí mismo como de los justos; ¿no es esto?

³⁹ A través de Sócrates, Platón advierte: "... ¿qué es la justicia en relación con la injusticia? Creo que dijimos [...] que la injusticia era algo más poderoso y fuerte que la justicia, y ahora – agregué– si es que la justicia es discreción y virtud, pienso que fácilmente se nos va a aparecer como cosa más fuerte que la injusticia, siendo esta última ignorancia." Platón, *La República*, Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza editorial, Madrid, 2002, L. I, XXII, 351a, 351b, pp. 110-111.

⁴⁰ Craig, Leon Harold, *Op. Cit.*, p. 17.

⁴¹ Sobre el origen de la guerra, Sócrates, en diálogo con Glaucón, advierte: "Y también el país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y no ya suficiente. ¿No lo crees así?"

- Así lo creo -dijo.

- ¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

- Es muy forzoso, Sócrates -dije.

- ¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón?

- Lo que tú dices -respondió." *Ibíd.*, L. II, XIV, 373d, 373e, p. 148.

- Si⁴²

En consecuencia, un régimen político basado en la justicia, operando ésta como el parámetro de las reflexiones recreadas en los diálogos de *La República*, requiere de una correspondencia directa entre la concordia del alma y aquella que resulta necesaria para la organización de la *polis*. Dicha concordia, además, necesita ser entendida como “armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza”; es decir, “sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo”.⁴³ Como elementos de un esquema dialéctico, ello implica que si la injusticia produce sediciones, “la justicia trae concordia y amistad”.⁴⁴ La discordia, a su vez, adquiere una dimensión marcadamente política pues es la que concreta las realidades de sedición y guerra.

La sedición se proyecta hacia el interior de las ciudades griegas donde, en atención a la cultura compartida, las reglas comunes pueden ser vulneradas por amenazas internas. Para Platón, los helenos “no talarán la Grecia ni incendiarán sus casas ni admitirán que en cada ciudad sean todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres que niños; sino que sólo hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia. Y por todo ello ni querrán talar su tierra, pensando que la mayoría son amigos, ni quemar sus moradas; antes bien, sólo llevarán la reyerta hasta el punto en que los culpables sean obligados a pagar la pena por fuerza del dolor de los inocentes”.⁴⁵ La guerra, en consecuencia, no es dirigida contra éstos, pues tiene en su punto de mira a los bárbaros⁴⁶ para quienes no operan las limitaciones de las contiendas.⁴⁷

⁴² *Ibid.*, L. I, XXIII, 351e, 352a, p. 112.

⁴³ *Ibid.*, L. IV, IX, 432a, p. 257.

⁴⁴ *Ibid.*, L. I, XXIII, 351d, p. 111.

⁴⁵ *Ibid.*, L. V, XVI, 471a, 471b, pp. 329-330.

⁴⁶ Platón, a través de Sócrates, señala: “Creo que a los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra.” *Ibid.*, L. V, XVI, 470b, p. 328.

⁴⁷ Acerca del tratamiento que corresponde a los bárbaros, Platón sugiere: “Lo primero, en lo que toca a hacer esclavos, ¿parece justo que las ciudades de Grecia hagan esclavos a los griegos o más bien deben imponerse en lo posible aun a las otras ciudades para que respeten la raza griega evitando así su propia esclavitud bajo los bárbaros? [...] En un todo -repuso-; de ese modo se volverán más bien contra los bárbaros y dejarán en paz a los propios.” *Ibid.*, L. V, XV, 469b, 469c, p. 326.

En *Las leyes*, el último trabajo del filósofo, los tres protagonistas del diálogo, quienes representan a tres modelos constitucionales distintos de la antigua Grecia: Atenas, Creta y Esparta, entablan un debate acerca del mejor régimen legislativo para la *polis* griega. El extranjero ateniense cuyo nombre no se menciona, pero es una “clarísima contrafigura del propio Platón”,⁴⁸ confrontaba sus ideas con las del cretense Clinias, reconocido legislador, y las del espartano Megilio, un simple ciudadano. Aparece en la obra desde el inicio la analogía entre la disposición armónica de la ciudad y la del individuo a la que se alude en *La República*. Incluso, en relación con la guerra, en alguna de las alusiones a ella su significado no sólo adquiriría sentido en el plano político e individual, sino resultaría ajustado al presupuesto platónico de “primacía del alma”⁴⁹ cuando a través del preparado personaje de Cnosos se afirma: “el vencerse uno a sí mismo es la primera y la mejor de todas las victorias”.⁵⁰

Al proyectarse esta premisa en el ámbito político, resultará superior, por ser vencedora de sí misma, aquella ciudad-estado donde “los mejores triunfan sobre la multitud y los peores”.⁵¹ En ella se concreta, en definitiva, el triunfo de los escasos justos que habrán de beneficiar a todos evitándose, al mismo tiempo, que la multitud de injustos se imponga sobre los primeros.⁵² En función de estas ideas se configura también una relación entre la guerra y la política sostenida en obras previas. Así, en el *Protágoras*, refiere Umberto Curi, “el *polemos* es definido explícitamente como ‘parte’ de la política”, destacándose su importancia para la sobrevivencia humana. En *La República*, prosigue, no sólo “es el principio que está en el origen del estado”, sino “el factor de organización en clases de la sociedad” que considera a los guardianes; finalmente, es “el criterio en el cual debe estar inspirada la propia *paideia*, el propio modelo de formación cultural de los ciudadanos de un estado que

⁴⁸ Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel, “Introducción”, Platón, *Las Leyes*, I, Estud. Prelim. y Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. XIX.

⁴⁹ En *El Fedón* aparecen los rasgos de la primacía del alma sobre el cuerpo, haciéndose referencia a la guerra: “También las guerras, discordias y batallas no las acarrea otra cosa que el cuerpo y sus deseos. Todos los que van a la guerra, en efecto, lo hacen por causa de la posesión de riquezas, pero es por el cuerpo que nos vemos forzados a poseer riquezas, en su cuidado nos volvemos esclavos.” Eggers Lan, Conrado, *El Fedón de Platón*, Eudeba, Buenos Aires, 1993, III, 66c, 66d, p. 109.

⁵⁰ Platón, *Las Leyes...*, I, 626e, p. 4.

⁵¹ *Ibid.*, I, 627a, p. 4.

⁵² *Ibid.*, p. 5.

pretenda estar 'bien constituido'".⁵³ En *Las leyes*, la sedición confronta a justos e injustos y el legislador restablece la armonía entre ellos, "mirando a la guerra con los enemigos de fuera."⁵⁴

Para la conservación de la paz al interior de las ciudades griegas, Platón consideraba en *La República* una relación estrecha entre ésta y la existencia de las leyes, cuyo fiel cumplimiento evitaría la sedición;⁵⁵ es decir, prevendría la discordia al interior de la *polis*. Se establecía, entonces, un vínculo entre la paz, opuesta a la discordia, que persigue la concordia. Pese a ello, al revisarse la posición del legislador cretense Clinias, en *Las Leyes* no deja de percibirse el influjo de la experiencia bélica, aún reciente en Grecia, en el pensamiento del filósofo. Así se evidencia cuando el personaje político de Creta hace referencia a la guerra como un elemento constitutivo de la realidad cuya práctica deviene inminente en la historia de la humanidad. La conclusión al respecto es trágica pues no es posible liberarse de ella; por ende, ante su presencia constante, la paz, entendida como *eiréne*⁵⁶ aparece como irreal ya que es "sólo un nombre".⁵⁷

Ante la perentoriedad de la guerra, tal como es asumida por el experimentado legislador cretense, Platón se sirve del anciano personaje ateniense para ofrecer una postura algo menos trágica; es decir, sugiere sustentar la organización de las ciudades atendiendo a los auspicios de la paz.

⁵³ Curi, Umberto, *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della politica*, Edizioni Dedalo, Bari, 1999, pp. 30-31. Traducción del autor.

⁵⁴ Platón, *Las leyes...*, I, 628b, p. 6.

⁵⁵ Al respecto, en el diálogo se precisa: "¿De ese modo, estos hombres guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes? [...] - Suprimidas, pues, las reyertas recíprocas, no habrá miedo de que el resto de la ciudad se aparte sediciosamente de ellos o se divida contra sí misma." Platón, *La República...*, L. V, XII, 465b, p. 318.

⁵⁶ La paz en la Antigüedad manifestaba un carácter siempre marginal con respecto a la situación de normalidad constituida por el "estado de guerra". Como señala Umberto Curi "eirene es en realidad expresión de una elipsis" que omite su referencia a la guerra. Siendo más bien "su suspensión provisoria en lugar de su radical negación. Más que una condición de paz *ab-soluta*, *eirene staseos*, quiere decir, en realidad, interrupción del conflicto, cesación de la hostilidad." Curi, Umberto, *Op. Cit.*, pp. 26-27.

⁵⁷ Clinias afirma: "Estas cosas se acomodan sin excepción entre nosotros para la guerra, y el legislador, según veo yo, lo ordenó todo mirando a ella, [...] y con ello me parece que dejó condenada la insensatez de la muchedumbre que ignora que a todos les toca pasar la vida entera en guerra incesante contra las ciudades todas; y si en caso de guerra hay que comer en común por razón de seguridad y hay que poder unos relevos de oficiales y soldados para custodia de ellos, lo mismo se ha de hacer en la paz, pues lo que la mayoría de las gentes llaman paz no es más que un nombre y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás." Platón, *Op. Cit.*, I, 625e, pp. 2-3.

Lograr este objetivo plantea una exigencia a los legisladores quienes deben asumir una tarea que debe ser procurada racionalmente. En ese sentido, ni la guerra ni la sedición debían establecer el marco para la actuación en lo político, pues éste se correspondía más bien con una “paz recíproca acompañada de buena concordia”.⁵⁸ Oponiendo el propósito del “mejor proceder” en la política a la premisa de alcanzar victorias democráticas, el filósofo plantea:

...de la misma manera el que atiende a la felicidad de la ciudad y los individuos no sería un buen político si solo, y en primer término, mirara a la guerra exterior; ni legislador cumplido si no dispusiese más bien las cosas de las guerra en gracia de la paz que las de la paz en gracia de la guerra.⁵⁹

En definitiva, al coexistir la guerra y la paz se admite la perentoriedad de la primera resignándose los griegos a su carácter frecuente. Al mismo tiempo, no es posible hallar en Platón una reflexión depurada acerca del tratamiento de la justicia que autorice el desencadenamiento hacia el exterior de las contiendas. Ciertamente, no escasean en las obras del filósofo alusiones a juicios sobre el proceder militar de generales en función de criterios éticos y políticos; no obstante, su propósito, que es coincidente con su mayor interés por la guerra interna pues -en *Las leyes*- “es más grave el problema de la *stasis* que el del *polemos*,”⁶⁰ es ofrecer guía a los dirigentes de las ciudades-estado enfrentados por desacuerdos surgidos en razón de sus impresiones de lo justo y lo injusto. Al haber demostrado desconocimiento en estos temas,⁶¹ correspondía al filósofo liberarlos de las tinieblas.

No llegan a aparecer claramente, por tanto, justificaciones que den cuenta de propósitos defensivos o reivindicativos. Así, por ejemplo, ante la amenaza de esclavitud por parte de los bárbaros que exige la buena disposición de las ciudades y sus ciudadanos para conservar su independencia política, Platón prefiere alegar acerca del derecho de los griegos a esclavizarlos, pues una vez ejercida la esclavitud resultará eliminado el riesgo

⁵⁸ *Ibid.*, I, 628c, p. 6

⁵⁹ *Ibid.*, I, 628d, p. 7

⁶⁰ Plácido Suárez, Domingo, “Platón y la Guerra del Peloponeso”, *Gerión*, Nº 3, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1985, p. 54.

⁶¹ *Ídem.*

que se plantea desde el exterior.⁶² Distinta es la situación cuando se trata de juzgar la conducción de contiendas ya iniciadas, pues, aunque las limitaciones dirigidas al actuar de los ejércitos quedan restringidas a las acciones que enfrentan a ciudades griegas, un límite genérico queda planteado en el diálogo que sostienen en *La República* Polemarco –el que conduce las guerras, según su etimología- y Sócrates quien inicia señalando:

- ¿Y qué diremos del justo? ¿En qué asunto y para qué efecto está su especial capacidad de favorecer a los amigos y dañar a los enemigos?
- En guerrear contra ellos o luchar a su lado, según creo.
- Bien. Para los que no están enfermos, amigo Polemarco, es inútil el médico.
- Verdad.
- Y para los que no navegan, el timonel.
- Sí.
- Así, pues, también el justo será inútil para los que no combaten.
- En eso no estoy del todo conforme.
- ¿Luego es útil también la justicia en la paz?
- Útil.⁶³

La justicia individual que propone Platón en *La República* no es resultado, en principio, de la conformidad con leyes o instituciones justas; más bien, “el individuo justo es alguien cuya alma es guiada por una visión de lo ‘bueno’, alguien en quien la razón gobierna la pasión y la ambición”.⁶⁴ Es, en definitiva, un “estado del alma” que se corresponde con acciones justas en una relación armónica. El legado del pensamiento platónico se apreciará siete siglos más tarde en los trabajos de Agustín de Hipona cuando elabora los elementos primigenios de la doctrina cristiana de la guerra justa, siguiendo las ideas de otro lector del filósofo, el jurista romano M. T. Cicerón. Previamente,

⁶² Véase la nota 46.

⁶³ Platón, *La República...*, L. I, VII, 332e, p. 76.

⁶⁴ Slotte, Michael, "Justice as a Virtue", en Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-virtue/>. Revisado el 14/1/2015.

su discípulo Aristóteles también contribuirá en el desarrollo de las ideas en torno a la ética, la racionalidad política y la guerra.

b) Aristóteles y la guerra “justa” por naturaleza

En el pensamiento aristotélico se percibe la influencia de un periodo histórico comprendido entre dos contiendas que inicia con la victoria griega sobre los persas y concluye con la derrota ateniense “ante los ‘bárbaros’ macedonios”.⁶⁵ Aristóteles, próximo a Filipo II y a las conquistas imperiales de su discípulo Alejandro Magno, se mantuvo fiel al ideal de una *polis* caracterizada por su independencia; es decir, un ámbito donde el ciudadano “realizaba sus proyectos y veía colmadas sus aspiraciones vitales y sociales”.⁶⁶ Reconociendo lo valioso de la etapa de esplendor de las ciudades griegas, el filósofo se alejó de consideraciones negativas en torno a la naturaleza humana tan presentes en la obra de su maestro. Sostuvo, por ello, en *Política* una postura contraria a la concepción trágica, por conflictiva, de las relaciones humanas y de las que entablaban las ciudades. Al asumir que la comunidad política es “una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social”,⁶⁷ el filósofo concluirá que el ser “insocial” por naturaleza resultaría inferior o superior al hombre, añadiéndole otro rasgo: ser “también amante de la guerra”.⁶⁸

Aristóteles desarrollaría en su obra filosófico-política más importante reflexiones de carácter moral planteadas también en *Ética a Nicómaco*. En este trabajo advertía: “nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni procura la guerra: parecería en efecto un asesino consumado el que hiciera de sus amigos enemigos para que hubiera batallas y matanzas”.⁶⁹ En ese sentido, el Estagirita proponía entender al ser humano como naturalmente situado en contextos de paz, prescindiendo así de ideas previas que tendían a naturalizar las preferencias humanas por lo bélico. Al mismo tiempo, coincidía con Platón en la crítica que éste dirigía a la defensa del mejor gobierno sustentado en la

⁶⁵ Rus Rufino, Salvador, “Introducción”, Aristóteles, *Política*, Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004, p. 49.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁷ Aristóteles, *Política...*, L. I, 2, 1253a, p. 30.

⁶⁸ *Ibid.*, L. I, 2, 1253a, p. 31.

⁶⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, X, 7, 1177b, p. 166.

ley del más fuerte.⁷⁰ A la fuerza le contraponía la necesidad de acogerse a la ley y la justicia como premisas que debían guiar el actuar de los ciudadanos al interior de la comunidad política.⁷¹

Influido por la distinción entre guerra y sedición, Aristóteles revisó la historia política ateniense en su breve obra *La constitución de Atenas*. En este trabajo, el filósofo detalla la causa de los conflictos que afectaron a esta *polis* deteniéndose en el régimen oligárquico del que destaca una de sus características: el abuso de los pobres por parte de los ricos.⁷² En base a sus conclusiones, el filósofo abordaría en *Política* la inquietud por la estabilidad de las ciudades y la importancia que tiene para éstas un manejo adecuado de la propiedad destinada a evitar la pobreza, considerada fuente de discordia y crimen.⁷³ Como Platón, el Estagirita sugiere en sus planteamientos de solución a los problemas sociales y políticos un actuar virtuoso de los individuos, afirmando que “las sublevaciones se producen no sólo por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores”;⁷⁴ de modo que “[e]l principio de la reforma consiste, más que en igualar las haciendas, en formar a los ciudadanos naturalmente superiores, de tal modo que no quieran obtener más,

⁷⁰ Señala Salvador Rus Rufino: “La lógica de la fuerza es un absurdo, una confusión de planos, ya que el hombre es un animal con razón, *lógos*, porque alcanza a comprender un mundo de conceptos y a percibir un orden inmutable. Ese orden contrasta con los azarosos sucesos en los que está enredado el afán de imponerse a los demás. Por ello Aristóteles considera la historia como extraña a la ciencia, y Platón la describe como un proceso de decadencia en el que todo intento de estabilización es desmontado por la prevalencia de valores inferiores albergados en la situación. El hecho de situar lo valioso, o lo que justifica el poder, en algo que no lo es, o que lo es de forma contingente, muestra la deriva pesimista que disuelve la pura fuerza, su impotencia frente a la propia degradación.” Rus Rufino, Salvador, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 32.

⁷¹ Dirá Aristóteles: “En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad [...]. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.” Aristóteles, *Política...*, p. 32.

⁷² En la Constitución ateniense figura lo siguiente: “Después de esto, sobrevino un largo periodo de luchas entre los nobles y la masa del pueblo. En efecto, su constitución era totalmente oligárquica, pero, además, los pobres eran esclavos de los ricos, ellos mismos y sus hijos y sus mujeres. [...]. Así pues, lo más duro y amargo para la victoria de los que acataban esta constitución era la esclavitud.” Aristóteles, “La constitución de Atenas”, Ruiz Sole, Amelia, *Las constituciones griegas*, Akal, Madrid, 1987, 2, 1 – 3, pp. 21-22.

⁷³ Según el filósofo: “... ahora nadie está necesitado, porque los bienes se reparten entre toda la población sea cual sea el número; pero entonces, al ser indivisible la propiedad, es forzoso que el exceso de población, sea más o menos cuantioso, no tenga nada. Se podría suponer que es necesario limitar la procreación más que la propiedad, de modo que no se engendren más de cierto número, y establecer éste atendiendo a las eventualidades de que mueran algunos de los nacidos y la infecundidad de otros. El dejar de lado esto, como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza engendra sediciones y crímenes.” Aristóteles, *Política...*, L. II, 6, 1256b, p. 70.

⁷⁴ *Ibid.*, L. II, 7, 1266b, p. 75.

y a las clases bajas para que no puedan, es decir, que sean inferiores pero sin injusticia.”⁷⁵

Tras advertir que “la injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas”,⁷⁶ Aristóteles no dejaba de prestar atención a la guerra al aludir directamente a los conflictos en los que se hacía necesario servirse de ellas. Su preocupación no sólo se circunscribe a su empleo al interior de la *polis* sino también a “los territorios de alrededor”.⁷⁷ Surge así como necesidad de la comunidad política el contar con fuerzas armadas; pues aunque sus quehaceres y los oficios de los ciudadanos que la integran no se correspondan con las prácticas guerreras, “no por ello debe ser menos temible para los enemigos, lo mismo si invaden el país como si se retiran”.⁷⁸ No obstante, la experiencia funesta de Esparta debía enseñar a los gobernantes que no bastaba fundar el bienestar del cuerpo político en el exclusivo “valor guerrero”,⁷⁹ ni “ejercitar a los ciudadanos a vencer para dominar a sus vecinos”;⁸⁰ extrayendo el filósofo la siguiente conclusión:

La práctica de los ejércitos militares no debe hacerse por esto, para convertir a esclavitud a pueblos que no lo merecen, sino, primero, para evitar ellos mismos ser esclavos de otros, luego para buscar la hegemonía en interés de los gobernados, y no por dominar a todos; y en tercer lugar, para gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos.⁸¹

En consecuencia, la guerra podía justificarse, según Aristóteles, si se recurría a ella para evitar la esclavitud que enemigos externos quisiesen imponer a los griegos. Advirtiéndose, además, en su discurso la existencia de pueblos que “merecen” ser esclavizados. Podían plantearse, al respecto dos

⁷⁵ *Ibid.*, L. II, 7, 1267b, p. 77.

⁷⁶ *Ibid.*, L. I, 2, 1253a, p. 32.

⁷⁷ *Ibid.*, L. II, 6, 1265a, p. 69.

⁷⁸ *Ibid.*, L. II, 6, 1265a, p. 70.

⁷⁹ Aristóteles, coincidiendo con la crítica de Platón, dirá: “Y así se podrá criticar el principio de base del legislador [...]: toda la ordenación de las leyes está orientada hacia una parte de la virtud, la bélica, ya que ésta es la útil para vencer. Por consiguiente, los lacedemonios se mantuvieron mientras guerrearon, pero sucumbieron al alcanzar el mando, porque no sabían estar ociosos ni habían practicado ningún otro ejercicio superior al de la guerra.” *Ibid.*, L. II, 9, 1271b, p. 88.

⁸⁰ *Ibid.*, L. VII, 14, 1333b, p. 308.

⁸¹ *Ibid.*, L. VII, 14, 1333b, 1334a, p. 308.

posibilidades: a) sojuzgar a quienes se consideraba incapaces de usar su libertad adecuadamente o b) imponerse por la fuerza sobre quienes mereciesen ser esclavos en razón de su maldad consustancial o proceder malvado.⁸² En definitiva, la justificación del actuar de los ejércitos de Grecia, tal como aparece formulada en *Política*, legitima la esclavitud en la Antigüedad y seguirá prolongándose, incluso en tiempos modernos, a través del desarrollo del derecho natural. Ambos conceptos, guerra y esclavitud, constituyen un eje inescindible del pensamiento político del Estagirita, vinculándose a otro aspecto controvertido en el imaginario occidental: el tratamiento de los bárbaros.

Aunque Aristóteles había previsto en *Política* “que la guerra exista en vista de la paz”,⁸³ y la relaciona con acciones -unas necesarias y útiles, y otras nobles- que forman parte de la vida del hombre pero se vinculan a una elección que debe obediencia a la razón, la cual permite “que se llame a un hombre bueno”;⁸⁴ en lo que atañe a la elaboración de condiciones para llevar a cabo empresas bélicas, el filósofo daba continuidad a las ideas de Platón justificando el recurso a las armas como una respuesta a la amenaza de esclavitud que podía ser impuesta por colectivos extranjeros, admitiendo, al mismo tiempo, campañas irrestrictas “fundadas en un principio de supremacía sobre los pueblos bárbaros”.⁸⁵ En la aceptación del carácter ilimitado de tales contiendas se advierte la ausencia de una reflexión acabada sobre el *bellum justum*.

Prima en el Estagirita una idea formulada al iniciar su obra que reza: “el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza”.⁸⁶ Similar

⁸² Para justificar la esclavitud a partir de la maldad, Aristóteles señala: “El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado. Pero hay que estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual esto resulta evidente. Ya que en los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contraria a la naturaleza.” *Ibid.*, L. I, 5, 1254a, 1254b, pp. 35-36.

⁸³ *Ibid.*, L. VII, 14, 1333a, p. 306.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ Baqués Quesada, Josep, *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del “ius ad bellum”*, Thomson, Aranzadi, Pamplona, 2007, pp. 22-23.

⁸⁶ Aristóteles, *Política...*, L. I, 8, 1256a. p. 43.

tratamiento otorgaría a las condiciones para proceder una vez iniciadas las contiendas cuando al dar continuidad a los planteamientos de Platón en su condena a la esclavitud entre griegos, admite, por el contrario, que operen los efectos de la “justa” esclavitud convencional: “un cierto acuerdo según el cual las conquistas de la guerra son de los vencedores”.⁸⁷

A diferencia de los dos grandes filósofos, sostiene Hans Welzel, otros pensadores griegos plantearon, a partir de una “común naturaleza biológica”, la justificación de la “igualdad jurídica natural.” Lo explicaba así el iusfilósofo alemán: “Por muy insuficiente y problemática que sea la justificación, no debe pasarse por alto que, con ella, se abre paso por primera vez una gran idea político-social: la idea de la Humanidad. No los grandes filósofos Platón y Aristóteles, sino sofistas como Licofrón, Hippias, Alcidas, son quienes primero derribaron no solo las barreras nacionales que separaban a los helenos de los bárbaros, sino también las que separaban las diversas clases dentro del Estado: Dios ha creado a todos los hombres libres, a ninguno le ha hecho esclavo. La nobleza es algo sin significación y que descansa tan solo en un prejuicio.”⁸⁸

La influencia cultural griega en Roma conllevó la adopción, por parte de sus intelectuales, de no pocos planteamientos de ambos filósofos. La transmisión de sus ideas en un contexto de hegemonía, y también de decadencia, imperial romana favorecerá, con el correr de los siglos, la elaboración de los criterios medulares de la guerra justa y también del derecho de la guerra entre colectividades políticas. De especial importancia en este proceso resultó la caracterización de la justicia política efectuada por Aristóteles, distinguiéndola entre natural y legal. Tal distinción fue a su vez de utilidad para el tratamiento de la esclavitud legítima. La justicia natural, señalaba el Estagirita, “es la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no”.⁸⁹ Obedecería, así, a la idea de la

⁸⁷ *Ibid.*, L. I, 6, 1255a, p. 37.

⁸⁸ Welzel, Hans, “El Derecho natural de la Antigüedad”, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, Trad. Felipe González Vicén, Editorial B de F, Buenos Aires, 2005, p. 14.

⁸⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco...*, L. V, 7, 1134b, p. 81.

inmutabilidad de la naturaleza y su omnipresente vigencia. Ante la impresión de su variación, el filósofo advierte:

Esto no es cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables.⁹⁰

A su turno, la justicia legal resulta “de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo.”⁹¹ Aparece así la posibilidad de determinar el carácter “justo” de una conducta conforme a un acto de voluntad y acuerdo entre humanos. La consecuencia lógica es que su tratamiento variará según lo prescriban distintos regímenes políticos, aunque -advertía el filósofo- sea sólo uno “el que es por naturaleza el mejor en todas partes”.⁹² Complementándose ambas justicias, se experimenta una acogida favorable de la justicia natural, cuyos principios informan a todo el orbe por encima de las contingencias de la diversidad humana; ésta se ve acompañada por una justicia legal emanada de instituciones políticas, situadas geográfica e históricamente, con vigencia limitada a quienes se hallan sometidos a ellas. Cuando siglos más tarde, los soberanos estatales se declaran guerras y acuerdan la paz, las ideas de Aristóteles resultan inspiradoras, y al ser actualizadas hacen posible la exigibilidad de las normas del *jus gentium*, la ley común de las naciones que contiene el tratamiento jurídico de la guerra.⁹³

Desde Heráclito, el filósofo presocrático para quien obrar según la naturaleza es hacerlo conforme al *logos*, es decir, conforme a la ley universal que “nutre” las leyes humanas, requiriendo del pueblo “luchar por sus *nomoi* como por sus murallas”,⁹⁴ se advierten innumerables planteamientos acerca del

⁹⁰ *Ídem.*

⁹¹ *Ídem.*

⁹² *Ibid.*, L. I, 7, 1135a, p. 81.

⁹³ Reichberg, Gregory, Syse, Henry, Begby, Endre, “Aristotle (384 - 322). Courage, Slavery, and Citizen Soldiers”, *The Ethics of War...*, p. 37.

⁹⁴ Welzel, Hans, *Op. Cit.*, p. 6. Esta analogía también aparece así en Heráclito, “Fragmentos”, Parménides/Heráclito, *Fragmentos*, Trad. Luis Farre, Orbis, 1983, Barcelona, p. 215. No es tan

contenido del derecho natural, con variantes incluso antitéticas pues oponen, por ejemplo, a uno a) de carácter ideal, platónico, basado en que “la esencia del hombre se determina partiendo de la razón, del logos”,⁹⁵ concibiéndose a éste como ser racional y social, frente a otro b) existencial, según el cual el ser humano no es primariamente racional, “sino que se encuentra determinado por actos volitivos o impulsos de naturaleza prerracional”.⁹⁶ Así, el primero se corresponde con un orden ideal eternamente válido y cognoscible por esa razón inmutable mientras que el segundo –sostiene H. Welzel- se basa más bien “en decisiones condicionadas por la situación concreta dada o en la afirmación vital de la existencia”.⁹⁷

En suma, la idea de Heráclito al sostener la existencia de una ley universal conforme a la cual todas las regulaciones de la *polis* tienden a concretar una aspiración divina pues constituyen *logos*, *cosmos*, *physis* y *nomos*, asegurando la necesaria unidad de contrarios que admite expresamente los opuestos “guerra-paz”, revela, a su vez, la contraposición entre una visión caótica característica del proceder inconstante de la humanidad y una visión sintética y orientadora inspirada por ese *logos* que da pie a la exigencia de adecuación de las leyes dictadas por la autoridad política a la ley divina. Jacqueline de Romilly ha constatado la relevancia que pronto alcanzaría dicha exigencia mencionando la influencia del filósofo de Éfeso en el pensamiento y la práctica de la Grecia clásica, donde la relación de jerarquía de la ley de la divinidad sobre las leyes de los humanos obedece a la primacía de un orden superior que “lo preside todo”.⁹⁸

Consecuentemente, era a la ley universal, en última instancia, a la que debían ajustarse las diversas normas adoptadas para prescribir la conducta de los ciudadanos griegos. Ese mismo ajuste exigido entre dos órdenes diversos: uno inferior y humano, el otro superior y divino, se planteará siglos más tarde cuando se concrete el desarrollo del derecho natural estoico y su notable

clara la comparación según Rodolfo Mondolfo quien apunta: “Es menester que el pueblo luche por la ley así como por los muros de su ciudad.” Mondolfo, Rodolfo, *Op. Cit.*, p. 36.

⁹⁵ Welzel, Hans, *Op. Cit.*, p. 8.

⁹⁶ *Ídem.*

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ Romilly, Jacqueline de, *La ley en la Grecia clásica*, Editorial Biblos/Deseo de Ley, Buenos Aires, 2004, p. 27.

influencia en el medieval. Asimismo, la antítesis entre el derecho natural ideal y el derecho natural existencial se manifestaría abiertamente también en el Medioevo a raíz de la polémica que contrapuso a autores realistas y nominalistas, un reflejo de cuestiones planteadas previamente en Grecia entre filósofos y sofistas.⁹⁹

Pero si logró concretarse buena parte del legado del pensamiento griego en el saber del Occidente medieval, y también moderno, ello fue posible gracias a la transferencia efectuada por la civilización romana. Con el protagonismo de Roma en lo político y militar, a través del proceder bélico de sus dirigentes y legiones, tanto bajo el régimen republicano como imperial,¹⁰⁰ tal legado se introdujo en la reflexión filosófica y jurídica conducente a la elaboración del derecho de la guerra. Célebres por su destreza en el formalismo y la técnica jurídica, los jurisconsultos romanos esbozaron el derecho de gentes¹⁰¹ dando origen a la categoría de *jus gentium*, cuyo sentido primigenio estuvo aún vinculado al *jus civile*.¹⁰² La evolución del *jus gentium* se adaptaría a la marcha del poderío de Roma adquiriendo en la regulación del *jus belli* las características de un derecho público unilateral, propio de una potencia hegemónica “que domina por el hecho de la guerra y la conquista”.¹⁰³

c) La formalización del derecho de la guerra en Roma

El *jus belli* o derecho de la guerra romano adquiere características propias que lo distinguen de la doctrina del *bellum justum*. Pese a ello, consideró limitaciones para el inicio de las contiendas a través del “colegio de feciales”, una institución sacerdotal que buscaba garantizar el agotamiento de

⁹⁹ Véase Welzel, Hans, “Preliminares del Derecho Natural”, *Op. Cit.*, pp. 5-8.

¹⁰⁰ Philip Matyszak señala: “Roma no podía vivir sin su ejército. La carrera militar es una de las tradiciones con más solera de la ciudad. La mayor parte de los emperadores romanos han sido soldados, y en tiempos de la República pocos políticos podían presentarse ante los votantes y ser elegidos para un cargo si previamente no se habían enfrentado a los enemigos de Roma, obteniendo gloriosas victorias en el campo de batalla. Personajes como Rómulo, Cincinato, Catón el Censor o Cicerón siguieron carreras militares. Los hombres a los que dirigían eran ciudadanos romanos de buena casta, porque las filas del ejército romano estaban [...] vetadas para los esclavos, los criminales y los vivedores.” Matyszak, Philip, *Legionario. El Manual del soldado romano*, Trad. David Govantes y Violeta Moreno Megías Akal, Madrid, 2010, p. 8.

¹⁰¹ Mattéi, Jean-Matheiu, *Op. Cit.*, p. 30. Traducción del autor.

¹⁰² A. Truyol y Serra señalaba: “La contribución de Roma al desarrollo histórico del Derecho internacional ofrece una particularidad: se realizó principalmente por medio de instituciones de su Derecho interno.” Truyol y Serra, Antonio, *Historia del derecho internacional público...*, p. 30.

¹⁰³ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 31.

las vías previas al uso de la fuerza, haciendo de las armas el último recurso tras reclamarse reparación ante una injuria y declarar formalmente la guerra. Para el historiador militar Virgilio Ilari, no obstante, “el *ius fetiale* no abarca toda la complejidad de los aspectos jurídicos vinculados con las relaciones exteriores de Roma; es decir, no se identifica con el *ius gentium*.” El autor italiano llegaba a tal conclusión tras una lectura atenta del *De officiis* de M. T. Cicerón quien pese a sostener que el *jus gentium* constituye un sistema abierto, capaz de incrementarse y con tendencia universal, aspirando a instaurar una relación con los demás pueblos, distinguía al mismo tiempo el *jus fetiale* de la *multa iura communia*.¹⁰⁴ A. Truyol y Serra, por su parte, valoraba favorablemente algunos aspectos del proceder fecial, pese a reconocer su carácter formal; indicando:

... la reclamación previa a la obtención de una satisfacción reparadora de un daño sufrido, fue considerado (*sic*) como un requisito de un recurso legítimo a las armas y de la protección de los dioses. Ello implica una noción de “guerra justa” (*bellum justum*), llamada a desarrollarse con el cristianismo.¹⁰⁵

No obstante, desde una aproximación histórica, los episodios en que se puso en práctica el *jus fetiale* generan dudas acerca de la celebración de los rituales para todos los casos de enfrentamiento que involucraron tanto a la república como al imperio. La consulta a los sacerdotes se vinculaba a situaciones de peligro para Roma o intentos por asegurar la satisfacción de demandas ante injurias contra la *civitas* o sus ciudadanos, asumiéndose tal procedimiento, además, como una ceremonia de raigambre antigua que ponía de manifiesto la especializada institucionalidad romana garantizando así una cierta objetividad con el fin de obtener un dictamen de justicia anterior al inicio de cualquier contienda; empero, los hechos revelan que se trataba solamente de un recurso limitado a situaciones esporádicas como las que enfrentaron a los romanos contra los cartagineses, sus más tenaces enemigos, durante el

¹⁰⁴ Ilari, Virgilio, *L'Interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Giuffrè Editore, Milano, 1981, p. 10. Al respecto dice M. T. Cicerón: “Régulo pudo perturbar con un perjurio los pactos convenidos con enemigos de guerra. Se trataba de un enemigo regular y legítimo, con el cual tenemos el derecho de los feciales y muchos otros derechos comunes.” Cicerón, *Sobre los deberes*, Trad., Introd. y Notas José Guillén Cabañero, Alianza editorial, Madrid, 2008, p. 247.

¹⁰⁵ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 27.

inicio de las Guerras Púnicas. Se obvió su práctica, por ejemplo, para las campañas emprendidas contra el rey seleúcida Antioco III, en la misma época.¹⁰⁶

Más aún, la información histórica da cuenta de la paulatina desaparición del procedimiento casi tres siglos antes del surgimiento del cristianismo. A lo cual se agrega la tendencia en el proceder militar romano de plantear exigencias desproporcionadas a la hora de negociar con colectividades débiles que debían soportar las amenazas de su poderío basado en el mantenimiento de la *pax romana*. En consecuencia, el *jus fetiale* -como señala A. J. Bellamy-, “no tiene nada que ver con ningún sistema de equidad imparcial concebido filosóficamente”,¹⁰⁷ y su propia formalidad desaparecía completamente cuando sus armas se dirigían contra pueblos bárbaros que carecían de acuerdos celebrados con la Roma republicana o imperial. En tales circunstancias, la declaración devenía inútil y era el cónsul quien decidía discrecionalmente el inicio de acciones bélicas sin necesidad de plantear consulta alguna a sacerdotes o comicios.¹⁰⁸

Indudablemente, fue en Roma donde hizo su aparición la expresión *bellum justum*;¹⁰⁹ no obstante, su configuración estrictamente jurídica y formalista adolecerá del tratamiento sistemático de las causas legítimas que autorizan a emprender acciones bélicas, constituyendo uno de los contenidos

¹⁰⁶ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁰⁷ *Ídem*.

¹⁰⁸ Señalaba Theodor Mommsen: “... según la concepción jurídica de Roma, los países extranjeros que no tuvieran celebrados tratados de alianza con la comunidad romana estaban de derecho en guerra permanente con ésta, y por tanto, el magistrado poseedor del *imperium* tenía atribuciones para dirigir las armas contra los países enemigos (*hostes populi Romani*), aun sin estar especialmente autorizado para ello.” Mommsen, Theodor, “El Ejército”, *Compendio del derecho público romano*, Trad. Pedro Dorado Montero, Analecta, Pamplona, 1999, p. 447.

¹⁰⁹ El origen del concepto *bellum justum* se remontaría al siglo III a.C. con el historiador Fabio Pictor quien relata el inicio de las Guerras Púnicas. Se asocia además a lo que T. Mommsen denomina “imperialismo defensivo”; es decir una “concepción básicamente punitiva del Imperio”. Durante la hegemonía romana la concepción del *bellum justum* forma parte de un falaz razonamiento circular: Roma siempre salía vencedora y favorecida por los dioses porque sus guerras eran justas. López Barja de Quiroga, Pedro y Lomas Salmonte, Francisco Javier, *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004, pp. 100-101. M. Sordi recuerda que la fórmula *bellum justum* en la tradición romana conoció el *bellum justum ac pium* que conllevaba que sólo era justa *ac pia* la guerra que la divinidad puede autorizar; es decir, “la justicia de una guerra no puede ser sancionada sólo por el derecho humano, y no puede prescindir de la conformidad a la ley divina.” Sordi, Marta, “Bellum iustum ac pium”, *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Vita e Pensiero, Milán, 2002, p. 3.

estrictamente éticos de la tradición de la guerra justa. Asimismo, como recordaba A. Truyol y Serra, si bien se hallaban regulados tanto el comienzo como el fin de las contiendas, un ámbito importante pasible del juicio de legitimidad como es la conducción de las operaciones armadas, “no lo estaba”;¹¹⁰ aunque sí lo estaría el denominado derecho *postliminii* a través del cual se regulaba la situación de los prisioneros de guerra romanos una vez devueltos al territorio de la república o el imperio.¹¹¹

Acompaña al proceso de configuración del derecho de la guerra la evolución del *jus gentium* romano. Van depurándose así sus señas de identidad gracias a la labor de juristas como Gayo, quien lo definía como “el Derecho establecido por la razón natural entre todos los hombres”,¹¹² y Ulpiano, para quien es “aquel que las ‘gentes’ (en el sentido de naciones) humanas practican”;¹¹³ apreciándose, además, su desarrollo en los contenidos compendiados en las *Instituciones*, que conforma el *Corpus Iuris Civilis* auspiciado por el emperador Justiniano. Como resultado del esfuerzo de depuración se llega a apreciar la influencia del pensamiento estoico de M. T. Cicerón en relación con el derecho natural que constituirá una de las ramas del Derecho junto al derecho privado, el derecho civil y el derecho de gentes. En conjunto, se va constituyendo un marco general que servirá de trasfondo teórico para toda la reflexión acerca de las normas destinadas a regular las relaciones entre las colectividades políticas, incluyendo los futuros estados, hasta finales del siglo XVI.¹¹⁴

En las *Instituciones*, que inicia con la siguiente declaración: “el poder imperial no debe ser solamente exaltado por la fuerza de las armas, sino que

¹¹⁰ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 27.

¹¹¹ Manuel Hernández-Tejero precisa: “El postliminio empezaría a desarrollarse en época antigua, cuando Roma ha alcanzado ya un cierto poder y prosperidad y quiere asegurar a sus ciudadanos una situación ventajosa. Sin que quepa considerarlo como la restitución de un estado anterior perdido, sino eliminar los efectos negativos de un estado de hecho: la cautividad.” Hernández-Tejero, Manuel, “Aproximación histórica al origen del ‘ius postliminii’”, *Gerión*, Nº 7, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989, p. 56. Un estudio a profundidad sobre el tema donde se advierte las distinciones de tal derecho con respecto de las personas y las cosas, en tiempo de guerra, de paz, *cum hostibus* y *cum foederatis*, o con efecto activo y pasivo es el que ofrece Sertorio, Luigi, *La prigionia di guerra e il diritto di postliminio*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 1971, 198 pp.

¹¹² Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 28.

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 31.

ha de buscar también su fundamento en el Derecho”,¹¹⁵ se formulan definiciones de las distintas ramas jurídicas y las relaciones conceptuales existentes entre ellas. En esta trascendental obra, publicada en la primera mitad del siglo VI, se aprecia aún la primacía del derecho privado, que rige las relaciones entre los particulares en la ciudad, considerando tres materias jurídicas: derecho civil, derecho natural y derecho de gentes.¹¹⁶ El derecho natural era definido como el que la naturaleza enseña a todos los animales, incluido el hombre;¹¹⁷ y el derecho de gentes, aquel establecido por la razón natural entre todos los hombres, observándose igualmente en todos los pueblos.¹¹⁸ Advierte al respecto A. Truyol y Serra:

El *jus gentium* romano se convirtió así en un Derecho privado universal, al que se fueron incorporando más tarde instituciones de Derecho público, en particular, en lo concerniente a la guerra.¹¹⁹

Sin embargo, tanto Gayo como Ulpiano no llegarían a coincidir en la definición romana del *jus gentium*. Para el primero, según lo caracterizaba en las *Instituciones*, éste podía identificarse con el derecho natural, aunque el texto que permaneció y formó parte del *Corpus iuris civilis*, en el siglo VI, debía entenderse de acuerdo a otro contexto una vez extendida la ciudadanía romana a los habitantes libres del imperio por la vigencia del Edicto de Caracalla. Así, el romanista Danilo Dalla sostiene que para el jurista del siglo II la distinción entre el *jus gentium* y el *jus civile* tenía sentido como parte de un sistema donde el último constituye una rama del derecho romano no accesible a los extranjeros. A partir del edicto del año 212, se procura más bien identificar los aspectos comunes existentes entre varios derechos; en consecuencia, “[l]a *naturalis ratio*, que daba fundamento al *jus gentium*, adopta un desarrollo

¹¹⁵ Hernández-Tejero, Francisco, *Las Instituciones de Justiniano*, Trad. Francisco Hernández-Tejero, Comares, Granada, 1998, p. 13.

¹¹⁶ En *Las Instituciones* se señala: “El Derecho puede estudiarse desde un punto de vista público y desde un punto de vista privado. Derecho público es el que mira a la organización del Estado romano y privado el que se refiere a la utilidad de los particulares. Hemos de advertir que en el Derecho privado hay normas de tres clases: De derecho natural, de Derecho de gentes y de Derecho civil.” Hernández-Tejero, Francisco, *Op. Cit.*, L. I, Tit. 1, 4, p. 18.

¹¹⁷ Según las *Instituciones*: “El Derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales. Este Derecho no es exclusivo de la especie humana, sino común a todos los animales que nacen en el aire, en la tierra y en el mar.” *Ibid.*, L. I, Tit. 2, p. 18.

¹¹⁸ Al distinguirse del Derecho civil, el Derecho de gentes es: “... el que la razón natural establece entre todos los hombres y se observa en todos los pueblos, recibe el nombre de Derecho de gentes, porque todas las gentes lo usan.” *Ibid.*, L. I, Tit. 2, 1, p. 18.

¹¹⁹ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 28.

autónomo en el concepto de derecho natural, el *jus gentium*, no más utilizable en el plano normativo, resulta bajo este aspecto, el ‘residuo de concepciones superadas.’”¹²⁰

En Ulpiano, en el siglo III, el Derecho natural es el que resulta común a seres humanos y a animales, mientras el *jus gentium* es un derecho específicamente humano. En consecuencia, el primero no se basaba ya en la “razón natural”, como sostuvo Gayo, sino en ciertas características biológicas, innatas e instintivas propias del reino animal, regulando aspectos relacionados con el matrimonio o la procreación, mientras el segundo adquiría un carácter propio.¹²¹ En definitiva, el *jus gentium* iba adquiriendo sus señas distintivas tomando distancia del *jus civile* y atendiendo a las necesidades comunes de habitantes de pueblos diversos, contando con pretores adeptos a la “equidad natural” que procuraban universalizar sus reglas. Contribuyó a esta evolución la influencia del pensamiento estoico al inculcarle sus premisas para la elaboración de un derecho común para colectivos heterogéneos, que llegó a ser confundido, incluso, con el derecho natural. Una secuela de la herencia del pensamiento griego.¹²²

A pesar del desarrollo jurídico, quizá el rasgo más destacado durante los largos siglos de dominio de la civilización romana fue su afición al uso de las armas. A decir del historiador Paul Veyne, “[l]a guerra constituía el estado normal del cuerpo político”, de ella emergían sus líderes y daba sustento a miles de ciudadanos. Está suficientemente corroborado que “Roma jamás vivió en una sociedad internacional cuyos miembros trataran de potencia a potencia y de igual a igual”. Incluso su diplomacia era peculiar al basarse en la premisa que ella “no negocia, sino plantea condiciones y rechaza la mesa redonda”.¹²³ La garantía de su expansión y conservación se sostuvo en su fortaleza asociada a poderío militar. En pleno auge de su época de conquistas, el filósofo y jurista M. T. Cicerón reflexionó críticamente acerca del proceder bélico,

¹²⁰ Dalla, Danilo, *Note minime di un lettore delle Istituzioni di Giustiniano, Libro I*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2007, p. 45.

¹²¹ Neff, Stephen C., “Law and Morality Abroad (to ca. AD 1550)”, *Justice among Nations. A History of International Law*, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 2014, p. 47.

¹²² Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 28.

¹²³ Veyne, Paul, “Y a-t-il eu un impérialisme romain ?”, *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, Tome 87, N° 2, École française de Rome, Roma, 1975, p. 819.

definiendo sin ambages a la guerra como “un medio de resolver las contiendas por la fuerza”, según lo recordaba H. Grocio dieciséis siglos más tarde.¹²⁴

d) Cicerón y la causa justa

Para el estoico M. T. Cicerón, existían dos medios para poner fin a una contienda, “la negociación y la fuerza”, y proseguía: “el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; habrá que recurrir a este último cuando no sea posible usar el primero.”¹²⁵ El recurso a la fuerza requería, a su vez, de reglas que limitase la decisión de iniciar empresas bélicas. Admitía por ello la práctica de los antiguos romanos de consultar a sus dioses conforme a los ritos del *jus fetiale*,¹²⁶ pues para él “[l]as normas de la equidad de la guerra están expuestas religiosamente en el derecho fecial del pueblo romano. En sus cláusulas se establece que una guerra no puede ser justa sino después de haber hecho las reclamaciones pertinentes y de haberla denunciado y declarado formalmente.” Añadía que no bastaba con someterse a tal procedimiento ya que era importante actuar guiado por un propósito final: “la razón de emprender una guerra es el deseo de vivir en paz segura”, debiendo respetarse “las vidas de los enemigos que no fueron crueles ni salvajes.”¹²⁷

Aunque asumía expresamente la tradición filosófica griega, M. T. Cicerón fue más allá de la sola reflexión al intentar situar su obra entre el ideal y la realidad del actuar político.¹²⁸ Planteó, en ese sentido, un modelo de *res publica* basado en la experiencia romana previa que aspiraba a concretar la libertad cívica y el acceso de cualquier persona, como él sin familia distinguida, a ser parte en el gobierno. Promovía también el deber ciudadano de participar

¹²⁴ Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Tomo I..., L. I, Cap. I, II, p. 44.

¹²⁵ Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. I, II, p. 75.

¹²⁶ *Ibíd.*, L. I, XI, p. 77.

¹²⁷ *Ibíd.*, L. I, XI, p. 75. También en *Ibíd.*, L. I, XII, p. 76.

¹²⁸ Como señala Joan Manuel del Pozo. “[...] han inducido a una de las voces más acreditadas en el terreno de los estudios ciceronianos [...] a ironizar sobre la supuesta pasividad transmisora de Cicerón aludiendo a la complicación que le debía suponer redactar un tratado como el *De re publica* imitando a la vez a un paripatético, Dicearco, bajo la influencia de un epicúreo, Atico, y modulándolo a la manera de los neoacadémicos; más aún, en un diálogo intenso personal entre el ideal –Platón- y la realidad –la propia experiencia política-. El resultado, si no mediara una verdadera recreación, no podría ser otro que el caos y la confusión; sin embargo, a pesar de la fragmentación con que nos ha llegado, podemos percibirla como muy sólida y equilibrada, lo que por otra parte nos confirman autores como Agustín y Lactancio que la conocieron íntegra.” Pozo, Joan Manuel del, *Cicerón: Conocimiento y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 18-19.

en los asuntos públicos, como antídoto a las ambiciones dictatoriales y oligárquicas.¹²⁹ Ambas eran, para el filósofo, expresiones de la irracionalidad de las pasiones, “pesadas dueñas del pensamiento”,¹³⁰ presentes en la cotidianeidad del poder como causa de los males sociales y gubernamentales. Su afán por alcanzar una “concordia ordinum”, o “armonía de las clases sociales animadas de un mismo y compartido patriotismo”,¹³¹ debía fundarse, por ende, en la relación entre la naturaleza y las leyes, expresión de la justicia y fuente del bienestar de la *civitas*.

Su exigencia de racionalidad se desliga del antecedente platónico, pues es planteada desde “la superioridad de la vida política activa sobre la puramente teórica”.¹³² M. T. Cicerón hizo suya la premisa estoica que establece la vinculación entre ley natural y razón divina, considerando que “no hay nada superior a la razón y que ésta se encuentra tanto en el hombre como en Dios”, conformando el vínculo de “la primera sociedad” establecida entre ambos. Joan Manuel del Pozo explica la congruencia de la propuesta ciceroniana y los alcances del estoicismo que entiende cósmicamente esa sociedad formada por el ser humano y la divinidad. Ésta plantea recíprocas exigencias, llevando a plantear al jurista que “no es tanto que la divinidad sea racional como que la racionalidad es divina.” A su vez, la discrepancia entre el Arpinate y los estoicos se aprecia al considerarse el orador un autor ecléctico que se sitúa entre el estoicismo y la Nueva Academia, ello conlleva, para él, que el presupuesto metafísico cósmico resulta indemostrable mientras para los estoicos es parte de un proceso lógico-dogmático.¹³³ Dirá asimismo en *Las leyes*:

Pero los que poseen la razón en común también participan en común de la recta razón. Ahora bien, esta no es sino la Ley, y luego la ley es otro vínculo que debemos reconocer entre hombres y dioses. Pero los que poseen la Ley

¹²⁹ Muerto César, reclamaría a Marco Antonio: “no dejabas [...] de ofrecer todos los días a la República un beneficio. Pero el mayor fue suprimir la magistratura de la dictadura.” Cicerón, Marco Tulio, “Primera Filípica de Marco Tulio Cicerón contra Marco Antonio”, *Ataque a un enemigo de la libertad*, Trad. José Carlos Martín, Taurus, Madrid, 2012, p. 25.

¹³⁰ Cicerón, “Sobre la República”, *Obras Filosóficas*, Trad. Álvaro D’Ors, Gredos, Madrid, 2007, L. VI, 1, p. 153.

¹³¹ D’Ors, Álvaro, “Introducción Sobre la República”, Cicerón, *Op. Cit.*, p. 20.

¹³² *Ibid.*, p. 45.

¹³³ Pozo, Joan Manuel del, *Op. Cit.*, p. 59.

en común también participan en común del Derecho, y los que comparten la misma Ley y el mismo derecho debe[n] considerarse como miembros de una misma comunidad.¹³⁴

En *Sobre la República*, el jurista vuelve sobre este tema como puede apreciarse en este texto difundido por Lactancio: “La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos y prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable...”¹³⁵ En este planteamiento, en realidad poco original, del Arpinate radicaría, no obstante, su trascendencia en la historia del pensamiento occidental; pues esas ideas acompañan más tarde las reflexiones de los juristas Gayo o Ulpiano, y las recogen, a finales de la Antigüedad, los padres de la iglesia sin que pierdan su vigor en doctrinas de teólogos y canonistas de la Edad Media.

Enseguida, Cicerón sitúa la racionalidad en el contexto de la sociedad humana partiendo de un presupuesto que resulta inherente a toda la especie: “la razón y el habla, los cuales, enseñando, aprendiendo, comunicando, discutiendo, juzgando, hermanan entre sí a los hombres y los unen en una sociedad natural”.¹³⁶ Estas acciones constituyen funciones de la racionalidad que ponen en evidencia la radical diferencia entre los seres humanos y las bestias,¹³⁷ es decir, el mismo presupuesto que guía la distinción entre el proceder estrictamente humano en la resolución de diferendos: la negociación, frente al que corresponde a los seres irracionales: la fuerza.¹³⁸ Asimismo, la

¹³⁴ Cicerón, *Las leyes*, Introd. y Trad. Roger Labrousse, Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 176.

¹³⁵ Cicerón, “Sobre la República”, *Op. Cit.*, L. III, 22, p. 137.

¹³⁶ Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. I, XVI, pp. 83 – 84.

¹³⁷ Pozo, Joan Manuel del, *Op. Cit.*, p. 61.

¹³⁸ V. Ilari señala que el hombre antiguo tendía a asumir la guerra bajo el ámbito de la naturaleza, inclusive, bajo el dominio exclusivo de la naturaleza humana: “...es significativo – señala este autor- que tanto Calicles como Demócrito refieran a las prácticas entre animales o las de los hombres contrapuestos a los animales, para explicar la ‘ley’ fundamental que regula,

idea de *humanitas* concebida por Cicerón designa al “hombre cabal”, aquel que alcanza su plenitud esforzándose en la “cultura del alma” que encierra sabiduría, instrucción, gracia y elegancia; una cultura que puede ser universalizable gracias a conquistas pacíficas como la operada por los griegos sobre la civilización romana; pues, “sólo se alcanza por la victoria que el hombre consigue sobre la parte de *immanitas*, de *feritas*, de salvajismo que hay en él, para alzarse a la altura de lo que su naturaleza le asigna.”¹³⁹

Ahora bien, Cicerón recurriría al uso del término *humanitas* acogiendo dos acepciones presentes en Grecia. Por un lado, como aparece de forma notable en la *Defensa del poeta Arquías*, su uso puede aproximarse a παιδεία (*paideia*) para designar, en efecto, cultura vinculándose a términos como *eruditio*, *doctrina*, *disciplina*, *bonae artes*, *litterae*, *ratio*, *scientia*, *bonarum artium studia*, etc. Por otro, también se relaciona con las expresiones *mansuetudo*, *clementia*, *misericordia*, *lenitas*, *facilitas*, *benignitas*, *comitas*, *urbanitas*, etc., que comprenden cualidades específicamente humanas próximas al término φιλάνθρωπία (*philanthrópia*) que “al acentuarse y afinarse –apuntaba Álvaro D’Ors- merced a la παιδεία, alejan al hombre de la *feritas* y lo humanizan más.”¹⁴⁰ Afirmaba al respecto R. Bainton: “Este ideal fue elaborado por un estoico griego, Panecio, que se unió al grupo de Escipión Africano; la *philanthropia* de Panecio se convirtió en la *humanitas* de Cicerón. El concepto se basaba sobre aquello que es congruente con la naturaleza del hombre: un ser dotado de excelencia y dignidad que inspiran respeto.”¹⁴¹

No obstante, la razón vista desde la práctica encontraba sus límites debido a ciertas deficiencias inherentes al proceder humano, tanto a nivel individual como institucional. Éstas se presentaban, por ejemplo, en situaciones controvertidas relacionadas con el sentido del propio lenguaje o las dificultades

respectivamente, la relación política y la guerra entre los hombres, mientras Aristóteles, al menos en la *Reproducción de los animales*, califica literalmente como *polemos* sus enfrentamientos y Cicerón contraponen la guerra propia de la naturaleza animal a la negociación del hombre.” Ilari, Virgilio, *Guerra e diritto nel mondo antico. Parte prima. Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo*. Giuffrè Editore, Milán, 1980, pp. 11-12. Traducción del autor.

¹³⁹ Raynaud, Philippe y Rials, Stéphane, “Civilidad y Civilización”, *Diccionario Akal de Filosofía política*, Trad. Mariano Peñalver y Marie-Paule Sarazin, Akal, Madrid, 2001, p. 102.

¹⁴⁰ D’Ors, Álvaro y Torrent, Francisco, “Introducción”, Cicerón, *Defensa del poeta Arquías*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, pp. XXXVII-XXXVIII.

¹⁴¹ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 40.

para determinar la verdad; es decir, circunstancias que podían conducir al uso de la fuerza de los seres racionales. Atender a tales limitaciones exigía, por tanto, asumir lo humano desde una perspectiva que tomase en cuenta “una personalidad inclinada hacia lo razonable más que hacia lo racional”.¹⁴² Planteado este enfoque en un modelo político caracterizado como *res publica*, resultaba indispensable que el *jus*, producto de la razón, estuviese precedido por un *consensus* en la medida en que revelaba los límites propios de la razón humana y era pensado sólo utilitariamente en el plano político, pues su propósito era la *utilitas communio* -“utilidad común” o “interés general”- que requería contar con una aceptación generalizada.¹⁴³

Consecuentemente, las guerras luchadas por la supremacía, según el Arpinate, se justificarían no sólo conforme a un argumento racional: había que hacerlas “para ampliar las fronteras de la paz, el orden y la justicia”,¹⁴⁴ sino por un fin práctico, razonable, el de incorporar nuevos territorios y mayores recursos a la patria romana; aunque debía considerarse que esto proporcionaba a la larga, coherentemente con su lógica de dominación legítima, mayor felicidad para toda la humanidad puesto que, según concluía: “¿No vemos acaso cómo la misma naturaleza da el dominio a los fuertes con gran utilidad de los débiles?”¹⁴⁵ Las ideas de M. T. Cicerón formaban parte de una convicción muy extendida en la cultura romana republicana e imperial, al respecto el historiador Pedro López Barja de Quiroga sostiene:

Entre los romanos, la legítima defensa ocupaba un lugar muy secundario. Predominaba por encima de todo el espíritu de conquista. [...] En momentos de exaltación patriótica, Cicerón declaraba que en todo el Mediterráneo no había ninguna raza que o bien no aceptase con resignación su destino o bien no hubiera sido ya pacificada hasta el punto de alegrarse por la victoria de los romanos y por su dominación. Reconocía sin ambages que César no había hecho la guerra sólo contra aquellos pueblos a los que ya veía preparar las armas contra el pueblo romano sino que había logrado someter a toda la Galia.

¹⁴² Pozo, Joan Manuel del, *Op. Cit.*, p. 63.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴⁴ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 47. Acerca de la justificación de la supremacía romana, M. T. Cicerón señala: “Mientras que el imperio romano mantenía su señorío con beneficios, no con injusticias, las guerras se emprendían o para defender a los socios o para mantener la supremacía...” Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. II, VIII, p. 154.

¹⁴⁵ Cicerón, “Sobre la República”, *Op. Cit.*, L. III, 22, p. 137.

La guerra se hacía por simple deseo de dominación (libido dominandi) porque se consideraba que la máxima gloria estaba en el máximo imperio...¹⁴⁶

Al mismo tiempo, según el filósofo, en cuanto al proceder de los magistrados antes y durante la guerra, “la utilidad debe ser determinada por la honestidad”.¹⁴⁷ En razón de ésta última debía quedar despejada cualquier contradicción entre hacer la guerra por alcanzar la gloria de la *res publica* y al mismo tiempo preservar la paz.¹⁴⁸ Ahora bien, ante la preferencia filosófica por esta última, M. T. Cicerón recomendaba vigilancia al existir la posibilidad de que las actitudes pacíficas condujesen a dejar el combate por el impulso de “evitar la lucha, más que por la consideración del bien común”.¹⁴⁹ En definitiva, por el bien común no sólo era conveniente alcanzar la paz, sino también emprender acciones bélicas; siendo éste el caso, es instructiva la recomendación del célebre jurista cuando prescribe: “[t]ratándose de los intereses del Estado hay que observar sobre todo las leyes de la guerra”.¹⁵⁰

Junto a las contiendas por la supremacía, M. T. Cicerón consideraba también las campañas bélicas destinadas a la conservación de la república. En ese sentido, Agustín de Hipona citaba un fragmento de *Sobre la República* según el cual el orador romano señalaba: “... no emprende la ciudad perfecta guerra alguna que no sea por lealtad a las alianzas o por su propia seguridad.”¹⁵¹ De acuerdo con las premisas del pensamiento filosófico-político del Arpinate, la existencia del cuerpo político adquiriría un carácter preponderante, y su preservación debía ameritar un cuidado aún mayor que la

¹⁴⁶ López Barja de Quiroga, Pedro, *El imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, A. Machado Libros, Madrid, 2007, p. 283.

¹⁴⁷ Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. III, XXI, p. 234. Respecto del vínculo entre utilidad y honestidad, decía M. T. Cicerón: “¿Qué era más útil para Fabricio, que fue en nuestra ciudad lo que Aristides en Atenas, o para nuestro Senado, que nunca separó la utilidad de la dignidad, combatir al enemigo con las armas o con el veneno? Si se busca el imperio por causa de la gloria, exclúyase el crimen, en el que no hay ni un adarme de gloria; pero, si se busca el poderío por los medios que sea, no resultará útil unido con la infamia.” *Ibid.*, L. III, XXII, p. 236.

¹⁴⁸ Señala M. T. Cicerón: “Cuando se lucha por la supremacía, y en la guerra se busca la gloria, deben existir las mismas causas exigidas un poco antes para que resulten justas las guerras”; *Ibid.*, L. I, XIII, p. 78. Es decir que también debían estar motivadas por el deseo de vivir en paz. En ese sentido: “... la sabiduría que logra resolver los conflictos por vía pacífica es más de apreciar que la misma valentía desplegada en la batalla [...] Al emprender la guerra déjese bien claro que únicamente se busca la paz.” *Ibid.*, L. I, XXIV, p. 98.

¹⁴⁹ *Ibid.*, L. I, XXIII, p. 98.

¹⁵⁰ *Ibid.*, L. I, XI, p. 75.

¹⁵¹ Cicerón, “Sobre la República”, *Op. Cit.*, L. III, 22, p. 137.

amistad;¹⁵² ya que –como recogía a su vez el propio padre de la iglesia- “una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna, de modo que la muerte no es natural para una república como lo es para un hombre.” En suma, el final de una ciudad es “como si muriera y se destruyera todo este mundo.”¹⁵³

Para el inicio de acciones bélicas, los magistrados romanos se interesaron en presentar sus campañas bajo los auspicios religiosos de un procedimiento, si no necesariamente justo, al menos formalmente verificable. En ese sentido, advierte acertadamente A. J. Bellamy que la ausencia de justicia era una característica del procedimiento fecial. M. T. Cicerón no se apartaría necesariamente de esa concepción ritual y procedimental como pone de manifiesto en sus obras, pero tampoco se limitaba sólo a ella. En *Sobre los deberes*,¹⁵⁴ en un primer abordaje, circunscribe la exigencia de lo justo a la mera formalidad; posteriormente, y sin restringirse a un tratamiento meramente jurídico, el filósofo hace referencia a ciertos contenidos de legitimidad muy presentes en la mentalidad del pueblo romano siempre atento a la preservación y engrandecimiento de su territorio o su prestigio; en ese sentido, asume las contiendas en función de una actitud defensiva que concreta una respuesta militar. La legitimidad exigirá agravios, y éstos son planteados en *Sobre la República* cuando señala:

¹⁵² Dice Lelio en *De Amicitia*: “Sea pues la primera ley en la amistad no pedir cosas vergonzosas, ni hacerlas, si se nos piden. Porque es una excusa miserable e indigna de ser admitida, disfrazar cualquier pecado, principalmente contra la república, so capa de amistad. Digo esto, Fanio y Escévola porque nos encontramos en una situación en que debemos prever de lejos los peligros que pueden amenazar a la república. [...] Por consiguiente es preciso recomendar a los buenos que, si por casualidad viene a dar incautamente en tales amistades, no se consideren obligados hasta el punto de no poder romper con sus amigos cuando éstos traicionan a la patria; para los malvados, en cambio, hay que establecer castigo; el cual no debe ser menor para quienes hayan seguido a otro, que para los propios cabecillas del crimen. [...] Por consiguiente, semejante confabulación de los malvados no sólo no debe encubrirse bajo el manto de la amistad, antes al contrario debe castigarse con las penas más severas, para que nadie se crea autorizado a seguir a un amigo incluso cuando declare la guerra a la patria” Cicerón, Marco Tulio, *De Amicitia*, Trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1983, XII, 40-43, pp. 58-62.

¹⁵³ Cicerón, “Sobre la República”, *Op. Cit.*, L. III, 23, pp. 137 - 138.

¹⁵⁴ J. Baqués Quesada se detiene en el tratamiento del *jus fetiale*, siguiendo a Julius Kakarieka señala: “Su deber consistía en ‘velar para que se cumplieran todos los requisitos establecidos por la ley sacra, y cuyo propósito era demostrar, ante los hombres y los dioses, que la acción que se emprendía era justa o al menos correcta’ [...] Con todo, la sensación de rebajas que uno tiene al comprobar la última expresión empleada por [Kakarieka] a la hora de exponer el rol de los sacerdotes feciales romanos –‘¿justa? al menos correcta’- no debería pasar inadvertida.” Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, pp. 24-25.

... son injustas las guerras que se acometen sin causa, pues no puede haber guerra justa si no se hace a causa de castigo o para rechazar al enemigo invasor..., y no es justa si no se ha declarado y anunciado, y si no se hace por reclamar la restitución de algo.¹⁵⁵

En el párrafo figuran dos de las causas que serán desarrolladas por la doctrina cristiana de la guerra justa en siglos posteriores: el recurso a las armas entendido como un castigo y, especialmente, el rechazo del enemigo agresor.¹⁵⁶ A ambas se añaden otras mencionadas por M. T. Cicerón en diversos pasajes de sus obras: la defensa de los aliados y el mantenimiento de la supremacía, ya aludidas. Las causas justas constituyen injurias, actos de agravio, considerados ilegítimos por el jurista por lo que dan pie al inicio de las guerras, inscribiéndose todas ellas en un propósito determinante que habría de guiar la decisión de emprender cualquier empresa bélica: “el deseo de vivir en paz segura”. Con ella deben concordar cada una de las causas previstas.

En *Sobre los deberes*, hay referencias acerca de la magnitud de la respuesta ante la injuria cuando el jurista señala: “Hay también deberes que observar en orden a quienes nos han injuriado. La venganza y el castigo tienen también sus límites, y quizás debamos satisfacernos con que el ofensor sienta pena de su acción, para que él no vuelva a hacer nada semejante, y todos los demás sean menos propensos a faltar.”¹⁵⁷ En relación con la justicia en el actuar individual e institucional M. T. Cicerón, en esta obra, plantea la legitimidad del rechazo a la agresión, señalando: “La primera obligación que impone la justicia es no causar daño a nadie, si no es injustamente

¹⁵⁵ Cicerón, “Sobre la República”, *Op. Cit.*, L. III, 23, p. 138. Este texto, recogido por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, tuvo gran influencia en la doctrina. Véase: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías, II*, Trad. José Oroz y Manuel A. Marcos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, L. XVIII, 1, p. 383. La segunda parte del párrafo traducido al castellano en esta obra, sin embargo, no recoge la terminología jurídica usada por M. T. Cicerón al referir a “hechos repetidos” en lugar de la demanda de restitución que traduce adecuadamente A. D’Ors en *Sobre la República*.

¹⁵⁶ En un trabajo basado en fuentes latinas que recogen el contenido de *De Republica*, donde figura el texto comentado, Luigi Loreto considera que la frase *Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest*, donde se hace referencia a las causas justas, genera sospechas de no pertenecer al Arpinate, por tanto originalmente este autor sólo abordaría la guerra justa desde el plano jurídico formal. Loreto, Luigi, *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del völkerrecht antico*, Jovene, Napoles, 2001, p. 27.

¹⁵⁷ Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. I, XI, p. 75.

provocado.”¹⁵⁸ Indicando a continuación: “Pues quien injustamente se lanza a ofender a otro, incitado por la ira o por cualquier otra perturbación, obra como quien pone su mano sobre un compañero; y quien pudiendo no lo defiende, ni impide la ofensa, es tan culpable como si dejara indefensos a los padres, a los amigos o a la patria.”¹⁵⁹

El Arpinate consideraba el distinto nivel de violencia que se ponía en juego en las acciones bélicas ejecutadas en guerras defensivas en relación con aquellas destinadas a alcanzar la supremacía, concluyendo que estas últimas se llevaban “a cabo con menor brutalidad que las libradas por la supervivencia”.¹⁶⁰ A partir de esta distinción, planteaba un juicio al proceder militar en las contiendas, por ejemplo cuando apunta: “Los cartagineses violaron los tratados, Aníbal fue cruel, los demás fueron más justos”.¹⁶¹ No obstante, no se aprecian en su obra propuestas de limitación en la conducción de las contiendas pues subsistiría en él la convicción de que “sin duda nunca los hechos de armas serán llevados a juicio”¹⁶² el cual constituye una variante de la célebre la fórmula ciceroniana: *Silent enim leges inter arma*.¹⁶³

El traductor al castellano de *Sobre la República*, el romanista A. D’Ors, interpretó la frase tomando en cuenta dos situaciones extremas: La primera corresponde al plano individual donde un sujeto amenazado en su integridad hace uso de las armas; la segunda, al plano institucional con la preservación de la república, indicando: “Pero hay también otro supuesto en el que las leyes guardan silencio, no ya porque son impotentes ante el riesgo que amenaza a un ciudadano, sino ante el que amenaza al Estado mismo. Podríamos decir que también el mismo Estado se halla a veces ante situaciones de legítima defensa. Son aquellas situaciones de excepción en las que se suspende la

¹⁵⁸ *Ibid.*, L. I, VII, p. 69.

¹⁵⁹ *Ibid.*, L. I, VII, p. 70.

¹⁶⁰ *Ibid.*, L. I, XII, p. 78.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² Cicerón, Marco Tulio, “Primera Filípica de Marco Tulio Cicerón contra Marco Antonio”, *Ataque contra un enemigo de la libertad...*, p. 19.

¹⁶³ Cicerón, Marco Tulio, “En defensa de T. Anio Milón”, *Discursos IV*, Introd. y Trad. José Miguel Baños Baños, Gredos, Madrid, 1994, p. 485.

vigencia de las leyes, se impone a éstas un forzoso silencio para dar paso a una ley marcial de seguridad.”¹⁶⁴

En relación con los límites en el proceder militar, sus reflexiones son dispares, pues mientras, por un lado, el jurista elogia la liberación de prisioneros señalando: “Hermosas son estas palabras que pronunció Pirro al tratar de la devolución de los cautivos: No quiero que me deis oro, ni rescate alguno/no somos traficantes de guerra, sino soldados,/Con la espada, no con el oro, hemos de decidir sobre nuestra/vida./[...] Y oye además estas Palabras:/a aquellos valerosos a quienes la Fortuna de la guerra dejó la/vida,/he decidido concederles la libertad”;¹⁶⁵ por el otro, como acusador contra Gayo Verres, propretor de Sicilia, al no ordenar la ejecución de un pirata alude sin criticar al escarnio público y a la muerte de los capturados en batalla: “... incluso quienes logran el triunfo y por eso reservan más tiempo vivos a los jefes de los enemigos para que, conducidos éstos en el desfile triunfal, el pueblo romano pueda saborear el espectáculo y el fruto más hermoso de la victoria, sin embargo, cuando los carros comienzan a doblar desde el foro al Capitolio, mandan que se los conduzca a la cárcel y un mismo día pone el final del mando para los vencedores y la vida para los vencidos.”¹⁶⁶

Los escritos de M. T. Cicerón anuncian los criterios primigenios de la doctrina de la guerra justa. Su reflexión, no obstante, es el resultado de su agitado quehacer político que proyecta, a diferencia de la platónica república griega, un ideal republicano que “puede convertirse en realidad vivida por los romanos”.¹⁶⁷ Protagonista de un periodo determinante en la historia, la obra del filósofo y jurista refleja una lucha ideológica vivida con apasionamiento en función de su marco intelectual capaz de conjugar el afán de racionalidad y la urgencia por lo razonable. Tras su muerte, la interpretación de sus textos clave favoreció un resultado contradictorio: “La República ideal sólo puede ser

¹⁶⁴ D’Ors, Álvaro, “Silent leges inter arma”, *Op. Cit.*, p. 37-40.

¹⁶⁵ Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. I, XII, p. 78. También dirá: “En la destrucción y saqueo de las ciudades hay que cuidar que no se haga nada sin consideración ni con crueldad.” *Ibíd.* L. I, XXIV, p. 98.

¹⁶⁶ Cicerón, *Discursos, II, Verrinas. Segunda sesión (Discursos III-V)*, Trad. José María Requejo, Gredos, Madrid, 2000, Disc. V, 30, pp. 261-262.

¹⁶⁷ Schmidt, Joël, “La ideología romana: La ciudad ecuménica”, en Châtelet, François y Mairet, Gérard., *Op. Cit.*, pp. 122-123.

monárquica”.¹⁶⁸ A su vez, sus ideas sobre la justicia y la guerra, recogidas por los padres de la iglesia, se proyectan durante la Edad Media. Pero, su lealtad patriótica basada en el predominio impide su consideración como el autor de una propuesta imparcial que llegue a articular los elementos teórico-políticos, aún dispersos en su obra, del *bellum justum*. Con la aparición del cristianismo se irá completando el cuadro esbozado por el Arpinate.

2. La doctrina de la guerra justa en la Antigüedad

Junto al dominio del arte de la guerra, la paz duradera impuesta por Roma serviría al propósito del mantenimiento de su hegemonía. A partir del siglo III, dicha paz comenzó a hacerse ilusoria al agudizarse la inestabilidad política con un registro creciente en el relevo de los más altos magistrados: “veinticinco emperadores se suceden desde el final de la dinastía de los Severos (235) a la llegada de Diocleciano (284)”.¹⁶⁹ El caos generalizado por el fácil recurso de los generales a las armas, alentado por la irrupción de pueblos guerreros, “bárbaros”, favoreció la fragmentación del imperio cuando Diocleciano instaura la tetrarquía de dos “augustos” y dos “césares” con el fin de resguardar los cuatro rincones del Imperio. Sospechosos de alentar el clima de disolución imperial, numerosos cristianos serían sacrificados en la gran persecución del año 303, criticada duramente por Lactancio, como se vio en el capítulo previo.

Desde la perspectiva romana, el acoso al que fueron sometidos los cristianos hallaba su explicación en el actuar de la iglesia primitiva, crítica con el proceder de la autoridad imperial al oponerse, en ocasiones, a que sus fieles sirviesen en sus tropas cuando rechazan la idolatría que suponía para ellos el culto oficial. Los propios romanos, alejados paulatinamente de sus creencias mitológicas y tolerantes con prácticas religiosas minoritarias, percibían a los seguidores de Jesucristo como un peligro para la seguridad del cuerpo político ante incidentes reiterados de insubordinación militar,¹⁷⁰ en un contexto previo al

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁶⁹ Clerc, Jean-Pierre, “Roma en los orígenes de Europa”, Fundación Mondiplo, *El Atlas de las civilizaciones*, Le Monde-La Vie, Akal, Le Monde diplomatique, UNED, Valencia, 2010, p. 45.

¹⁷⁰ Para una revisión de los detalles de este periodo puede verse, Fernández Hernández, Gonzalo, “Causas y consecuencias de la gran persecución”, *Gerión*, Nº 1, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1983, p. 237.

ascenso de Constantino. El iusinternacionalista Josef L. Kunz sostendría por todo ello que “las persecuciones no eran dirigidas contra una religión, sino contra lo que hoy llamaríamos ‘movimientos subversivos’.”¹⁷¹

Una medida histórica aliviaría la situación de estos fieles irrelevantes para el poder imperial. Una nueva relación con la autoridad romana se establecería sin que el resultado dependiese de sus “ideas, argumentos o pensamientos, sino de factores básicamente militares o políticos.”¹⁷² En efecto, al adoptar el emperador Constantino la decisión de colocar el signo de la fe cristiana en los estandartes de su ejército, cambiaría la consideración política y social de los creyentes en Jesús de Nazaret, adquiriendo éstos el derecho de ciudadanía en el año 313. Hacia el 380, tras el Edicto de Tesalónica, en plena decadencia romana, el cristianismo despuntará como religión oficial. Casi un siglo más tarde, el 4 de setiembre de 476, el Imperio romano de Occidente sufrirá un golpe fatal tras tres saqueos de su capital -410, 456 y 472- por visigodos y otros “bárbaros”. A decir de Jean-Pierre Clerc, “[n]o quedarán más que cristianos para llorar su muerte –como Jerónimo, entonces en Oriente para traducir la Biblia, y Agustín, obispo de Hipona en Argelia- La *Roma æterna*, concluyó Agustín, tuvo que hacer lugar a partir de entonces a la Ciudad de de Dios.”¹⁷³ Dos dirigentes cristianos talentosos por su cultura y elocuencia, contribuyeron a la elaboración de la doctrina del *bellum justum* para un mundo sin referente político, el primero a) el obispo Ambrosio de Milán se sostuvo en el legado de Roma, el segundo b) Agustín de Hipona, hizo una propuesta espiritualista.

a) Ambrosio y el legado de Roma

En pleno ocaso del imperio romano, fortalecido el cristianismo, irrumpen nuevas reflexiones sobre la moralidad de las actividades bélicas. Cuando la religión cristiana pasa de perseguida a perseguidora,¹⁷⁴ corresponderá a sus fieles ajustar su doctrina a las nuevas exigencias que impone la relación con el

¹⁷¹ Kunz, Josef L., “Bellum justum and bellum legale”, *The American Journal of International Law*, Vol. 45, Nº 3, American Society of International Law, Washington, 1951, p. 530. Traducción del autor.

¹⁷² Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁷³ Clerc, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, p. 45.

¹⁷⁴ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 8.

poder político. Conforme apuntaba J. L. Kunz, al presentarse nuevamente la inquietud acerca de la participación de los creyentes en la guerra y si ello conllevaba la comisión de un pecado, se hacía necesaria una respuesta teológica más que legal. La ocasión era propicia para que líderes eclesiales como el obispo Agustín de Hipona, para quien la participación de los cristianos en contiendas resultaba admisible siempre que éstas fueran justas, transforme “el criterio formal del antiguo *jus fetiale* en un criterio sustantivo de justicia objetiva e intrínseca de la causa de la guerra”.¹⁷⁵ Fundaba así el padre de la iglesia la doctrina del *bellum justum*. Sólo entonces, sostiene M. Walzer:

... los fieles cristianos pudieron luchar en defensa de la ciudad terrenal, por la paz imperial (en ese caso, literalmente la Pax Romana) pero tenían que luchar justamente, sólo por la paz...¹⁷⁶

La doctrina recibió la influencia del pensamiento del obispo de Milán, Ambrosio,¹⁷⁷ personaje poderoso y culto pues dominaba el griego, a diferencia de su discípulo Agustín, contando con una sólida formación literaria, jurídica y retórica. Su instrucción eminentemente práctica se orientó hacia la carrera administrativa imperial y estuvo “empapada del mito de la gloria romana”.¹⁷⁸ Comenta J. Mosterín que, en el año 374, “en una sola semana fue bautizado, ordenado sacerdote y consagrado obispo”.¹⁷⁹ Enemigo declarado del arrianismo, se enfrentó a la emperatriz Justina, dando muestra de su recia personalidad corroborada posteriormente al cuestionar al propio emperador Teodosio por su intervención en la matanza de Tesalónica. Ambrosio sentaría así uno de los hitos en las relaciones entre la iglesia y el poder político hacia finales del siglo IV e inicios del V.¹⁸⁰ Al resistirse a delegar la fe en estructuras

¹⁷⁵ Kunz, Josep L., *Op. Cit.*, p. 530. Traducción del autor.

¹⁷⁶ Walzer, Michael, “El triunfo de la teoría de la guerra justa (y los peligros del éxito) (2002)”, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 25.

¹⁷⁷ Para R. Bainton: “Una moral cristiana de la guerra fue formulada por vez primera por San Ambrosio y luego de un modo más completo por San Agustín.” Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 85. Asimismo Louis J. Swift señala: “Para entender este cambio podríamos beneficiarnos del examen de la obra de San Ambrosio quien parece haber sido el primero en formular una ética cristiana de la guerra.” Swift, Louis J., “St. Ambrose on Violence and War”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1970, p. 533. Traducción del autor.

¹⁷⁸ Pizzolato, Luigi, “Ambrosio”, en Leonardi, Claudio, Riccardi, Andrea y Zarri, Gabriela, *Diccionario de los santos*, Vol. I, San Pablo, Madrid, 2000, p. 149.

¹⁷⁹ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 195.

¹⁸⁰ Los hitos del cambio en las relaciones entre imperio y cristianismo en este periodo son: 1) la negativa de los obispos de Occidente a aceptar la condena impuesta a Atanasio, obispo de

políticas, se advierte que “no es el Estado el que absorbe en sí las funciones de la Iglesia con su ser cristiano, sino la Iglesia la que valora esta proclamación cristiana del Estado, garantiza o desmiente su calificación, juzga sus gestos a la luz de su ley moral trascendente.”¹⁸¹

Ganado por la fama del obispo de Milán, el aún maniqueo Agustín escuchaba sus prédicas que le parecían fascinantes por su trasfondo doctrinal y las muestras de espiritualidad que apreciaba en el religioso.¹⁸² De inmediato, Ambrosio le enseñó a leer la Biblia, orientándole en las especulaciones neoplatónicas y cristianas a través de lecturas de Plotino, de quien hereda – según Étienne Gilson- la convicción absoluta de que el orden inteligible es divino de pleno derecho,¹⁸³ y Atanasio,¹⁸⁴ el autor de *Historia de los arrianos* que era en realidad –como dice J. Mosterín- un historia contra éstos;¹⁸⁵ este teólogo, siendo obispo de Alejandría, escribió también la *Carta a Amonio* en la cual refiriéndose al quinto mandamiento señalaba: “no es correcto matar, pero en la guerra es lícito y digno de elogio destruir al enemigo”.¹⁸⁶ Los primeros estudios de Agustín bajo la guía ambrosiana le llevaron a aproximarse a la renuncia al mundo y al placer, y a la entrega completa a la divinidad, optando por ingresar en la iglesia católica para ser bautizado por su referente religioso e intelectual en abril del año 387.

Un trabajo de Ambrosio -*De officiis*- escrito entre los años 387 a 390, un periodo marcado por invasiones de alamanes y senones, el saqueo de Roma

Alejandría y enemigo de Arrio, por el emperador Constancio; 2) la resistencia de Ambrosio a acatar el decreto de la emperatriz Justina en nombre de Valentiniano II a favor de los arrianos, y la penitencia impuesta a Teodosio; y 3) la afirmación de que la verdadera patria es la ciudad del cielo ante la acusación pagana de haber privado los cristianos a la patria romana de su tradicional protección divina. Dué, Andrea y Laboa, Juan María, *Atlas histórico del cristianismo*, San Pablo, Madrid, 1998, p. 46.

¹⁸¹ Pizzolato, Luigi, *Op. Cit.*, p. 155.

¹⁸² Dice Agustín: “Alegrábame [...] de que se me propusiesen a leer los viejos escritos de la ley y de los profetas con aquellos mismos ojos que antes me hacían ver tantos absurdos, [...]. Y con gran contento oía a Ambrosio proclamar en sus sermones al pueblo, como una regla recomendada con muy ahincada insistencia: ‘La letra mata, el espíritu vivifica’.” San Agustín, *Confesiones*, Ediciones El País, Madrid, 2010, p. 173.

¹⁸³ Prosigue É. Gilson: “Todo lo que es verdadero, es decir eterno, inmutable y necesario, pertenece exclusivamente a Dios.” Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 2003, p. 145. Traducción del autor.

¹⁸⁴ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 196.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 174.

¹⁸⁶ Athanasius, “Letter XLVIII.- Letter to Amun. Written before 354 a.d.”, Schaff, Philip, ed., *Athanasius: Select Works and Letters*, Christian Literature Publishing, Nueva York, 1892, p. 1325. Traducción del autor.

por estos últimos e intentos de usurpación del poder por parte de jefes militares, influirá decisivamente en la elaboración de la doctrina de la guerra justa. Desde su título se hace notorio el vínculo y la influencia que ejerce en el pensamiento del obispo “la homónima obra de Cicerón”,¹⁸⁷ redactada cuatro siglos antes. Por su origen aristocrático, formación esmerada y ocupaciones previas -“gobernador de la importante provincia de Liguria-Emilia, que incluía a Milán, residencia imperial de Occidente”-,¹⁸⁸ el padre y doctor de la iglesia se hallaba imbuido de ideas y sentimientos basados en propuestas estoicas, aludiendo a diferentes temas tratados por el Arpinate: justicia, lealtad, coraje y responsabilidad pública.¹⁸⁹

No obstante, en el transcurso de los tres lustros que distan desde la ordenación del obispo de Milán y la redacción final de su obra más influyente, es perceptible la mediación en su pensamiento del nuevo marco de reflexión teológica que habría de proporcionar sentidos inéditos a expresiones literales compartidas con el jurista, lo cual se aprecia, por ejemplo, en el significado y la importancia que adquiere la virtud de la “fortaleza”. Para M. T. Cicerón, la *fortitudo* se asociaba a la grandeza y elevación de miras apoyada en el predominio de la justicia, pues es “lucha por la equidad”;¹⁹⁰ con ella buscaba alcanzarse la serenidad -*tranquillitas animi*-¹⁹¹ evitando las ansias de dinero y poder militar que incitan a las guerras. Por ende, dedicarse a los asuntos civiles no es inferior a la gloria militar -*cedant arma togae*-¹⁹² y la prudencia está presente en tiempo de guerra y paz, junto a la magnanimidad.

Para Ambrosio, la fortaleza es la virtud más elevada y la grandeza se relaciona con la *fides*¹⁹³ -la fe-, ya no con la lealtad; dejando así de lado toda

¹⁸⁷ Castillo, Carmen, “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, N° 34, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 297.

¹⁸⁸ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 195.

¹⁸⁹ Swift, Louis J., *Message of the Fathers of the Church: The Early Fathers on War and Military Service*, Michael Glazier, Delaware, 1983, p. 97.

¹⁹⁰ Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. I, XIX, p. 89.

¹⁹¹ *Ibid.*, L. I, XX, p. 92

¹⁹² Dice M. T. Cicerón: “Cedan las armas a la toga, retírese el laurel del militar ante la gloria del ciudadano”, Cicerón, *Sobre los deberes...*, L. I, XXII, p. 96.

¹⁹³ La *fides* en M. T. Cicerón, como sugiere Javier Arce, “no es una adhesión del espíritu a una verdad revelada”, sino como señala Pierre Boyancé: “una conducta que expresa una disposición permanente de la voluntad, la fidelidad a sus obligaciones y esencialmente a sus compromisos”. Arce, Javier, “Roma”, Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la teoría política*, 1, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 197.

referencia a la justicia. En la propuesta de este obispo, la gloria no es la victoria en la guerra sino que ésta puede ser alcanzada a través del martirio, denominándola *triumphus*. Asimismo, la *pietas es tranquillitas animi et temperantia* y resulta contraria a los vicios de la avaricia, lujuria y ambición. Pese a ello, las referencias militares persisten en su discurso, pues –como advierte Carmen Castillo– aunque “[d]etrás de la exposición de S. Ambrosio sobre la fortaleza hay que entender en primer término la distancia entre la visión ciceroniana en la que prevalece el *animus magnus*, y la suya en la que predomina el *animus fortis*, entendido principalmente como capacidad de resistir, de no ceder”, resulta que “[y]endo un poco más allá, descubrimos que la base sobre la que se apoya esta virtud [...] es la de la vida cristiana entendida como milicia [...]. [E]n la mente de S. Ambrosio están los conceptos propios del militar romano y éste es el lenguaje que utiliza: vemos aparecer legiones y cohortes, estipendios, imperator y triunfos.”¹⁹⁴

Desde esta preferencia, el obispo de Milán sostendría en el *De Officiis* que “el acatamiento y piedad de la justicia es primero con Dios, segundo con la patria, tercero con el padre y la madre, y con todos”,¹⁹⁵ de conformidad con la disposición natural. Traslada al ámbito político, tal justicia debía verse lograda en “el esfuerzo que aun en la guerra defiende la patria de los bárbaros”,¹⁹⁶ una defensa que ha de llegar también a los enfermos del país y a los amigos víctimas de los ladrones. Pero lo fundamental, teniendo en cuenta la efervescencia de aquellos tiempos de invasiones y aguda inestabilidad política y militar, se centra en su inquietud destinada no sólo a la salvaguarda de la integridad territorial del imperio y su estructura de poder efectiva durante largos siglos, sino que bajo premisas cristianas¹⁹⁷ prioriza dos exigencias que le resultan indisolubles: la preservación del imperio frente a la amenaza extranjera¹⁹⁸ y el resguardo de la religión imperial.

¹⁹⁴ Castillo, Carmen, *Op. Cit.*, p. 321.

¹⁹⁵ San Ambrosio, *Oficios de virtud que guían a la bienaventuranza*, Trad. Diego Gracián, Don Benito Cano, Madrid, 1789, L. I, Cap. XXVII, p. 62.

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ Señala R. Bainton: “Ambrosio consideró toda la incursión como una prueba de la ira divina provocada por la extensión de la incredulidad.” Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 85.

¹⁹⁸ Roma vivía entonces una paradoja pues necesitaba hombres pero los mejores soldados eran bárbaros, germanos y sármatas, instalados en Imperio. Véase Momigliano, Arnaldo, *El*

La determinación por arriesgar la vida,¹⁹⁹ y arrebatársela a otros, tratándose de la salvaguarda de la comunidad política y religiosa, era objeto de bendición. Su justificación se planteaba como respuesta a la injusticia de la agresión.²⁰⁰ Frente a ésta, resultaba importante asegurar el “deber natural” de velar por todos a través de la resistencia, la cual podía conllevar incluso el martirio. Así, para Ambrosio “era cosa loable a cada uno, si con el peligro suyo propio [buscaba] la tranquilidad y sosiego de todos, y cada uno [tuviese] por más agradable a sí, haber declarado el peligro de la patria por el suyo: y se [tuviese] por más haber tomado trabajos por su patria, que si puesto en ocio lleno de deleytes acabase la vida en tranquilidad”.²⁰¹ El recurso a la guerra es admitido, pero debía tenerse presente que en ésta “no hay pequeño parecer y forma de lo honesto y decoro, porque antepone la muerte a servidumbre y fealdad”.²⁰²

El requisito romano de formalidad a través de la declaración de guerra estaba también presente en los trabajos del padre de la iglesia.²⁰³ Sin embargo, la justificación moral para dar inicio a las acciones bélicas debía basarse en las premisas del cristianismo que exigen un proceder acorde con la enseñanza de amor al prójimo. En ese entender, para Louis J. Swift, la propuesta del teólogo aparecería simplificada si se afirma que aprobaba las pautas usuales en la Roma antigua para emprender campañas bélicas sin prestar atención a los preceptos evangélicos referidos a la paz y la evaluación de la conducta del creyente. Más bien, “el obispo advertiría que el propósito integral de la virtud y el coraje físico era restablecer la paz cuando la guerra ha estallado y que el

conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV, Trad. Marta Hernández Iñiguez, Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 22.

¹⁹⁹ Narrando la muerte del judío Eleazar Ambrosio dice: “¿Cuán gran virtud de ánimo no temer a la muerte? Después cercado de las legiones de los enemigos se metió en medio de ellos, y muy feroz menospreciando la muerte [...] cayendo el elefante herido, enterrado antes que oprimido fue sepultado con su triunfo”, *Ibid.*, L. I, Cap. XL, p. 95.

²⁰⁰ Preguntaba Ambrosio: “¿qué puede ser más contra natura que hacer fuerza o violencia a otro por tu provecho?” *Ibid.*, L. III, Cap. III, p. 203.

²⁰¹ *Ídem.*

²⁰² *Ibid.*, L. I, Cap. XLI, p. 97.

²⁰³ Para Lisa Sowle Cahill, Ambrosio incorpora las pautas de moralidad en la conducción de la guerra, un aspecto del que adolecían las leyes de la guerra romanas según A. Truylol y Sierra. Sowle Cahill, Lisa, *Love your enemies. Discipleship, Pacifism and Just War Theory*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1994, p. 59. Del mismo parecer sería Swift, Louis J., *Op. Cit.*, pp. 99-100.

propio coraje militar a menudo milita en contra de la paz”.²⁰⁴ No admitía, por ello, que los cristianos dejasen de actuar guiados por el amor, dirigido incluso hacia sus enemigos,²⁰⁵ pues les correspondía seguir el ejemplo de Jesús de Nazaret quien buscaba la salvación del mundo a través de sus heridas.²⁰⁶

Ahora bien, si los preceptos cristianos debían revelarse en el actuar de los individuos, incluso si éstos eran creyentes desempeñando funciones públicas, la propia propuesta ambrosiana sugería incongruencias al asumir la continuidad del legado político de la Roma imperial. Conforme a éste, la distinción entre romanos y no romanos según su situación al interior o fuera del territorio imperial, prolongaba, desde el mismo empleo del término “bárbaro”, la idea de que sólo las guerras emprendidas defensivamente por el imperio eran justas, mientras que aquellas afrontadas por otros pueblos no tenían ese carácter. De allí resulta, como señala John Mark Mattox, una postura “difícil de conciliar con la doctrina cristiana que sostiene la hermandad universal de los seres humanos”.²⁰⁷ Corresponderá muchos siglos más tarde a los infieles, sobre todo musulmanes, sustituir la representación del bárbaro y la calificación de sus contiendas como injustas, especialmente cuando arrecien los temores de invasión de la Cristiandad; mientras se consideran “justas” todas las campañas agresivas emprendidas en su contra por el papado y los príncipes cristianos.

Desde una perspectiva político-jurídica, el diagnóstico a tener en cuenta resultaba inquietante pues ya era evidente el escenario de confrontaciones que traía consigo la desaparición paulatina del referente romano occidental. Limitar la guerra requería de criterios que permitiesen juzgar la legitimidad del recurso a las armas contándose con la iglesia como un actor dispuesto a pronunciar el juicio. De hecho, como sostiene V. Ilari, Ambrosio y Agustín no plantearon una

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 100.

²⁰⁵ *Ídem.*

²⁰⁶ Dice Ambrosio: “...pero no todavía me parece que el varón cristiano, justo y sabio, deba procurar su vida con muerte ajena, como aquel que aunque caiga en manos del ladrón malo, no puede tornar a herir al que le hiere, porque por salvar la vida no contamine la piedad e inocencia. [...] ¿Qué ladrón puede ser más aborrecible que el perseguidor que venía por matar a Cristo? Pero no quiso Cristo defenderse hiriendo a los que le perseguían, que quiso con su herida sanar a todos.” *Ibid.*, L. III, Cap. IV, p. 205.

²⁰⁷ Mattox, John Mark, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum, Londres, 2006, p. 20.

justificación teológica circunscrita a las enseñanzas del antiguo testamento y su tendencia a favorecer pautas estrictamente jurídicas que asegurasen la legitimación de la guerra; más bien, e incluso dentro del sistema imperial, sus propuestas eran proyectaban fundamentalmente “como una problemática de titularidad del derecho de iniciativa”, advirtiendo las consecuencias aparejadas a las contiendas en los planos personal y patrimonial.²⁰⁸ El obispo de Hipona asumiría específicamente un tratamiento perdurable sobre el tema de la guerra justa, buscando respuestas, desde una perspectiva religiosa, a sucesos que echaban por tierra la estructura del orden de las colectividades políticas en la Antigüedad.

b) Agustín de Hipona y el surgimiento de la doctrina cristiana de la guerra justa

Agustín, obispo de Hipona, organizó los elementos que constituirían la doctrina del *bellum justum* que, en lo fundamental, han perdurado hasta hoy en día. Al hacerlo, estableció ciertos criterios de legitimidad para el inicio de acciones bélicas, obviando un mayor desarrollo de aquellos destinados a evaluar la actuación de los ejércitos durante los enfrentamientos. En su obra titulada *Cuestiones sobre el Heptateuco*, el padre de la iglesia detiene su reflexión teológica en la orden que la divinidad habría dado a Josué, un personaje bíblico sucesor del patriarca Moisés y destacado guerrero, para llevar a cabo emboscadas en contra de sus enemigos cananeos; en ese contexto plantea esta definición: “Suelen llamarse guerras justas las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, ha descuidado vengar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias.”²⁰⁹

Como hiciera previamente M. T. Cicerón -y también filósofos griegos-, esta vez desde premisas teológicas Agustín justifica también el recurso a las armas y reivindica que la guerra sólo debe ser emprendida en miras a restaurar

²⁰⁸ Ilari, Virgilio, *L'Interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo...*, p. 24.

²⁰⁹ San Agustín, “Cuestiones sobre el Heptateuco”, *Obras Completas de San Agustín, XXVIII. Escritos bíblicos*, Trad. Olegario García de la Fuente, BAC, Madrid, 1989, L. IV, 10, p. 611.

la paz.²¹⁰ Asimismo, despejando dudas y contradicciones advertidas en enseñanzas de otros padres de la iglesia, sostendría que la preservación de la piedad cristiana era demandada permanentemente en situaciones extremas, y especialmente en las contiendas. Por ende, para el obispo de Hipona era lícito que los cristianos participasen del arte militar siempre que acatasen las prescripciones bíblicas. Así lo detalla en la obra antes mencionada:

... Estos son los pueblos que dejó con vida Josué, para probar con ello a Israel, a todos cuantos no habían conocido ninguna de las guerras de Canaán; pero fue a causa de las generaciones de los hijos de Israel, para enseñarles la guerra. Esta era, pues la causa para ponerles a prueba: para que aprendieran las artes de la guerra, para que hicieran la guerra con tanta piedad y obediencia a la ley de Dios cuanta tuvieron sus padres, que agradaron al Señor Dios incluso haciendo la guerra, no porque la guerra sea algo deseable, sino porque la piedad es laudable incluso en la guerra.²¹¹

Como se adelantó en el capítulo 2, Agustín concebía la paz como *tranquillitas ordinis*,²¹² reconociendo que “[l]as mismas crueldades de la guerra y todas las preocupaciones humanas desean vivamente llegar a la paz final”; un designio que “todo ser [...] apetece por naturaleza.” Al plantear el vínculo entre la paz y la naturaleza sugiere que “así como se da una vida sin dolor, y el dolor no puede darse sin vida alguna, de idéntica forma puede existir una paz sin guerra, pero jamás una guerra sin paz.”²¹³ Incluso precisaba: “Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz. Incluso aquellos mismos que buscan la guerra no pretenden otra cosa que vencer. Por tanto, lo que ansían es llegar a una paz cubierta de gloria. ¿Qué otra cosa es, en efecto, la victoria más que la sumisión de las fuerzas contrarias? Logrado esto, tiene lugar la paz. Con miras a la paz se emprenden guerras, incluso por aquellos que se dedican a la estrategia

²¹⁰ Nussbaum, Arthur, “Just War – A Legal Concept?”..., p. 455.

²¹¹ San Agustín, “Cuestiones sobre el Heptateuco”, *Op. Cit.*, L. VII, 17, pp. 653-654.

²¹² Dice Agustín de Hipona: “La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden.” San Agustín, “La Ciudad de Dios”, *San Agustín. La Ciudad de Dios. San Posidio. Vida de San Agustín*, Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 2009, L. XIX, Cap. XIII, p. 849.

²¹³ *Ibid.*, L. XIX, Cap. XIII, p. 850.

bélica, mediante órdenes y el combate. Está, pues, claro que *la paz es el fin deseado de la guerra.*²¹⁴

Ahora bien, el logro de la paz por medio de la guerra, reclamado por el obispo, requería de una distinción entre la paz de los justos y la de los malvados. A su entender, esta última “no merece el nombre de paz a los ojos de quien sabe anteponer la rectitud a la perversión y el orden al caos”.²¹⁵ Si la aceptación de las contiendas comportaba una actitud resignada ante la certidumbre de la producción humana de sus propias desgracias asumiéndose que en la ciudad temporal ninguna tranquilidad estaba asegurada, para el teólogo –sugiere R. Bainton- la esperanza en la paz nunca es abandonada, pues “es ese principio de cohesión sin el cual hasta las bandas de ladrones desaparecerían.”²¹⁶ Lo planteaba así Agustín de Hipona: “¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de la paz para los suyos! Si les fuera posible, someterían bajo su dominio a todos los hombres para que todo y todos estuvieran al servicio de uno solo.”²¹⁷ Se evidencia, entonces, la discrepancia entre una cierta paz, la que sirve a los perversos, y la justicia.

Admitir el fin pacífico de la guerra, en el pensamiento del obispo, tendría como contrapartida el logro de la justicia; pero el sentido de ésta en relación con la guerra adolece de vaguedad, especialmente en el significado de “vengar injurias”.²¹⁸ Más adelante se indaga acerca de esta expresión que alude a la respuesta a la provocación inmotivada o el aumento de confines estatales. Un desarrollo más minucioso se presenta en la justificación del recurso a las armas al plantearse la necesidad. La conducta de los enemigos de Roma, según el obispo, provocó guerras justas defensivas “dando pie a que el Estado aumentara sus fronteras”; por ende, sostiene que “el guerrear y el dilatar la extensión del propio Estado mediante la conquista de otros pueblos, para los malvados se presenta como el camino hacia la felicidad, y para los buenos como una ineludible necesidad”. Admite, en consecuencia, la conquista para evitar que los “perversos” sometan a los “honrados”, contribuyéndose así a la

²¹⁴ *Ibíd.*, L. XIX, Cap. XII, p. 845. Las cursivas son del autor.

²¹⁵ *Ibíd.*, L. XIX, Cap. XII, p. 848.

²¹⁶ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 94.

²¹⁷ San Agustín, “La Ciudad de Dios”..., L. XIX, Cap. XII, p. 847.

²¹⁸ Bainton, Roland, *Op. Cit.*, p. 91.

felicidad de todos a la cual “llama también necesidad”. Lo ideal para él, no obstante, sería la existencia de “pequeños Estados satisfechos de su mutua vecindad y concordia”.²¹⁹

Enseguida, el celo religioso del obispo le llevaría a prefigurar otra variante de contienda a la que denomina también “justa”; en ésta, la voluntad trascendente define y guía el actuar circunstancial de lo humano. Se trata, en sus propios términos, de “aquella guerra que Dios manda hacer”, reflejo de la justicia que le es intrínseca pues “sabe lo que se debe dar a cada uno”. Ello implicaría que “[e]n esta clase de guerra, el jefe del ejército o el propio pueblo no es tanto el autor [...] cuanto el servidor de la misma”,²²⁰ pues “se emprende bajo la autoridad de Dios, no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar, o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales [...] Antes bien, se descubre que les aprovecha incluso para ejercitar la paciencia, para humillar el alma y para sobrellevar la disciplina paterna. Ni tiene sobre ellos potestad alguna nadie, sino aquel a quien le sea dada de lo alto.”²²¹

Agustín planteaba así los elementos clave para el actuar bélico eclesiástico. Rescatados siglos más tarde éstos favorecieron la doctrina cristiana de la guerra santa, la conflagración iniciada por motivos religiosos. Su influencia fue determinante en la Edad Media, “llena de guerras a servicio de la religión -como apuntaba el historiador José Goñi Gaztambide, quien detalla- pero las más típicas son las guerras contra los paganos, particularmente contra los musulmanes. Defensiva u ofensiva, la lucha contra los enemigos de la fe tenía un carácter meritorio, era considerada como una obra santa, un deber religioso, un servicio a la Cristiandad. Los fieles estaban convencidos de que combatían por Dios y su Iglesia, defendían o extendían la Cristiandad, aumentaban el culto divino y ensalzaban la fe católica...”²²² Por sus

²¹⁹ San Agustín, “La Ciudad de Dios”..., L. IV, Cap. XV, p. 164.

²²⁰ San Agustín, “Cuestiones sobre el Heptateuco”, *Op. Cit.*, L. VI, 10, p. 611.

²²¹ San Agustín, “Escritos antimaniqu coastos (2º). Contra Fausto”, *Obras completas de San Agustín*, XXXI, Introd. y Trad. Pío de Luis, BAC, Madrid, 1993, L. XXII, 75, pp. 605-606.

²²² Goñi Gaztambide, José, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1958, p. 18. Al respecto Carlos de Ayala Martínez señala: “Gregorio VII (1073 – 1085), [...] forjador de la guerra santa cristiana y precursor de las cruzadas, encargaba al canonista Anselmo de Lucca la confección de una nueva compilación jurídica, la *Collectio Canonum o Apologeticum*, compuesta en 1083 [...] en [la] que, no en vano, se recogen específicamente cuantas citas patrísticas, y en especial de san Agustín, pudieran justificar el

convicciones, los creyentes que luchaban en ellas asumían estar autorizados para actuar irrestrictamente. Un rasgo más que permite evitar su consideración como *bellum justum*, pues sólo aquellas contiendas decididas por una voluntad humana permitían el juicio de la actuación de los fieles conforme a premisas morales.

Entendidas ambas variantes de lo bélico como “justas” por su relación con lo divino -la ley divina o una supuesta voluntad sobrenatural-, sus efectos en la práctica se percibían confusamente una vez concretada la influencia intelectual del teólogo, no sólo en lo religioso sino también en lo político, durante buena parte de la Edad Media. Resultaba difícil distinguir entre la guerra justa, *strictu sensu*, y la guerra santa por estar vinculadas ambas a pautas de justicia celestial. A la luz de la historia, F. H. Russell ha precisado la distinción entre estas dos formas de guerra consideradas “justas” por el santo africano. Basándose en el estudio de las guerras santas, y especialmente de las cruzadas,²²³ el historiador estadounidense apreciaba que estas últimas estaban estrictamente relacionadas con “una visión teocrática de la sociedad, mientras que la guerra justa es luchada generalmente por la autoridad pública con fines más mundanos tales como la defensa del territorio, las personas y los derechos.”²²⁴ Estos son los rasgos que en líneas generales trascendieron hasta la modernidad occidental y constituyen la pauta de su tratamiento actual.

En definitiva, abocada al logro de objetivos contingentes, la doctrina del *bellum justum* procura evitar la aniquilación entre adversarios oponiendo límites al impacto de la violencia al elaborar códigos de conducta que deben ser respetados antes y durante las contiendas, prevé inmunidades para quienes no participan directamente en choques armados y asegura otras restricciones relacionadas con la legitimidad de los actores y el recurso a la prudencia, generalmente ausentes en el despliegue de guerras santas. En sus inicios

uso de la guerra desde una óptica cristiana.” Ayala Martínez, Carlos de, *Las cruzadas*, Sílex, Madrid, 2004, p. 47.

²²³ También cabe la distinción entre la guerra santa y la cruzada. J. Goñi Gaztambide señala al respecto que lo que las distingue “no es su empleo en este o aquel campo de batalla, ni su dirección pontificia, sino una organización particular impuesta paulatinamente por el uso. La indulgencia, la cruz, el voto, la promulgación por medio de la bula o decreto conciliar, la predicación por la Iglesia y ciertos privilegios otorgados a los cruzados.” Goñi Gaztambide, José, *Op. Cit.*, p. 45.

²²⁴ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 2. Traducción del autor.

doctrinales, no obstante, como advierte acertadamente Alfonso Ruiz Miguel, la propuesta del obispo de Hipona contiene “[l]a primera y más influyente forma de belicismo relativo”.²²⁵ Ésta no es necesariamente manifiesta en su desapego a la tendencia crítica hacia el proceder bélico sostenida por teólogos del cristianismo primitivo, sino en su justificación de cierta variante de guerra aún vigente al ser considerada por católicos y protestantes: la guerra punitiva.²²⁶ Todo ello a pesar de haber basado su reflexión en la célebre fórmula *Esto ergo etiam bellando pacificus*.²²⁷

Respecto de quién decide el inicio de las acciones armadas, por un lado se advierte desde las propuestas del teólogo, que siendo objetivo de la doctrina de la guerra santa la preservación de la fe, ésta era dispuesta por la divinidad a través de líderes religiosos,²²⁸ por otro lado, en el tratamiento específico de la guerra justa el obispo de Hipona tomaba en consideración, comprensivamente, tanto el plano temporal como el espiritual cuando identifica a la autoridad llamada a emprenderla. Así, en *Contra Fausto* Agustín afirma que “por mandato ya de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho...”²²⁹ En consecuencia, pudiendo verificarse el *bellum justum* desde un marco jurídico-político resulta que el derecho de hacer la guerra sólo puede ser atribuido a una autoridad legítima, sobre la cual precisa el religioso: “Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz

²²⁵ Ruiz Miguel, Alfonso, *La justicia de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, p. 103.

²²⁶ Anthony F. Lang Jr. considera como ejemplos de recientes intervenciones punitivas las siguientes: Panamá (1989), Haití (1994), Somalia (1993), Libia (1986) e Irak (1993 y 1998). Asimismo, la intervención rusa en Chechenia (1994), la francesa en Ruanda (1994) y la de la OTAN en Serbia (1999). A ellas se añaden la incursión israelí en Líbano (1982, 1996 y las que iniciaron a partir de 2000) y las invasiones de Afganistán (2001) e Irak (2003) por Estados Unidos. Lang Jr., Anthony F., “Punitive intervention: Enforcing Justice or Generating Conflict?”, en Evans, Mark, ed., *Just War Theory. A Reappraisal*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2005, p. 50.

²²⁷ Agustín de Hipona señalaba: “Sé, pues, pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas.” San Agustín, Carta 189 “Agustín saluda en el Señor a Bonifacio, señor eximio y justamente insigne, a la vez que hijo honorable.” *Op. Cit.*, p. 22.

²²⁸ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 2.

²²⁹ San Agustín, “Escritos antimaniquicos (2º). Contra Fausto”, *Op. Cit.*, L. XXII, 74, p. 604.

reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe”.²³⁰

Serán más tarde teólogos y canonistas quienes definan al príncipe, según A. Vanderpol, como la “autoridad soberana”; es decir, “un rey en una monarquía, un consejo o una asamblea en una aristocracia o en una democracia”.²³¹ Situado en el plano temporal, Agustín relaciona a la autoridad – emperador o rey, incluso un general- con el “estado” que es, a su vez, la “empresa” de un “pueblo”. Así, al no existir ciudad terrena perfecta, el obispo prescinde en su reflexión de exigencias de legitimidad política del magistrado concentrándose en asociar la decisión de emprender guerras al hecho simple de que alguien ostente el mando.²³² Asimismo, el único requisito que plantea para reconocer a una colectividad política -como la romana, egipcia, asiria o los pueblos griegos- es su conformación por un conjunto de “seres racionales” que sacan adelante esa “empresa pública: el estado”. Por ende, “sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias [...], y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho”.²³³

Se da, al mismo tiempo, una conexión entre las sociedades organizadas políticamente y el “orden divino” al prevalecer el postulado: “*Omnis ordo a Deo est*” –todo orden proviene de Dios-, resultado de una cita de memoria utilizada por el obispo correspondiente a un párrafo de la Carta de Pablo a los Romanos (Rom 13:1) cuyo original señala: “Sométase todo individuo a las autoridades constituidas; no existe autoridad sin que lo disponga Dios y, por tanto las

²³⁰ *Ibíd.*, L. XXII, 75, p. 605.

²³¹ Vanderpol, Alfred, “Avant-propos”, *Le Droit de la guerre d’après les théologiens et les canonistes du Moyen Âge*, Tralin, Goemaere, Paris, Bruxelles, 1911, p. III. Traducción del autor.

²³² Corey, David D. y Charles, J. Daryl, “Origins of the Just War Tradition: Augustine”, *The Just War Tradition...*, p. 60.

²³³ Dice Agustín de Hipona: “Pero si la realidad “pueblo” la definimos de otra manera, por ejemplo: “Es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”, entonces, lógicamente, para saber qué clase de pueblo es debemos mirar qué intereses tiene. [...] Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean éstos. De acuerdo con esta definición, que es nuestra, el pueblo romano es verdadero pueblo, y su empresa, una empresa pública, un Estado, sin lugar a dudas.” San Agustín, “La Ciudad de Dios”, *Op. Cit.*, L. XIX, Cap. XXIV, p. 871.

actuales han sido establecidas por él”.²³⁴ Para la teóloga Margaret R. Miles, Agustín recordaba *potestas* como *ordo*, “sutilmente, pero seguro negando la centralidad del poder en el mantenimiento del orden”, evitando cuestiones relacionadas con sus abusos.²³⁵ Favorecía así una doctrina cristiana de obediencia pasiva, pues respecto del texto de la epístola -sostiene su reciente biógrafo Peter Brown- el énfasis es puesto en la parte final del mismo. Ello no significaba, empero, que los poderes existentes fuesen investidos por la divinidad, sino que éstos eran obedecidos por las razones que inducirían a un hombre a acatar cualquier aspecto considerado por Dios sobre cómo ordena el mundo.²³⁶

Bajo los alcances de la atribución del príncipe de emprender la guerra, una vez admitida la fórmula: “No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite”,²³⁷ el teólogo considera que el justo puede luchar obedeciendo a una autoridad “sacrílega”. Plantea como condición que se “respete el orden de la paz ciudadana”; es decir, un orden dispuesto en última instancia por la divinidad. Cuando el cristiano advierta el riesgo de su transgresión debe considerar la culpa del príncipe por la “maldad en el mandar, mientras que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado”.²³⁸ En definitiva, como apunta Javier Arce, “Agustín justifica y exculpa a los cristianos de su época: tienen que obedecer a la autoridad, aunque pagana, porque su poder es en sí divino; hay que aceptar los hechos, porque obedece al plan de la Providencia, pero el cristiano puede permanecer al margen de ambas cosas ‘en su interior, en su corazón, en su alma’.”²³⁹

En la relación entre el ciudadano-creyente y la autoridad terrenal, Michel Villey destaca no sólo la subordinación al dirigente sino también a sus normas, pues el obispo “enseña con firmeza la obediencia debida al César y a las leyes

²³⁴ Tomado de Schökel, Luis Alonso y Mateos, Juan, dirs., “Carta a los Romanos”, *Nueva biblia española*, Trad. Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1993, Cap. 13, ver. 1, p. 1768.

²³⁵ Miles, Margaret R., “From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics”, en Weltzel, James, ed., *Augustine’s City of God: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 86.

²³⁶ Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Wipf & Stock, Eugene, 2007, p. 30.

²³⁷ San Agustín, “Escritos antimaniquicos (2º). Contra Fausto”, *Op. Cit.*, L. XXII, 75, p. 606.

²³⁸ *Ídem*.

²³⁹ Arce, Javier, “Roma”, *Op. Cit.*, p. 197.

de la ciudad temporal”.²⁴⁰ La sumisión al orden político-jurídico, especialmente en la guerra, permite a los cristianos, en primer lugar, participar en contiendas, como se verá enseguida, que no se hacen “por crueldad sino por obediencia” si se emprenden según las prescripciones divinas; en segundo lugar, vinculan el mandato divino, el de la autoridad legítima y el actuar de los “buenos” oponiéndose a quienes les resisten, y “[é]sto acontece –según el obispo- cuando se hallan en un ordenamiento tal de las realidades humanas, que el mismo ordenamiento los fuerza a mandar algo así o a obedecer al respecto”.²⁴¹ Consecuentemente, el cristiano, sin capacidad de autodeterminación, puede sobrellevar el dilema moral generado por la enseñanza de Jesús de Nazaret de no resistir al mal y alcanzar la bienaventuranza del pacífico,²⁴² así como el que surge del rechazo a la idolatría exteriorizado en la abstención a servir en el ejército imperial.

A través de una vinculación entre ciertos elementos de la ciudad temporal -la autoridad política y el ejército- y de la espiritual -la consagración del orden y la paz- llegan a establecerse las excepciones a la prohibición de matar, “señaladas por la misma autoridad divina”. Éstas están comprendidas tanto en “una ley promulgada por Dios de dar muerte como [en] la orden expresa dada temporalmente a una persona.” En este último caso el teólogo advierte: “Pero [...] quien mata no es la persona que presta sus servicios a la autoridad; es como la espada, instrumento en manos de quien la maneja. De ahí que no quebrantaron, ni mucho menos, el precepto de no matarás los hombres que, movidos por Dios, han llevado a cabo guerras, o los que, investidos de pública autoridad, y ateniéndose a su ley, es decir, según el dominio de la razón más justa, han dado muerte a reos de crímenes.”²⁴³ A

²⁴⁰ Villey, Michel, “La doctrine du droit de saint Augustin”, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, París, 2003, p. 118.

²⁴¹ San Agustín, “Escritos antimaniquicos (2º). Contra Fausto”, *Op. Cit.*, L. XXII, 74, p. 604.

²⁴² En la Carta 229, Agustín dice a Darío: “Bienaventurados los pacíficos [...] Son ciertamente grandes y tienen su gloria no sólo los luchadores fuertes, sino también los fieles, lo que es fuente de alabanza mayor. Con su fatiga y riesgo, protegiéndolos y socorriéndolos el auxilio de Dios, vencen al indómito enemigo y logran la tranquilidad del estado, sosegando las provincias. Pero el dar muerte a la guerra con la palabra y el alcanzar y conseguir la paz con la paz, y no con la guerra, es mayor gloria que darla a los hombres con la espada si los que pelean son buenos, buscan, sin duda, la paz, pero mediante el derramamiento de sangre.” San Agustín, “Carta 229. Agustín a Darío, señor justamente ilustre y magnificentísimo e hijo amadísimo en Cristo”, *Obras Completas, Xlb...*, p. 377.

²⁴³ San Agustín, “La Ciudad de Dios”, *Op. Cit.*, L. I, Cap. XXI, p. 39.

partir de este vínculo se consagra también la justificación expresa del padre de la iglesia a la presencia de cristianos en los ejércitos, señalando:

... cuando los soldados venían a Juan para que les bautizase preguntándole: *Nosotros ¿qué hemos de hacer?*, les hubiese respondido: 'Deponed las armas, desertad del servicio militar, no golpeéis, no hiráis, no abatáis a nadie'. Mas como sabía que al hacer todo eso en el servicio de las armas no eran homicidas sino servidores de la ley, ni vengadores de las injurias sufridas por ellos sino defensores de la salud pública, les respondió: *No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas, contentaos con vuestra soldada*. Como los maniqueos suelen acusar abiertamente a Juan, escuchen al mismo señor Jesucristo que mande que se pague al César lo que Juan dice que debe bastar al soldado. Dice: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Y si se paga los tributos es para que se pague la soldada a los soldados a los que las guerras hacen necesarios.²⁴⁴

Al plantear Agustín de Hipona los criterios de legitimidad de la guerra tenía presente la actitud de los soldados cristianos que sirvieron en las legiones de Juliano el Apóstata, quien gobernó entre los años 361 al 363 restableciendo el paganismo como religión oficial. Los creyentes, comentaba el obispo sobre el Salmo 124, "sirvieron a un emperador infiel; pero, cuando se presentaba la causa de Cristo, sólo reconocían por emperador a Aquel que estaba en el cielo", rehusando, cuando se les ordenaba, ofrecer incienso a los ídolos. Ello no les impedía luchar si la orden recibida era: "Aprestad el ejército, acometed a aquella nación",²⁴⁵ pues distinguían entre su señor eterno y su señor temporal. En términos prácticos, la obediencia a la autoridad terrena resultaba de la obediencia a la divinidad en todo aquello que no estuviese relacionado con los deberes religiosos. En esas circunstancias, era lógico plantearse la cuestión

²⁴⁴ *Ibid.*, L. XXII, 74, pp. 604-605. Michel Villey sostenía el propio Agustín, "apenas creía en la justicia de las guerras romanas." Villey, Michel, *Op. Cit.*, p. 118. Ello en referencia al Capítulo IV del Libro IV de la Ciudad de Dios, donde se hace referencia a la semejanza entre las bandas de ladrones y las ciudades injustas. San Agustín, "La Ciudad de Dios", *Op. Cit.*, L. IV, Cap. IV, p. 150. No obstante, debe advertirse que la crítica del obispo arrastra una historia de primacía del paganismo en Roma, a la que va asociada la injusticia, y cuyos defensores se manifiestan críticos del cristianismo y le culpan de su decadencia imperial. La apología del obispo a favor del cristianismo en el imperio ofrecería más bien la posibilidad de una Roma justa, abrazando estrictamente las enseñanzas religiosas.

²⁴⁵ San Agustín, "Salmo 124 (Invocación del auxilio divino sobre Israel) Sermón al pueblo", *Obras de San Agustín. XXII. Enarraciones sobre los Salmos (4º y último)*, Trad. Balbino Martín Pérez, BAC, Madrid, 1967, 124, 7, p. 315.

acerca de la obligación de obedecer leyes injustas, hallando respuesta el teólogo en la acción de la providencia que, habiendo dispuesto todas las cosas, conduce directamente al supuesto “obedecer al César es obedecer a Dios.”²⁴⁶

El beneficio mundano de esta elaboración era asegurar la paz, tan necesaria para la existencia humana, pues “si la ciudad temporal no puede ser fundada sobre la justicia, al menos está en disposición de garantizar la paz”.²⁴⁷ Una aspiración que será retomada en los albores de la modernidad en relación con la reflexión sobre la guerra, el estado y las relaciones de éste con la iglesia, formando parte de los planteamientos teórico-políticos de autores como N. Maquiavelo, M. Lutero, J. Calvino y, en particular -apunta J. M. Mattox-, Th. Hobbes;²⁴⁸ todos ellos pesimistas antropológicos y, en distintos grados, realistas políticos. Desde los presupuestos teológicos del obispo, la justicia es proyectada, a su vez, como fuente de legitimidad de las contiendas al ser reflejo de lo divino. Al mismo tiempo, y sin extinguirse, perdía relevancia la vertiente jurídica formalista del *bellum justum*²⁴⁹ al darse paso, en la práctica política, a “la tendencia a subsumir el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia.”²⁵⁰

Siguiendo a M. T. Cicerón en su planteamiento de la causa justa, Agustín de Hipona se centra en la “venganza” por la injuria para determinar los alcances de la justicia que permite legítimamente el inicio de las acciones bélicas. Para el politólogo Josep Baqués Quesada, “la expresión original *vindicare* que suele utilizar el doctor de la Iglesia debe ser leída [...] como “castigo” (en el sentido de sanción)”.²⁵¹ Advertía también a comienzos del siglo XX el pacifista francés A. Vanderpol que “*Vindicare* no es vengar, y menos aún

²⁴⁶ Gauchet, Yves, *Histoire des idées politiques. Tome 1, De l'Antiquité à la Révolution française*, Armand Colin, Paris, 1995, pp. 89-90. Basándose en textos de Agustín y Ambrosio sobre Juliano, G. de Ockham concluirá que “entre los infieles se da un verdadero dominio de las cosas temporales y verdadera jurisdicción temporal.” Ockham. Guillermo de, *Sobre el gobierno tiránico del papa...*, L. III, Cap. 4, p. 102.

²⁴⁷ Gauchet, Yves, *Op. Cit.*, p. 90.

²⁴⁸ Mattox, John Mark, “Augustine: Political and Social Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Disponible en: <http://www.iep.utm.edu/aug-poso/>. Revisado el 12/3/2015.

²⁴⁹ Calore, Antonello, ““Guerra giusta” tra presente e passato”, en “*Guerra giusta?*” *Le metamorfosi di un concetto antico*, Giuffrè, Milano, 2003, p. XVIII.

²⁵⁰ Arquillière, Henri-Xavier, *El agustinismo político, Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Trad. Ignacio Massot Puey, Universidad de Granada, Granada, 2005, p. 38.

²⁵¹ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, p. 56.

vengarse, sino castigar. *Vindicare injuriam*, no es vengar una injuria, sino castigar una injusticia. La venganza es un mal, la *vindicta*, ejercida por el depositario de la autoridad, es un bien...” En cuanto a la “injuria”, el mismo autor señalaba que esta “quiere decir exactamente, una cosa contraria al derecho, una injusticia, una violación al derecho, si como en ciertos pasajes la hemos traducido como *injuria*, cabe prestar atención y dar a esa expresión el sentido ya señalado, y de ninguna manera el de ultraje”.²⁵²

Profundizando en sus rasgos jurídicos, el sacerdote agustino, y también jurista, Gabriel del Estal consideraba que el obispo inscribía el tratamiento de la injuria recibida en la doctrina de *bellum justum* como el “justo título” más valorable, pues se vinculaba estrechamente a la legítima defensa que, a su entender, “debe considerarse como causa justa de verdad ante un conflicto bélico”.²⁵³ Ello implicaría que la guerra defensiva resultaba siempre justa para el padre de la iglesia atendiendo a las palabras que en *El libre albedrío* el personaje Evodio, antiguo militar, pronuncia partiendo del presupuesto de que quien mata en virtud de la ley, y sin pasión -que es lo que da a un acto su carácter perverso-, no comete crimen: “Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo no es más que un mero ejecutor de la ley, por lo que le es fácil cumplir su oficio sin pasión alguna. Aún más, *a la ley, que ha sido dada para la defensa del pueblo*, no se la puede argüir de apasionada; porque si el que la dio, lo hizo por orden de Dios, de acuerdo con los principios de la eterna justicia, pudo actuar libre de toda pasión²⁵⁴.” En consecuencia:

Se puede [...] cumplir sin pasión la ley que manda repeler la fuerza con la fuerza, para seguridad de los ciudadanos. Y dígase lo mismo de todos los ministros subalternos que jurídica y jerárquicamente están sujetos a cualesquiera potestades.²⁵⁵

²⁵² Vanderpol, Alfred, “Avant-propos”, *Op. Cit.*, p. III. Traducción del autor.

²⁵³ Estal Gutiérrez, Gabriel del, “Construcción agustiniana de la paz”, *Jornadas agustinianas. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín, Madrid, 22 – 24 de abril de 1987*, Federación Agustiniana Española - Estudio Agustiniano, Madrid, 1988, p. 243.

²⁵⁴ San Agustín, “El libre albedrío”, *Obras de San Agustín, III, Edición bilingüe, Obras filosóficas*, Trad. Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lanseros, BAC, Madrid, 1982, L. I, 34, pp. 227-228. Las cursivas son del autor.

²⁵⁵ *Ibíd.* L. I, 34, p. 228.

Debe advertirse al mismo tiempo que bajo el estricto marco espiritualista agustiniano se plantea el rechazo a la legítima defensa individual, que resulta contraria a la justicia según el teólogo de inicios del siglo V. Es lo que revela una lectura detenida del apartado *Segunda objeción: la muerte del injusto agresor*, en el diálogo *De libero arbitrio*, desvinculándose los efectos del proceder humano en el ámbito temporal cuando el mismo personaje Evodio señala: “no es justa una ley que permite al viajero dar muerte al ladrón antes de que éste le mate a él; o a un hombre o mujer matar, si puede, al agresor que los ataca violentamente, antes que se consume la deshonra”.²⁵⁶ A. J. Bellamy observa a partir del texto citado la distinción acerca de la admisión de la legítima defensa “a los ojos de la ley temporal que intenta mantener cierto grado de paz terrenal pero no a los ojos de la ley superior no escrita”.²⁵⁷

Para comprender el significado de la legítima defensa es importante situar este concepto en el marco de la propuesta de *bellum justum* del teólogo. El jesuita John Langan ha sintetizado acertadamente desde la perspectiva teológica los rasgos básicos de la guerra justa en la obra del obispo de Hipona que consisten en: 1) la concepción punitiva de la guerra, 2) la evaluación del mal de la guerra en términos del mal moral de actitudes y deseos, 3) la búsqueda de autorización para el uso de la violencia, 4) la epistemología dualista que da prioridad a los bienes espirituales, 5) la interpretación de normas del evangelio en función de actitudes internas, 6) la actitud pasiva hacia la autoridad y hacia el cambio social, 7) el uso de los textos bíblicos para legitimar la participación en la guerra y 8) una concepción agustiniana de la paz.²⁵⁸

La interpretación de J. Langan permite ubicar a la doctrina agustiniana de la guerra justa en su contexto estrictamente teocrático, espiritualista y escasamente moderno²⁵⁹ detectando, en *Contra Fausto*, los esfuerzos del teólogo por hacer compatibles los contenidos del Antiguo y el Nuevo Testamento al justificar el proceder belicista y expoliador de algunos patriarcas

²⁵⁶ *Idem.*

²⁵⁷ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 56.

²⁵⁸ Langan, John, “The elements of Saint Augustine’s just war theory”, *The Journal of Religious Ethics*, Wiley-Blackwell, Malden, 2001, p. 24.

²⁵⁹ Langan, John, *Op. Cit.*, p. 22.

bíblicos que habrían actuado bajo guía y mandato de la divinidad. El profesor de Georgetown advierte así que con la sumisión a la orden sagrada los elementos de “acto, agente y autoridad para la acción” no resultan diferenciables,²⁶⁰ especialmente cuando Agustín hace descansar en la autorización celestial la legitimidad de las guerras emprendidas por uno de los primeros líderes del pueblo judío, aclarando a Fausto: “Dios que conoce qué, cuándo, a quiénes permite o manda algo, qué conviene hacer o sufrir a cada uno, no se extraña o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia”; ello en razón de que Dios “daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos”.²⁶¹

Se trataría, en suma, de una justificación para hacer frente a todo lo que según el obispo constituye el mal manifestado en la guerra, en el cual no se considera la muerte de “los que alguna vez tendrían que morir”: el deseo de dañar (*nocendi cupiditas*), la crueldad en la venganza (*ulciscendi crudelitas*), el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad de la rebelión, la pasión de dominio (*libido dominandi*) y cosas semejantes -es decir, lo que “conforme a derecho, se considera culpa en las guerras”-;²⁶² planteándose, en consecuencia, la necesidad de recurrir a la violencia contra quienes resisten a los buenos. Tal proceder se concreta en actos de fuerza para “castigar [...] tales vicios”.²⁶³ Sin embargo, profundizando acerca del sentido del mal a conjurar con las contiendas según del santo africano, J. M. Mattox precisa:

Agustín rechaza la idea de que los actos sean malos en sí y por sí mismos; más bien, aquellos actos que los hombres considerarían generalmente malos son justificables, según la sabiduría infinita de Dios, y buenos conforme a las circunstancias. Al disponer Dios, como en el caso de Moisés, que una guerra debe ser luchada, tal guerra no puede ser intrínsecamente mala, de otra manera Dios no la habría dispuesto.²⁶⁴

²⁶⁰ Langan, John, *Op. Cit.*, p. 21.

²⁶¹ San Agustín, “Escritos antimaniqu coastos (2º). Contra Fausto”, *Op. Cit.*, L. XXII, 74, p. 604.

²⁶² *Ídem.*

²⁶³ *Ídem.*

²⁶⁴ Mattox, John Mark, *Saint Augustine and the Theory of Just War...*, p. 94. Traducción del autor.

Bajo estas consideraciones, J. Langan advierte que la respuesta violenta a través de la guerra no se entiende como acto de autodefensa, pues se trata sobre todo de un ejercicio punitivo emprendido por la autoridad legítima.²⁶⁵ A. J. Bellamy, centrándose en las consideraciones del teólogo sobre el actuar individual, advierte que según el pensamiento agustiniano “[c]uando un individuo mataba en defensa propia, lo hacía para defender cosas terrenales (la vida, el honor, la propiedad). Quienes estaban cerca de Dios no debían querer proteger tales cosas. No obstante, el acto de matar en defensa propia no era en sí pecaminoso, sino la disposición interna que impulsaba el acto, el amor de las cosas terrenales por sobre las espirituales”.²⁶⁶ Lo que contaría, en suma, es la intención del creyente, como se detalla más adelante.

Cabe advertir, por ende, que cuando el teólogo se concentra en el tema de la guerra, y su justificación, siguiendo premisas del Antiguo Testamento, transmite una pedagogía teológico-política que pone en evidencia la primacía del poder y juicio divinos. En cuanto a las consecuencias espirituales que se derivan de las propuestas del obispo, éstas conducen a dar mayor relevancia a las posiciones ajustadas a los mandatos de la divinidad así como a las actitudes piadosas, desatendiendo las respuestas violentas ante amenazas a la propia existencia y la procura de intereses mundanos. Es desde dichas premisas que irrumpe también la posibilidad del alejamiento de la consideración de las acciones bélicas como un mal en sí mismo, puesto que señala el padre de la iglesia: “Con ignorancia ultrajante se recrimina a Moisés el haber hecho la guerra. Persona a la que se le reprochaba menos el haberla hecho por propia iniciativa, que el no hacerla, habiéndoselo mandado Dios.”²⁶⁷

Mientras en el Antiguo Testamento figuran textos detallando reglas elementales para el desarrollo de las contiendas y se registran acontecimientos

²⁶⁵ Langan, John, *Op. Cit.*, p. 22.

²⁶⁶ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 56. J. M. Mattox admite la justicia de las guerras de los israelitas aludiendo a la distinción entre guerras defensivas y ofensivas cuando señala: “Aunque la antigua Israel emprendió guerras que, desde una perspectiva moderna, podrían considerarse, según su naturaleza, ofensivas o defensivas, desde el punto de vista de los antiguos israelitas ellas fueron todas defensivas: se trataba de guerras peleadas en defensa de la justicia y en pos de la supresión del mal; por ello consideraban sus guerras, comparativamente, sino en su conjunto, justas.” Mattox, John Mark, *Op. Cit.*, p. 130. Traducción del autor. En cualquier caso, no estaban destinadas a defender intereses terrenales sino exclusivamente la justicia y el bien divinos.

²⁶⁷ San Agustín, “Escritos antimaniqu coastos (2º). Contra Fausto”, *Op. Cit.*, L. XXII, 78, p. 611.

bélicos susceptibles de evaluación en función de dichas previsiones, el Nuevo Testamento, sin incluir ninguno de dichos elementos, permitía a Agustín de Hipona desarrollar aspectos relacionados con exigencias al cuerpo político y a la práctica política sobre la base de preceptos ya cristianos. J. M. Mattox advierte dos variaciones en relación con la normatividad que inspiraba en el obispo el Antiguo Testamento: a) por un lado, hace frente a la cuestión de cuál ha de ser la actitud de los creyentes en relación con las exigencias de la autoridad competente, lo que habría de conducir a la obediencia pasiva mencionada anteriormente y, b) por otro, pone énfasis en la vivencia interior conforme a las doctrinas de la nueva dispensación, un nuevo periodo según las escrituras sagradas, surgidas a partir de las enseñanzas de Jesús de Nazaret, requiriéndose del cristiano no sólo el cumplimiento de las exigencias de la letra de la ley sino un cuidadoso examen de los motivos e intenciones del corazón.²⁶⁸

El predominio de lo espiritual da protagonismo a la “recta intención” como condición para emprender guerras, aunque ésta no sea aludida expresamente por Agustín en su definición del *bellum justum*. J. M. Mattox precisa al respecto que el carácter bondadoso de un acto, según el pensamiento agustiniano, sólo se verificaría si está basado en la *recta intentio* incluso antes que en el conocimiento del actuar correcto. La intención, en el esquema moral del padre de la iglesia, evidencia su afición por la concepción neoplatónica del orden²⁶⁹ al que define como “la relación resultante de todas las esencias eternas y las cosas temporales que participan en dichas esencias tal y como éstas existen en la jerarquía de ser y valor.”²⁷⁰ En ese mismo sentido, A. J. Bellamy advierte que su significado revela un actuar ausente de “sentimientos de odio, envidia, codicia o voluntad de dominar”, concretándose más bien a través de “un sentimiento de amor y el deseo de preservar la paz y la justicia”. De ese modo, en procura de salvaguardar el orden temporal las

²⁶⁸ Mattox, John Mark, *Op. Cit.*, p. 130.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 132.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 99. Traducción del autor.

guerras justas “eran también actos de amor hacia los causantes del daño, porque evitaba que siguieran pecando”.²⁷¹

Ahora bien, para apreciar la trascendencia que ha tenido el pensamiento agustiniano acerca de la guerra justa a lo largo de quince siglos, es importante atender a una distinción planteada por A. Truyol y Serra cuando advierte acerca de los significados de la justicia y la paz en la obra del obispo. Así, para el jurista español, junto al concepto teológico de justicia hallado profusamente en la obra del teólogo aparece también en ocasiones, “la justicia entendida en el sentido más estricto de virtud civil, tal como la concebían los juristas romanos”. Hay, por ello, en los escritos del padre de la iglesia ejemplos de injusticias concretadas en conquistas, ocupación de ciudades o sumisión de pueblos que están siempre relacionadas con la ambición desmedida, constituyendo para el santo africano un “grande latrocinio”. En ese entender, el internacionalista precisa:

No hay aquí referencia alguna a exigencias específicamente cristianas [...], sino tan sólo a principios de elemental vigencia en el orden natural de la convivencia humana. Y es de advertir que, aún sirviéndose del mismo término en ambos casos, el propio San Agustín establece implícitamente una distinción entre las dos acepciones: la justicia en la que piensa cuando se enfrenta con la cuestión de la definición de la república, la denomina “verdadera justicia”; y la que ha de realizarse para que una multitud de hombres pueda llamarse pueblo, es, simplemente, “justicia”.²⁷²

Algo similar ocurriría con el concepto de “paz”, que según J. Langan estaría caracterizado por una distinción fundamental entre la paz final de la ciudad celestial, que tiene un valor absoluto pero que no es inmediatamente alcanzable, y la paz temporal, parcial e imperfecta, disponible para la pecadora humanidad y destinada a servir a la primera.²⁷³ Esta última es la que requiere ser instaurada, según A. Truyol y Serra, en el ámbito de la convivencia civil donde el Estado, a través de la autoridad, es el llamado a asegurarla. La paz “verdadera”, por el contrario, sólo puede verse concretada a través del orden

²⁷¹ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 58.

²⁷² Truyol y Serra, Antonio, “El problema de la relación entre el Estado y la justicia”, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, pp. 165-166.

²⁷³ Langan, John, *Op. Cit.*, p. 29.

de la vida cristiana y la gracia. Concluye por ello el internacionalista: “Estamos, en ambos supuestos, ante ejemplos típicos de la tendencia de San Agustín a entremezclar el orden natural con el sobrenatural, sin establecer la oportuna línea divisoria que los deslinda. Y así, un mismo vocablo se aplica indistintamente a uno y otro orden, con el consiguiente peligro de desorientar a quien no se percate de la distinta función de la palabra en una y otra conexión de ideas”.²⁷⁴

Por estas razones, resulta acertada la opinión de J. M. Mattox cuando valora los efectos distintos que conlleva la actuación de la autoridad en nombre del cuerpo político o de cada creyente en salvaguarda de sí mismo, resultando instructivo atender a las razones que conducen a Agustín de Hipona a justificar acciones extremas en defensa del estado que contrastan con la renuncia a la legítima defensa individual; es decir, “[s]i el estado no puede defenderse, entonces, desde el punto de vista del estado, todo el potencial para el mantenimiento sea del orden doméstico o internacional queda destruido. Por eso la pérdida del estado es una gran calamidad. [...] En contraste, incluso si un individuo pierde la vida en razón de no estarle permitido el derecho a la defensa legítima, el orden natural en su integridad permanece intacto”.²⁷⁵

En suma, el tratamiento de la guerra que plantea el padre de la iglesia contiene indudablemente premisas teológicas, de gran influencia a lo largo de buena parte de la Edad Media, que se revelan especialmente en los rasgos punitivos anotados por J. Langan; sin embargo, considera también reflexiones que aportan al pensamiento político desde su preferencia por la estabilidad que proporciona el mantenimiento de una estructura estatal, teniendo en cuenta la experiencia decadente del imperio romano occidental. Sus propuestas situadas en el ámbito de lo político permiten el desarrollo de los criterios de la guerra justa, constituyendo una causa justa fundamental la defensa legítima del colectivo; aunque no es la única pues como advierte Herbert A. Deane, la doctrina agustiniana del *bellum justum* comprende variantes ofensivas y defensivas.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 166.

²⁷⁵ Mattox, John Mark, *Op. Cit.*, p. 108.

En el esquema agustiniano las guerras defensivas podían convertirse en punitivas imponiendo el castigo por acciones injustas del agresor. Asimismo, tratándose de guerras ofensivas éstas podían ser justas si eran emprendidas contra un estado que se negaba a reparar injurias previas o se negaba a restituir un bien apropiado ilícitamente. Desde la perspectiva religiosa, la justicia estaba inescindiblemente vinculada a la voluntad divina pues las guerras “justas” respondían a una orden directa de Dios -como las de los israelitas que se relatan en el Antiguo Testamento- y podían serlo para mantener la ortodoxia religiosa.²⁷⁶ En cualquiera de estos supuestos era imprescindible la decisión de una autoridad legítima para emprenderlas; siendo además exigible la subordinación de los guerreros incluso cuando las órdenes impartidas les pareciesen injustas. En todo caso, la idea que guiaba el proceder de gobernantes y soldados era una disposición íntima que estaba fundada en la caridad cristiana.²⁷⁷ Las ideas del obispo marcarán la reflexión teológica de la Edad Media.

3. La doctrina de la guerra justa en la Baja Edad Media

Las elaboraciones de Agustín de Hipona en torno a la guerra justa, dispersas en sus diversas obras, tuvieron una decisiva repercusión en los planteamientos de autores cristianos medievales y, muy especialmente, en la posición oficial que adoptaría la iglesia católica admitiendo ciertas contiendas. Incorporadas en el *Corpus Iuris Canonici* –compendio de textos legales de imprescindible consulta para canonistas hasta 1917-, cuyos orígenes se remontan al *Decreto* de Graciano a mediados del siglo XII, las ideas del teólogo africano serán citadas y desarrolladas sistemáticamente en el siglo XIII por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*. El impacto de la producción intelectual de ambos religiosos, académicos en monasterios, y sobre todo la trascendencia que adquirió el pensamiento de este último, hizo posible que la doctrina del *bellum justum* hallase su consagración en los estudios de universidades cristianas de todo el mundo.

²⁷⁶ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 59.

²⁷⁷ Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, Nueva York, 1963, p. 164.

Surgía así una doctrina escolástica de la guerra a la que contribuyeron no sólo pensadores religiosos, sino también seculares como los juristas de Bolonia quienes retomaron con determinación en aquel periodo el estudio del derecho romano. El historiador francés P. Contamine refiere, en ese sentido, que los canonistas se aplicaron entonces en el desarrollo del *Decreto*, a través de comentarios, y muy pronto buscaron interpretar las *Decretales* pontificias. Al mismo tiempo, los teólogos involucraron sus métodos escolásticos en la reflexión de las cuestiones bélicas llegando, entre los siglos XIV y XV, a vulgarizar la enseñanza canónica sobre las contiendas. Correspondió a los civilistas adaptar su razonamiento y conclusiones a un agitado contexto político y militar cambiante que se encaminaba hacia el final de una larga época. En definitiva, pese a “la divergencia sucesiva o paralela de las opiniones y de los enfoques, parece posible considerar un conjunto coherente e indisoluble [de] pensamiento escolástico acerca de la guerra.”²⁷⁸

Ese contexto que conducía a una mayor autonomía del poder secular en su relación con la iglesia se fraguó en el renovado periodo de producción intelectual que tuvo como protagonistas a juristas –canonistas y civilistas- y teólogos. Como recuerda A. J. Bellamy, es en los siglos XII y XIII cuando se produce “una lucha entre las fuerzas centralizadoras y las particularistas; las primeras impulsaban el establecimiento de una sociedad o imperio cristiano unificado; las segundas, una sociedad de soberanos iguales. Tanto la Iglesia como el Sacro Imperio Romano proponían una república cristiana común bajo el liderazgo del papado o del sacro emperador romano, respectivamente.”²⁷⁹ El desarrollo de algunos de esos argumentos que hacen notorio esos desencuentros ha sido abordado en el capítulo 2, dando relevancia a las elaboraciones de los juristas que apoyaban a cada bando haciendo intentos por consagrar una autoridad legítima que condujese la guerra. Importa indagar ahora sobre la justicia en las contiendas a partir de la visión religiosa de a) Graciano, el canonista y el teólogo más representativos de la Baja Edad Media, para revisar, enseguida, b) la propuesta, aún muy influyente, de Tomás de Aquino.

²⁷⁸ Contamine, Philippe, *La guerra en la Edad Media...*, p. 350.

²⁷⁹ Bellamy, Alex, J., *Op. Cit.*, p. 63.

a) Graciano y el derecho canónico

En un proceso de renovación intelectual tanto en lo teológico como en lo filosófico, el derecho también experimentaría una ágil evolución animada por la polémica a que dio lugar la reforma gregoriana, impulsada desde el último cuarto del siglo XI, iniciando la célebre “querrela de las investiduras”. En ella se enfrentaron, desde el año 1075 hasta el 1122, el pontífice romano y los reyes cristianos exigiéndose mutuamente el reconocimiento de la autoridad exclusiva para proveer títulos eclesiásticos. Rápidamente se promovieron estudios por ambas partes indagando en argumentos que favoreciesen sus posturas los cuales debían hallarse en colecciones canónicas previas y textos legales imperiales. Hacia mediados del siglo XII, los juristas de Bolonia se sumían en un inédito esfuerzo de recopilación de colecciones jurídicas de la Antigüedad tardía, del *Digesto* a las *Pandectas*; “no obstante, se constata pronto la aparición de glosas, auténticos comentarios basados en la aplicación a los textos jurídicos de los métodos dialécticos elaborados en las escuelas parisinas”.²⁸⁰ El ejemplo más destacado de estos trabajos es el *Decreto* de Graciano.

La escasa certeza acerca de los datos biográficos de este autor, quien quizá fuese monje y enseñase en Bolonia, contrasta con la seguridad de la autoría de su obra denominada de inmediato *Decreta Gratiani*, pero cuyo título, poco conocido, es *Concordia discordantium canonum*; es decir, un intento de “conciliar diferentes tradiciones y prescripciones canónicas en un sistema intelectualmente consistente y unificado.”²⁸¹ No se trata, como se ha adelantado, de una recopilación legislativa, una especie de código, ni de un compendio de normas estructuradas lógicamente.²⁸² Graciano hace, más bien, un tratamiento de sus fuentes de manera que pone en evidencia las contradicciones en ellas existentes para buscar conciliarlas mediante un proceso de razonamiento dialéctico.²⁸³ Aplicaba así una metodología nueva, a la cual había recurrido la teología de la primera escolástica previamente en el

²⁸⁰ Vauchez, André, “L’Église et la culture: mutations et tensions”, en Mayeur, Jean-Marie *et al.*, dirs., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Tomo V, Desclée, 1993, París, p. 438.

²⁸¹ Brundage, James A., *Medieval Canon Law*, Routledge, Londres y Nueva York, 1995, p. 47.

²⁸² *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁸³ *Ibid.*, p. 48.

estudio de los textos patrísticos. Por ello, para la ciencia jurídica canónica su obra aportó a la vez “un modelo de método y una colección que reunía el conjunto de la vasta tradición jurídica de la Iglesia”.²⁸⁴

A partir de la segunda mitad del siglo XII, los canonistas se sirvieron del *Decreto* para desarrollar sus propias elaboraciones sobre cuestiones de derecho canónico. En el siglo XIII, cuando la actividad legislativa de los pontífices se hizo manifiesta mediante las *Decretales*, los juristas religiosos recurrían a menudo a la obra de Graciano como una referencia sobre aspectos esenciales. Los teólogos, sostiene F. H. Russell, desprovistos de un texto básico en materia de ética práctica que hubiese sido elaborado desde su propia disciplina, utilizaron la célebre obra “como punto de partida para sus observaciones y especulaciones”.²⁸⁵ En suma, para todos estos estudiosos, el naciente derecho canónico planteaba los problemas fundamentales que debían ser resueltos, establecía los límites para los debates y proveía un marco dentro del cual las soluciones podían ser logradas. Sin ser necesariamente original, el valor de su aportación residía en proveer una guía escrita para problemas de moralidad cristiana y disciplina eclesial.²⁸⁶

El *Decreto* estuvo estructurado en tres partes; en la segunda aparecían los casos –*causae*– que eran tratados conforme a textos –*canons*– recopilados por Graciano. Aunque diversos aspectos relacionados con la guerra se abordaron a lo largo de todo el *Decreto*, el énfasis en ella está puesto en la causa 23. Una aproximación estrictamente jurídica se advierte en la *Distinctio prima*, aunque quizá lo más relevante sea la perspectiva adoptada desde la moral cristiana que constituiría en adelante contenido del derecho canónico. Jurídicamente, recogiendo un planteamiento del obispo de Sevilla, Isidoro, en sus *Etimologías*, la regulación de la guerra está contenida en el *ius gentium*.²⁸⁷ La influencia de este doctor de la iglesia, que vivió entre los siglos VI y VII, es

²⁸⁴ Paravicini Bagliani, Agostino, “L'Église romaine de Latran I à la fin du XIIe siècle”, en Mayeur, Jean-Marie *et al.*, dirs., *Histoire du christianisme des origines à nos jours...*, p. 185.

²⁸⁵ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 55.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ Así se verifica en la respuesta a la cuestión: ¿qué es el *ius gentium*? Véase : “C. IX Qui sit *ius gentium*?” Disponible en: http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_0_13. Revisado el 24/3/2015.

notable en toda la obra y especialmente en la definición del *bellum justum*,²⁸⁸ pero es también relevante el tratamiento de la guerra justa según las premisas de Agustín de Hipona al ponerse énfasis en la causa material. Allí destaca el principio de rechazo de la violencia mediante la violencia conforme al derecho natural.²⁸⁹

Los aspectos morales acerca de la guerra se desarrollan a raíz de la cuestión si “hacer la guerra es pecado”. El maestro del derecho canónico respondería negativamente apoyándose en Agustín de Hipona, pues “sólo determinados actos son reprobables de derecho en la guerra y el mayor mérito de los soldados es estar al servicio de los intereses públicos.”²⁹⁰ Descartando las objeciones planteadas de la lectura de los evangelios, Graciano distingue entre la disposición interior de los cristianos y sus acciones externas, ello debe conducirles a resistir la injuria o infligir castigo;²⁹¹ así como a luchar, incluso bajo las órdenes de un príncipe sacrílego; pues –como bien advierte P. Contamine- “si la guerra es injusta y si la orden dada no es conforme con la ley divina, la iniquidad corresponderá solamente al príncipe.”²⁹²

Es clara la influencia del padre de la iglesia africano en su concepción del castigo a los malhechores como un acto benevolente, ejecutado por su propio interés e incluso contra su voluntad. Las guerras debían ser emprendidas, por ende, con una disposición hacia la paciencia y la benevolencia que son las que permitirían distinguir entre el pecado y el pecador.²⁹³ Asimismo, el tratamiento de la *vindicta* requiere ser considerado en relación con el precepto del amor, dirigido incluso hacia el enemigo, aunque para Graciano esa prescripción cristiana no puede conllevar pecar impunemente. Mientras la misericordia alcanza a todos los seres humanos,

²⁸⁸ Véase la nota 43 del capítulo 2. Cabe dejar apuntada la distorsión que sufre en el *Decreto* la definición propuesta por Isidoro de Sevilla, cuando se relaciona la guerra justa con el oficio del juez; un vínculo no previsto originalmente por el doctor de la iglesia que Graciano habría recogido de la compilación de Yvo de Chartres. Véase: Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, “Gratian and the Decretists (Twelfth Century)” ..., p. 107.

²⁸⁹ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 56.

²⁹⁰ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 352.

²⁹¹ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, p. 105.

²⁹² Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 352. Véase al respecto el canon IV. “Que sint in bello iure reprehenda”. Disponible en: http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_2_2693. Revisado el 14/4/2015.

²⁹³ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 58.

“ello no obvia la necesidad de castigar a los pecadores”.²⁹⁴ Esta postura, que aparece en el canon 51 de la cuestión 4,²⁹⁵ tendrá una influencia duradera en concepciones posteriores de la guerra justa, pues involucra la idea de la “justa retribución” que es requerida a través de la jurisdicción que posee un “beligerante justo”.²⁹⁶

La fidelidad del canonista a las ideas de Agustín de Hipona, no obstante, es puesta en duda respecto de ciertos textos del obispo que habrían podido ser omitidos intencionalmente por Graciano, como no se había hecho en recopilaciones previas. Así, en el canon 4 de la cuestión 1, se echa en falta parte del contenido del *Contra Fausto*, pues se reproducen y, en parte, resumen dos capítulos de este trabajo –*Licitud del servicio militar* y *La potestad para declarar la guerra*– detectándose la ausencia del argumento central que justifica el actuar de Moisés respecto de los egipcios.²⁹⁷ En este escrito, el padre de la iglesia plantea la obediencia incondicional a los mandatos divinos que conducen a que al patriarca no sea considerado un bandido por haber saqueado los bienes de los egipcios, actuando según órdenes de la divinidad. El teólogo de la Antigüedad planteaba entonces una analogía con la cadena de mando en asuntos humanos²⁹⁸ que permitía dar respuesta a la pregunta: *Quid culpatur in bello?* En el *Decreto* sólo se menciona que en obediencia a Dios, o la autoridad legítima, los hombres buenos emprenden guerras.

El historiador P. Contamine apunta, en definitiva, que las siguientes son las condiciones, según Graciano, para considerar una guerra justa: debe ser dispuesta por el príncipe, sin que se admita la participación de clérigos; debe estar encaminada a la defensa de la patria o a la recuperación de bienes apropiados ilegítimamente y ha de excluirse toda violencia apasionada y sin límite.²⁹⁹ La importancia de la justicia para iniciar y conducir las contiendas se ajusta a un tratamiento menos incoherente que el ofrecido por el obispo de Hipona; así, puesto que el recurso a la violencia es una prerrogativa de la

²⁹⁴ *Ídem*.

²⁹⁵ Véase el canon LI. “Vindicta, que ad correctionem ualet, non est prohibenda”. Disponible en: http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_2_2764.

Revisado el 14/4/2015.

²⁹⁶ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, p. 106.

²⁹⁷ Respecto del párrafo omitido véase la nota 263.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 107. Véase el canon IV. “Que sint in bello iure reprehenda” según la nota 294.

²⁹⁹ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 352.

autoridad constituida, y siendo ésta la única que puede actuar como juez de su propia causa, resulta que sólo los príncipes están autorizados a emprender guerras justas. Por el contrario, las guerras privadas resultan intrínsecamente injustas.³⁰⁰ Al referir Graciano un pasaje de Isidoro de Sevilla definiendo al juez como quien pronuncia su juicio conforme a la ley y a la justicia, permite entender la guerra justa como un proceso judicial destinado a corregir una injusticia. Frente a un procedimiento ordinario, el *bellum justum* es extraordinario en razón de circunstancias extremas.³⁰¹

En la cuestión 2, se considera en el *Decreto* cinco supuestos que permiten determinar cuándo una guerra es injusta: en razón de la *persona*, cuando la emprenden los eclesiásticos; en razón del objeto (*res*), si no es para defender la patria o recuperar la propiedad de un bien arrebatado; en razón de la *causa*, cuando no se recurre a las armas por necesidad; en razón del estado del espíritu (*animus*), si la intención es la venganza, y finalmente en razón de la autorización (*auctoritas*), cuando no es el príncipe quien la dispone.³⁰² El impacto para la posteridad de este listado será determinante, pues aplicando los canonistas y civilistas de siglos posteriores una lógica inversa dan lugar a los criterios que en líneas generales permiten, incluso hoy, evaluar si una guerra es justa o no lo es. Así detalla la evolución de esta reflexión, en la Baja Edad Media, P. Contamine:

Habrá que esperar a comienzos del siglo XIII para que se formulen los cinco criterios clásicos de la guerra justa presididos por las rúbricas *persona*, *res*, *causa*, *animus* y *auctoritas* definidos por Laurentius Hispanus hacia 1210 y que fueron retomados casi sin alteración por Johannes Teutonicus, mientras que san Raimundo de Peñafort (hacia 1180-1275) fue quien les dio posterior difusión. Se les vuelve a encontrar en el siglo XIV en el civilista italiano Pedro Baldo de Ubaldis (1327-1406), que hace de ellos el siguiente comentario: “La persona, a saber, que sea del siglo y no eclesiástica; el objeto, de forma que la guerra se haga para la recuperación de bienes y para la defensa de la patria; la causa, de forma que se luche por necesidad, de donde el pensamiento de Aristóteles: ‘Haz que la guerra sea para ti lo último necesario’; el espíritu, de

³⁰⁰ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 64.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 63.

³⁰² Véase la Question II, en Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, pp. 112-113.

forma que no se haga por odio ni por insaciable ambición; la actoridad (*sic*), ya que sin la autoridad del príncipe, la guerra no puede declararse.”³⁰³

Advierte con acierto A. J. Bellamy que en el *Decreto* no se esclarece con certeza qué autoridades podían declarar la guerra; sin embargo, sostiene que “su insistencia en que se declarase con anticipación parecía sugerir que sólo quienes poseían poder material para hacer una declaración de esas características podían iniciar una guerra justa”.³⁰⁴ Para el mismo autor, Graciano habría omitido la intención correcta dándola por sentada en función de la causa justa.³⁰⁵ Es importante el tratamiento de la *causa*, pues el jurista prescribe en su obra que la guerra ha de llevarse a cabo como un medio de defensa de uno mismo, de sus “asociados” –*socii*–, de la iglesia, de la patria o de la república –el estado–.³⁰⁶ La referencia a tales “asociados”, aclaran el politólogo David D. Corey y el teólogo J. Daryl Charles, no se relaciona con “aliados” según el discurso internacionalista, sino a “miembros de la familia, amigos y vecinos.” En ese sentido, destacan que el maestro canonista “no articula una doctrina de intervención de terceros sino más bien el principio según el cual aquellos con legítima autoridad pueden y deben proteger de injurias a quienes se encuentren bajo su cuidado.”³⁰⁷

El historiador F. H. Russell se detiene en un particular caso de guerra justa tratado por el canonista, pero planteado inicialmente por Agustín de Hipona, relativa a una contienda librada entre israelitas y amoritas por la negativa de estos últimos a permitir el paso de los primeros por su territorio. Para el teólogo, la guerra se justificaba al exigirse un derecho “acordado a ellos [los israelitas] por la sociedad humana en general.” Aclara el profesor estadounidense que ninguno de los dos autores vinculaba expresamente tal derecho al *ius gentium*; no obstante, al recoger Graciano este ejemplo en un canon, sugeriría firmemente que la denegación de paso constituía una injuria que debía ser castigada tratándose de la afectación de un derecho legal.³⁰⁸

³⁰³ Contamine, Philippe, *Op. Cit.*, p. 353.

³⁰⁴ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 67.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 68.

³⁰⁶ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 62.

³⁰⁷ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, “Just War in the Middle Ages”, *The Just War Tradition...*, p. 71.

³⁰⁸ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, p. 64.

Para Gregory Reichberg, Henrik Syse y Endre Begby, el *ius humanae societatis*, alegado por el obispo africano, tendría una importancia considerable cuatro siglos más tarde en la reflexión de F. de Vitoria sobre el *bellum justum* en la conquista americana.³⁰⁹ En realidad, como sostenía el romanista Jesús Burillo, el maestro salmantino no aludirá expresamente a ese *ius* pero su pensamiento estuvo guiado por él.³¹⁰

Según el romanista Giuseppe Falcone, Cicerón, en *De officiis*, habría planteado la idea del *ius humanae societatis* como *naturaleza* equiparada a *ius gentium*, puesta en juego cuando alguien deseaba apoderarse de un bien ajeno.³¹¹ Esa noción está también presente en los argumentos de Pablo Wladimiro de Brudzevo, agustino y rector de la Universidad de Cracovia cuando sostiene, a inicios del siglo XV, que “los infieles no pueden ser convertidos por la fuerza, que sus tierras no pueden ser invadidas, ni pueden ser despojados de ellas por la fuerza, ni por concesiones imperiales ni papales, ni por ningún otro título, pues aquellas tierras les pertenecen por el *ius humanae societatis*.”³¹² En los inicios del siglo XXI, para los autores de *The Ethics of War*, el *iure humanae societatis* que aparece en los discursos de Agustín de Hipona, Graciano y F. de Vitoria se vincularía a la solidaridad humana, manifestada en la defensa a terceros. Así, las reflexiones de Graciano se hallarían en la base del “eterno problema de la intervención por razones religiosas, políticas y humanitarias.”³¹³

Se trata de una reconstrucción apresurada, pues la idea de solidaridad vinculada al ámbito público de los derechos, tal como puede entenderse en la actualidad, no coincide necesariamente con las nociones que le resultan

³⁰⁹ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, pp. 106.

³¹⁰ Burillo, Jesús, “Francisco de Vitoria: Los títulos legítimos de las Indias”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, N° 1, Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, 1988, p. 173.

³¹¹ Falcone, Giuseppe, “Il rapporto *ius gentium* - *ius civile* e la *societas vitae* in Cic., *off.* 3.69-70”, *Annali del Seminario Giuridico dell’Università di Palermo (AUPA)*, Vol. LVI, Giappichelli Editore, Turín, 2013, p. 271.

³¹² Burillo, Jesús, *Op. Cit.* p. 172.

³¹³ Sin hacer mención previa a la solidaridad, los investigadores del Peace Research Institute of Oslo (PRIO) señalan que “el *ius humanae societatis* alegado por Agustín conseguiría una importancia central cuatro siglos más tarde en la *Relectio de indis* de Francisco de Vitoria”, luego, inician el siguiente párrafo planteando: “La idea de solidaridad está presente nuevamente en la siguiente cuestión que trata de la defensa de terceras personas.” Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, pp. 106. La traducción y las cursivas son del autor.

próximas en la Antigüedad, el Medioevo o los albores de la Modernidad. Ciertamente, como apunta J. de Lucas, “sus antecedentes remontan hasta Aristóteles –que ya hablaba de la Φιλία como vínculo de carácter sociopolítico entre los miembros de la πόλις- De Aristóteles pasó a Cicerón y San Agustín, con formulaciones no idénticas pero muy similares.”³¹⁴ Sin embargo, esa semejanza conceptual tiene como trasfondo diversas acepciones que el mismo autor detalla situándolas en diferentes contextos de la historia del pensamiento occidental. Esos significados históricos no llegan a encajar con el sentido moderno de la solidaridad³¹⁵ que complementa la demanda de universalidad de los derechos humanos, pues señala:

...casi todos estaríamos de acuerdo en admitir que, en su dimensión más débil, es decir, la más próxima a las nociones de amistad (Φιλία) griega, la *humanitas* de los estoicos, la caridad (ἀγάπη) cristiana, la simpatía sobre la que edifica su filosofía moral la Escuela Escocesa, o la fraternidad de los revolucionarios del 89, con las que tiene indudable relación [...], la solidaridad es una virtud indispensable en la relación con los otros; en ese sentido sería muy similar a la idea kantiana de benevolencia [...]; lo que aquí se está indicando, insisto, es la idea de solidaridad como ayuda mutua [...] basada en la existencia de lazos comunes de interdependencia que da lugar a la simpatía, a un afecto común (más que recíproco, en el sentido de bilateralidad propia de la amistad) que surge como consecuencia de la existencia de una común pertenencia, es decir, en cuanto somos miembros de una comunidad: la de vecinos, miembros de una fraternidad estudiantil, de una aldea, de una clase, de una nación, de un Estado, de una Unión de Estados de la Humanidad.³¹⁶

Los alcances de la obra de Graciano se circunscriben sobre todo a su época, un contexto de disputas entre autoridades seculares y eclesiásticas, y de cruzadas; por ello, junto al derecho de paso que admite el pasaje de la contienda entre israelitas y amoritas cabe otra interpretación según D. D. Corey y J. D. Charles. Para ambos, siendo la tribu de Israel además de una “nación”,

³¹⁴ Lucas, Javier de, “Apéndice: La solidaridad en la civilización urbana”, *El concepto de solidaridad*, Fontamara, 1993, p. 103.

³¹⁵ Para G. Peces-Barba la solidaridad de los modernos, fundamento de los derechos fundamentales, “se sitúa en el gran movimiento de secularización y de autonomía de las ciencias respecto de la Teología.” Peces-Barba, Gregorio, “La solidaridad”, *Curso de derechos fundamentales...*, p. 269.

³¹⁶ Lucas, Javier de, *Op. Cit.* pp. 89-9-0.

una comunidad religiosa, “surge la posibilidad de una guerra emprendida por una autoridad religiosa en oposición a la secular.”³¹⁷ Sería esta la premisa que lleva al canonista a indagar acerca del derecho de las autoridades eclesiales a emplear la fuerza. La iglesia contaría con un derecho a protegerse y proteger a sus miembros de cualquier mal, pues advierten: “los miembros de la iglesia constituyen también una comunidad, un grupo de *socii*, y en función de ello, los dirigentes de esta comunidad están encargados de guiar a sus miembros hacia la salvación [...], tienen el derecho e incluso el deber de proteger a dichos miembros de males.”³¹⁸ Tratándose de males espirituales, la iglesia protege a sus fieles de doctrinas perniciosas combatiendo la herejía, pudiendo, en última instancia, promover el recurso a la fuerza.³¹⁹

Graciano plantearía ya límites a la conducción de la guerra en diferentes cánones del *Decreto*. En la causa 24 aparece su preocupación por peregrinos, mujeres, clérigos y pobres desarmados que deben estar exceptuados de toda violencia. Se hallaría allí, según D. D. Corey y J. D. Charles, un antecedente de la inmunidad de los no combatientes.³²⁰ Pese al valor de su obra, la primera después Isidoro de Sevilla en abordar aspectos de la guerra justa, el tratamiento de ésta es aún precario al no llegar a desarrollar una fórmula abarcadora que articule una teoría del *bellum justum* con instituciones específicas. Así como obvia mencionar la *recta intentio*, tampoco alude a la *justa causa*.³²¹ Corresponderá a Tomás de Aquino desarrollar un siglo después estos conceptos.

b) Tomás de Aquino: escolástica y guerra justa

Para entender la importancia de la reflexión de Tomás de Aquino sobre la guerra justa, en el siglo XIII, debe destacarse su gran aporte teológico y filosófico como impulsor de la escolástica; el movimiento intelectual más significativo de la Edad Media, “encaminado a una comprensión racional de la fe cristiana y a la sistematización de sus doctrinas con la ayuda del aparato

³¹⁷ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 70.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 71. Véase el canon III de la cuestión 2. “C.III. Innoxius transitus filii Israel negabatur, atque ideo iusta bella gerebantur.” Disponible en: http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_2_2700. Revisado el 25/4/2015.

³¹⁹ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 71.

³²⁰ *Ibid.*, p. 73.

³²¹ Russell, Frederick, H., *Op. Cit.*, pp. 64-65.

conceptual de la filosofía griega.”³²² Es, a su vez, fácilmente apreciable la influencia del obispo de Hipona y de Graciano en el tratamiento que el Aquinate hizo del *bellum justum*, pero lo característico de su pensamiento es la adaptación del legado aristotélico a su propuesta moral, y también jurídico-política. Tras la caída del imperio romano de Occidente, ocho siglos antes, la mayor parte del legado filosófico y científico de la Antigüedad quedó confinado a esa época. Como recuerda J. Mosterín, los planteamientos de Platón apenas fueron conocidos “a través de su influencia en Cicerón, en Filón, en los neoplatónicos y en los Padres de la Iglesia, sobre todo en Agustín”, cuyas ideas fueron determinantes para la teología católica hasta el siglo XII.³²³

En el siglo XIII, Europa occidental redescubre a Aristóteles pues el saqueo de Constantinopla por los cruzados en 1204 permite el arribo al viejo continente de manuscritos griegos.³²⁴ Atrás queda la imagen del Estagirita del siglo XII como una referencia para los estudios de Lógica, cuando se conocían de él algunos de sus tratados menores: *Categorías* y *Sobre la interpretación*. Gracias a una nueva generación de traductores, refiere J. Le Goff, aparece “el físico, el moralista de la *Ética a Nicómaco*, el metafísico”,³²⁵ al cual acompañan comentarios de solventes filósofos musulmanes: Avicena y, especialmente, Ibn Rushd –Averroes–, con cuyas ideas el autor de *Política* no parece próximo a las enseñanzas cristianas. Dos Aristóteles, inmediatamente, entraron en pugna: el “verdadero” y el de Averroes. Al primero, Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino intentan conciliarlo con las escrituras sagradas. Al segundo, los averroístas, contradictoriamente, quieren seguir al filósofo y a los textos bíblicos inventando la doctrina de la doble verdad.³²⁶

Sin duda alguna, la *Summa Theologiae* es la obra de síntesis más lograda del Aquinate. En ella logra articular el tratamiento de diversos aspectos que atañen a la moral cristiana –*quaestiones*–, sometiéndolos a tesis contrapuestas con argumentos favorables y opuestos analizados en *articulus*;

³²² Barcala Muñoz, Andrés, “La Edad Media”, *Historia de la Teoría Política I...*, p. 293.

³²³ Mosterín, Jesús, “Tomás de Aquino”, *Los cristianos...*, p. 367.

³²⁴ *Ídem*.

³²⁵ Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Editions du Seuil, París, 1985, p. 121. Traducción del autor.

³²⁶ *Ídem*.

concluye “zanjando el tema, es decir, diciendo quién tiene razón”.³²⁷ Para Tomás de Aquino, la teología tomaba como base las verdades reveladas de la fe desde las cuales proponía los “primeros principios”; de éstos cabía deducirse consecuencias recurriéndose al razonamiento lógico. En suma, era posible desde su propuesta teológica alcanzar la concordia entre fe y razón, mientras que el método filosófico había puesto énfasis sólo en esta última. Esa búsqueda intelectual de equilibrio provocaría recelos entre los más fervientes religiosos, poco adeptos a dar preeminencia a la racionalidad humana.³²⁸

El Doctor Angélico, explica con claridad J. Mosterín, distinguía entre la razón humana y la revelación divina. Mediante la primera, los individuos al razonar son capaces de establecer ciertas verdades, mientras la segunda transmite otras a los humanos de manera directa. Su abordaje, por tanto, también es diferente: “La filosofía se basa en la razón; la teología sagrada en la revelación”. En aquellos aspectos sobre los cuales la revelación divina nada señala, lo “prudente será seguir las conclusiones de la razón, de la filosofía y en especial de Aristóteles, ‘el filósofo’ por antonomasia.” Podía ocurrir también un solapamiento entre lo que tratan la razón y la revelación; en ese caso, “[s]i la razón ha funcionado bien, si la filosofía es verdadera, las conclusiones a que llegue coincidirán [...] con las verdades reveladas”. Lo contrario es señal de falsedad y de una razón que “ha funcionado mal”. No se admiten, por tanto, dos verdades contradictorias: racional y revelada, constituyéndose el dogma de fe en parámetro; así, “mientras no tropiece con algún dogma religioso, la razón humana es autónoma y la filosofía es independiente de la religión”.³²⁹

La teología, además de sagrada –revelada-, podía ser natural, basada “en la mera razón y [era] una parte de la filosofía.”³³⁰ Un nexo necesario también se postula entre ley y razón. Al respecto, el iusfilósofo A. Ruiz Miguel, explorando en el modelo iusnaturalista del Aquinate, sostiene que los presupuestos del derecho y la ley natural se basan en el marco filosófico del autor italiano, “una adaptación de ideas aristotélicas y estoicas al pensamiento cristiano [...], sometido a un primer ajuste con la filosofía clásica, y

³²⁷ Mosterín, Jesús, *Op. Cit.*, p. 381.

³²⁸ *Ibid.*, p. 382.

³²⁹ *Ibid.*, p. 383.

³³⁰ *Ídem.*

especialmente con el platonismo, por los llamados Padres de la Iglesia”.³³¹ En lo fundamental, Tomás de Aquino acoge “la tríada” presente ya en estoicos como M. T. Cicerón, que es adoptada más tarde por Agustín de Hipona: ley eterna, ley natural y ley temporal –humana-.³³² En cuanto a la primera, el teólogo, inspirado en Aristóteles, plantea una concepción finalista de ésta vinculada a la idea de orden cósmico racional, muy propia del estoicismo. Desde premisas cristianas, esta vez, Dios crea las cosas y las orienta hacia una finalidad anticipada en la *lex aeternae* que se entiende “como la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige toda acción y todo movimiento.”³³³ Por tanto:

Toda regla de la razón humana deriva de la ley eterna (q.14 a.4) y el bien y el mal se dicen de la razón conforme o no con la ley eterna, de tal modo que la ley eterna es el fundamento moral de toda ley (cf. q.93 a.6).³³⁴

Tomás de Aquino tiene en cuenta que la participación de los seres humanos en ese orden finalista es libre, pues se trata de criaturas racionales: “El hombre –apunta el Aquinate- se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos”, y lo es “mediante la razón y la voluntad”, los dos elementos del libre albedrío.³³⁵ Se revela así una aproximación a la ley natural que, según A. Ruiz Miguel, “viene a rectificar la definición romana de *ius naturale* [...] en la que el hombre quedaba asimilado al resto de los animales, para dar una importancia especial a la racionalidad como rasgo definitorio de lo natural en el hombre en detrimento de lo natural como inclinación instintiva.”³³⁶ Puede establecerse, entonces, que “la ley natural son los primeros principios

³³¹ Ruiz Miguel, Alfonso, “La Edad Media”, *La filosofía del derecho en modelos históricos...*, pp. 110-111.

³³² Señala Tomás de Aquino: “... está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.* De que hay dos leyes, una eterna y otra temporal, y a esta le llama humana.” Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, II. Parte I-II*, Trad. José María Rodríguez Arias, BAC, Madrid, 1989, q.91 a.3, p. 712.

³³³ Ruiz Miguel, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 112. La referencia es a la q.93 a.1. La traducción contemporánea de la obra señala: “Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas las cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento”. Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, q.93 a.1, pp. 722-723.

³³⁴ Osuna Fernández-Largo, Antonio, “Tratado de la ley en general”, Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, p. 700.

³³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I,II q.1 a.1, pp. 37-38.

³³⁶ Ruiz Miguel, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 113.

de la ley moral que el hombre conoce desde el inicio de sus razonamientos prácticos”.³³⁷ Para el teólogo, el primer principio, que es fundamental, se asienta en el bien, enunciándolo de esta manera: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”.³³⁸

Argumenta sobre este principio lo siguiente: “todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprende como mal y como vitando”. La primera “inclinación” consiste entonces “en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción”.³³⁹ Da cabida así el Aquinate a la legítima defensa individual, proscrita por Ambrosio, Agustín y Graciano. La segunda inclinación, menos relevante que la anterior para la justificación de la guerra, está dirigida “hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común [el hombre] con los animales. Y a tenor de esa inclinación se consideran de ley natural [...] la conjunción de sexos, la educación de los hijos y otras semejantes.” Finalmente, plantea que “hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional”: buscar la verdad y vivir en sociedad, lo cual conlleva, por ejemplo, “evitar la ignorancia” o “respetar a los conciudadanos”.³⁴⁰

La ley natural definida por Tomás de Aquino, resumía Frederick Copleston, consiste en una obligación que es impuesta por la razón, “pero está fundada inmediatamente en la naturaleza humana misma; la ley moral es racional y natural, en el sentido de que no es arbitraria o caprichosa”.³⁴¹ Ello significa que al existir una naturaleza idéntica en todos los seres humanos, además de inmutable, la *lex naturalis* propende a lo que resulta “necesario” para ella; de ese modo, considera como obligatoria la conservación de la propia vida, pero ello no implica que ésta sea asegurada, por ejemplo, mediante el consumo, por todos, del mismo tipo de comida. Al mismo tiempo, los preceptos

³³⁷ Osuna Fernández-Largo, Antonio, *Op. Cit.*, I,II q.94 a.1, nota c, p. 731.

³³⁸ Santo Tomás de Aquino, *Op., Cit.*, q.94 a.2, p. 732.

³³⁹ *Ídem.*

³⁴⁰ *Ídem.*

³⁴¹ Copleston, Frederick, “Santo Tomás de Aquino. Pensamiento”, *Santo Tomás. Vida, pensamiento y obra*, Planeta, Barcelona, 2007, p. 135.

de la ley natural se caracterizarían también por su inmutabilidad, un rasgo que se traslada a las conclusiones –“principios secundarios”- deducidas de los principios primarios.

No obstante, el teólogo admite que los principios secundarios pueden variar en ciertos casos, “particulares y minoritarios por motivos especiales”.³⁴² Uno de los ejemplos que propone es el incidente del saqueo de bienes egipcios por miembros del pueblo de Israel. En ese caso, sostiene, Dios habría actuado como dueño supremo de todo lo existente –antes que como legislador³⁴³-, transfiriéndoles la propiedad de los objetos sin vulnerar prohibición alguna; en suma, no se habrían cometido robos.³⁴⁴ Ahora bien, los asuntos que se mencionan como justificados por la intervención de la divinidad, “siendo materialmente –afirma el dominico Antonio Osuna- una violación de la ley natural (matanza de inocentes como castigo bélico, adulterios, hurtos)”,³⁴⁵ plantean auténticos desafíos morales. Tomás de Aquino los asumiría justificando “excepciones” a partir de un principio teológico que dice: “‘todo lo que Dios hace en las creaturas es conforme a la naturaleza de éstas’, de modo que incluso sustrayendo un ser a la ley natural, la acción de Dios es conforme a la naturaleza de ese ser, por el principio metafísico de la potencia obediencial de la creatura para su Creador.”³⁴⁶

Desde una lectura histórica de tales acontecimientos, conforme a una racionalidad exigente también tomista, resultaría que tales injusticias y violaciones de la ley natural no pueden ser dispensas de la divinidad sino expresiones colectivas de comportamientos llevados a cabo por integrantes de un pueblo, los israelitas, incapaces de percibir la injusticia de sus acciones por el estado primitivo de su desarrollo moral. Por ende, -prosigue A. Osuna- éstos “veían como justa la venganza ejercida sobre el vencido, aceptaban como válida la institución de la poligamia y hasta ejercieron sacrificios humanos. Y es que la historia del pueblo de Israel está inserta en la larga historia de la humanidad que sólo lentamente ha ido tomando consciencia de los valores

³⁴² Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I,II q.94 a.5, p. 737.

³⁴³ Copleston, Frederick, *Op. Cit.*, p. 136.

³⁴⁴ *Ibid.*, pp. 136-137.

³⁴⁵ Osuna Fernández-Largo, Antonio, *Op. Cit.*, I,II q.94 a.5, nota k, p. 737.

³⁴⁶ *Ibid.*, I,II q.94 a.5, nota k, pp. 737-738.

morales”.³⁴⁷ Asimismo, en la *naturalis inclinatio* se advierte tensión y movimiento, y siendo expresión “de una naturaleza humana dinámicamente ordenada al fin”,³⁴⁸ es, al mismo tiempo, propicia al error, al prejuicio y la corrupción cuando trata de deducir todos los preceptos de la *lex naturalis*.³⁴⁹

Mucho más contundente es el juicio que al respecto pronuncia el iusfilósofo A.-E. Pérez Luño cuando concluye que “para el Aquinate el problema de la mutabilidad de los preceptos secundarios no viene entendido como una mera derogación, un quedar en suspenso, de las exigencias del Derecho natural en razón a las circunstancias de hecho y, en ocasiones, mediante una intervención del mismo Dios a través de la dispensa”; muy por el contrario, para el Catedrático emérito de la Universidad de Sevilla, se trataría más bien del “fruto de su apertura hacia las alternativas de la radicalidad histórica del existir mundano del hombre. De ahí que la adecuación de los *secundaria praecepta* a las exigencias de la historia representa para el santo la regla y no una excepción.”³⁵⁰ Una conclusión que es la secuela de una experiencia que obligaría a validar el *corpus* doctrinal tomista ante realidades aún más diversas que las planteadas en la Edad Media por musulmanes y judíos, tras el descubrimiento de América.

Enseguida, el Doctor Angélico distingue la ley positiva de la ley eterna, considerando que la primera contiene normas promulgadas. Incluye dentro de ella a la ley positiva divina –recordando también que la *lex aeterna* es divina- y a la ley humana. Mediante la primera hace referencia “a las leyes emanadas de una intervención especial de Dios en la historia, como fueron las leyes del pueblo israelita y es la ley evangélica”.³⁵¹ Para A. Ruiz Miguel, “es la que Dios, que es quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad cristiana, ha expresado o ‘promulgado’ a través de la revelación en las Escrituras, fundamentalmente tanto en los Diez Mandamientos como en los mandatos de Cristo, y que, siguiendo a Pablo de Tarso, Aquino considera que coincide en

³⁴⁷ *Ibid.*, I,II q.94 a.5, nota k, p. 738.

³⁴⁸ *Ibid.*, I,II q.94 a.3, nota e, p. 733.

³⁴⁹ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro. Reflexiones sobre la historicidad de su concepción iusnaturalista”, en González-Tablas Sastre, Rafael, coord., *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009, p. 40.

³⁵⁰ *Ídem.*

³⁵¹ Osuna Fernández-Largo, Antonio, *Op. Cit.*, I,II q.91 a.4, nota g, p. 711.

buena parte con la ley natural”.³⁵² Un vínculo necesario se advierte también entre la ley eterna y la ley humana al ser idealmente opuestas a la violencia.

En efecto, para el Aquinate, “[l]a ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en ese sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia.”³⁵³ Así, el reconocimiento de la participación de ley humana, producto del raciocinio humano para normar la vida social, en la *lex aeternae* no conlleva un respaldo a la primera pues “[l]o único que la ley eterna convalida en las leyes humanas son los principios generales del orden moral.”³⁵⁴ Siendo criaturas racionales, los seres humanos dictan normas sobre asuntos que pueden juzgar, pero su raciocinio es limitado al no participar de la razón divina; esa incertidumbre de los juicios humanos posibilita que “hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias”,³⁵⁵ además, la ley humana no llega a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, pues el juicio del hombre sólo ofrece garantía evaluando los actos exteriores. Finalmente, el santo dominico recuerda a Agustín diciendo:

La ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del bien común, que es indispensable para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedarán prohibidos todos los pecados.³⁵⁶

Respecto del bien común y la convivencia humana, Tomás de Aquino - siguiendo a Aristóteles- señalaba que entre los diversos tipos de comunidades

³⁵² Ruiz Miguel, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 116. Tomas de Aquino precisa: “A la ley eterna, que es única, parece aproximarse más la ley divina que la ley natural, por lo mismo que la revelación sobrenatural es superior al conocimiento natural. Pero la ley natural es única para todos los hombres. Luego con mayor razón será única la ley divina.” Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I,II q.93 a.3, p. 714.

³⁵³ *Ibid.*, I,II q.91 a.5, p. 725.

³⁵⁴ Osuna Fernández-Largo, Antonio, *Op. Cit.*, I,II q.91 a.3, nota f, p. 712.

³⁵⁵ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I,II q.91 a.4, p. 713.

³⁵⁶ *Ibid.*, I,II q.91 a.4, pp. 713-714.

la más perfecta era la ciudad, que debía estar sujeta al dictado de la razón.³⁵⁷ Consideraba también, como el Estagirita, que el orden político surgía del orden natural aduciendo que el individuo “únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida [...]. No es, por tanto, posible –agregaba– que un solo hombre llegue a conocer todas estas cosas a través de su razón. Luego el hombre necesita vivir en sociedad, ayudarse uno a otro...”³⁵⁸ Como advierte con acierto Eudaldo Forment, dos tesis subyacen en la doctrina del teólogo: La primera concibe a la política como una actividad racional, distinta de la fe religiosa, sin oponerse a esta última que la sobrepasa.³⁵⁹ La segunda, consecuencia de la anterior, supone al poder político subordinado a la moral cristiana; para ello, es indispensable que la religión conserve su independencia respecto del ámbito gubernamental, que está situado siempre espacial e históricamente, pues lo religioso goza de universalidad por su mayor racionalidad.³⁶⁰

En definitiva, la naturaleza exige del ser humano vivir en una sociedad de numerosos individuos que constituyen la ciudad; es decir -según sugiere J. Abellán-, la *civitas*, a diferencia de la “unidad orgánica” que proponía Aristóteles cuando define la *polis*, es más bien, al igual que la familia, una “unidad de orden” implicando que “los miembros individuales de estas sociedades conservan una esfera de acción diferente a la del todo”.³⁶¹ Era preciso, por ello, sostenía el Aquinate, “que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común de todos sus miembros [...]; pues no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. [...] Luego

³⁵⁷ Abellán, Joaquín, *Política...*, p. 88.

³⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Introd. Trad. y notas Laureano Robles y Ángel Chueca, Tecnos, Madrid, 2007, L. 1, Cap. 1, 3, p. 7.

³⁵⁹ Aclara Eudaldo Forment: “La razón humana por sí misma tiene una capacidad para el orden ético y también para su fundamento, el metafísico, No está limitada únicamente a lo sensible y material y a lo meramente pragmático.” Forment, Eudaldo, “Introducción”, Santo Tomás de Aquino, *La monarquía...*, p. XVIII.

³⁶⁰ *Ídem*.

³⁶¹ Abellán, Joaquín, *Op. Cit.* p. 89.

conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos.”³⁶²

En la distinción entre ley eterna y ley humana se verifica también que la religión cristiana, según el tomismo, no plantea como exigencia la teocracia; más bien, tanto el ejercicio de la política como la teoría que le da fundamento corresponden al ámbito de lo profano, pues implican ante todo el uso y el juicio de la razón. Consecuentemente, quien esté a cargo del gobierno de la *civitas* requiere contar con las virtudes “dirigidas hacia uno mismo y el propio perfeccionamiento moral”;³⁶³ éstas son, especialmente, las cardinales planteadas ya por Platón: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, contenidas en la ley natural. “Las virtudes teologales y las otras sobrenaturales –apunta E. Forment- no afectan directamente al ámbito político.”³⁶⁴ En los hechos, pese a la distinción entre la regulación de la conducta exterior a través de la ley humana y del fuero interno mediante la ley divina, la doctrina se hizo “compatible con las persecuciones religiosas, llevadas a cabo con los estados cristianos, en connivencia con la Iglesia católica primero, y con los protestantes después, mediante el expediente de remitir al brazo secular la tarea de castigar conforme a la ley humana a los herejes...”³⁶⁵

Prescindiendo tratar los aspectos relacionados con la guerra y la paz bajo la perspectiva del *jus gentium*, como lo hizo Isidoro de Sevilla,³⁶⁶ el Aquinate opta por una aproximación fundamentalmente moral cuando plantea la pregunta: ¿Es siempre pecado guerrear?, cuyo desarrollo aparece en el artículo 1 de la cuestión 40 de la *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica* al tratar de la virtud humana de la caridad. Siguiendo a Agustín de Hipona -para quien *caritas* es amor-, Tomás de Aquino ve reflejada esta virtud en otras como el gozo, la paz y la misericordia, cada una de ellas opuesta a vicios –o

³⁶² Santo Tomás, *Op. Cit.*, L. 1, Cap. 1, 4, pp. 7-8.

³⁶³ Ruiz Miguel, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 120.

³⁶⁴ Forment, Eudaldo, *Op. Cit.*, p. LXIV.

³⁶⁵ Ruiz Miguel, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 120.

³⁶⁶ El Aquinate sitúa al *ius gentium* entre el derecho natural y el derecho positivo; antes de él, Isidoro de Sevilla lo definía así: “El derecho de gentes se manifiesta en la ocupación de tierras, construcciones de edificios, fortificaciones, guerras, prisioneros, servidumbres, restituciones, tratados de paz, armisticios; comprende también la inviolabilidad de los embajadores o la prohibición de contraer matrimonio con personas extranjeras. Y se llama derecho de gentes porque tiene vigencia en casi todos los pueblos.” Isidoro de Sevilla, *Etimologías I...*, L. V, 6, p. 513.

pecados- en una relación estrecha. La guerra, por ende, es el vicio que se opone a la paz.³⁶⁷ Contrarias a ésta, el teólogo considera tres actividades humanas que conllevan actos de violencia externa: la guerra entre colectividades políticas independientes, que se enfrentan abiertamente; la riña, que conlleva la lucha entre individuos numerosos o bandas; y la sedición, cuando una facción de la sociedad busca imponerse a la mayor parte de la colectividad política.³⁶⁸

En su respuesta a la cuestión inicialmente planteada, el Aquinate formula los tres criterios requeridos para que la guerra sea justa: “la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace”, “causa justa” y “que sea recta la intención de los contendientes.”³⁶⁹ La preocupación moral del teólogo apunta, indudablemente, a situar las actividades armadas en un esquema que permita orientar a los cristianos en el logro de la salvación celestial; consecuentemente, como percibe el historiador Fernando Negredo, “introduce una terminología chirriante para un jurista pero clara para un clérigo” que puede apreciarse desde las respuestas que da a las preguntas: “¿Hay alguna guerra lícita?”, “¿es lícito a los clérigos entrar en la guerra?, ¿es lícito a los combatientes usar estratagemas? y ¿es lícito combatir en días festivos? En realidad, el Aquinate “no busca explicar la licitud de la guerra” -como lo intentaría el canonista G. de Legnano-, sino determinar cuándo ésta es justa.³⁷⁰

Al proseguir la tradición de reflexión sobre el *bellum justum* iniciada ya muchos siglos atrás en el seno de la iglesia, el teólogo aporta su maestría como impulsor del método escolástico favoreciendo el diseño de un marco conceptual adecuado para dar respuesta a inquietudes desde la práctica, lo cual aseguraría la duradera influencia de su doctrina a partir del siglo XV.³⁷¹ No sucedería así en su propia época que testimoniaba, principalmente en Italia, “la actividad bélica más constante y extendida de todo el continente europeo en el

³⁶⁷ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 77.

³⁶⁸ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, pp. 170.

³⁶⁹ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, II,II q.40 a.1, pp. 337-338.

³⁷⁰ Negredo del Cerro, Fernando, “La legitimación de la Guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: apuntes para su interpretación”, en García Hernán, Enrique y Maffi, Davide, eds., *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700). Volumen II*, CSIC, Ediciones del Laberinto y Fundación Mapfre, Madrid, 2006, p. 636.

³⁷¹ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, p. 170.

siglo XIII”.³⁷² Entre las “numerosas razones para la beligerancia”, el historiador Norman Housley enumera: “la defensa de derechos dinásticos, la conquista de territorio enemigo, la guerra civil o la lucha para la obtención de gloria personal y honores”; éstas coexistían, sin tensión, “con motivos más altruistas como la defensa del reino o de la patria, la reconquista de tierras anteriormente arrebatadas o el servicio a la fe cristiana a través de las cruzadas o las guerras de religión.”³⁷³ Mark Evans recuerda que Tomás de Aquino incluso era renuente a discutir “el concepto de Cruzada”.³⁷⁴

Los canonistas, como es obvio, se interesaron especialmente por esta última, alentando la participación de dirigentes cristianos. A inicios del siglo XIV siguen siendo los juristas, incluidos también civilistas, los protagonistas de un discurso sobre la legitimidad de la guerra promoviendo el “deber del príncipe cristiano de combatir en exclusiva [en] lo que ellos consideraban una guerra justa.” Mayoritariamente, los gobernantes de aquel periodo desconocían o eran poco adeptos a las propuestas de estudiosos del derecho y teólogos, mientras quienes las acogían “encontraron poca dificultad para retratar sus otros objetivos de forma aceptable”.³⁷⁵ No obstante, como constató el fallecido historiador Maurice Keen, para entonces “se asume tácitamente que está en la naturaleza de las guerras iniciadas por reyes y señores que sea pública y general por ambos bandos”; en la práctica, definitivamente, “una guerra justa (en el sentido propio de guerra) y una guerra pública significaban lo mismo.”³⁷⁶ En tal contexto, agrega A. J. Bellamy, la propuesta del Aquinate resultaba menos significativa que “la ley canónica, el código de caballería y la doctrina de la guerra santa.”³⁷⁷

En su época, Tomás de Aquino acogía aún la definición de la ciudad propuesta por Aristóteles, pero ésta ya no resultaba una comunidad perfecta;

³⁷² Housley, Norman, “La guerra en Europa. 1200 a 1320”, en Keen, Maurice, ed., *Historia de la guerra en la Edad Media...*, p. 161.

³⁷³ *Ibid.*, p. 162.

³⁷⁴ Evans, Mark, “Introduction. Moral Theory and the Idea of a Just War”, en Evans, Mark, ed., *Just War Theory. A Reappraisal...*, p. 3.

³⁷⁵ Housley, Norman, *Op. Cit.*, p. 162.

³⁷⁶ Keen, Maurice, *The Laws of War in the Late Middle Ages*, Routledge, Londres, 2015, p. 71.

³⁷⁷ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 73.

es decir, “una organización política que no necesite ayuda ajena”.³⁷⁸ Las ciudades, para entonces, dieron paso a las “comunidades consumadas” que eran los reinos. Reconocía al respecto el Aquinate que “a causa del temor de los enemigos” era necesario el reino como comunidad de muchas ciudades.³⁷⁹ Simultáneamente, la paz se erigía también como una “condición esencial” de estas comunidades; algo no contemplado por el Estagirita quien sostenía en *Política* que el legislador al dar leyes no debía descuidar a los pueblos vecinos y organizar la fuerza militar para defender la *polis*,³⁸⁰ debiendo estar dispuesto a iniciar campañas más allá de su territorio. El teólogo, opone otra prioridad en *La monarquía*: que “el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad a la que se llama paz”.³⁸¹ Inspirándose en ideas de Agustín, sostuvo que una amenaza para conservar el estado “se origina en el exterior, cuando la paz es destruida por la guerra del enemigo y por ello el reino o la ciudad fundados son aniquilados.”³⁸²

Como respuesta ante amenazas externas, el Aquinate señala el deber de la autoridad política de procurar seguridad a sus súbditos.³⁸³ El primer criterio del *bellum justum* destaca así la importancia del príncipe, especialmente el rey, “aquel que dirige la sociedad de una ciudad hacia el bien común”,³⁸⁴ como el líder llamado a iniciar empresas bélicas, ya que la guerra es un acto público que exige la convocatoria de los miembros de la comunidad interesados en el bien de todos.³⁸⁵ Ello presupone, a su vez, que “[c]ualquier individuo o grupo carece de dicha potestad, por lo cual sus pretensiones pueden ser ventiladas de acuerdo con otras opciones, distintas del derecho de la guerra.”³⁸⁶ Consecuentemente, sólo tienen permiso de tomar las armas quienes actúan con autorización de aquel que gobierna;³⁸⁷ en ese sentido señala el Aquinate: “...el que con autoridad del príncipe, o del juez, si es

³⁷⁸ Robles, Laureano y Chueca, Ángel, “Estudio preliminar. El tratado *De regno* de Santo Tomás”, en Santo Tomás de Aquino, *La monarquía...*, p. CXXXI.

³⁷⁹ *Ídem*.

³⁸⁰ Aristóteles, *Política...*, L. II, Cap. 6, p. 69.

³⁸¹ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, L. 1, Cap. 2, 8, p. 14.

³⁸² *Ibid.*, L. 2, Cap. 4, 50, p. 77.

³⁸³ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, L. 2, Cap. 4, 50, p. 78.

³⁸⁴ *Ibid.*, L. 1, Cap. 1, 7, p. 11.

³⁸⁵ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 78.

³⁸⁶ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, p. 53.

³⁸⁷ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 78.

persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada, no la empuña él mismo, sino que se sirven de la que otro le ha confiado.”³⁸⁸ Éste usaría la fuerza comisionado por quien ostenta el atributo.³⁸⁹

Se prescinde entonces de toda guerra privada, para admitir únicamente las libradas entre monarcas, el emperador o el papa.³⁹⁰ Al aceptar Tomás de Aquino la defensa legítima individual, que contempla rechazar una agresión mediante el uso de la fuerza, prevalece el bien común fijando límites a esta potestad de los individuos que resulta subordinada a la mayor legitimidad de la autoridad pública. Se desvirtúa, en consecuencia, toda reivindicación particular que plantee recurrir a las armas en defensa de intereses que no sean comunes, incluyéndose obviamente la resistencia de facciones sediciosas que alientan guerras civiles. Esta propuesta del santo dominico se proyecta en reflexiones de inicios del tercer milenio con la guerra al terrorismo³⁹¹ o a los “señores de la guerra” de estados fallidos. Estos “enemigos imperfectos”, con ventaja en la ofensiva y vulnerabilidad reducida, desafían la seguridad que sigue siendo misión estatal.³⁹² Una consecuencia añadida es la consideración de quienes luchan siguiendo directivas de esos grupos armados, pues careciendo de estatuto reciben el tratamiento dispensado a delincuentes.³⁹³

Es en relación con la obediencia a la autoridad secular que Tomás de Aquino se distancia de planteamientos del obispo de Hipona. Mientras Agustín era partidario de condonar toda acción ordenada por quien tiene el mando, el Aquinate fijaba límites a la obediencia, pese a admitir que es una virtud y la voluntad divina exige a los cristianos obedecer a sus dirigentes.³⁹⁴ Dos son las razones propuestas por el dominico que permiten al súbdito no obedecer a

³⁸⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, II,II q.40 a.1, p. 338.

³⁸⁹ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 78.

³⁹⁰ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 270.

³⁹¹ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 78.

³⁹² Crawford, Neta, “The Justice of Preemption and Preventive War Doctrines”, en Evans, Mark, ed., *Op. Cit.*, p. 34.

³⁹³ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, p. 55, nota 17.

³⁹⁴ Señala Tomás de Aquino: “Así, pues, por la fe en Cristo no se destruye el orden de la justicia, sino que más bien se confirma. Ahora bien: ese orden requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores; pues de otra manera, no podría conservarse el orden social. Luego por la fe en Cristo no quedan exentos los fieles de la obediencia a las autoridades seculares. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, IV. Parte II-II (b)*, Trad. Jesús Hernando Franco, BAC, Madrid, 1994, q.104 a.6, p. 218.

todo: “Primero, por un precepto de la autoridad mayor [...]. Segundo, el inferior no está obligado a obedecer al superior si le manda algo en lo que el súbdito no depende de él [...]. Por consiguiente, en lo que se refiere a los actos interiores de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a los hombres, sino sólo a Dios.”³⁹⁵ Plantea de este modo la exigencia de un juicio de las órdenes recibidas para indagar si son legítimas o no; aunque sobre la actividad militar puntualiza: “... en lo que se refiere a la disposición de los actos y asuntos humanos, el súbdito está obligado a obedecer a su superior según los distintos géneros de superioridad: y así, el soldado debe obedecer a su jefe en lo referente a la guerra.”³⁹⁶

La causa justa es el segundo criterio propuesto por el Aquinate, reproduciendo expresamente la definición de guerra justa de Agustín de Hipona. Para F. H. Russell, esta condición de legitimidad toma en cuenta la culpabilidad del enemigo que por sus acciones se hace merecedor de una respuesta armada, pues señala el Doctor Angélico: “Se requiere [...] que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa”.³⁹⁷ El historiador estadounidense, como se ha planteado en este capítulo, refiere la aparición de la idea con Cicerón, la cual es desarrollada más tarde por el padre de la iglesia. No obstante, la propuesta que Tomás de Aquino elabora en relación con las *causae* se convertirá en la base para el tratamiento del *bellum justum* no sólo a finales de la Edad Media sino en los albores de la Modernidad.³⁹⁸ Se trata, en definitiva, “de una falta o pecado cometido por un adversario que requiere ser castigado”,³⁹⁹ permaneciendo el antecedente de la previsión genérica que figura en *Cuestiones del Heptateuco* donde se alude al atropello por un estado extranjero –sobre todo una invasión- y al arrebató de propiedades.

No hay duda que el tratamiento de este criterio ha resultado sustancial para toda la doctrina cristiana y las teorías del *bellum justum* modernas y contemporáneas. Como advierte J. Baqués Quesada, “la cuestión de la causa justa encierra en sí misma la pregunta por antonomasia que todos nos

³⁹⁵ *Ibid.*, q.104 a.5, p. 217.

³⁹⁶ *Ídem.*

³⁹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, II,II, q.40 a.1, p. 338.

³⁹⁸ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 269.

³⁹⁹ *Ídem.*

planteamos al tratar de posicionarnos moralmente ante cualquier guerra (ya sea pretérita, actual o meramente potencial)".⁴⁰⁰ Dicha pregunta es esta: ¿qué es lo que justifica la guerra que decide emprender una colectividad? El profesor de Barcelona identifica en la *Suma Teológica* tres *causae*: a) la venganza de las injurias, 2) las que tienen por fin castigar a un pueblo que descuida vengar lo ímprobablemente realizado por los suyos y 3) las que se declaran a un pueblo que no devuelve lo que ha quitado por injuria.⁴⁰¹ En suma, "reparar agravios y restablecer el orden justo y pacífico que ha sido turbado".⁴⁰² Cuando retoma literalmente la definición de guerra justa propuesta por Agustín de Hipona, el santo dominico, reconocida autoridad del magisterio católico, habría favorecido su proyección desde la Antigüedad hasta los siglos venideros.⁴⁰³

Cabe recordar que la guerra es un vicio opuesto a la virtud de la caridad, en especial a una tan caritativa como es la paz. Ello implica que de no existir razón legítima justificando una contienda, ésta se considera pecaminosa.⁴⁰⁴ Una guerra legítima, por el contrario, responde a ambas virtudes, y también a otra cardinal: la justicia. Así sucede cuando al emplear las armas se concreta la sanción de un mal que no podría ser castigado de forma efectiva si se recurriese a otras medidas. No obstante, la virtud de la justicia puesta en acción trae consigo la amenaza de transformarse en vicio, pues "es un acto de justicia que corre el riesgo de vulnerar las exigencias de la caridad."⁴⁰⁵ La tarea que asume el Aquinate consiste en demostrar que no toda guerra constituye un pecado, y algunas pueden ser justas y acordes con la caridad.⁴⁰⁶ Para el logro de este objetivo, el tercer criterio resulta determinante. Como ha constatado F. H. Russell, Tomás de Aquino requiere que los tres criterios se cumplan, de modo que "si los dos primeros requisitos se satisfacen, la guerra puede aún ser

⁴⁰⁰ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, p. 55.

⁴⁰¹ *Ídem.*

⁴⁰² Lago Alba, Luis, "Tratado de la caridad", Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología...*, II,II, q.40 a.1, p. 338, n. b.

⁴⁰³ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 270.

⁴⁰⁴ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, pp. 78-79.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁰⁶ *Ídem.*

considerada ilícita por la presencia de intenciones malvadas entre los combatientes.”⁴⁰⁷

La recta intención entre contendientes está encaminada, según el dominico, “a promover el bien o evitar el mal”, pues las guerras justas se promueven –decía Agustín de Hipona- “no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos.”⁴⁰⁸ Se ponen en juego aquí la voluntad y la razón para satisfacer la virtud o caer en el pecado,⁴⁰⁹ ya que se exige a los involucrados en la guerra actuar bajo la guía espiritual de lo bueno y el firme propósito de evitar el mal; es decir, deben concentrarse en asegurar la paz, elevar lo bueno y castigar a los malhechores sin atender a motivos egoístas como la sed de venganza o el deseo de infligir daño.⁴¹⁰ En suma, “la caridad –lo bueno para los beligerantes así como para quienes atacan- es el único medio para reconciliar justicia y paz, según Tomás de Aquino”,⁴¹¹ quien señala: “También quienes hacen la guerra justa intentan la paz. Por eso no contrarían a la paz, sino a la mala, la cual no vino el Señor a traer a la tierra.”⁴¹²

Cuando el Aquinate exige a los soldados obediencia a sus superiores en la guerra lo hace a partir de dos virtudes cardinales: *fortitudo* y *prudentia*. “El ejercicio del arte militar –sostiene- corresponde a la fortaleza; la dirección empero, a la prudencia, sobre todo tal como se ve en el jefe del ejército.”⁴¹³ En lo que se refiere a los límites en el actuar de los combatientes y en la conducción de la guerra, las reflexiones del Aquinate son breves e insuficientes. En relación con la fortaleza, siguiendo a Aristóteles, sostiene que esta virtud “tiene por objeto reprimir los temores más que moderar la audacia [...]. Pero el atacar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia.”⁴¹⁴ Su mayor aportación, no obstante, es haber brindado los elementos para el

⁴⁰⁷ Russell, Frederick H., *Op. Cit.*, p. 268. Señala el Aquinate: “Puede, sin embargo, acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte, no obstante, ilícita por la mala intención.” Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, II,II, q.40 a.1, p. 338.

⁴⁰⁸ *Ídem*.

⁴⁰⁹ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 77.

⁴¹⁰ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 79.

⁴¹¹ *Ídem*.

⁴¹² Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, II,II, q.40 a.2, p. 339.

⁴¹³ *Ibíd.*, II,II, q.50 a.4, p. 429.

⁴¹⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología IV...*, II,II, q.123 a.6, p. 318.

posterior desarrollo de nuevos criterios como el de proporcionalidad y el de discriminación entre civiles y combatientes, característicos del *ius in bello*.

Respecto del principio de proporcionalidad, el Aquinate lo plantea en relación al homicidio, advirtiendo al responder a la cuestión ¿Es lícito a alguien matar en defensa propia?: "... un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa."⁴¹⁵ En relación con el principio de discriminación, esto es lo propone dando la solución a la pregunta ¿Es lícito en algún caso matar a un inocente?: "... la vida de los justos mantiene y promueve el bien común, ya que ellos son la parte más importante de la sociedad. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente."⁴¹⁶

Ambas reglas generales no hallan tratamiento explícito en la propuesta de *bellum justum* del Aquinate, como ocurre con la doctrina del "doble efecto", ampliamente aceptada hoy por los teóricos de la guerra justa, esbozada de este modo: "Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto le es accidental."⁴¹⁷ El vínculo con el tratamiento de la guerra se establece apenas al final de la solución a la cuestión sobre la licitud de la legítima defensa cuando Tomás de Aquino sostiene: "... puesto que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común [...] es ilícito que un hombre se proponga matar a otro simplemente para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, el cual, al proponerse matar a otro en su propia defensa, lo hace con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez [...]; *aunque también pecan ambos si son movidos por la pasión personal*."⁴¹⁸

⁴¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, II,II, q.64 a.7, p. 537.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, II,II, q.64 a.6, p. 536.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, II,II, q.64 a.7, pp. 536-537.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, II,II, q.64 a.7, p. 537. Las cursivas son del autor.

Comentando este texto, E. Forment explica que la moralidad esencial de los actos humanos, según el Aquinate, depende del objeto; es decir, de “aquello a que tienden por su propia naturaleza”, por ejemplo, robar para apoderarse de un bien. Concorre además el fin del sujeto que es extrínseco al acto, por tanto accidental, por ejemplo, robar para cometer adulterio. Resulta de ello que si el objeto y la finalidad son buenos, la acción buena es mejor; lo cual implicaría que “[a]yudar a alguien es una acción buena [y] se convierte en más buena si se hace por compasión”,⁴¹⁹ por misericordia, un sentimiento que compele a socorrer, agrega el teólogo, “si podemos”.⁴²⁰ Tomás de Aquino reflexionó acerca de ciertas órdenes religiosas dedicadas a actividades militares preguntándose si su práctica militar es admitida. Sostendrá al respecto que su oficio “puede ir ordenado a la ayuda al prójimo no sólo en orden a las personas privadas, sino también para defensa de todo el estado”.⁴²¹ Aceptaba así a las órdenes religiosas guerreras, “no con una finalidad temporal, sino para defensa del culto divino, de bien público o incluso de los pobres y oprimidos.”⁴²²

Más aún, pues si el evangelio exige no reclamar lo propio, el cristiano “si no reclama lo que es de otros peca, ya que el hombre hace bien en dar lo que es suyo, pero no lo ajeno.”⁴²³ Los investigadores del Peace Research Institute of Oslo, concluyen a partir de tales reflexiones que quien se abstiene de defender a quien es atacado, pudiendo hacerlo, vulnera las exigencias del “amor fraternal”, previsto por el teólogo, quien sugeriría que aquellos que cuenten con fuerza suficiente “tienen una obligación de proteger a sus prójimos en necesidad. En definitiva, ello franquea la entrada al problema que hoy se denomina intervención humanitaria.”⁴²⁴ Una conclusión apresurada, cuando el

⁴¹⁹ Forment, Eudaldo, *Op. Cit.*, p. LXXXII.

⁴²⁰ Santo Tomas de Aquino, *Suma de Teología III...*, II.II, q.30 a.1, p. 280.

⁴²¹ Santo Tomas de Aquino, *Suma de Teología IV...*, II.II, q.188 a.3, p. 723.

⁴²² *Ídem*. Refiere Johan Huizinga: “Las primeras órdenes militares, las tres grandes órdenes de Tierra Santa y las tres órdenes españolas, eran la más pura encarnación del espíritu medieval, una unión de ideal monástico con el caballeresco, nacida en aquel tiempo en que se había tornado maravillosa realidad la lucha contra el Islam.” Huizinga, Johan, “Las órdenes militares y los votos caballerescos”, *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Versión de José Gaos, Trad. del francés medieval Alejandro Rodríguez de la Peña, Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 114.

⁴²³ *Ídem*.

⁴²⁴ Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, *Op. Cit.*, p. 190.

amor, acto principal de la caridad,⁴²⁵ es concebido bajo un esquema religioso que no es estrictamente universal, ni daba entonces primacía a individuos destinatarios de la ayuda, sobre todo si eran infieles,⁴²⁶ según sostiene el Aquinate: “debemos amar a los demás con caridad por estar próximos a nosotros tanto por razón de la imagen natural de Dios como por la capacidad de entrar un día en la gloria.”⁴²⁷ Serán los teólogos-juristas de Salamanca quienes esbocen al antecedente directo de la guerra humanitaria.

4. La doctrina de la guerra justa y la conquista de América

Aproximarse al inicio del proceso de dominio europeo de América y a los argumentos que legitimaron la guerra de conquista requiere considerar previamente las premisas que orientaron tal empresa no sólo desde sus fines religiosos y políticos, sino desde una particular concepción de lo bélico. Afirma con acierto el historiador británico Richard MacKenney que los protagonistas de aquellos acontecimientos “estaban absolutamente convencidos de que era justo apoderarse de todas aquellas nuevas tierras y que para ello, utilizaron las distintas piezas de tecnología militar y naval de que disponían. En suma, las bases de la dominación europea fueron tecnológicas e ideológicas”.⁴²⁸ Tecnología e ideología constituían y siguen constituyendo elementos de la “forma occidental de hacer la guerra”, mencionada ya en el segundo capítulo, pues como advierte G. Parker, “el objetivo general de la estrategia de Occidente mediante combates, asedios o desgaste siguió siendo *la derrota y destrucción total del enemigo*, en fuerte contraste con la práctica militar de muchas sociedades”.⁴²⁹

En ese sentido, la historiadora estadounidense Patricia Seed ha indicado que la finalidad de la práctica guerrera de la mayor parte de sociedades

⁴²⁵ Lago Alba, Luis, “Tratado de la Caridad. Introducción a las Cuestiones 23 a 46”, en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, p. 206.

⁴²⁶ Dice Tomás de Aquino: “La acción de quien carece de caridad puede ser doble: carecer de caridad y hacer algo relacionado con aquello por lo que carece de caridad. Esa acción siempre es mala, como enseña San Agustín, diciendo que el acto del infiel, siempre es pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad.” Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, II,II, q.23 a.8, p. 221.

⁴²⁷ *Ibid.*, II,II, q.44 a.7, p. 362.

⁴²⁸ MacKenney, Richard, *La Europa del siglo XVI. Expansión y conflicto*, Trad. Fernando Bouza, Akal, Madrid, 2007, p. 69.

⁴²⁹ Parker, Geoffrey, *Historia de la guerra...*, p. 11. Las cursivas son del autor.

precolombinas “era herir al enemigo o dejarlo temporalmente inconsciente para poder capturarlo. Además [...] el objetivo de la guerra era la venganza o la reposición de mano de obra perdida. En el primer caso, los cautivos eran abatidos o devorados ritualmente; en el segundo, solían ser esclavizados o, incluso, adoptados por la otra tribu.”⁴³⁰ Un rasgo a destacar es que solían conocer al enemigo por tanto buscaban atacar a miembros identificados de colectivos rivales. El contraste con la concepción de la guerra de los europeos era considerable, pues los conquistadores desconocían generalmente a los indígenas quienes eran vistos “con más frecuencia como categorías que como personas dotadas de una identidad.” En definitiva, afirma la investigadora:

Las diferencias en la manera de practicar la guerra –matar en vez de apresar- y la enorme ventaja táctica de las armas de hierro hicieron que los ataques de los europeos contra los pueblos indígenas parecieran especialmente brutales.⁴³¹

Parecieron y fueron brutales tales ataques incluso al dirigirse contra las grandes civilizaciones americanas practicantes de una mística guerrera. Así, los belicosos aztecas no cultivarían la estrategia de *destrucción total del enemigo* pues admitían en cualquier momento la negociación para la rendición, “aunque cuanto más hubiese durado la guerra mayor era el tributo que se exigía”.⁴³² La formalidad previa a los ataques también estaba contemplada a través del envío de emisarios para reclamar presentes que constituía una exigencia antes de llevar a cabo incursiones militares.⁴³³ El filósofo e historiador Miguel León-Portilla explica al respecto que la “guerra no podía iniciarse sin practicar antes una especie de ritual. Consistía éste en el envío de ciertos escudos, flechas y mantas a aquellos con los cuales se iba a luchar, haciéndoles saber por ese medio que se apercibieran de la guerra”. La sorpresa de los mexicanos sería, por ende, mayúscula, sostiene el profesor de la UNAM, cuando sus huéspedes españoles sin mediar motivo y sin prevenirles

⁴³⁰ Seed, Patricia, “La conquista de América”, en Parker, Geoffrey, ed., *Historia de la guerra...*, p. 141.

⁴³¹ *Idem.*

⁴³² Hassig, Ross, “Mesoamérica de los olmecas a los aztecas”, De Souza, Philip, ed., *La guerra en el mundo antiguo. Una historia global*, Trad. Manuel Villanueva Acuña, Akal, Madrid, 2008, p. 288.

⁴³³ *Idem.*

la emprendieron a estocadas contra población desarmada⁴³⁴ durante la matanza del Templo Mayor en la fiesta de Tóxcatl.⁴³⁵

El estudioso de la guerra azteca Ross Hassig refiere que esta civilización conquistó e incorporó a otras colectividades políticas en un sistema de dominio general; no obstante, dicho sistema estuvo “basado más bien en una influencia incisiva y dominante que en un control territorial.”⁴³⁶ Paralelamente, a inicios del siglo XVI, la introducción de armas de pólvora y defensas artilladas como estrategias de la guerra occidental elevaron ostensiblemente los costes de las contiendas requiriendo, en consecuencia, el desarrollo de un estado centralizado cuya consolidación demandaba una política exterior pensada en “extraer recursos de la población sometida”.⁴³⁷ La proyección a escala global de las premisas guerreras occidentales consagraría, apunta el historiador G. Parker, “la agresión –la ‘exportación de la violencia’- [que] desempeñó un cometido esencial en el ‘auge de Occidente’.”⁴³⁸ Resultaría evidente que los enfrentamientos decisivos, como la batalla de Tenochtitlán, no se librarían conforme a las reglas aztecas, “sino a las de los españoles.”⁴³⁹

Las consecuencias inmediatas de la imposición conquistadora fueron catastróficas. En un breve periodo de veinticinco años el tráfico de esclavos de tierras americanas se consagró como la principal actividad económica. Puede mencionarse el impacto de la agresión en el reducido ámbito geográfico que hoy constituye Nicaragua, una región alejada del dominio azteca. Tan sólo en una década, se registró la venta de 448 mil indios esclavizados, mientras otros 500 mil resultaron víctimas mortales de las guerras, epidemias o del

⁴³⁴ León-Portilla, Miguel, “Apéndice. Evolución cultural del México antiguo”, *Visión de los vencidos*, Trad. del náhuatl Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1999, p. 210.

⁴³⁵ En un relato de la conquista narrado en náhuatl en 1528 aparecen los lamentos de Moctezuma: “- Señores nuestros... ¡Basta! ¿Qué es lo que estáis haciendo? ¡Pobres gentes del pueblo!... ¿Acaso tienen escudos? ¿Acaso tienen macanas? ¡Andan enteramente desarmados!...” Anónimo, “Una visión de conjunto. Relación de la conquista (1528) por informantes anónimos de Tlatelolco”, *Visión de los vencidos...*, p. 138.

⁴³⁶ Hassig, Ross, “The Political Bases of Azteca Warfare”, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, University of Oklahoma Press, 1988, p. 17. Traducción del autor.

⁴³⁷ Parker, Geoffrey, *Op. Cit.*, p. 13.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁴³⁹ Hassig, Ross, “Mesoamérica de los olmecas a los aztecas...”, p. 292.

desplazamiento poblacional.⁴⁴⁰ Entre 1523 y 1583, “la población, vinculada a una cultura singular a juzgar por los restos materiales, pasó de 1.000.000 a 10.000, sobreviviendo sólo el 1%.”⁴⁴¹ Los conquistadores que actuaron impulsados inicialmente por el temor a perder la vida, la difusión de la doctrina cristiana y la ambición de riquezas instituyeron un régimen de explotación despiadado. Muy pronto, la Corona fue informada de los abusos y prohibió la esclavitud de los indios; no obstante, la situación de éstos apenas mejoraría pues serían “obligados a trabajar [...] en los grandes latifundios que hacían revivir el dominio señorial”.⁴⁴²

La práctica bélica azteca causó temor en los europeos. Se supo rápidamente que tras sus enfrentamientos los vencidos eran capturados y atados eran conducidos a Tenochtitlán para su sacrificio. R. Hassig apunta, al respecto: “Aunque había razones religiosas para el sacrificio humano, la exhibición política del poder azteca era de importancia extrema. La mayor parte eran sacrificados en un festival en abril, al que todos los tributarios estaban obligados a asistir.”⁴⁴³ Ante la perspectiva de guerras prolongadas, los enemigos más poderosos de los aztecas eran retados a librar “guerras floridas”, de apariencia ritual, que comenzaban “como demostraciones de valor entre fuerzas escogidas exactamente iguales”. Si demostraban ser superiores, se producía la rendición y se les declaraba sumisión. Si su demostración fracasaba, la contienda entraba “en una escalada progresiva hacia un conflicto mayor, más cruel, hasta convertirse en una guerra de desgaste.”⁴⁴⁴ Fueron los tlaxcaltecas, el mayor pueblo enemigo que se alió a los españoles rompiendo el

⁴⁴⁰ Izard, Miquel, *Genocidas, cruzados y castradores. Terror y humillación en nuestro pasado*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2015, p. 49.

⁴⁴¹ *Ídem.* R. MacKenney sostiene que en México la explotación de los indios parece haber hecho descender la población indígena “de veintiséis millones de personas en 1500 a un millón en 1600”. MacKenney, Richard, *Op. Cit.*, p. 74.

⁴⁴² MacKenney, Richard, *Op. Cit.*, p. 73. En el caso de los indios del Perú, señala este autor, “la Corona fue tan atroz como los *conquistadores* en su explotación. [...] Se cree que la población indígena de Perú descendió desde siete millones de habitantes en 1500 a medio millón en 1620.” *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴³ Hassig, Ross, *Op. Cit.*, p. 291.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 293.

equilibrio de la guerra florida, quienes determinaron la derrota de la potencia de Mesoamérica.⁴⁴⁵

El objetivo religioso de las guerras floridas con los tlaxcaltecas, refiere M. León-Portilla, era hacer posible la obtención de víctimas para conservar con los sacrificios la vida del Sol”.⁴⁴⁶ La otra gran civilización americana, la incaica, también ofrecía sacrificios a sus deidades, pero lo hacía antes de librar batalla. Sólo en ocasiones extraordinarias las víctimas eran seres humanos y el cronista Cieza de León, el primero en detallar un listado de santuarios, llegó a mencionar que se trataba de prácticas del pasado;⁴⁴⁷ había sido, en efecto, un rasgo notable de la cultura moche. A diferencia de México –señala el antropólogo John W. Verano- donde las inmolaciones fueron apreciadas directamente por los conquistadores, no existen testimonios directos de su práctica en el Tahuantinsuyo a la llegada de los españoles.⁴⁴⁸ Ello no fue óbice para que el trato previsto a los enemigos derrotados por los incas fuese inmisericorde. Los antropólogos Brian S. Bauer, Elizabeth Arkush y Joe Szymczak sostienen lo siguiente:

Después de una campaña triunfal los ejércitos incas regresarían a Cuzco. Varios escritores señalan que los jefes de los ejércitos enemigos eran ejecutados y se hacía con ellos tambores o se los disecaba y se exponía públicamente. Los jefes de alta graduación que no resultaban muertos en la batalla o inmediatamente después eran llevados en desfile por la ciudad y ejecutados luego.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Señala Ross Hassig al respecto: “Los españoles [...] trajeron técnicas militares nuevas que alteraron decisivamente el equilibrio reinante. Pero la conquista de México fue mucho menos suya que de sus aliados indios. La pretensión de Hernán Cortés de haber derrotado a los aztecas, que controlaban a millones de personas, con unos pocos cientos de españoles refleja su deseo de obtener el favor real y su recompensa, pero no la auténtica realidad.” *Ídem*.

⁴⁴⁶ León-Portilla, Miguel, “Apéndice. Evolución cultural del México antiguo...”, p. 209.

⁴⁴⁷ MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, pp. 104-105.

⁴⁴⁸ Verano, John W., “The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru”, en Benson, Elizabeth P. y Cook, Anita G., eds., *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, University of Texas Press, Austin, 2013, p. 165. Hay evidencia que hasta el año 1500 se siguió, limitadamente, practicando. Véase Gómez-Carballea, Alberto *et al*, “The complete mitogenome of a 500-year-old inca child mummy”, *Scientific Reports*, N° 5, 2015. Disponible en <http://www.nature.com/articles/srep16462>. Revisado el 12/11/2015.

⁴⁴⁹ Bauer, Brian S., Arkush, Elizabeth y Szymczak, Joe, “La guerra en los Andes en la Antigüedad”, en De Souza, Philip, ed., *La guerra en el mundo antiguo...*, p. 303.

Las actitudes religiosas también fueron ostensibles en los conquistadores, animados espiritualmente por la virtud cardinal de la *fortitudo*. Ésta debía ayudarles a sobrellevar el temor que les embargaba al hallarse superados numéricamente, aferrándose a su fe cristiana. La determinación que demostraron al entrar en combate frente a los aztecas venía de su predisposición a no caer prisioneros buscando evitar así su inmolación inminente. Su desempeño militar, bajo tales circunstancias de necesidad que ellos mismos habían provocado, prescindía de la exigencia religiosa de moderación en las batallas, pues como considera R. MacKenney, “[e]l hedor de los grandes templos de sacrificio de Moctezuma era horrible, sin duda, y puede haber animado a los españoles a realizar ellos también actos de crueldad para resaltar su autoridad ante los indios, como sucedió en la matanza de los conjurados de Cholula.”⁴⁵⁰

Las crueldades que se irían manifestando, y paulatinamente cuestionando, en crónicas y relatos acerca de la conquista constituirían un insumo para los teólogos-juristas de la *secunda scolastica* cuando plantearon sus juicios sobre la guerra por el dominio del “nuevo mundo”. A su vez, priorizando las premisas de la religión católica tan decisivas en esa época, dieron un nuevo impulso a las ideas de Tomás de Aquino quien sostenía que “los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no para obligarles a aceptar la fe, pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer, sino para forzarlos a no impedir la fe en Cristo”.⁴⁵¹ Se procederá a revisar a) las reflexiones de una de las mayores figuras de la Escuela de Salamanca, el dominico Francisco de Vitoria quien aprobaría a partir de este texto el control de territorios americanos admitiendo que sus habitantes podían ser atacados si impedían el derecho de la iglesia a existir en su sociedad y a evangelizarla.⁴⁵² Enseguida, se estudiará b) las posiciones encontradas de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, protagonistas de la Controversia de Valladolid.

⁴⁵⁰ MacKenney, Richard, *Op. Cit.*, pp. 72-73.

⁴⁵¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III...*, II,II, q.10 a.8, p. 117.

⁴⁵² Explica E. Forment: “El mandato divino de predicar el Evangelio en todo el mundo no puede ser impedido por nadie. El derecho de magisterio universal de la Iglesia, que no supone la cesación del derecho a la libertad personal de seguir la propia conciencia, da también el derecho, para protegerlo, a la intervención militar.” Forment, Eudaldo, *Op. Cit.*, p. LXXV.

a) Francisco de Vitoria y el primer antecedente jurídico de la guerra humanitaria

La conquista militar, de iniciativa privada, involucró rápidamente a la Corona de Castilla preocupada, señala Anthony Pagden, ante la “necesidad de defender sus derechos de soberanía (*imperium*) y sus derechos de propiedad (*dominium*) en América.”⁴⁵³ Desde la primera junta de teólogos, civilistas y canonistas convocada por Fernando el Católico, en 1504, y la reunida en Burgos en 1511 tras el sermón de la comunidad dominicana en La Española, pronunciado por Antón Montesino, donde se inquiere a los conquistadores acerca de los indios: “¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?”,⁴⁵⁴ la dominación de los indígenas apenas es puesta en cuestión. Generaba más dudas si el reino castellano “podía legítimamente beneficiarse de los frutos de su trabajo, de los que podían sacarse de su tierra y –el punto más importante de todos- de lo que había debajo de su tierra”.⁴⁵⁵ Sólo en 1539 tendría lugar el “más famoso y más convincente intento de dar una solución a ese problema”⁴⁵⁶ cuando Francisco de Vitoria, catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca, pronuncia la conferencia titulada *De indis*.

Hay quienes fijan en 1492⁴⁵⁷ el nacimiento del “mejor de los escolásticos”, en expresión de M. Walzer.⁴⁵⁸ En 1505, tras un año de celebrarse la primera junta convocada por Fernando el Católico -que según A. Pagden “[l]o único que sabemos es que al final decidieron, como quizá era de esperar, que ‘los indios debían darse a los españoles y que eso era conforme a

⁴⁵³ Pagden, Anthony, *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Planeta, Barcelona, 1991, p. 32.

⁴⁵⁴ Tomado de Las Casas, Bartolomé de, “Del sermón que predicó fray Antón Montesino en nombre de la comunidad de dominicos”, *Texto del sermón de Antón Montesino según Bartolomé de las Casas y comentario de Gustavo Gutiérrez*. Conmemoración de los 500 años del sermón de Antón Montesino y la primera comunidad de dominicos en América, 21 diciembre 1511 -2011. Disponible en: http://www.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf. Revisado el 12/12/2014.

⁴⁵⁵ Pagden, Anthony, *Op. Cit.*, p. 34.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁵⁷ El dominico Ramón Hernández discute esa propuesta y considera que el año de nacimiento de Vitoria es 1483. Véase Hernández, Ramón, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología* San Esteban, Salamanca, 1984, pp. 13-16.

⁴⁵⁸ Walzer, Michael, “Las reglas de la guerra”, *Guerras justas e injustas...*, p. 75.

la ley humana y divina”-,⁴⁵⁹ F. de Vitoria ingresó en Burgos, su ciudad natal, a la orden dominicana. Contemporáneo de Erasmo y M. Lutero, participó junto con ellos, desde su saber teológico, en el triunfo del humanismo manifiesto “en las artes, en el pensamiento y en la conducta moral de los hombres.”⁴⁶⁰ Realizó sus estudios en París acercándose a las ideas erasmistas, allí haría amistad con J. L. Vives. Otro movimiento intelectual influyente en la capital francesa era entonces el nominalismo, del que aprovechó “el aspecto preferentemente práctico de su teología, interesándose muy al vivo por los problemas humanos y jurídico-morales.”⁴⁶¹ No obstante, su aportación más destacada se evidenció en una antigua corriente intelectual, a punto de perecer en Francia a finales del siglo XV: el tomismo.

El dominico se erigirá –según Luis Frayle Delgado- en “el máximo renovador del movimiento teológico en España en el siglo XVI”.⁴⁶² En efecto, nombrado catedrático en Salamanca, F. de Vitoria dirigió una renovación de los estudios teológicos sustituyendo *Las sentencias* de Pedro Lombardo -el libro de texto más utilizado en la enseñanza medieval desde 1220 que incluía, al ser apenas posterior, contenidos del *Decreto* de Graciano- “por la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino como objeto obligado de comentario en las aulas.”⁴⁶³ El movimiento jurídico y teológico que apareció entonces, y cuyos últimos representantes destacados mantuvieron su producción hasta el siglo XVII: los jesuitas Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617), ha sido denominado “Escuela de Salamanca”,⁴⁶⁴ también “Escuela Española”, “Escuela Española de Derecho Natural” y “Escuela Española de Derecho Natural y de

⁴⁵⁹ Pagden, Anthony, *Op. Cit.*, p. 33.

⁴⁶⁰ Hernández, Ramón, *Op. Cit.*, p. 17.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶² Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, Vitoria, Francisco de, *La ley*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2009, p. XIII.

⁴⁶³ Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, Vitoria, Francisco de, *La justicia*, Tecnos, Madrid, 2001, p. XII.

⁴⁶⁴ Pereña, Luciano, “Génesis y condiciones de identidad”, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 55-60. Rodríguez Molinero, Marcelino, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*, Librería Cervantes, Salamanca, pp. 21-22.

Gentes”;⁴⁶⁵ aunque quizá, como señala A. Pagden, el término más apropiado para ellos sea *secunda scolastica*.⁴⁶⁶

Tres acontecimientos favorecieron el desarrollo de los rasgos propios de la “nueva” escolástica en su intento por superar el escolasticismo previo que alcanzó predicamento en los siglos finales de la Edad Media, aunque persistían todavía entre sus protagonistas actitudes más de teólogos que de juristas, interesados ciertamente en el “derecho de la guerra”. El primero fue la ampliación de la concepción occidental del mundo como resultado de las conquistas y el paulatino asentamiento europeo en América. El segundo fue el progreso experimentado por las ciencias naturales, impulsado por posturas como las del italiano Galileo Galilei y su rechazo a la ciencia física aristotélica. El tercero, finalmente, fue el desafío que supuso para la iglesia romana y el papado la Reforma protestante. Consecuentemente, como refiere el iusinternacionalista de la Universidad de Lovaina François Rigaux: “Las fórmulas de Vitoria sobre la unidad del globo terrestre y la limitación de la autoridad papal a aquellos cristianos que la reconocen sólo se comprenden en virtud de estos hechos.”⁴⁶⁷

En torno al *imperium* sobre los indios, el fallecido Luciano Pereña refería en 1986 que F. de Vitoria “nunca acusó al Emperador Carlos V, ni cuestionó la legitimidad de la conquista. Era un postulado que daba por supuesto y desde el principio quiso dejar clara constancia. Este axioma es su punto de partida.”⁴⁶⁸ En 2002, no obstante, M. Walzer sostenía que “hacia 1520, el profesorado de la Universidad de Salamanca [...] votó que la conquista española de América

⁴⁶⁵ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica...*, p. 46. Marcelino Rodríguez Molinero aclara al respecto: “Involucrada durante varias décadas en la pomposa denominación de Escuela española del Derecho natural y de gentes o también encubierta bajo el nombre genérico de Escolástica española, muy del agrado de la mentalidad glorificante del pasado régimen político y en gran medida tributarias ambas de la reivindicación de la Ciencia española hecha en su juventud por Marcelino Menéndez Pelayo, hoy parece ser que las aguas vuelven a su cauce natural, que nunca debió ser desbordado. En realidad no hubo una *Escuela española* ni cosa que se le parezca, y lo que sí hubo fue una auténtica Escuela de Salamanca.” Rodríguez Molinero, Marcelino, *Op. Cit.*, p. 21.

⁴⁶⁶ Pagden, Anthony, *Op. Cit.*, p. 35.

⁴⁶⁷ Rigaux, François, “La doctrina de la guerra justa”, en Bimbi, Linda, ed., *No en mi nombre. Guerra y Derecho...*, p. 104.

⁴⁶⁸ Pereña, Luciano, “Planteamiento de la duda indiana”, *Op. Cit.*, p. 29.

Central era una guerra injusta que violaba el derecho natural”.⁴⁶⁹ Otros teóricos del *bellum justum*, angloparlantes, se alinean con su postura. A. J. Bellamy, en el Prefacio de *Guerras Justas*, en 2009, destaca que quizá “la influencia del pensamiento de Vitoria haya sido mayor que la de cualquier otro ‘creador’ individual de la tradición de la guerra justa” y el fraile “no temía decirles la verdad a los poderosos [siendo] de los pocos que criticaron directamente la conducta de los conquistadores”.⁴⁷⁰ También David D. Corey y J. Daryl Charles, en *The Just War Tradition*, en 2012, reparan en la dificultad para apreciar, hoy, la radicalidad y amplitud del mensaje del maestro salmantino al cuestionar al reino, al papado y a la iglesia.⁴⁷¹

En la reflexión al respecto en España, durante la última década, se aprecia una mayor sintonía con estas impresiones de autores anglófonos, pues se considera al fundador de la Escuela de Salamanca un pensador mucho menos complaciente con la Corona. Así ocurre en el trabajo de la iusfilósofa Ángela Aparisi Miralles quien valora la actitud de aquellos intelectuales que como el fraile dominico, “despreciando cualquier adulación del poder, e incluso arriesgándose a padecer sanciones por parte del mismo, denunciaron con claridad meridiana los abusos cometidos”. Y no se refería únicamente al hecho de cuestionar los desmanes incontables y sin remedio de los conquistadores,⁴⁷² sino a refutar, como haría F. de Vitoria, “la existencia de justos títulos para el dominio de las indias”. Sólo un proceder estimado molesto para el poder político explica la prohibición del emperador, expresada en una carta dirigida al dominico, de tratar, predicar o discutir acerca “del derecho que nos tenemos a las indias yslas e tierra firme del mar océano y también de la fuerza y valor de

⁴⁶⁹ Walzer, Michael, “El triunfo de la teoría de la guerra justa (y los peligros del éxito”, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 26.

⁴⁷⁰ Bellamy, Alex J., *Op. Cit.*, p. 13.

⁴⁷¹ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 132.

⁴⁷² Ya en 1534, F. de Vitoria dirigiéndose al P. Miguel Arcos señala: “En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi praese ferunt*, vasallos del Emperador, *no video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grand servicio hagan a Su Majestat de echarle perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia destos peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se me seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad.” Vitoria, Francisco de, “La conquista del Perú”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2011, p. 23.

las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reynos.”⁴⁷³

Una aproximación más contextualizada permite comprender que al momento de pronunciar el teólogo-jurista sus “relecciones” ante estudiantes en Salamanca, habían transcurrido cuarenta años desde que se iniciasen las incursiones en territorios americanos, sometándose a los naturales con las armas. Carlos V era el nieto de los monarcas que dieron curso a aquel proceso cuyos resultados contaban a millares de indios bautizados, muchos forzosamente; por ende, “ni sería conveniente ni lícito –sostenía el dominico– que los príncipes abandonaran la administración de aquellas provincias”.⁴⁷⁴ Así concluía la *Relección primera de los indios*, resignándose ante los hechos y presto a consagrar tal realidad como “derecho adquirido”, un realismo de hechos consumados. Tiene razón, por ello, F. Rigaux cuando señala: “A pesar de que Vitoria se esforzó en aplicar la doctrina de la guerra justa a un acontecimiento histórico debatido con más valentía que la mayor parte de sus predecesores, habría mucho más que decir sobre la ambigüedad de teorías que, fruto de un determinado ambiente cultural, permitían legitimar la acción de quienes ejercen el poder.”⁴⁷⁵

En cuanto al tratamiento de la “propiedad” –el *dominium rerum*–, ésta formaba parte de un proyecto compartido por toda la escuela: “la elaboración de una filosofía moral racionalista basada en una interpretación aristotélica y tomista de la ley natural”.⁴⁷⁶ En efecto, para el dominico, “la ley es algo que pertenece a la razón [...]. Es claro que la ley está en la naturaleza racional y no puede encontrarse si no es en el sentido o en el entendimiento; ahora bien, no está en el sentido; luego está en el entendimiento.”⁴⁷⁷ Citaba enseguida al Estagirita precisando acerca de la *lex naturalis* que “[e]l entendimiento no dicta sino la verdad y la voluntad se inclina a ella. Luego lo que es según la inclinación de la voluntad es bueno; y no habiendo nada contrario al bien sino el mal, como dice Aristóteles, si conservar la vida es bueno, perderla es

⁴⁷³ Aparisi Miralles, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2007, pp. 11-12.

⁴⁷⁴ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 114.

⁴⁷⁵ Rigaux, François, *Op. Cit.*, pp. 103-104.

⁴⁷⁶ Pagden, Anthony, *Op. Cit.*, p. 35.

⁴⁷⁷ Vitoria, Francisco de, “La esencia de la ley”, *La ley...*, p. 3.

malo.”⁴⁷⁸ Conservando la tríada milenaria de ley eterna, ley natural y ley humana sigue a Tomás de Aquino al comentar en el tratado *De lege* diecinueve cuestiones respondidas por el Aquinate que constituyen, principalmente, una reflexión sobre teología moral.⁴⁷⁹

Pero las propuestas del maestro salmantino, junto a notables escolásticos como el italiano Tomás de Vio Cayetano, se inscribían en un inédito esfuerzo de reflexión teológica buscando –apunta el dominico Miguel Ángel Medina– “soluciones prácticas a problemas concretos actuales, dejando a un lado la investigación de los principios fundamentales”.⁴⁸⁰ La realidad que ofrecía el “nuevo mundo” planteaba al tomismo distintas exigencias metodológicas pues a su interés en dios y su revelación, el hombre y el pueblo cristiano debía introducir otra aproximación: “la teología no se puede desligar de los condicionamientos políticos, económicos, sociales, intelectuales, espirituales y geográficos”.⁴⁸¹ Algo así podía haber sugerido el propio F. de Vitoria cuando al iniciar su reflexión *Sobre el poder civil* señala: “El oficio del teólogo y su campo de investigación es tan vasto que ningún tema, ninguna discusión, ningún asunto parecen ser ajenos a su profesión ni a su estudio.”⁴⁸² Muchos dominicos destacaron a ambos lados del Atlántico por desarrollar propuestas de cuestionamiento al sistema político medieval, comenzando por un cambio en la metodología de estudio, pues:

Si antes el método discurría siguiendo el proceso *lectio, quaestio, disputatio*, en América pasa a ser *quaestio, lectio y disputatio*. Las repercusiones son inmediatas: primera, nadie pretenderá asentar una doctrina como lección, sino dar respuesta a una cuestión candente. Segunda, el acento ya no cae sobre la *lectio* o doctrina que se debe enseñar, sino sobre la *quaestio* o situación real que se debe resolver. Tercera, diferentes cuestiones pueden ser respondidas por una única doctrina si se aplica correctamente, de modo que pueden aparecer las repeticiones de un mismo principio teológico. Cuarta, se abandona

⁴⁷⁸ Vitoria, Francisco de, “La ley natural”, *La ley...*, p. 32.

⁴⁷⁹ Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, Vitoria, Francisco de, *La ley...*, p. XXIX.

⁴⁸⁰ Medina, Miguel Ángel, “El trasfondo antropológico del sermón de Montesino o el descubrimiento del nuevo... hombre”, en Martínez, Felicísimo, Mate, Reyes y Ruiz, Marcos R., coords., *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*, Anthropos, Madrid, 2012, p. 23.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁸² Vitoria, Francisco de, “Sobre el poder civil”, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998, p. 5

el discurrir académico en el que, después de asentada la tesis o *lectio*, se aducían los argumentos a favor para responder a los argumentos contrarios, hasta llegar a la *conclusio*.⁴⁸³

Las premisas medievales sobre la infidelidad religiosa debían ser confrontadas con la realidad de los indios americanos. Tradicionalmente, en la clasificación de los infieles se consideraba a quienes estaban sometidos al gobierno de príncipes cristianos, por ejemplo los judíos; figuraban también los súbditos de otros poderes enemigos de los católicos; es decir, los musulmanes, y en especial los turcos. Un tercer grupo, hasta entonces no contemplado, lo conformaban los pobladores del “nuevo mundo”. El indio resultaba un infiel, pero no era enemigo del cristiano. El cardenal Cayetano, al comenzar el siglo XVI, advertía que “[h]ay unos infieles que ni de *iure* ni de *Jacto* están sujetos, en el orden temporal, a los príncipes cristianos. Si se encuentran paganos que nunca fueron súbditos del imperio romano, que habitan tierras en las que nunca estuvo el hombre cristiano, los príncipes de éstos aunque sean infieles, son legítimos dueños, ya se gobiernen con formas monárquicas o con otro régimen político y no pueden ser privados de su dominio por razón de infidelidad.”⁴⁸⁴

Esta conclusión a la que llegaba el gran teólogo italiano: “Ningún rey ni emperador, ni la misma Iglesia Romana puede emprender guerra contra ellos para ocupar sus tierras o someterlos en lo temporal porque no se encuentra ninguna causa justa”,⁴⁸⁵ sería contradicha en la práctica por intelectuales adeptos a la vieja doctrina medieval quienes se amparaban en la “donación” de la potestad de dominio papal sobre los nuevos territorios. El papa Alejandro VI había transferido dicho poder, a través de la bula *Inter Caetera*, a favor de los reyes católicos. Las ideas de Enrique de Segusio -el Hostiense-, célebre cardenal de Ostia en el siglo XIII y reputado canonista, estudiado en el capítulo 2, que preveía la “guerra romana” contra los infieles en su *Summa Aurea*, serían esgrimidas para identificar el derecho natural con la ley cristiana admitiendo como lícita la guerra de expansión religiosa y otorgando a la

⁴⁸³ Medina, Miguel Ángel, *Op. Cit.*, p. 24.

⁴⁸⁴ Tomado de Muñoz Machado, Santiago, “Los justos títulos de la conquista del Nuevo Mundo”, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Edhasa, Barcelona, 2012, pp. 357-358.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 358.

autoridad pontificia, a la que siempre puso por encima de la temporal, la “soberanía’ sobre los territorios de infieles.”⁴⁸⁶

La teología de la nueva escolástica, sobre todo en América, cuestiona la ineficacia de los límites opuestos a la guerra medieval –de cruzadas y guerras santas- por la enseñanza tradicional y admitía la compasión en la reflexión para reconocer al “*ser humano* sin apellidos. Se trata de una profesión de fe en la naturaleza racional del indio, de la que se sigue una justicia que condiciona el comportamiento de los españoles con sus semejantes.”⁴⁸⁷ Había que distanciarse de la práctica bélica irrestricta del Medioevo entendida así por el historiador Lauro Martines: “Los adversarios contaban con el beneplácito de las costumbres para llevar al último extremo el enfrentamiento para hacer el mayor daño posible no solo al enemigo, sino también a todo aquel que pudiese recibir algún género de auxilio [...]. Dicho de otro modo: el vencedor podía tomarlo todo, con independencia de que en tiempos de paz tal acto pudiera considerarse desafortunado conforme a la doctrina cristiana o al “derecho natural” [...], en esta forma de victoria acaparadora hay mucho de la ética guerrera de los godos ‘barbáricos’;” pero la pauta, insistía, provenía aún de Roma, paradigma de la fuerza capaz de crear derecho.⁴⁸⁸

El derecho romano, por ello, resultaba también fundamental pues concebía la sociedad civil a partir de relaciones fundadas en la propiedad, como una característica de pueblos civilizados. Si los indios, individualmente – afirma A. Pagden-, no planteaban reivindicaciones de un derecho sobre sus tierras, éstas carecían de dueño; en consecuencia, eran “simplemente espacios abiertos que ellos, por el azar, les había tocado habitar. Esto fue, hablando en términos generales, lo que llegó a conocerse como la doctrina de la *terra* o *res nullius*.”⁴⁸⁹ Esos argumentos fueron rechazados por los escolásticos. En 1539, F. de Vitoria, citando en su conferencia a Cayetano, señaló que “ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean

⁴⁸⁶ Medina, Miguel Ángel, *Op. Cit.*, p. 33.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁸⁸ Martines, Lauro, *Un tiempo de guerra. Una historia alternativa de Europa 1450- 1700*, Trad. David León Gómez, Crítica, Barcelona, 2013, p. 189.

⁴⁸⁹ Pagden, Anthony, “Las bases ideológicas de la disputa sobre el *dominium* y los derechos naturales de los indios americanos”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 1, Universidad de Huelva, Huelva, 2006, p. 16.

verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, no pudiendo los cristianos ocuparles sus bienes por este título”.⁴⁹⁰ El latinista L. Frayle Delgado, en la traducción que hace de este párrafo, explicita que por tal título no pueden ser ocupadas, además, sus tierras.⁴⁹¹

En suma, abrevia Salvador Rus Rufino, las normas jurídicas e ideas filosóficas del siglo XV “negaban absolutamente a los indígenas su calidad de personas, de sujetos, e incluso de seres humanos. Por lo tanto, no eran sujetos de derecho y no podían hacer contratos, actos jurídicos y no se les podía aplicar el depurado y avanzado sistema que tenían los europeos de la época.”⁴⁹² F. de Vitoria sostenía, por el contrario, que “los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, del mismo modo que lo son los cristianos de sus bienes, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños los príncipes y las personas particulares.” Concluyendo de este modo: “Y grave cosa sería negarles a ellos, que nunca nos infligieron injuria alguna, lo que no negamos a los sarracenos y a los judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana a quienes reconocemos verdadero dominio sobre sus cosas [...]”.⁴⁹³ Sostenía así el dominico la personalidad jurídica “integral, individual y colectiva de los naturales de América”.⁴⁹⁴ El emperador no era, en definitiva, como anticipó Búlgaro a Federico I en el siglo XII, *dominus mundi*.⁴⁹⁵

La conquista de los territorios de América entonces, advierte con acierto A. Pagden, “sólo podía ser legítima si se demostraba que las poblaciones nativas habían perdido aquellos derechos por sus propias acciones.”⁴⁹⁶ F. de Vitoria despejaría ciertas dudas acerca del proceder de los indios que pudiesen

⁴⁹⁰ Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra...*, p. 54.

⁴⁹¹ Allí se indica: “Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales son obstáculo para que los bárbaros sean verdaderos dueños tanto pública como privadamente, y que por este título los cristianos no puedan ocupar sus bienes y sus tierras, como extensamente y con elegancia expone Cayetano”. Vitoria, Francisco de, “Sobre los indios”, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra...*, p. 78.

⁴⁹² Rus Rufino, Salvador, *Mundos frágiles, tiempos difíciles. Ensayos de historia y política de la Antigüedad a la Modernidad*, Aranzadi, Cizur Menor, 2009, p. 222.

⁴⁹³ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 58.

⁴⁹⁴ Rus Rufino, Salvador, *Op. Cit.*, p. 223.

⁴⁹⁵ F. de Vitoria concluye: “1. *Se contesta y queda impugnado el primero título. Pero esta opinión carece de todo fundamento. Y por tanto, nuestra primera conclusión será la siguiente: El emperador no es señor de todo el orbe.*” Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 64.

⁴⁹⁶ Pagden, Anthony, *Op. Cit.*, p. 18.

significar causales para el despojo de sus tierras. No perdían éstos el dominio de sus bienes a causa de sus pecados, incluso tratándose de sacrificios humanos y actos de antropofagia;⁴⁹⁷ tampoco, como se vio, por su conducta herética. Admitiendo una cierta “irracionalidad” que los hacía asimilables a los menores de edad, el maestro de Salamanca sostenía: “Los niños antes de llegar al uso de la razón, pueden ser dueños”,⁴⁹⁸ ello significaba que los pobladores americanos no eran para él esclavos por naturaleza; en todo caso, su retraso cultural se debía al estado de su educación posibilitando a la corona castellana el ejercicio de su tutela, por “caridad”. Se aprecia allí el antecedente primigenio de la “pesada carga del hombre blanco”.⁴⁹⁹ Pero el argumento para asegurar el control territorial sería más sofisticado y debía basarse en el *ius communicationis*.

El iusfilósofo A.-E. Pérez Luño señala que para F. de Vitoria “la amistad natural entre los hombres y sus vínculos necesarios de solidaridad se hallan cimentados en la idea de *comunicación*”,⁵⁰⁰ en consecuencia, refiere que el “primer argumento” del teólogo-jurista para justificar “la presencia española” en América es la idea de sociabilidad y comunicabilidad humanas. Prescindiendo de eufemismos, pues trataba expresamente el dominio de los “títulos legítimos por los cuales pudieron venir los indios al dominio de los españoles”, él afirmaba: “El primer título puede llamarse el de la sociedad natural y comunicación.”⁵⁰¹ Resume así el catedrático de Sevilla los cuatro presupuestos que articulan el *ius communicationis* del maestro salmantino: a) el derecho natural y de gentes garantizan la licitud de todo lo que no está prohibido, b) el principio de reciprocidad requiere no impedir a otros aquello que no se desea que se impida a uno, c) el carácter necesario de la comunicación para la existencia de la comunidad hace ilegítimo cualquier intento de interferirla o

⁴⁹⁷ Señala F. de Vitoria: “El pecado mortal no implica el dominio civil y dominio verdadero.” Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 48.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁹⁹ Como apunta el ensayista Christopher Hitchens: “...es imposible sostener que la esencia de “La carga del hombre blanco” no es una creencia en la idea de la infancia de la raza, y por tanto en el supuesto corolario de la tutela racial, aun cuando esta severa condescendencia exigiera una responsabilidad y un compromiso con el sacrificio por parte del ‘hombre blanco’.” Hitchens, Christopher, “Un hombre de contradicciones permanentes. Una crítica de *La vida imperial de Rudyard Kipling: la larga retirada* de David Gilmour”, *Amor, pobreza y guerra*, Trad. Daniel Rodríguez Gascón, Debolsillo, Barcelona, 2011, p. 56.

⁵⁰⁰ Pérez Luño, Antonio-Enrique, *Op. Cit.*, p. 57.

⁵⁰¹ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 97.

prohibirla y d) el derecho/deber de comunicar la cultura considera especialmente la verdad del evangelio.⁵⁰²

Este primer argumento, puntualiza A.-E. Pérez Luño, trata en realidad de “un *único* título del que dimanar una serie de aspectos o supuestos casuísticos”,⁵⁰³ planteándose al mismo tiempo los siguientes límites: a) la comunicación no puede ejercitarse con daño o detrimento de los demás, b) no debe implicar estorbo o injerencia indebida en asuntos ajenos y c) no debe suponer agresión a la vida pacífica, salvo el caso límite de una actitud violenta que tienda a impedir el ejercicio pacífico de la libre comunicación.⁵⁰⁴ Tales limitaciones sólo podían concretarse en función de una renovada concepción del *ius gentium*; es decir, precisa A. Ruiz Miguel, “como una categoría diferente al concepto romano y tomista” basado en la idea de que “distintos pueblos están unidos entre sí en una cierta comunidad universal, que llama *communitas orbis*”.⁵⁰⁵ En la relección *Sobre el poder civil*, de 1528, primando aún la aspiración de la *Respublica Christiana*, F. de Vitoria precisaba: “En efecto, el orbe entero, que en cierto modo es una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes”, pecando mortalmente quienes lo vulnerasen.⁵⁰⁶

Recordaba el maestro salmantino en su tratado *Sobre la justicia*, explicado en 1528 y 1535, que para Tomás de Aquino, siguiendo a Isidoro de Sevilla, “el derecho de gentes pertenece más bien al derecho positivo que al natural.”⁵⁰⁷ Secundó esta idea pero indagó acerca de una “cuestión moral” destinada a determinar si es en efecto pecado violar el *jus gentium*, especialmente cuando no ha sido sancionado; “es decir –precisaba el dominico- la duda está al hablar del derecho de gentes no escrito, o también del escrito que no obliga a todos los hombres del mundo, como está claro

⁵⁰² Pérez Luño, Antonio-Enrique, *Op. Cit.*, p. 68.

⁵⁰³ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Intervenciones por razones de humanidad...”, p. 81. Este argumento aparece en un trabajo previo del autor. Pérez Luño, Antonio-Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992, p. 87.

⁵⁰⁴ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, *Op. Cit.*, p. 68.

⁵⁰⁵ Ruiz Miguel, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 249.

⁵⁰⁶ Vitoria, Francisco de, “Sobre el poder civil”, *Op. Cit.*, p. 51.

⁵⁰⁷ Vitoria, Francisco de, *La justicia*, pp. 24 y 26.

tratándose de la muerte de los embajadores”. Admitía en tal supuesto que éste “se acerca tanto al derecho natural que el derecho natural no puede observarse sin el derecho de gentes”,⁵⁰⁸ añadiendo enseguida: “La paz es de derecho natural; si surgen guerras, es necesaria la misión de los embajadores para conseguir la paz. Dicho de otro modo, si los embajadores no fuesen admitidos por derecho de gentes, no podrían apaciguar las guerras. Lo mismo hay que decir –agregaba- de los prisioneros en guerra justa, que se convierten en siervos por derecho de gentes, entre todas las gentes y naciones.”⁵⁰⁹

Pero el derecho de gentes no se deduce, en dicha obra, necesariamente del derecho natural “porque –apunta-, si se siguiera necesariamente del derecho natural, ya sería natural”; aunque sólo podía ser “abolido” en parte a diferencia del derecho positivo que podía abolirse completamente, explicándolo de este modo: “derecho de gentes es que los prisioneros en guerra justa sean siervos; pero Paludano dice que esto no obliga entre los cristianos. Pues, si los españoles cogen prisioneros franceses en la guerra, los franceses serán prisioneros, pero no siervos, ya que pueden comparecer en juicio y cosas similares, lo cual, sin embargo, no sería lícito si fueran siervos. Lo mismo quedarían obligados los franceses; y un cristiano no podría en absoluto vender un siervo. He aquí que el derecho de gentes es [...] abolido en parte, pues por derecho de gentes los prisioneros en guerra justa son siervos.”⁵¹⁰

La variación más notable habría de apreciarse en la relección *Sobre los indios*, pues iniciando el tratamiento del *ius communicationis*, y en especial del *ius perigrinandi*, el dominico señala: “... por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural. Dice la Instituta (*De jure naturale et gentium*): Se llama derecho de gentes el que la razón natural constituyó entre todas las naciones”.⁵¹¹ El corolario más importante lo advierte A. Pagden, ya que una vez asimilado al *iure naturale*, el *ius gentium* “no puede ser modificado en manera alguna por intervención humana.”⁵¹² Tras cuestionar en base a las premisas de este derecho los títulos ilegítimos de la conquista: 1)

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 27

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵¹¹ Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra...*, p. 97.

⁵¹² Pagden, Anthony, *Op. Cit.*, p. 22.

autoridad universal del emperador; 2) autoridad universal del papa; 3) derecho de descubrimiento; 4) derecho de compulsión de los infieles que se resistan a recibir la fe; 5) pecados contra natura y autoridad de los príncipes para reprimirlos; 6) aceptación voluntaria de la soberanía española y 7) donación especial de Dios,⁵¹³ estos serían los títulos legítimos según resume L. Frayle Delgado:

1) el derecho de natural sociedad, libre comunicación y derechos primarios de gentes; 2) el derecho de evangelización y subsiguiente tutela a los convertidos; 3) el derecho de intervención en defensa de los convertidos; 4) el poder indirecto del Papa para deponer un gobierno e instaurar otro cristiano; 5) el derecho de intervención humanitaria; 6) por libre elección garantizada; 7) [el] derecho de intervención a petición de aliados; [y] 8) como título probable, tutela o mandato colonizador sobre pueblos retrasados culturalmente.⁵¹⁴

Para el maestro de Salamanca, en último término -apunta J. A. Fernández-Santamaría-, “la posesión y ocupación de aquellas tierras de bárbaros, llamados comúnmente indios, podría defenderse [...] con el derecho de la guerra.”⁵¹⁵ Al tratamiento exhaustivo del *bellum justum* destina F. de Vitoria la *Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros*, pronunciada en junio de 1539. Cuatro cuestiones básicas serían planteadas en dicho trabajo que han sido debidamente sistematizadas por F. Negro del Cerro: “a) ¿Es lícito a los cristianos hacer la guerra? b) ¿Quién tiene autoridad para hacer y declarar la guerra? c) ¿Cuáles pueden y deben ser las causas de la guerra justa? [y] d) ¿Qué y cuánto es lícito en una guerra justa contra los enemigos?”⁵¹⁶

El catedrático comienza por sostener que “es lícito a los cristianos hacer la guerra”,⁵¹⁷ y se oponente enseguida a ideas de M. Lutero quien negaba el derecho de hacerla al turco pues consideraba que la invasión de Europa sería voluntad divina. En líneas generales, F. de Vitoria prosigue la tradición iniciada

⁵¹³ Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra...*, p. XXV.

⁵¹⁴ *Ídem*.

⁵¹⁵ Fernández-Santamaría, José Antonio, “La guerra justa: Francisco de Vitoria”, *Juan Ginés de Sepúlveda...*, p. 61.

⁵¹⁶ Negro del Cerro, Fernando, *Op. Cit.*, p. 639.

⁵¹⁷ Vitoria, Francisco de, “Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra de los españoles en (*sic*) los bárbaros”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra...*, p. 119.

por Agustín de Hipona, sometida varios siglos más tarde al método del Aquinate. Admite la guerra defensiva al amparo de la antigua sentencia del derecho romano, “es lícito repeler la fuerza con la fuerza (Digesto, *De justitia et jure*, Ley *Vim vi*)”.⁵¹⁸ Se detiene, asimismo, en la guerra ofensiva, expresión introducida por el maestro salmantino,⁵¹⁹ “en la cual no sólo se defienden o reclaman las cosas, sino además se pide satisfacción de una injuria recibida”.⁵²⁰ Consagra, en consecuencia, como sus antecesores doctrinarios, la guerra punitiva⁵²¹ al estimar “que no se podría hacer cumplidamente la guerra defensiva si no se pudiera realizar la vindicta en los enemigos que hicieron la injuria o intentaron hacerla; pues, de lo contrario, tales enemigos se harían más audaces para repetir sus invasiones, ya que el miedo del castigo no les retraería de repetir la injuria.”⁵²²

En su tratamiento sobre el legítimo titular del derecho a hacer la guerra, F. de Vitoria comienza por plantear la tradicional distinción entre los particulares y la república. Respecto de los primeros, a diferencia de Ambrosio y Agustín de Hipona, y también de su contemporáneo M. Lutero cuando trata acerca de *La autoridad secular*,⁵²³ sostuvo que la persona privada “tiene el derecho de defenderse a sí misma y a sus cosas”, imponiéndole un límite: “...no lo tiene para vengar las injurias y ni siquiera para reclamar lo robado, pasado cierto periodo de tiempo”.⁵²⁴ La comunidad política, por el contrario, “tiene autoridad, no sólo para defenderse, sino también para vengar las injurias recibidas por ella y los suyos, y para perseguirlas después del momento de inferidas.”⁵²⁵ A. Aparisi destaca tres aspectos en el tratamiento que hace el dominico de este tema: a) “[l]a guerra defensiva puede ser emprendida por

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁵¹⁹ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 66.

⁵²⁰ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 121.

⁵²¹ Como apunta Anthony F. Lang Jr.: “... usar la guerra para castigar forma parte, en realidad, de la idea clásica de la guerra justa tal como fue concebida por Agustín, Aquino y Grocio.” Lang Jr., Anthony F., *Op. Cit.*, p. 52. Con acierto, Ángela Aparisi incluye en el listado a F. de Vitoria. Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 71.

⁵²² Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 121.

⁵²³ Señalaba, en 1523, M. Lutero: “El cristiano debe ser de tal naturaleza que sufra todo mal e injusticias; que no tome venganza; que tampoco se proteja por medio de los tribunales, sino que en todas las cosas no necesite de la autoridad y del derecho seculares para sí mismo. Mas para otros puede buscar venganza, derecho, amparo y auxilio, y debe ayudar en cuanto pueda. Lutero, Martín, “La autoridad secular”, Trad. Joaquín Abellán, *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 20..., p. 11.

⁵²⁴ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 124.

⁵²⁵ *Ídem.*

cualquiera”, una postura que no trascenderá en autores posteriores b) respecto de la guerra pública, “sólo la república perfecta⁵²⁶ y la autoridad suprema, tiene poder para declararla” y c) “[l]os demás Estados y príncipes carecen de autoridad competente para declararla.”⁵²⁷

La declaración de guerra constituye un acto formal de la autoridad pública y legítima. En esta materia, precisa el dominico, “es la misma la autoridad del Príncipe que la que tiene la República.”⁵²⁸ Respecto del emperador, A. Aparisi advierte un “duro golpe a las tesis imperialistas”⁵²⁹ cuando el maestro de Salamanca plantea: “... cabe dudar con fundamento, *si cuando varias repúblicas o príncipes tienen un señor o príncipe común, pueden hacer la guerra por sí mismas, sin contar con la autorización del príncipe supremo*”, respondiendo: “sin duda, pueden hacerla, lo mismo que los reyes que, estando sometidos al emperador, pueden guerrear entre sí, sin tener en cuenta la autorización imperial...”⁵³⁰ Volvía a romper así con la tradición de los juristas medievales, canonistas y civilistas, tratados en el capítulo 2. En el marco del derecho de gentes, precisa la iusfilósofa, el colectivo agredido adquiere una cierta *autoritas* representando a un *totius orbis*; es decir, “una visión plenamente universal de la comunidad internacional” que asume soberanías independientes.⁵³¹ Acerca de la responsabilidad de la autoridad, F. de Vitoria en *Sobre el poder civil* sostiene:

... “toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey”. De donde, si el rey hace una guerra injusta contra otro príncipe, el que ha recibido la injuria puede saquear y llevar a cabo las demás acciones permitidas por derecho de guerra y dar muerte a los súbditos de aquel rey, incluso aunque todos sean inocentes. Porque, si el rey después de haber sido constituido por la república comete alguna tropelía, ésta se le imputa a la república; pues la

⁵²⁶ F. De Vitoria define así a la república perfecta: “Es, por consiguiente, republica o comunidad perfecta aquella que por sí misma es todo, vale decir, que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y de Aragón...” *Ibid.*, p. 125.

⁵²⁷ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 82.

⁵²⁸ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 124.

⁵²⁹ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 85.

⁵³⁰ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 125.

⁵³¹ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, pp. 88-89.

república está obligada a no encomendar el poder sino a quien lo ejerza y lo use con justicia, de lo contrario se pone a sí misma en peligro.⁵³²

En torno a la tercera cuestión, el dominico planteaba: “*La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida.*”⁵³³ J. Baqués Quesada comenta al respecto que las injurias, según F. de Victoria, además de ser de consideración deben ser ilegítimas,⁵³⁴ ya que “[n]o basta –dice el catedrático– una injuria cualquiera y de cualquier gravedad para hacer la guerra [...] Y como todas las cosas que se realizan en la guerra son graves y atroces, pues son exterminios, incendios y devastaciones, no es lícito acudir a la guerra por injurias leves, para castigar a sus autores, porque la pena debe guardar proporción con la gravedad del delito.”⁵³⁵ Tres aspectos son novedosos en el tratamiento de este tema al relacionarse estrechamente con la problemática de los “bárbaros”. A. Aparisi los resume así: a) la diferencia de religión nunca es causa justa, refiriéndose al título ilegítimo de infidelidad para proceder a la conquista, b) no es causa lícita de guerra la voluntad de extender el territorio, vinculada a la propia gloria o ventaja de los gobernantes y c) la única razón y justa causa para declarar la guerra es la violación del derecho, es decir, la respuesta a un “acto injusto”.⁵³⁶

Al tratar acerca de la agresión indirecta en *La teoría de la guerra justa*, haciendo referencia al “castigo de un pueblo [más bien de una comunidad o república] que ‘descuida’ vengar lo ímprobablemente realizado por los suyos”,⁵³⁷ J. Baqués Quesada remite a la obra del dominico quien trató esta causa a partir del canon *Dominus* del Decreto de Graciano, así como de las *Cuestiones del Heptateuco* de Agustín de Hipona, citada directamente por el Aquinate en la *Suma Teológica*. El profesor de Barcelona, quien advierte que el catedrático salmantino no desarrolla este tema en *De iure bello*, verifica su desarrollo en “algunos de los supuestos de intervención [armada] legítima en América” que figuran en *De indis*. Así, la vulneración del *ius perigrinandi* y el *ius predicandi* o

⁵³² Vitoria, Francisco de, “Sobre el poder civil”, *Op. Cit.*, p. 24.

⁵³³ Vitoria, Francisco de, “Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra...”, *Op. Cit.*, p. 128.

⁵³⁴ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, p. 70.

⁵³⁵ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, pp. 128-129.

⁵³⁶ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, pp. 97-102.

⁵³⁷ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, pp. 82-83.

el “derecho natural de los huéspedes” que podía provenir tanto de los “señores” de los bárbaros, como del “pueblo mismo” autorizaría el inicio de la guerra hasta que diesen oportunidad y seguridad para, por ejemplo, la predicación del evangelio.⁵³⁸ Ello daba derecho a los españoles a “ocupar los territorios y provincias” de esos príncipes, a destituirlos y establecer en su lugar otras autoridades.⁵³⁹

Para responder a la cuarta pregunta que aborda lo que está permitido en una guerra justa, F. de Vitoria propone “examinar con grande diligencia la justicia y las causas de ella, y escuchar asimismo las razones de los adversarios, si acaso quisieren discutir a la luz de lo bueno y de lo equitativo”.⁵⁴⁰ Ello conllevaría, según A. Aparisi, la promoción de “la negociación previa de los bandos beligerantes”;⁵⁴¹ podría constituir, asimismo, un antecedente del criterio moderno de la guerra como último recurso una vez que agotadas las vías pacíficas previas. No obstante, una importante innovación constituye la limitación de emprender acciones bélicas cuando el príncipe sólo “crea tener justa causa” para hacerlo, introduciéndose la posibilidad del error, pues las autoridades públicas “pueden errar invencible o afectadamente”, requiriéndose en consecuencia el consejo de los sabios.⁵⁴² En la traducción de L. Frayle Delgado, el latinista precisa: “En efecto, puede [la autoridad] errar por *ignorancia* vencible y afectada”.⁵⁴³

¿Cabe la posibilidad, entonces, de guerras justas por ambas partes cuando los príncipes no hacen la guerra de mala fe, sino creyendo defender una causa justa? F. de Vitoria contesta: “*Excluida la ignorancia, es evidente que esto no puede suceder.*”⁵⁴⁴ En el supuesto admitido, “la buena fe libra de pecado” y la ignorancia invencible lo excusa todo.⁵⁴⁵ Estos planteamientos, retomados a mediados del siglo XVIII, favorecerán el abandono de los criterios

⁵³⁸ Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Op. Cit.*, pp. 106-107.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁴⁰ Vitoria, Francisco de, “Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra...”, *Op. Cit.*, p. 132.

⁵⁴¹ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 111.

⁵⁴² Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 132.

⁵⁴³ Vitoria, Francisco de, “Sobre el derecho de la guerra”, *Op. Cit.*, p. 180. Las cursivas son del autor.

⁵⁴⁴ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 139.

⁵⁴⁵ *Ídem.*

materiales del *bellum justum*, dándose relevancia a los aspectos formales del derecho de la guerra. La duda acerca del carácter justo de una contienda podía asaltar también al súbdito. Para el dominico, si a éste le constase la injusticia de la empresa bélica, “*no le es lícito recurrir a ella, aunque el príncipe se lo ordene*. Lo cual es evidente porque en virtud de ninguna autoridad es lícito dar muerte a un inocente”.⁵⁴⁶ Inocentes son los enemigos que tienen la justicia de su parte. A. Aparisi advierte la modernidad de la propuesta del teólogo-jurista que se sitúa en la raíz “de problemas aún no resueltos, como son el reconocimiento público de la objeción de conciencia o la consideración de la desobediencia civil.”⁵⁴⁷

En cuanto a la conducción de la guerra, el maestro salmantino consideró exigencias de “moderación de una defensa justa”⁵⁴⁸ en el supuesto de que americanos medrosos ataquen a los españoles. A éstos últimos, señalaba, “les sería lícito el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa irreprochable, sin que les sea permitido usar de los demás derechos de la guerra, como ocurriría si, después de alcanzada la victoria y la seguridad, mataran o despojaron a los indios u ocuparan sus ciudades. Y esto en razón de que en este caso serían inocentes los bárbaros.”⁵⁴⁹ Así, aspectos relacionados con los actuales principios de proporcionalidad y discriminación entre civiles y combatientes se aprecian ya en su obra,⁵⁵⁰ pues advierte: “*ni aún en la guerra contra los turcos es lícito matar a los niños*”, detallando un listado de categorías de personas vulnerables en el que incluye a mujeres,⁵⁵¹ campesinos

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁴⁷ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 113.

⁵⁴⁸ Vitoria, Francisco de, “Sobre los indios”, *Op. Cit.*, p. 136.

⁵⁴⁹ Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

⁵⁵⁰ Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *Op. Cit.*, p. 132.

⁵⁵¹ Ciertamente, las propuestas del dominico no son aún totalmente garantizadoras de los derechos de tales personas; en ese sentido M. Walzer critica la permisividad de F. de Vitoria en relación con la violación de mujeres por tropas vencedoras. Walzer, Michael, “Los medios de la guerra y la importancia de luchar bien”, *Op. Cit.*, p. 189. El maestro de Salamanca sostenía: Mas como de estas licencias se originan muchas atrocidades y crueldades, fuera de lo consentido por la humanidad, y que son comidas por los soldados, tales como exterminios y torturas de inocentes, raptos de vírgenes, estupros de matronas, despojos de templos, etc., es fuera de dudas una iniquidad entregar al saqueo una ciudad, sobre todo si es cristiana, si no lo impone la necesidad o una causa grave.” Vitoria, Francisco de, “Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra...”, *Op. Cit.*, p. 152.

inofensivos, gente instruida y pacífica, peregrinos y huéspedes, clérigos y religiosos que no intervienen en contiendas.⁵⁵²

Sobre la base de su postura acerca de los inocentes, a quienes “[n]unca, por sí y con intención deliberada es lícito matar”,⁵⁵³ F. de Vitoria plantea un primer acercamiento jurídico a la hoy denominada guerra humanitaria. Autores dedicados al estudio de las “intervenciones humanitarias” y la “responsabilidad de proteger” han destacado sus aportaciones al respecto en las últimas décadas. En el ámbito anglosajón, Fernando R. Tesón, autor de *Humanitarian Intervention*, publicado por primera vez en 1998, pese a citarlo como “Tomás de Vitoria”, lo sitúa junto a H. Grocio y E. de Vattel, como un jurista representativo del derecho natural cuya afectación por los gobiernos ocasiona que “los gobernantes resulten pasibles de una intervención humanitaria.”⁵⁵⁴ La prioridad, ciertamente, la pone en el maestro holandés. Simon Chesterman, en 2001, crítico de la obra del profesor argentino-estadounidense, inicia su trabajo *Just War or Just Peace?* especulando sobre el origen de esta figura en la Edad Media, asumiendo que es el neerlandés quien la desarrolla y difunde, para él “Franciscus de Victoria” es un referente para dicho jurista, junto con Alberico Gentili, por sus “ideas progresistas”.⁵⁵⁵

El año 2012, J.-B. Jeangène Vilmer, profesor de Science Po en París, relaciona la figura de la guerra humanitaria con el cuestionamiento de la tiranía, tratada críticamente por Tomás de Aquino. Advierte, además, en clave de historia de las ideas políticas, sobre todo en la obra *Utopía* de Tomás Moro, que “las únicas guerras que practican los utópicos [...] son la legítima defensa y la intervención humanitaria”⁵⁵⁶ por piedad hacia quienes están sometidos por un tirano a servidumbre. Menciona también al humanista Josse Clichthove quien en su obra *De bello et pace opusculum*, de 1523, planteó la “defensa de los inocentes contra la opresión” como causa justa de guerra.⁵⁵⁷ Presenta enseguida un desarrollo algo más minucioso de las ideas del maestro

⁵⁵² *Ibid.*, p. 142.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁵⁴ Tesón, Fernando R., “The Hegelian Myth”, *Humanitarian Intervention...*, p. 58. Traducción del autor.

⁵⁵⁵ Chesterman, Simon, “The Just War: The origins of humanitarian intervention”, *Just War or Just Peace?...*, p. 11. Traducción del autor.

⁵⁵⁶ Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l'humanité...*, p. 84.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 85.

salmantino. Para el dominico, afirma el jurista francés, “la guerra de intervención [...] puede ser lícita si se trata, por ejemplo, de venir en ayuda de hombres, cualesquiera, opuestos a la tiranía de sus gobiernos.”⁵⁵⁸ Acerca de H. Grocio, y su propuesta intervencionista, señala que el núcleo del planteamiento de este autor “estaba ya claramente afirmado en el *De indis* de Vitoria.”⁵⁵⁹

En la academia de habla castellana, en décadas recientes, F. de Vitoria es valorado como un autor cuyas ideas permiten esbozar el concepto de guerra humanitaria. En 1995, C. Ramón Chornet lo estudia en *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en el derecho internacional*. El año 2000, A.-E. Pérez Luño publicó el artículo “Intervenciones por razón de humanidad” en *Revista de Occidente*, actualizando sus reflexiones sobre los juristas clásicos españoles. En el último lustro aparecen títulos como *De Vitoria a Libia. Reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger* de la iusfilósofa Encarnación Fernández, de 2013, y su figura es resaltada en *La guerra humanitaria* de la filósofa mexicana T. Santiago, de 2014. Ya en 2007, A. Aparisi sostenía que en el maestro salmantino “encontramos una idea muy clarividente para su época: las naciones pueden intervenir en ayuda de aquellos súbditos que se alzan contra un poder injusto que les oprime con su tiranía. El fundamento jurídico de este principio es claro: las personas son inocentes y auxiliarles en su reacción contra el tirano implica ‘defender el orbe de una violación de los derechos de la humanidad’.”⁵⁶⁰

Cinco supuestos de intervención armada previó el catedrático de Salamanca a partir del *ius communicationis*, sistematizados en 1992 por A.-E. Pérez Luño: a) “El derecho a intervenir en defensa de los indios conversos cuando sus caciques u otros indios les impiden con violencia profesar sus creencias”, en base a la amistad que demanda asistencia; b) “[e]l cumplimiento por parte de los españoles del mandato del Papa dirigido a deponer a aquellos caciques o tiranos que incurran en el supuesto anterior, para sustituirlos por gobernantes cristianos”, c) “[l]a intervención por razón de humanidad y solidaridad en favor de las víctimas de tiranos y leyes inhumanas, tales como

⁵⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, p. 91.

⁵⁶⁰ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 106.

las que imponen el sacrificio de víctimas inocentes”, d) “[l]a posibilidad de actuar como aliados de los indios amigos en enfrentamientos tribales” y e) “[l]a intervención por razón de incapacidad”, que el dominico plantea con reservas.⁵⁶¹

Destaca la referencia que hace el profesor de Sevilla a la “intervención por razón de humanidad”, a inicios de los años noventa, apenas vislumbrada la “euforia humanitaria”⁵⁶² experimentada en esa década, y antes de la denominada “primera guerra humanitaria” en Kosovo. Ahora bien, A.-E. Pérez Luño hace referencia también a la solidaridad como una razón que justifica estas contiendas. ¿Puede plantearse esta idea en el pensamiento de F. de Vitoria? C. Ramón Chornet, quien orienta sus reflexiones a partir del trabajo del catedrático sevillano, es escéptica al respecto, señalando: “creo que sólo por analogía⁵⁶³ cabría hablar de solidaridad en Vitoria, que se refiere más bien al motivo estoico de la amistad respecto a todos los hombres (*amicitia ad omnes homines*) además de los lazos comunes que derivan de ser criaturas (de Dios) y racionales.”⁵⁶⁴ Así parece entenderlo también el catedrático al comentar el proceder de españoles que vulneraron el *ius communicationis*: “El hecho de que muchos conquistadores escarnecieran *los vínculos de amistad humanos* y convirtieran la comunicación en genocidio, no puede invalidar el valor axiológico del designio vitoriano.”⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “El iusnaturalismo clásico español y su proyección actual”, *La polémica sobre el Nuevo Mundo...*, p. 88. También en Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Intervenciones por razones de humanidad. Una aproximación desde los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho”, *Op. Cit.*, p. 82 y Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica...*, pp. 65 y 66.

⁵⁶² Fernández, Encarnación, *De Vitoria a Libia. Reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger*, Comares, Granada, 2013, p. 10.

⁵⁶³ Aunque la autora no explicita el sentido de la analogía, su explicación es válida si se entiende así: “Simple metáfora, o expresión auténtica de una relación, la analogía es una forma de conocimiento que no tiene, desde luego, la certeza de la demostración, pero tampoco una estrechez de los ámbitos de aplicación: alquimia, derecho, teología, biología, física son otros tantos ámbitos donde la analogía ha permitido una extensión del saber.” Benmakhlouf, Ali, “Analogía”, en Lecourt, Dominique, dir., *Diccionario Akal de Historia y filosofía de las ciencias*, Trad. María Luisa Cámara García, José Antonio Martínez, José Luis San Miguel, Dolores Escarpa y Francisco José Martínez, Akal, 2010, Madrid, p. 75.

⁵⁶⁴ Ramón Chornet, Consuelo, *Op. Cit.*, p. 36.

⁵⁶⁵ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “El iusnaturalismo clásico español y su proyección actual”, *La polémica sobre el Nuevo Mundo...*, p. 90. También en Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Intervenciones por razones de humanidad. Una aproximación desde los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho”, *Op. Cit.*, p. 85 y Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Los derechos

Aunque no se aprecian en los textos del dominico referencias expresas a la solidaridad -figura la caridad-, el catedrático de Sevilla insiste en que ésta constituye un valor-guía del *ius communicationis*, explicando, “según se desprende de la enseñanza de Vitoria, existen entre todos los miembros de la comunidad humana unos vínculos de solidaridad basados en la unidad de su naturaleza, de su destino y *de sus derechos*. [...] [C]onstituye, al propio tiempo, una exigencia de las propias limitaciones y necesidades físicas y culturales humanas, que compelen al mutuo auxilio; especialmente para quienes en mayor grado la padecen.” Prosigue: “El principio de solidaridad obliga, en el interior de los Estados, a superar el egoísmo y el interés particular, que crea graves desigualdades sociales y es el semillero de rivalidades y revoluciones, en aras del bien común, mientras que en las relaciones internacionales se manifiesta como tendencia a un bien común del orbe, que obliga a *una distribución equitativa de las riquezas naturales y materias primas, que permite la emigración como medio para remediar desequilibrios demográficos*.”⁵⁶⁶ El buen fraile sería sin duda un autor de otra época.

El dominico sí planteó la guerra en razón de humanidad, pues en *De indis* aparece: “Otro título puede existir, fundado en *la tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes*. Afirmo que, *aun sin necesidad de la autorización del Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues les está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta*.”⁵⁶⁷ Se trata de pecados contra la naturaleza, apunta enseguida el burgalés, pero es necesario atender, como señala T. Santiago, que la naturaleza del ser humano es entendida en clave optimista; “los hombres son, en principio, seres amigables, no dados a la violencia, ni a la guerra”,⁵⁶⁸ hay por tanto tiranos que

humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica...*, p. 67. Las cursivas son del autor.

⁵⁶⁶ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “El iusnaturalismo clásico español y su proyección actual”, *Op. Cit.*, pp. 96-97. También en Antonio-Enrique, “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, *Op. Cit.*, p. 73. Las cursivas son del autor.

⁵⁶⁷ Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Op. Cit.*, p. 110.

⁵⁶⁸ Santiago, Teresa, *La guerra humanitaria...*, p. 46.

deben ser depuestos y leyes a suprimir, incluso “bárbaros” a ser aniquilados a fin de que reine la justicia y un actuar acorde con la recta razón para reforzar los “lazos de sociabilidad”. Un tratamiento de mayor alcance, parece plantearse en *De iure belli* donde se indica:

... hay que tener presente que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aun parece que por derecho natural, pues, de otro modo, el mundo no podría subsistir si no hubiese quienes tuvieran autoridad y fuerza para intimidar a los malos y reprimirlos, a fin de que no perjudicaran a los inocentes. Todas aquellas cosas que son necesarias para el gobierno y la conservación del mundo, pertenecen al derecho natural. Y no se requiere otra cosa para probarlo que el considerar que la república tiene, por derecho natural, autoridad para imponer suplicios y penas a los ciudadanos que le sean perniciosos. Y si la república puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el orbe podrá hacerlo con hombres perniciosos y malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes.⁵⁶⁹

La guerra en razón de humanidad planteada por F. de Vitoria adquiriría según el contexto de este párrafo el carácter de la guerra punitiva pues lo citado constituye el presupuesto para “proceder lícitamente a la vindicta de las injurias recibidas”. Si bien la alusión a los “malos” que afectan a inocentes puede considerar a los tiranos, una interpretación “topográfica” de este texto situado en el desarrollo de lo que está permitido tras haberse concretado la victoria lo limitaría a la actuación del príncipe contra súbditos enemigos de otra república que causaron agravio a su pueblo y que tiene la justicia de su parte. En cualquier caso, la idea es sugerente teniendo en cuenta –como señala E. Fernández Ruiz-Gálvez- que “el orbe vitoriano aparecería como una comunidad universal de todos los hombres y de todos los pueblos unidos por el vínculo de la común naturaleza humana”;⁵⁷⁰ allí, la autoridad legítima y pública representa –según A. Aparisi- la *autoritas toutius orbis* que permite “obrar en ejecución de

⁵⁶⁹ Vitoria, Francisco de, “Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra...”, *Op. Cit.*, p. 131.

⁵⁷⁰ Fernández, Encarnación, *Op. Cit.*, p. 48.

una voluntad racional y justa, aunque virtual por falta de medios adecuados de expresión, de la comunidad internacional”.⁵⁷¹

Los derechos humanos, como tales, no se manifestaron aún en esa época; por ende, un concepto de guerra humanitaria o “intervención humanitaria propiamente dicha no aparece hasta la Edad Moderna”,⁵⁷² o más bien, hasta bien avanzada dicha era que inicia ya con la reflexión sobre América, pero que empieza a vislumbrar jurídicamente en la obra del dominico. Un principio que también asoma en su pensamiento es el de la “igualdad esencial entre todos los seres humanos. Ni los indígenas americanos, ni los turcos, son individuos inferiores o radicalmente distintos”,⁵⁷³ aunque asume premisas secundarias distintas, por ejemplo, en el saqueo si se trata o no de ciudades cristianas, siendo lícita la violación de mujeres por “necesidad” militar. No es necesariamente la *humanitas* de los estoicos, aludida por A. Aparisi, la que llevaría a la concreción de la igualdad como derecho fundamental.⁵⁷⁴ Hizo falta un sentimiento, la empatía, apreciable más en la correspondencia de F. de Vitoria que en su obra teológico-jurídica.⁵⁷⁵ Una controversia religiosa opondrá la compasión a la racionalidad aristotélica al enfrentarse un fraile misionero al cronista del emperador, en Valladolid.

b) La controversia de Valladolid: actitudes intervencionistas y anti-intervencionismo

En 1550 y 1551, en Valladolid, Juan Ginés de Sepúlveda, cronista imperial desde 1536, y Bartolomé de las Casas, fraile dominico testigo presencial de lo que acontecía en América, comparecieron al llamado de Carlos V para plantear sus posiciones discordantes en torno a la conquista ante teólogos, juristas y administradores, los jueces comisionados por la autoridad legítima para oírles y “transmitir al emperador sus opiniones sobre las

⁵⁷¹ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 88.

⁵⁷² Fernández, Encarnación, *Op. Cit.*, p. 44.

⁵⁷³ Aparisi Miralles, Ángela, *Op. Cit.*, p. 39.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁵⁷⁵ En *De indis*, F. de Vitoria apunta: “Oímos hablar de tantas hecatombes humanas, de tantas expoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores desposeídos de sus posesiones y riquezas, que hay mérito para dudar si todo esto ha sido hecho con justicia o injuria.” Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Op. Cit.*, p. 44.

argumentaciones enfrentadas en el debate”.⁵⁷⁶ Ambos debían ayudar a resolver ciertas interrogantes que resurgían más de medio siglo después de la puesta en marcha del proceso de dominación de esa parte del mundo. Las preocupaciones que embargaban al príncipe de la Casa de Austria incidían, especialmente, en la “preeminencia real”, es decir, en determinar que él “era titular primero de todas aquellas tierras y [que] sus moradores, nativos o españoles, eran sus súbditos; esto es lo que debía quedar claro”, en opinión del biógrafo más reciente del humanista cordobés, el jurista Santiago Muñoz Machado.⁵⁷⁷

Dos años antes del primer encuentro, en julio de 1549, el Consejo de Indias se dirigió al monarca, “en vista de que los peligros para las personas de los indios y para la conciencia del rey que producían las conquistas eran tan grandes”, para que las licencias de nuevas expediciones contasen con su permiso y el de dicho organismo, y concluía planteando la necesidad de convocar a una junta de teólogos y juristas que discutiese “sobre la manera como se hiciesen estas conquistas justamente y con seguridad de conciencia”. Los argumentos esgrimidos por la institución colonial, creada en 1524, eran en lo fundamental una denuncia: “[...] creemos, sin duda, que no se guardará ni cumplirá como no han guardado otras. Y porque no llevan consigo los que van a estas conquistas quien los resista en hacer lo que quieren ni quien los acuse del mal que hicieren, porque es tanta la codicia de que van a estas conquistas y a la gente a quien van tan humilde y temerosa que de ninguna instrucción que se les dé tenemos seguridad se guarde...”⁵⁷⁸

Ambos convocados, teólogos y también juristas, asumían sin reparos las enseñanzas de la iglesia sobre la guerra justa. El primero, en particular, elaboraría trabajos de interés sobre el tema, algunos incluso anteriores a las magistrales lecciones de F. de Vitoria a las que no igualaron en trascendencia. El segundo, por su parte, haría una evaluación de los hechos de la conquista y

⁵⁷⁶ Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Trad. María José Antón, Encuentros, Madrid, 2009, p. 138.

⁵⁷⁷ Muñoz Machado, Santiago, *Op. Cit.*, p. 406.

⁵⁷⁸ Maestre Sánchez, Alfonso, “Disputa teológico-aristotélica sobre la condición humana de los indios”, en Maceiras Fafián, Manuel y Méndez Francisco, Luis, coords., *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos*, San Sebastián, Salamanca, 2011, p. 133.

la legítima, e infructuosa, defensa armada de los indígenas basándose en la tradicional doctrina que, no obstante, por preferir la vía apostólica, jamás sería desarrollada en su vasta obra. Así juzgaba en 1552 el dominico sevillano la conducta de conquistadores y conquistados: “Y sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos una ni ninguna: nunca tuvieron justa contra los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas y mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo, y lo mismo afirmo de cuantas han hecho en todas las Indias.”⁵⁷⁹

Entre las obras escritas por J. G. de Sepúlveda, traductor de Aristóteles, dedicadas a aspectos morales y jurídicos de la guerra, destacan *Dialugus de appetenda gloria qui inscribitur Gonsalus*, de 1523, *Cohortatio ad Carolum V*, de 1529 y *Democrates sive de honestate disciplinae militari dialogus*, de 1535; en relación con la conquista de América escribió el *Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos*, de 1545, que no fue publicada en vida de su autor, salvo un resumen, la *Apologia pro libro de justis belli causis*, de 1550. Finalmente, en 1571, salió a la luz *De regno*. Para S. Muñoz Machado, su tratamiento de lo bélico se aproxima al realismo de N. Maquiavelo asumiendo que “si la guerra es una circunstancia que ha acompañado a las comunidades humanas desde que se fundaron y forma parte de la vida del Estado, negar la guerra equivaldría a poner fin al Estado.”⁵⁸⁰ Se alejaba del florentino, a su vez, al hacer compatible la práctica bélica con la ética cristiana. Como humanista cristiano, su concepción de la guerra justa contrasta abiertamente con la que sostenía Erasmo, quien admitía únicamente la guerra defensiva contra el turco mientras el cronista era además un defensor de campañas por afán de gloria.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, José Miguel Martínez Torrejón, ed., Cervantes Virtual, Alicante, 2006. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome_de_las_casas/obra-visor-din/brevsima-relacin-de-la-destruccin-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_18.html#l_0. Revisado el 15/5/2015.

⁵⁸⁰ Muñoz Machado, Santiago, *Op. Cit.*, p. 260. Véase Castilla Urbano, Francisco, “Rasgos maquiavélicos de un antimachiavélico”, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013, pp. 121-145.

⁵⁸¹ Acerca de la relación entre gloria y guerra en J. G. de Sepúlveda, Santiago Muñoz Machado apunta que para el humanista: “La milicia y la guerra constituyen caminos para alcanzar la

Con la *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas*, J. G. de Sepúlveda se posiciona ante la amenaza de invasión otomana de Europa, a la que aún denomina reiteradamente –según advierte Richard Tuck- *Respublica Christiana*.⁵⁸² Erasmo, J. L. Vives y M. Lutero, como se ha visto previamente, se pronunciaron también al respecto planteando la necesidad de una guerra en legítima defensa. El autor cordobés buscó a través de esta obra, según su traductor José Manuel Rodríguez Peregrina, “contribuir al afianzamiento de las buenas relaciones entre el papa y el emperador, y aprovechar, de paso, la ocasión para desmarcarse de Erasmo y su círculo, esgrimiendo una postura inequívocamente beligerante”,⁵⁸³ así sugiere insidiosamente: “... sapientísimo emperador, ¿puedes, acaso, poner en duda que el propagador de esa idea criminal que prohíbe a los cristianos la guerra justa y necesaria contra los enemigos de su religión es un enemigo de la religión cristiana más funesto y hostil que, no digo ya todos los herejes que son o han sido, sino incluso que los propios turcos, a los que tan gran ayuda presta y junto a los que ha conspirado contra ella y nuestra libertad?”⁵⁸⁴

Para su más reciente biógrafo se trata de un trabajo “de alcance más político que filosófico o jurídico, pero de innegable relevancia” a la hora de perfilar el pensamiento de su autor quien, además, concretaría con éste sus objetivos personales “al dirigirse al César Carlos y darse a conocer. Es incuestionable –apunta S. Muñoz Machado- que dicha obra le abrió el camino para su ulterior designación como cronista.”⁵⁸⁵ En cuanto al impacto intelectual, J. M. Rodríguez Peregrina, traductor del opúsculo al castellano, refiere que su repercusión fue limitada, un rasgo general de todos sus escritos escasamente reeditados, aunque se esbozaron en éste las reflexiones que aparecieron más tarde en *Democrates sive De convenientia militiae cum christiana religione* –el

gloria”. *Ibid.*, p. 264. Francisco Castilla Urbano añade: “...el reconocimiento de la gloria de los romanos y los toscanos por Maquiavelo encuentra su paralelismo en la admiración de Sepúlveda por los romanos.” Castilla Urbano, Francisco, *Op. Cit.*, p. 134.

⁵⁸² Según Richard Tuck, J. G. de Sepúlveda traduce como *De Republica* la *Política* de Aristóteles; éste término para un ultra-ciceroniano como él es considerado “bárbaro”. Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace. Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, p. 43.

⁵⁸³ Rodríguez Peregrina, José Manuel, “Un manifiesto antipacifista: La *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* de Juan Ginés de Sepúlveda”, Maestre, José María *et al.*, *Op. Cit.*, p. 2259.

⁵⁸⁴ Tomado de *Ibid.*, p. 2262.

⁵⁸⁵ Muñoz Machado, Santiago, *Op. Cit.*, p. 266.

Democrates primus- y en menor medida, reconoce el profesor de Granada, en el *Demócrates secundus*,⁵⁸⁶ el diálogo donde aparece su concepción del *bellum justum* destinado a la dominación de América.

Las circunstancias que impidieron la publicación del *Demócrates segundo* dan perfecta cuenta del ambiente que se vivió antes y durante la controversia. El autor habría concluido la redacción de la obra antes de 1545, pero la oposición a su aparición pública –la “censura lascasiana” diría Jean Dumont, su defensor más acrítico-⁵⁸⁷ implicó que numerosas copias de la misma circularan en ambientes académicos y gubernamentales dando lugar a alguna crítica puntual como la planteada por el obispo de Segovia, Antonio Ramírez. El cronista le replicaría a través de la *Apología en favor del libro Sobre la justa causa de la guerra contra los indios* que llegó a publicarse en Roma en 1550, mientras en España su distribución era prohibida, ordenándose “la recogida de cuantos ejemplares hubiesen podido llegar a Castilla o a las Indias.”⁵⁸⁸ Una de las consecuencias más perdurables de aquel desencuentro es la mala fama que empaña aún el recuerdo del intelectual cordobés a quien se le sigue atribuyendo la defensa de la esclavitud de los indios para favorecer su explotación indiscriminada; a lo que contribuyó su acerba pluma.

En realidad, las ideas de este autor no estaban muy alejadas de las de sus contemporáneos cuando aborda los dilemas que plantea a los cristianos la guerra cuando es necesaria. Es el caso de F. de Vitoria, a quien S. Muñoz Machado erróneamente considera “manifiestamente pacifista”,⁵⁸⁹ siendo un referente destacado de la doctrina del *bellum justum*, la postura práctica que pese a condicionarlas, acepta las contiendas. Es más, al igual que el maestro salmantino con quien comparte la herencia intelectual de Agustín de Hipona⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Rodríguez Peregrina, José Manuel, *Op. Cit.*, pp. 2259-2260.

⁵⁸⁷ Dumont, Jean, *Op. Cit.*, pp. 156-157.

⁵⁸⁸ Castilla Urbano, Francisco, *Op. Cit.*, p. 25.

⁵⁸⁹ Muñoz Machado, Santiago, *Op. Cit.*, pp. 247-249.

⁵⁹⁰ El humanista señala en el *Demócrates primero*: “las leyes de natura manan de la eterna ley como de una inmortal cabeza y fuente que siempre mana. La cual San Agustín determina ser la voluntad de Dios que manda que se guarde la orden natural, y por el contrario veda perturbarla.” Sepúlveda, Juan Ginés de, *Diálogo llamado Demócrates*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 27-28. En el *Democrates alter* afirma: “La guerra’, dice San Agustín, “debe ser de necesidad, para que de la necesidad nos libre Dios y nos conserve en la paz, pues no se busca la paz como medio para la guerra, sino la guerra como medio para la paz.” Sepúlveda, Juan Ginés de, “Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra”, en Losada, Ángel,

y Tomás de Aquino,⁵⁹¹ J. G. de Sepúlveda es también afín a la guerra punitiva que sólo sería revisada en la tradición de la justicia bélica gracias a la propuesta ilustrada.⁵⁹² Así, para F. Castilla Urbano, la concepción de la guerra justa del humanista, en el *Democrates primus*, “tiene un sentido moral que se manifiesta en su plenitud cuando se relaciona con el orden establecido en la naturaleza por Dios. La naturaleza se sirve de la ley natural para imponer un orden en el vivir”. Al ponerse en peligro ese orden y violarse la ley natural la guerra justa entra a tallar, pues “tiene siempre un sentido correctivo. Se utiliza para castigar...”⁵⁹³

Los criterios para evaluar si una guerra es justa fueron planteados también en el *Demócrates primero*. Allí, se considera de entrada que toda contienda, advertencia tomada de Agustín de Hipona, debe aspirar a la paz. Enseguida, propone la defensa ante las agresiones, el resarcimiento ante los robos y al castigo de delitos. Finalmente, asume como indispensable la actuación de la autoridad legítima, un príncipe cristiano, que emprende y conduce acciones bélicas.⁵⁹⁴ En el *Demócrates segundo*, J. G. de Sepúlveda ratifica su postura a favor del *bellum justum* justificando las guerras cuando medien causas justas y necesarias. Vuelve a asumir la paz como el objetivo final del recurso a las armas reiterando algunas de las condiciones ya avanzadas en su obra previa, así señala: “Una guerra justa exige no sólo causas que justifiquen su iniciación, sino también legítima autoridad, buena intención en quien la promueve y rectitud en su desarrollo.” Agrega, asimismo, que “es injusta toda guerra que no ha sido formalmente declarada.”⁵⁹⁵ El

ed., *Obras completas III*, Trad. Coroleu Lletget, Alejandro, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Salamanca, 1997, L. I, p. 42.

⁵⁹¹ Afirma el humanista: “Quede, pues, sentado, conforme a la autoridad de los sabios más eminentes, que es justo y natural el dominio de los prudentes, buenos y humanos sobre sus contrarios, pues no de otro motivo justificó el imperio legítimo de los romanos sobre los demás pueblos, según el testimonio de Santo Tomás...” Sepúlveda, Juan Ginés de, *Op. Cit.*, L. I, p. 63.

⁵⁹² Así lo sugiere Lang Jr., Anthony F., *Op. Cit.*, pp. 69-70, n. 15. Simon Chesterman percibe la crítica de la pretensión punitiva en la obra de E. de Vattel. Chesterman, Simon, *Op. Cit.*, p. 18.

⁵⁹³ Castilla Urbano, Francisco, *Op. Cit.*, p. 107.

⁵⁹⁴ *Ídem*.

⁵⁹⁵ Sepúlveda, Juan Ginés de, *Op. Cit.*, L. I, p. 49.

humanista, apunta acertadamente Jaime Brufau Prats, “[e]n substancia, no hace más que repetir [...] la *doctrina communis* sobre el tema.”⁵⁹⁶

Por ello, lo más interesante, y polémico, de su postura reside en los argumentos que defiende en la controversia, a las cuales A.-E. Pérez Luño considera propios de una “actitud *intervencionista*”, también paternalista, basada, explica el iusfilósofo, en “la incapacidad natural de los indios para atender a su propio gobierno, lo que justifica su sometimiento a quienes poseían mayor nivel de civilización”.⁵⁹⁷ Así, mientras F. de Vitoria planteaba *in extremis* y en medio de enormes dudas tal título en *De indis* -pues aduce que “podía, no ciertamente afirmarse, pero sí discutirse, considerando lo que pueda tener de legítimo [y añadiendo:]. Yo no me atrevo a sostenerlo, ni tampoco condenarlo de lleno-”⁵⁹⁸ El cronista imperial, reconocida autoridad de su tiempo en Aristóteles, afirmaba al responder como Demócrates a Leopoldo:

L[eo]: “Según esto ¿te parecería disposición muy humana y liberal y merecería, como la que más, tu aprobación el que aquellos mortales, que han admitido la religión cristiana y no rechazan el dominio del príncipe de España, disfrutasen de los mismos derechos que los demás cristianos y aún que los españoles que están sometidos al imperio del mismo rey?

D[em]: “Al contrario, merecería mi más enérgica repulsa, pues nada hay más opuesto a la llamada justicia distributiva que dar iguales derechos a personas desiguales y a los que son superiores en dignidad, virtud y méritos, igualarlos con los inferiores en favores, honor o paridad de derecho [...]. En efecto, a los hombres probos, humanos e inteligentes les conviene el imperio civil, que es propio para personas libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y cultura les conviene el dominio heril [Según la definición de la RAE: “Perteneiente o relativo al amo”] por dos razones: o porque son esclavos por naturaleza [...] o porque debido a su depravación de costumbres o a otra causa no pueden ser mantenidos de otro

⁵⁹⁶ Brufau Prats, Jaime, “Introducción”, Sepúlveda, Juan Ginés de, *Op. Cit.*, p. XVII.

⁵⁹⁷ Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Intervenciones por razones de humanidad...”, p. 75.

⁵⁹⁸ Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Op. Cit.*, p. 112.

modo en el cumplimiento de su deber. Una y otra causa concurren en el caso de estos indios todavía no bien pacificados.”⁵⁹⁹

La segunda razón propuesta coincidía plenamente con el quinto título que hacía legítima la intervención española según F. de Vitoria. La tiranía de los señores de los indios y la inocencia de las víctimas destinadas a sacrificios constituirá uno de los argumentos más recordados de J. G. de Sepúlveda quien en la *Apología* afirma: “‘Todos los hombres, por ley divina y natural, deben evitar que los hombres inocentes sean degollados en una muerte indigna, si les es posible sin gran daño para ellos’. Habida cuenta de que estos indios matan cada año miles de inocentes en los impíos altares de los demonios (es sabido que sólo en Nueva España acostumbraban a inmolar más de veinte mil cada año), y esto sólo se les puede prohibir de una manera, a saber, si se les somete al imperio de hombres buenos y que aborrecen tales sacrificios, como son los españoles ¿quién dudará que por este único motivo pudieron y pueden ser sometidos por los cristianos con toda justicia?”⁶⁰⁰ El sacrificio ritual y la antropofagia, como se señaló previamente, fueron prácticas de la cultura azteca. La cifra de víctimas indicada será más tarde contestada por B. de las Casas, quien ofreció, además, una aproximación moralmente novedosa.

Situando en su época al defensor de los indios, Marcel Bataillon y André Saint-Lu aclaran que el fraile “no es un hombre sensible del siglo XVIII ni un humanitario del siglo XIX ni un descolonizador del siglo XX. Es un cristiano del siglo XVI que creía en el evangelio y su propagación, que creía en el infierno y en el fin del mundo: semejante en esto a la mayor parte de sus compatriotas comprendidos los más obsesionados por los tesoros del Nuevo Mundo”.⁶⁰¹ Vilipendiado por perjudicar a su patria, Gustavo Gutiérrez aboga por él señalando: “Lo que ocurre es que este español, y Bartolomé lo era de verdad y profundamente, consideraba que el Evangelio y la defensa del pobre están antes que falsos y encubridores nacionalismos.”⁶⁰² Con este bagaje hizo frente

⁵⁹⁹ Sepúlveda, Juan Ginés de, *Op. Cit.*, L. II, p. 130.

⁶⁰⁰ Sepúlveda, Juan Ginés de, “Apología a favor del libro *Sobre las justas causas de la guerra*”, *Op. Cit.*, 8, p. 202.

⁶⁰¹ Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Sarpe, 1985, p. 60.

⁶⁰² Gutiérrez, Gustavo, “En busca de los pobres de Jesucristo”, *Revista de la Universidad Católica*, Nº 7, PUCP, Lima, 1980, p. 98.

al cronista rebatiendo las causas que justificaban la guerra en América, sistematizadas así por Alfonso Maestre Sánchez: “1.^a causa: ‘*Servidumbre natural de los indios*’; 2.^a causa: ‘*Obligación de eliminar los sacrificios humanos y antropofagia practicadas por los indios*’; 3.^a causa: ‘*Obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos*’; 4.^a causa: ‘*Favorecer la predicación del Cristianismo*’.”⁶⁰³

A la primera causa fundada en la barbarie, B. de las Casas opuso inicialmente ideas del Estagirita quien sostuvo que los incapaces de gobernarse constituían una rareza, para exclamar enseguida: “¡Adiós Aristóteles! De Cristo, que es Verdad Eterna, tenemos: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*”, invocando “educarlos con delicadeza, con sencillez, con dulzura y humanidad”.⁶⁰⁴ Su reacción contra J. G. de Sepúlveda fue, sin duda, vehemente, por ende, su afirmación de que el cronista consideraba a los “*indios siervos por naturaleza incapaces para siempre de gobernarse a sí mismos*”, como aclara A. Maestre Sánchez, es falsa.⁶⁰⁵ Pero, a diferencia de F. de Vitoria, quien consideró que los indios “en la verdad de los hechos, no son amentes, sino que tienen, a su modo, uso de razón”,⁶⁰⁶ el humanista cordobés redactó párrafos que hirieron el sentimiento profesado por el dominico hacia esta gente, especialmente cuando inquiriere: “¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?”,⁶⁰⁷ comparación esbozada en páginas previas de la obra que figura en la primera versión castellana publicada por Marcelino Menéndez Pelayo en 1892, y ausente en la de 1997:

Y siendo esto así, bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes

⁶⁰³ Maestre Sánchez, Alfonso, *Op. Cit.*, pp. 138-139.

⁶⁰⁴ Las Casas, Bartolomé de, *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2000, C. III, p. 29.

⁶⁰⁵ Maestre Sánchez, Alfonso, *Op. Cit.*, p. 144.

⁶⁰⁶ Vitoria, Francisco de, *Op. Cit.*, p. 57.

⁶⁰⁷ Sepúlveda, Juan Ginés de, “Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra”, *Op. Cit.*, L. I, p. 167.

clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y *estoy por decir que de monos á hombres*.⁶⁰⁸

La segunda causa consistente en desterrar los “nefandos sacrificios” y el consumo de “carne humana” atribuidos sin distinción a toda comunidad amerindia, se vincula a la tercera: librar “de graves opresiones a muchos hombres inocentes”. El dominico no niega, en principio, el crimen, admitiendo que a la iglesia corresponde remediar lo que constituye un mal. Advertirá, no obstante, que sus causantes “no siempre deben ser combatidos en guerra”, pues “antes hay que considerarlo mucho para que al querer impedir la muerte de unos pocos inocentes causemos la de una incontable multitud de personas que tampoco lo merece, destruyamos reinos enteros, infectemos sus ánimos de odio hacia la religión cristiana.”⁶⁰⁹ Exhibe, entonces, su anti-intervencionismo: “Es más, hay que prescindir de la guerra y hay que tolerar ese mal al menos por un tiempo, aún más en todo caso incluso por siempre”.⁶¹⁰ La solución que atisba pasa por “pensar alguna razón prudente y cristiana por la cual con la palabra de Dios que lo purifica todo o con consejos, ruegos, o exhortaciones se consiga que esa gente se abstengan de esos actos de crueldad.”⁶¹¹

El dominico asume un criterio prudencial. Tratándose de la muerte de pocos inocentes opta por el mal menor frente a la posibilidad más trágica de que perezca gran cantidad de gente “por la furia guerrera de sus asesinos; igualmente es mejor o menos malo esto que destruir reinos y ciudades enteros y fortalezas hasta sus cimientos.”⁶¹² Pero un desacuerdo más profundo subyace en la oposición a esta causa constituyendo, según la historiadora

⁶⁰⁸ Sepúlveda, Juan Ginés de, *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Cervantes Virtual, Alicante, 2006. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html. Revisado el 16/6/2015. Las cursivas son del autor.

⁶⁰⁹ Las Casas, Bartolomé de, *Op. Cit.*, C. XXVIII (bis), p. 186.

⁶¹⁰ *Ídem*.

⁶¹¹ *Ídem*.

⁶¹² *Ibid.*, pp. 186-187.

mexicana Marialba Pastor, la justificación central de la guerra⁶¹³ y el meollo del debate entre el cronista y el obispo. Nace del cuestionamiento para establecer qué es injusto al estar asumida la ley natural como “[l]a que en todas partes tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales”.⁶¹⁴ El historiador J. A. Fernández-Santamaría advierte la intrepidez del dominico quien “no vacila en admitir lo que la época sin duda miraba con profunda desazón, porque daba al traste con la estabilidad psicológica colectiva de una sociedad convencida de que su *Weltanschauung* era en efecto de valor y alcance universales: no todos los hombres juzgan las cosas de la misma manera.”⁶¹⁵ Así insinúa sus dudas B. de las Casas:

Es preciso que lleguemos a la misma conclusión sobre el delito de los sacrificios humanos, que se dice que ellos practican; pues no por eso es justa la guerra por este motivo, tanto porque es difícil que se les pueda dar a entender en poco tiempo la verdad que anuncian los mensajeros, como porque los indios no están obligados a creer en los españoles, aunque les inculquen la verdad miles de veces. ¿Por qué van a creer a una gente soberbia, avara, cruel y ávida de rapiña? o [¿]por qué no van a apartarse de la religión de sus mayores, aprobada unánimemente durante siglos, reforzada con la autoridad de personas sensatas, para dar fe a las enseñanzas de una gente cuyos milagros no merecen crédito ni remedian calamidades?⁶¹⁶

El profesor de California sugiere la paradoja del relativismo cultural que trasunta en las palabras del sevillano, pues “no lleva necesariamente a la escisión de la humanidad en grupos incapaces de toda comunicación. Por el contrario, más que nunca el dominico se aferra a la unidad de la humanidad de la fórmula estoica.”⁶¹⁷ Los indios podían hallarse en un “error probable”, por tanto, “mientras no se les enseñe al verdadero Dios con argumentos mejores, más probables y eficaces y sobre todo con ejemplos cristianos, sin duda están obligados en defensa del culto de sus dioses y de su religión a ofrecer resistencia con tropas armadas contra los que intenten privarles de ello o

⁶¹³ Véase Pastor, Marialba, “El sacrificio humano: justificación central de la guerra”, en Bataillon, Gilles, Bievenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio, coords., *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM. México, 1998, pp. 233-248.

⁶¹⁴ Sepúlveda, Juan Ginés de, *Op. Cit.*, L. I, p. 47.

⁶¹⁵ Fernández-Santamaría, José Antonio, *Op. Cit.*, pp. 125-126.

⁶¹⁶ Las Casas, Bartolomé de, *Op. Cit.*, C. XXXIV, p. 221.

⁶¹⁷ Fernández-Santamaría, José Antonio, *Op. Cit.*, p. 126.

hacerles injuria o impedir sus sacrificios, y a matar y a tomar prisioneros y actuar con todos los derechos consiguientes a una guerra justa según el derecho de gentes.”⁶¹⁸ Las distintas perspectivas culturales se deben únicamente a “que unas partes de ese todo que es el “género humano se encuentran en un momento evolucionario más avanzado que otras.”⁶¹⁹ La intervención militar por parte de las más poderosas, en tales circunstancias, no es la mejor alternativa para asegurar la evangelización que garantiza la evolución.

La cuarta causa que autoriza las prácticas guerreras teniendo como finalidad favorecer la difusión del cristianismo, es planteada así por el cronista: “yo no sostengo que deban ser bautizados aquellos que no quieren, sino que, en cuanto dependa de nosotros, se les aparte del precipicio, *aun en contra de su voluntad*, y que se debe mostrar el camino de la verdad a los que andan errantes, por medio de piadosas advertencias y la predicación evangélica. Y como esto se hace muy fácilmente, como vemos, después de haber sido sometidos ellos mismos a nuestro dominio, y no sabemos de qué otro modo puede hacerse en estos tiempos, con la pobreza que hay de predicadores de la fe y escasez de milagros, *afirmo que los bárbaros pueden ser sometidos a nuestro dominio con el mismo derecho con el que pueden ser obligados a oír el Evangelio.*”⁶²⁰

El defensor de los indios opondría a J. G. de Sepúlveda una respuesta evangélica: “Les digo a los españoles que se abstengan de ejercer esta desmesura contra otras naciones y que empleen la dulzura con la que ellos mismos fueron llamados a la fe, por muy bárbaros que sean esos pueblos, sean idólatras o estén contaminados por cualquier otro vicio”,⁶²¹ pues no entiende el anuncio de la “Buena Nueva con heridas, cautiverio, matanzas, incendios y destrucciones de ciudades y los males que suelen acontecer en toda guerra.”⁶²² El rasgo que destaca en el discurso del obispo lo advierte bien la filósofa T. Santiago al señalar que su pretensión no era escribir tratados

⁶¹⁸ Las Casas, Bartolomé de, *Op. Cit.*, C. XXXVIII, p. 245.

⁶¹⁹ Fernández-Santamaría, José Antonio, *Op. Cit.*, p. 126.

⁶²⁰ Sepúlveda, Juan Ginés de, *Op. Cit.*, L. I, p. 89. Las cursivas son del autor.

⁶²¹ Las Casas, Bartolomé de, *Op. Cit.*, C. XLII, p. 271.

⁶²² *Ibid.*, C. XLII, p. 270.

sobre grandes tesis o verdades, sino que su preocupación “fue principalmente de orden práctico”; ello le llevó a verificar la contradicción del actuar de los conquistadores: “quieren ganar a los indios para la religión de amor y la caridad, matando y abusando de ellos. Los consideran bárbaros, cuando ellos hacen gala de crueldad y salvajismo con el fin de someterlos”.⁶²³ Su perspectiva, por tanto, difiere de la tradición teológica y jurídica:

Partiendo de una postura crítica sobre la forma como se iba desarrollando la colonización y evangelización, el fraile sevillano se ubica en la vertiente de la refundación del cristianismo auténtico; apela a los valores éticos (“mansedumbre”, “suavidad”) característicos de la religión del amor al prójimo. La utopía lascasiana se construye desde la experiencia, y si bien no corresponde al *Totus orbis* de Vitoria, tampoco se le contrapone: enfocada a crear las condiciones de la convivencia armoniosa entre colonizadores y naturales, pretende conseguir la transformación espiritual de los indios americanos. Del realismo despega el proyecto utópico, y de ahí desciende a la práctica...⁶²⁴

Respecto de otros europeos que llegaron con él a América, Cristóbal Colón o Hernán Cortés, quienes en su trato con los indios piensan en sí mismos, en su cultura y sus beneficios, Tzvetan Todorov advierte que B. de las Casas asumió por ellos una actitud radical preocupado por su sufrimiento. Ansiando superar diferencias culturales, mira a través de su religión cuando juzga a los naturales humildes, pacíficos, agradables y generosos; son los perfectos cristianos. La imagen que aparece es, por tanto, “especialmente pobre”⁶²⁵ según la descripción que propone en su obra más célebre, la *Brevísima relación de la destrucción de las indias*: “sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo”.⁶²⁶ Finalmente, en su interpretación de los

⁶²³ Santiago, Teresa, *Op. Cit.*, p. 57.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁶²⁵ Todorov, Tzvetan, “Viajeros e indígenas”, en Garín, Eugenio, ed., *El hombre del Renacimiento*, Alianza editorial, Madrid, 1990, p. 329.

⁶²⁶ Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias...*, Revisado el 16/7/2015

sacrificios presenta “como un suicidio lo que es un homicidio”⁶²⁷ pero abre una vía nueva para reflexionar sobre la tolerancia,⁶²⁸ un paso decisivo para la consagración de los derechos humanos en el siglo XVIII.

⁶²⁷ Todorov, Tzvetan, *Op. Cit.*, p. 331.

⁶²⁸ Rus Rufino, Salvador, “Antecedentes de la idea moderna de tolerancia”, *Op. Cit.*, pp. 230-231.

CAPÍTULO 5

GUERRA JUSTA Y PRINCIPIO DE HUMANIDAD EN EL SIGLO XVIII

En intitulant donc ce Traité, DU DROIT DE LA GUERRE, nous avons voulu donner à entendre que nous examinerions premièrement, comme nous venons de le dire, s'il y a quelque Guerre juste: & ensuite que nous montrerions ce qu'il y a de juste dans la Guerre.

Hugo Grotius
*Le Droit de la Guerre et de la Paix*¹

Durante el siglo XVIII, hacer la guerra se consolidó como un atributo de los estados, admitiéndose en el discurso jurídico y político los criterios de legitimidad de largo recorrido en la historia occidental. Las condiciones del *bellum justum* elaboradas por filósofos y juristas mantuvieron las categorías de sus antecedentes religiosos pero ya estaban inscritas en una reelaboración propiciada por la reflexión secular. En esa tarea se involucraría una escuela nueva de derecho natural que desde finales del siglo XVI contaba con influyentes autores que serán denominados “jusnaturalistas racionalistas”. Ellos asumieron prioritariamente la existencia de un vínculo estrecho entre filosofía y derecho,² pero en su evolución se produciría el auge del positivismo jurídico y la consagración en el ámbito de la política de la soberanía estatal.

Autores como F. de Vitoria o F. Suárez plantearon desde premisas escolásticas, entre los siglos XVI y XVII, un derecho común a las naciones y llevaron a la cumbre la doctrina católica del *bellum justum*; aunque elaboraron, al mismo tiempo, los argumentos que sirvieron para su posterior cuestionamiento. Sus logros fueron posibles gracias al desarrollo de una dimensión práctica de las tesis, fundamentalmente especulativas, de Tomás de Aquino. M. Villey llegaría incluso a sugerir un “desvío” de los teólogos-juristas

¹ Grotius, Hugues, *Le droit de la guerre et de la paix*, Trad. P. Pradier-Fodéré, PUF, París, 1999, 868 pp.

² Bandelier, André, “De Berlin à Neuchâtel: la genèse du *Droit des gens* d’Emer de Vattel”, en Fontius, Martin y Holzhey, Helmut, *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, pp. 45-56. Véase también Bandelier, André, “De Berlin à Neuchâtel: la genèse du *Droit des gens* d’Emer de Vattel”, en Bandelier, André, *Des Lumières à la Révolution. Le Jura et les confins francohelvétiques dans l’histoire*, Presses Universitaires Suisses, Alphil, Neuchâtel, 2011, pp. 153-164.

en relación con las enseñanzas del santo dominico, cuando explicaba: “la Universidad de Salamanca no se limita exclusivamente al estudio de Santo Tomás, ella conserva cátedra de escotismo, se abre a nuevas fuentes de ideas que le propone el humanismo, ella lee a Cicerón y Séneca. Y en cuanto a la obra jurídica, la hemos visto ya desviarse de las posiciones de Santo Tomás, bajo el argumento de hacer aplicación de sus métodos y de sus principios. Ese “derecho de gentes” que ha sido la fuente favorita de los fundadores del derecho moderno internacional, ¿es exactamente el derecho natural de Santo Tomás?”³

En efecto, el maestro de Salamanca y, especialmente, el célebre jesuita contribuyeron a la evolución del derecho estatal de hacer la guerra al admitir una tesis que cuestionaría la *causa justa* en tanto que ésta no admitía certeza, sino que podía conformarse con un juicio de probabilidad.⁴ En el mismo siglo en que vivió F. Suárez, el jurista H. Grocio, recogiendo aportaciones de los autores españoles,⁵ retomó la distinción de los canonistas medievales entre guerras justas e injustas en su magistral obra *De iure belli ac pacis*. A través de ella, el protestante holandés planteó, desde los presupuestos del derecho natural racionalista, las “injurias” que a través del *bellum justum* debían ser reparadas. Hasta entonces, la categoría de guerra justa se contemplaba como una reflexión moral, religiosa y filosófica, y sus condiciones se proyectarían, gracias a su talento intelectual, en el desarrollo de normas jurídicas.

³ Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit. 1961 – 1966*, Les éditions Montchrestien, París, 1968, p. 353. Véase también Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, París, 2003, 624 pp.

⁴ Francisco Suárez era explícito en señalar que la guerra no sirve para determinar lo que es justo. Hacer una guerra requería, según el teólogo-jurista, conocer con certeza lo que es justo; al desarrollar esta idea su propuesta va haciendo menos clara pues añade: “el rey debe portarse como un justo juez; entonces, si la opinión que le es favorable la encuentra más probable, puede ya con justicia seguir su derecho”. Así aparece en *De Triplice Virtute Théologica Fide, Spes et Charitate*, en la Disputatio XIII *De bello*, recogido en Pereña, Luciano, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez II*, CSIC - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1954. D. XIII, Sec. VI. 2. p. 167. La observación respecto de la escasez de claridad acerca del probabilismo de Suárez aparece en Regout, Robert Hubert Willem, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours: d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Scientia, Aalen, 1974, pp. 222-223.

⁵ Resulta ilustrativo de esa influencia el artículo de Hinojosa y Naveros, Eduardo de, “Los precursores españoles de Grocio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1929, pp. 220-236. Asimismo, en cuanto a la directa influencia de Francisco Suárez, puede verse el Estudio Preliminar de Pereña, Luciano, “La génesis suareciana del ius gentium”, en Suárez, Francisco, *De legibus IV (II 13-20). De iure gentium*. CSIC, Madrid, 1973, pp. XVII-LXXII.

La doctrina católica de la guerra justa que hizo frente a la complejidad de la dominación de América, buscaba asegurar la perspectiva tradicional de raigambre medieval invitando a la política a ajustarse a la moral religiosa. La guerra, ejercicio del poder político, debía ceñirse a la propuesta de la iglesia y a ello contribuían los teólogos-juristas.⁶ La doctrina del *bellum justum* facilitaba, así, el enjuiciamiento moral que recaía sobre las naciones a través del actuar de sus príncipes, los exclusivos titulares del poder coercitivo que asumían, en consecuencia, la obligación de defender el bien común no sólo de sus repúblicas. Los jusnaturalistas racionalistas, a partir de H. Grocio, incluyeron el derecho de la guerra en los contenidos de un nuevo derecho “natural y de gentes”. En este capítulo final se desarrollan 1) los elementos más característicos del derecho natural y de gentes del siglo XVIII; como parte de él, se revisa 2) la evolución en el tratamiento de la guerra justa en aquel periodo que conduce a su debilitamiento y crisis como pauta de referencia cuando se da prioridad a la guerra legítima y en forma; enseguida se destacan el interés por 3) el desarrollo del derecho en la guerra y las razones de humanidad; finalmente, a partir de estas últimas se revisa 4) la influencia de los sentimientos en la guerra en la invención de los derechos humanos, un fenómeno presente en las guerras humanitarias del siglo XXI.

1. El derecho natural y de gentes en los siglos XVII y XVIII

Al finalizar el siglo XVI, mientras el predominio de las monarquías absolutas se consolidaba y el auge de renovadas doctrinas sobre el derecho divino real comenzaba a ser apreciable, la discusión en torno a la soberanía y los fundamentos de la titularidad del poder político se convirtió en ocasión de ásperas disputas entre quienes pretendían la defensa de la legitimidad del poder monárquico absoluto de origen celestial y aquellos que lo combatían, destacando un teórico de la guerra justa como Francisco Suárez⁷ y los

⁶ Puede verse la evolución de las posturas de la Iglesia Católica en torno a la guerra justa desde sus orígenes en: Falvey, Joseph L., “Our Cause is Just: An analysis of Operation Iraqi Freedom under International Law and the Just War Doctrine”, *Ave Maria Law Review*, N° 65, Ave Maria School of Law, Michigan, 2004, pp. 65-91.

⁷ Al respecto se puede revisar la obra Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 208 pp.

denominados monarcómacos,⁸ estos últimos inspirados en una teología de raíz protestante y de bases individualistas. El individualismo llegaría a situarse como un presupuesto de ciertas teorías contractualistas que contribuyeron en el esfuerzo por limitar el actuar omnímodo de la autoridad soberana. En el siglo XVII, el contractualismo fue incorporado en la reflexión de la escuela jusnaturalista racionalista favoreciendo el desarrollo de un marco teórico determinante para la formulación de las ideas claves que condujeron a los acontecimientos más impactantes del siglo XVIII.⁹ Es necesario, por tanto, hacer a) una revisión a los presupuestos contractualistas desarrollados por el jusnaturalismo para fundamentar el poder político de los titulares del derecho de hacer la guerra; enseguida, corresponde b) una revisión del desarrollo del derecho de gentes en el siglo XVIII en el que destacan dos autores suizos.

a) El contractualismo y el jusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII

El derecho natural asumió como fundamento ético la naturaleza humana cuyo rasgo principal era ser la portadora de la razón. Ésta era considerada desde la Antigüedad el rasgo común de todos los seres humanos de la que derivaban, conforme al ideal estoico, exigencias de alcance universal. Las posturas cada vez más aceptadas, entre los siglos XVII y XVIII, que asumían tal naturaleza compartida hicieron posible la evolución de unas premisas que priorizaban la idea de la razón situada en lo “humano”, mientras se atenuaba su relación con la divinidad. Las pautas para juzgar todas las acciones individuales y colectivas en un remozado derecho natural debían hallar justificación en ella. Se presentaba así la ocasión –dice E. Fernández- para establecer “un nuevo

⁸ Véase Peces-Barba, Gregorio y Segura Ortega, Manuel, “La filosofía de los límites del poder”, en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo I. Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 375-474.

⁹ Jean Morel señalará: “Grocio y Pufendorf son, en la época de Rousseau, los clásicos del Derecho Natural. Los objetan los políticos ingleses o franceses, pero se vuelve a ellos siempre. Rousseau les debe mucho, especialmente a la edición de Pufendorf dada por Barbeyrac.” Morel, Jean, *Recherche sur les sources du Discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes*, Rousseau, Lausanne, 1910. p. 44. Traducción del autor.

marco de convivencia social ideado y sólidamente asentado en nuevos valores y normas.”¹⁰

Un periodo de tránsito entre el tradicional derecho natural y el nuevo se apreciaba en la actitud del jurista H. Grocio. El célebre holandés, pese a haber anclado el derecho natural en la razón optó por dar la impresión de no haber roto con postulados de autores de la Segunda Escolástica cuando citaba sin reparos en sus obras a F. Vitoria, los hermanos Vázquez y F. Suárez. Era consciente, en todo caso, que esta tardía tradición tomista contenía ciertos elementos que a larga contribuían a la secularización de su pensamiento. Es poco discutible la importancia de este autor como aquel que formuló por vez primera los presupuestos de un derecho natural profano, racional, sistemático y subjetivista, haciendo un llamado –como recuerda Alfred Dufour- a Gregorio de Rimini con el fin de reforzar su perspectiva secular, actualizando la frase: “...e incluso si dudásemos de la existencia de Dios”.¹¹

Samuel Pufendorf seguiría la estela del maestro holandés planteando además otras premisas. Asumió el principio de la sociabilidad de los seres humanos, pese a ajustar parte de su reflexión a las tesis de Th. Hobbes en cuanto al fundamento utilitarista del contrato social, aunque no compartía con el autor de *Leviatán* la caracterización anárquica del estado de naturaleza. El autor alemán sería un destacado continuador del H. Grocio pues profundizó su postura secular distinguiendo entre derecho natural y teología. En general, los autores jusnaturalistas en el siglo XVII teorizaron sobre el origen de las sociedades civiles y políticas desde la importancia que otorgaban a la idea de naturaleza. Sólo en función de ésta sus propuestas que ponían en relación a la sociedad civil con el poder político aparecían con nitidez, especialmente al esgrimir el concepto de estado de naturaleza¹² que planteaba la ausencia de

¹⁰ Fernández, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los derechos fundamentales, Tomo I...*, p. 579.

¹¹ Dufour, Alfred, “Religion, Église, État dans la pensée d’Emer de Vattel”, *L’histoire du droit entre philosophie et histoire des idées*, Bruylant, Bruxelles, 2003, p. 369.

¹² Respecto del estado de naturaleza es importante la precisión efectuada por Jean Ehrard cuando indica: “Tampoco es conveniente equivocarse acerca del sentido que toma en la filosofía política anterior a Rousseau, la hipótesis del estado de naturaleza. Desde Pufendorf hasta la Enciclopedia se está de acuerdo en definir a éste a partir de tres puntos de vista diferentes: estado natural de la criatura respecto de Dios; Estado del hombre aislado, y

una autoridad humana exigiendo obedecer sus mandatos a quienes estaban subordinados a ella.

Intentando identificar a través de este ejercicio abstracto el principio que da legitimidad al poder político, hallaron en dicho poder la clave para efectuar la distinción entre estado de naturaleza y estado civil. El poder político era asumido, a su vez, como el objeto principal de una transferencia, el elemento de un derecho soberano cuya titularidad reside en los individuos. Sólo éstos pueden trasladarlo a través de un contrato a la autoridad para que lo ejerza, y a la cual le prometen su obediencia. Bajo este esquema teórico, S. Pufendorf estimaba que el estado de naturaleza del hombre en relación con sus semejantes sería aquel en el cual “ellos no tienen amo común, y no [se] está sujeto a otro, y no se conocen entre ellos por la bondad o la injuria. En ese sentido, el estado natural se opone al estado civil”.¹³ El estado de naturaleza resultaba así un tema de reflexión compartido entre jusnaturalistas, deseosos de responder a las cuestiones del fundamento y origen de la sociedad civil¹⁴; una indagación que no será abandonada incluso después del siglo XVIII.

La primera inquietud de aquellos que plantearon el estado de naturaleza nace de sus intentos por comprender cómo ha podido ser el “hombre” antes de toda vida social. A éste no se le veía instalado en realidad histórica alguna, sino que era concebido como un ser abstracto dotado de “razón”, “libertad” y “voluntad” que se expresaban a través de su instinto, o más aún, de una “inclinación primaria”. Por ende, la hipótesis perfecta del ser humano en el estado de naturaleza sería aquella en la cual se halla desprovisto de cualquier

finalmente relación natural del hombre con sus semejantes, independientemente de toda organización política (por oposición, entonces, al estado social)”. Ehrard, Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Albin Michel, París, 1994, p. 39. Traducción del autor.

¹³ Pufendorf, Samuel von. *De la obligación del hombre y del ciudadano según la Ley Natural en dos libros*, Tomo II. Trad. Leila B. V. de Ortiz, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980. Lib. 2. Cap. I. § 5, p. 179. La edición más reciente es: Pufendorf, Samuel, *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*, Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, Madrid, 168 pp.

¹⁴ Robert Derathé ha constatado de ese modo que: “La hipótesis del estado de naturaleza es un lugar común de la filosofía política. Se la encuentra no solamente en Hobbes y Locke, sino también en Pufendorf, Burlamaqui, Wolff y todos los juristas de la escuela de derecho natural”. Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Bibliothèque d'Histoire et de la Philosophie, París, 1974, p. 124.

rasgo conferido por la sociabilidad.¹⁵ Dicha hipótesis tiene una consecuencia directa y fundamental: supone una igualdad perfecta de los humanos en el estado natural pues todos están dotados de las cualidades tradicionalmente atribuidas al ser racional. La igualdad y la libertad constituyen así sus atributos principales y permiten la celebración del contrato.

No obstante, en el contexto en que se formulan, las teorías contractualistas respondían a las exigencias planteadas por la consolidación de una sociedad occidental a la que acompañaban ciertas circunstancias que la alejaban cada vez más de las orientaciones eclesiales y en la que se asumía el individualismo, el racionalismo y las actitudes propias de una burguesía emergente entre los siglos XVII y XVIII.¹⁶ Las tesis contractualistas se veían también enriquecidas al responder a las críticas de los teóricos del derecho divino de los reyes cuya premisa fundamental era que ciertos hombres -por circunstancias de herencia- eran más aptos por naturaleza que otros para gobernar. Sosteniendo que la naturaleza no crea lazos de subordinación y el ser humano era libre, resultaba indispensable que éste al someterse al poder político diese siempre su consentimiento.¹⁷

Asumida esa libertad del ser humano, aparecía la cuestión: ¿no existe un vínculo con los otros de su especie que vaya más allá de aquél que ha sido creado por el pacto? Como sucedía con H. Grocio y S. Pufendorf, los jusnaturalistas racionalistas del siglo XVIII, oponiéndose a Th. Hobbes, asumirían que el contenido del derecho natural iba íntimamente ligado a la idea de la humana sociabilidad. Este planteamiento resultaría de suma importancia

¹⁵ El postulado central acerca del ser humano en el estado natural será posteriormente sometido a un cuestionamiento que se dirigirá al problema del método utilizado por los jusnaturalistas racionalistas del siglo XVII al plantearse la cuestión referida a ¿cómo llegar a conocer al hombre natural si no es a través de aquello que se conoce del hombre social? En ello coinciden J. Ehrard y R. Derathé, atribuyendo a J.-J. Rousseau haber criticado a S. Pufendorf por haber tomado, en ese punto “los efectos por las causas”. Ehrard, Jean, *Op. Cit.*, p. 472 y Derathé, Robert, *Op. Cit.*, pp. 145-146.

¹⁶ Fernández, Eusebio, “El contractualismo clásico (Siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales”, *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1984, p. 133.

¹⁷ En ese sentido Guido Fassó al destacar la importancia del consentimiento pese a las debilidades teóricas que presentaba en sus inicios señala que: “desde un punto de vista político es importante porque en ella va implícita [...] la idea de que el Estado y el Derecho, no teniendo otro fundamento que la voluntad de los ciudadanos, deben reclamar siempre su consenso y que el poder del que gobierna encuentra en tal consenso un límite intraspasable.” Fassó, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, Tomo 1, Trad. José Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1978, p. 38.

para estos autores al considerar como un imperativo que el origen de la vida social sólo podía deducirse al atenderse a la propia naturaleza del ser humano. En función de ello, era posible hallar una inclinación natural que llevase a los individuos a vivir en sociedad.

Por ende, el estado de naturaleza no podía ser entendido como un estado de aislamiento individual, era más bien el escenario donde se hacía posible una relación natural del ser humano con sus semejantes, que era previo a toda organización política. Asimismo, para buena parte de los jusnaturalistas -también denominados- “modernos”, tal estado no estaba caracterizado por dar cabida a relaciones de guerra permanente pues existía en su interior un marco de reglas de la vida social: “leyes naturales” que tenían por objeto justamente hacer posible dicha sociabilidad¹⁸ de la que se derivaban ciertos deberes de unos hombres para con otros y “cuyo primer principio es no causar daño a los demás”.¹⁹

La evolución del jusnaturalismo contó con un fenómeno de escasa cohesión entre maestros y discípulos. Todos ellos, no obstante, promovieron una aproximación compartida de los temas filosófico-jurídicos pese a no contar con un centro de referencia ni un método exclusivo. En definitiva, la “escuela” fue, en sus inicios, resultado de una convergencia intelectual entre autores que ejercían sus actividades en estados involucrados con la Reforma: del norte de Europa, los Países Bajos, los estados alemanes e incluso de ciudades como Ginebra. Compartían tesis semejantes y una voluntad de ruptura con la escolástica, optando por recurrir sistemáticamente a la interpretación racionalista, axiomática y resueltamente subjetivista de los textos. En suma,

¹⁸ En ese sentido S. Pufendorf precisa: “De lo que se deduce que, para poder estar a salvo, debe ser sociable, es decir, debe vivir unido a otros hombres como él, y conducirse de tal manera con los demás, para que no haya causa o motivo de agravio, sino más bien para que se sientan dispuestos a conservar y promover sus intereses.

8. Luego, las leyes de esta sociabilidad, o aquéllas que enseñan que el hombre debe conducirse de tal suerte que lo conviertan en un buen miembro de la sociedad humana, se llaman leyes naturales.

9. Establecido esto, resulta evidente que la ley natural fundamental, es la siguiente: Que todo hombre debe fomentar y conservar la sociabilidad, al menos en lo que a él respecta”. Pufendorf, Samuel von. *De la obligación del hombre y del ciudadano según la Ley Natural en dos libros*. Tomo I, Trad. Leila B. V. de Ortiz, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980, Lib. I. Cáp. III. § 7, 8, 9, p. 54.

¹⁹ Fernández, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo I....*, p. 592.

pusieron en práctica “una filosofía moderna” cuyas fuentes podían remontarse al nominalismo, al voluntarismo y al individualismo ockhamiano que, al prolongarse en las ideas del siglo XVIII, absorbió también parte de la herencia jurídica favorable a la laicización de los humanistas católicos.²⁰

A partir del siglo XVII dos ramas de la escuela de derecho natural fueron definiéndose como resultado de la proximidad de planteamientos – especialmente de la afinidad personal- que existía entre sus autores vinculados a las propuestas teóricas de H. Grocio y S. Pufendorf. La identificación entre los jusfilósofos como seguidores de cada uno de estos pensadores se haría aún más perceptible a lo largo del siglo XVIII. Los jusnaturalistas de ese periodo, discrepando incluso con algunas de las propuestas de los iniciadores,²¹ convergían en cuanto al método para fundamentar el derecho natural y de gentes. Entre ellos, Jean Barbeyrac y su amigo Jean-Jacques Burlamaqui se declararían seguidores de S. Pufendorf; mientras E. de Vattel tomaría partido por Christian Wolff, discípulo de Gottfried W. Leibniz, posicionándose más cerca de las tesis grocianas.²²

Los autores jusnaturalistas distinguieron entre un contractualismo absolutista,²³ predominante en el siglo XVII e inicios del XVIII, y un

²⁰ H. Grocio y la escuela de derecho natural desarrollan el análisis de una sociedad universal que por su sola existencia conlleva una serie de exigencias y obligaciones que parten del hombre como individuo; por ende, cualquier atentado contra dicha sociedad a través de una vulneración del derecho natural genera un peligro para toda la sociedad humana. Ésta idea presente ya en el pensamiento político de épocas previas es rescatada por Leon Ingber, quien señala: “Los pitagóricos, Platón, el estoicismo y los grandes jurisconsultos romanos habían imaginado una sociedad universal del género humano. Con la aparición de los grandes Estados modernos, una concepción nueva, basada en la soberanía, se diseña. Es Suárez, quien a inicios del siglo XVII, la formula más claramente.” Ingber, Leon, “La tradition de Grotius. Les droits de l’homme et le droit naturel à l’époque contemporaine”, *Cahiers de philosophie politique et juridique. Des théories du droit naturel*, N° 11, Centre de Publications de l’Université de Caen, Caen, 1987, p. 67. Traducción del autor.

²¹ Es el caso de S. Pufendorf, J.-J. Barbeyrac y J.-J. Burlamaqui. Véase Dufour, Alfred, “L’ambivalence politique de la figure du contrat social chez Pufendorf et chez le Fondateurs de l’Ecole romande du droit naturel au XVIII^e siècle”, *L’histoire du droit entre philosophie et histoire des idées*, Schulthess Verlag, Zúrich, 2003, pp. 531-570.

²² Simone Goyard-Fabre lo ilustra de la siguiente forma: “... Pufendorf y Grocio se revelan, pese a las cercanías comúnmente operadas entre ellos, irreconciliables amigos falsos; Barbeyrac denuncia los ataques de Leibniz contra Pufendorf; en tanto que Burlamaqui se coloca de su lado, Vattel asume la defensa del leibniziano-wolffismo.” Goyard-Fabre, Simone, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, París, 2002, p. 79. Traducción del autor.

²³ S. Goyard-Fabre precisa al respecto: “Más allá del análisis jurídico que deja impresa en el concepto de soberanía la clave del derecho público, el sentido filosófico de esta categoría primera del derecho político se concentra en el tema del Poder (potestas). Hobbes, el primero, ha hecho de esta noción el pivote de la política moderna [...] El Poder, construido por el

contractualismo asentado en la soberanía popular –superador del primero-, según el cual, quien participa del contrato deja de ser un individuo que aliena su libertad y la somete al gobernante, puesto que aparece como titular de derechos naturales capaz de realizar sus elecciones libremente y de atribuir la autoridad, por tanto, a los propios contratantes. En la evolución de las ideas filosófico-políticas y jurídicas, desde el derecho natural se asumieron estos postulados que aparecen en los trabajos de los jusnaturalistas más celebrados del ámbito helvético como J. Barbeyrac, J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel.

Ahora bien, el contenido de la notable producción filosófico-política y jurídica que aparece en las obras de estos autores contrastaba inicialmente con la presencia consolidada de la escolástica en España, y a su vez, con una cerrada postura eclesiástica en Francia. En este último país, el reclamo de los ilustrados fue notorio ante la ausencia de cátedras de derecho natural en universidades²⁴ o el apego a una educación limitada al dogma religioso.²⁵ Sólo los sectores instruidos hallaron material para su ocasional formación sobre el nuevo derecho en los trabajos de autores afincados en la corriente jusnaturalista desarrollada en Suiza. Por ello, Philippe Meylan al respecto afirmaba: “Durante aproximadamente un siglo, el Grocio y el Pufendorf de

contrato como *opus rationis* y confundido con la autoridad del Estado Leviatán (que no es la autoridad del monarca en tanto que persona privada, sino del “soberano”), resulta de la acumulación de todos los derechos naturales o poderes (*potentiae*) al ejercicio de los cuales los individuos, por el *convenant*, han renunciado; todos esos “derechos” juntos forman una formidable potencia (*imperium* o *potestas*) fuera de la cual no hay otra potencia.” Goyard-Fabre, Simone, “Les deux jusnaturalismes ou l’inversion des enjeux politiques”, *Cahiers de philosophie politique et juridique. Des théories du droit naturel*. N° 11. Centre de Publications de l’Université de Caen, Caen, 1988, p. 33. Traducción del autor.

²⁴ Marcel Thomann apuntaba que en esa época: “No sólo ningún curso de derecho natural no es propuesto en las Facultades, sino Grocio, autor de referencia como lo era, permanecerá en el Index de la Iglesia Católica hasta 1919.” Thomman, Marcel, “Le “préambule” de la Déclaration des Droits de l’Homme (1789). Quelques résultats inédits d’une recherche sur sa rédaction et son contenu doctrinal”, *Revue d’Histoire du Droit/The Legal History Review/Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, Martinus Nijhoff, Vol. LV, fasc. 3-4, La Haya, 1987, p. 377.

²⁵ Un reclamo que efectuaba J.-J. Rousseau, como creyente protestante y ciudadano ginebrino en Francia, quien en su Carta a Monseñor de Beaumont denunciaba lo siguiente: “Los hombres no deben ser instruidos a medias. Si ellos deben permanecer en el error, ¿no les dejan ustedes en la ignorancia? ¿A qué tantas escuelas y universidades para no enseñarles nada de lo que les importa saber? ¿Cuál es entonces el objeto de vuestros colegios y vuestras academias, de tantas fundaciones sabias? ¿Es procurar el cambio al pueblo, alterar su razón por adelantado, e impedirle de ir hacia lo verdadero? Profesores de mentiras, es para abusar que ustedes fingen instruirlo [...]” Rousseau, Jean-Jacques, “Lettre à Monseigneur de Beaumont. Archevêque de Paris”, *Rousseau Oeuvres complètes 3. Oeuvres philosophiques et politiques: de l’Émile aux derniers écrits politiques 1762 – 1772*, Seuil, París, 1971, p. 355. Traducción del autor.

Barbeyrac representan en Francia, con Burlamaqui, la filosofía del derecho y su función propia será introducir a la juventud en la jurisprudencia.²⁶”

Además, los trabajos de los autores mencionados por P. Meylan se convirtieron en una fuente inestimable de contenidos para *L'Encyclopédie* preparada por Denis Diderot y Jean Le Rond D'Alembert, especialmente para las contribuciones del Caballero de Jaucourt quien en los artículos relacionados con cuestiones de teoría jurídica redactados para la magna obra efectuó una recopilación ajustada de las ideas de S. Pufendorf, J. Barbeyrac y J.-J. Burlamaqui.²⁷ No serían los únicos, evidentemente, pues como constataba hace casi un siglo el filósofo e historiador francés René Hubert, los Ilustrados acogían ideas surgidas en contextos distintos al suyo, de modo que, por ejemplo, “todo el contenido del artículo Soberanía está prestado de Pufendorf, sucede lo mismo para el artículo sociabilidad; en cuanto al artículo que trata del estado de naturaleza, es sobre todo de Locke que se inspira Jaucourt.”²⁸

El estado absoluto, ya consolidado en toda Europa a inicios del siglo XVIII fue materia de la reflexión filosófico-política y jurídica desde los presupuestos del nuevo jusnaturalismo. El despotismo ilustrado se sirvió de los filósofos para diseñar la centralización administrativa que debía permitir el orden, reflejo de la razón universal, racionalizando al mismo tiempo al propio estado.²⁹ Sin embargo, a través de la valoración de la ley como el instrumento racional del que se servían los príncipes para organizar la sociedad, se conseguirá que una norma general y abstracta se convierta, a su vez, en un

²⁶ Meylan, Philippe, *Jean Barbeyrac (1674 – 1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, F. Rouge, Lausanne, 1937, p. 243.

²⁷ Derathé, Robert, *Op. Cit.* p. 32.

²⁸ Hubert, René, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie: la philosophie de l'Histoire et le problème des origines sociales*, Librairie Félix Alcan, París, 1923, p. 12. Traducción del autor.

²⁹ Paul Hazard señalará: “La razón una vez invocada, justificaba su conducta: Euclides también era un déspota. Incluso se podía decir que correspondía dominar al espíritu más enérgico, a la inteligencia más clara, al entendimiento más seguro; de modo que el derecho hereditario se encontraba sancionado en su persona por el derecho natural. Más aún: si no había otra moral que la utilidad, ¿por qué no sería lícito a una nación mayor subyugar a una nación que representaba un grado inferior del bien general?” Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Trad. Julián Marías, Alianza editorial, Madrid, 1998, pp. 289-290.

mecanismo que debía paulatinamente ir regulando el ejercicio del poder, limitándolo con sus reglas.³⁰

Los autores jusnaturalistas suizos, en cuyas ideas se profundiza en esta investigación por sus aportaciones a la teoría de la guerra justa, consagraron su reflexión a trazar dichos límites a partir de su concepción del contrato social que se basaba en las tesis de S. Pufendorf. Para J. Barbeyrac,³¹ el contrato de asociación según el cual un conjunto de individuos acordaban fundar una sociedad política era considerado, en principio, temporal; sólo posteriormente insistiría acerca de su importancia al realizar las últimas traducciones de las obras del profesor de Heidelberg. Si bien es cierto -como precisa A. Dufour- que en la obra del hugonote, y de otros autores de su época, no se ha presentado una exposición sistemática o una verdadera doctrina en materia de contrato social, un rasgo común en todos estos pensadores es que se habrían conformado con la visión del doble contrato propuesto por el maestro alemán.³²

En esencia, J. Barbeyrac mantuvo el mismo esquema consistente en una primera convención que establece la sociedad civil bajo un ordenamiento general, fijando la forma de gobierno, y un segundo acuerdo por el cual el soberano -monarca o asamblea- se compromete con los miembros del cuerpo político, a la cabeza del cual está situado, a velar por la seguridad y la utilidad común, acogiendo un compromiso recíproco de obediencia cualesquiera que fuesen las cláusulas del convenio -sea que limite estrictamente el poder del

³⁰ G. Peces-Barba precisaba: "Derecho y Poder empiezan, en este siglo a ser dos caras de una misma moneda. Está claro que los ilustrado propugnan el gobierno por medio de las leyes, pero donde la duda persiste es sí, al tiempo defienden el gobierno bajo las leyes, es decir donde el propio poder se somete al Derecho". Peces-Barba, Gregorio y Dorado Porras, Javier, "Derecho, Sociedad y Cultura en el siglo XVIII", en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XVIII. El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución. Tomo II, Vol. I*. Dykinson, Madrid, 2003, p. 100.

³¹ Tim Hochstrasser refiere acerca de J. Barbeyrac que: "La publicación de su edición francesa de *De Iure Naturae et Gentium* (1706) y su epitome el *De Officio Hominis et Civis* (1707) le trajeron renombre internacional en la república de las letras, y llegó, ante una invitación del College de Lausanne, a convertirse en su primer profesor de derecho natural e historia, un puesto que ocupó de 1710 hasta 1717." Hochstrasser, Tim, "Conscience and Reason: The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac", *The Historical Journal*, Vol. 36, Nº 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 289.

³² Dufour, Alfred, *L'histoire du droit entre philosophie et histoire des idées...*, p. 549. Para una revisión detallada de la tesis acerca del doble contrato en la obra del autor alemán puede verse: Spitz, Jean-Fabien, "La théorie du double contrat chez Grotius et chez Pufendorf", *Cahiers de philosophie politique et juridique. Op. Cit.*, pp. 75-99.

soberano o que le reconozca una autoridad absoluta-. De este modo, la sociedad civil hacía desaparecer la sociedad natural de la que nacía y que, por definición, era una sociedad general de todos los hombres. La sociedad civil descansa, por una parte, sobre la sociedad natural en el sentido que las convenciones que la constituyen extraen necesariamente su fuerza de un principio anterior a toda ley positiva; por otra parte, las leyes que organizan la sociedad civil -leyes civiles o políticas- no podían abolir ninguna de aquellas pautas normativas fundadas en la naturaleza.

Para los jusnaturalistas suizos la soberanía nacía del contrato que concretaba un acuerdo de voluntades. A partir de ese momento dos actores aparecen para ponerse en relación: el pueblo, que trasciende a los sucesivos pactos y está conformado por individuos que acuerdan como portadores originales del derecho de mandar, y el soberano, instituido por los contratos. Dicha relación se configura con las respuestas a cuestiones como estas: ¿Ha alienado el pueblo definitiva e irrevocablemente su derecho natural? ¿Se reserva una parte de soberanía incluso con posterioridad a la constitución de la autoridad política? ¿El soberano posee un derecho de mandar absoluto? ¿Existen deberes hacia el pueblo fuente del poder legítimo? El criterio de distinción entre el absolutismo de los fundadores del jusnaturalismo “moderno” y la vertiente liberal acogida por los jusnaturalistas suizos estaba vinculada a la transferencia de la soberanía que afectaba en el fondo a la propia estructura del poder, ya que según las respuestas brindadas a las cuestiones: a quién transfiere el poder y para qué, la concepción misma de la soberanía -tal como se entendía hasta entonces- podía resultar trastocada.

Puede afirmarse, entonces, en términos generales, que los jusnaturalistas “modernos” admitían que la soberanía residía originariamente en el pueblo y que ese derecho, en virtud del contrato, podía ser transferido a otro titular; por tanto, el pueblo no debía, necesariamente, conservar para sí el ejercicio de dicha soberanía.³³ El poder resultante de dicha alienación aparecía, entonces, como uno de carácter absoluto o limitado si era transferido bajo

³³ Robert Derathé menciona: “Rousseau escribe: ‘Examinaremos si es posible que el pueblo se despoje de su derecho de soberanía para revestir con él a un hombre o a varios’. A la pregunta que aquí plantea Rousseau todos los pensadores de la escuela moderna de Derecho natural respondían afirmativamente”. Derathé, Robert, *Op. Cit.*, p. 253.

ciertas condiciones. Pero en ambos casos, el pueblo no disponía del derecho a ejercerlo por sí mismo. Ahora bien, a pesar de la notable influencia de H. Grocio y S. Pufendorf en los trabajos de los jusnaturalistas suizos, así como de la tendencia doctrinal que vinculaba las tesis de ambos autores con las ideas de J. Barbeyrac, J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel en torno a la alienación del ejercicio de la soberanía, se percibe una evolución en la obra de estos continuadores del derecho natural del siglo XVIII.

Así, mientras S. Pufendorf sostenía la trascendencia del pueblo luego del contrato, permaneciendo junto al cuerpo político que era entendido como una “persona moral compuesta”,³⁴ J. Barbeyrac, seguidor suyo, adoptaría en principio las ideas de H. Grocio, quien rechazaba las opiniones de quienes pretendían que el poder soberano residiese siempre y sin excepción en el pueblo. El hugonote francés precisaba que todo lo que el holandés quería establecer era que la soberanía no pertenecía siempre y sin excepción al pueblo de forma tal que éste pudiese reprimir y sancionar a los reyes cada vez que éstos abusasen de su poder.³⁵ Posteriormente, a partir de su inicial reflexión, J. Barbeyrac volvería a plantear con matices su posición acerca de la irrevocabilidad del contrato de sujeción al señalar que si bien el pueblo se despojaba definitivamente del ejercicio de la soberanía mediante tal convención, éste “puede reservarse el derecho de reasumirlo”.³⁶ Al realizar tal matización, introducía en su teoría -influyendo en sus continuadores- las tesis del derecho de resistencia, tema que constituyó materia privilegiada del hugonote, a diferencia de sus predecesores.

El ginebrino J.-J. Burlamaqui dio continuidad a las propuestas de S. Pufendorf y J. Barbeyrac en lo concerniente a la teoría del contrato social y el origen popular de la soberanía estatal. Como el hugonote, afirmó que una vez

³⁴ Dufour, Alfred, *L'histoire du droit entre philosophie et histoire des idées*, Op. Cit., p. 540.

³⁵ Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome second, Trad. J. Barbeyrac. Edition de Bâle, 1732, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen. 1987. Liv. VII, Chap. VI, § 6, p. 293. Traducción del autor.

³⁶ J. Barbeyrac indica: “Aquí, es cierto que, desde que un pueblo está sometido, del modo que sea a un rey verdaderamente tal, no existe más el poder soberano; pues implica una contradicción decir que se confiere un poder a alguien, y no obstante, uno lo retiene. Pero no se deriva de ello que uno lo haya conferido de tal modo que no se reserve en ningún caso el derecho de retomarlos,” En Grotius, Hugues, *Le droit de la guerre et de la paix*. Tome premier. Trad. Jean Barbeyrac, Chez Pierre de Coup, Amsterdam, 1724, Liv. I. Chap. III, § VIII (1), p. 121. Traducción del autor.

desprovisto el pueblo del ejercicio de su derecho al transferirlo a un soberano, no podía volver a reclamarlo. A partir de ello, para él, la distinción entre una soberanía real -aquella que reside siempre en el pueblo- y una soberanía actual -que es la que pertenece al soberano- resultaba absurda y peligrosa porque daba al primero un poder que lo situaba por encima del monarca, incluso cuando había sido justamente desprovisto del ejercicio del poder por el contrato.³⁷ Asimismo, siguiendo a su maestro, consideraba que el pueblo se reservaba la posibilidad de volver a ejercer ese poder si el soberano abusaba de su ejercicio. El pueblo, a entender de ambos autores, alienaba ciertamente su poder pero dejaba a salvo una reserva que le diese la posibilidad de recuperarlo si el monarca devenía tirano. También resultaba posible que el soberano debiese consultar al pueblo si debía emprender una guerra. Asimismo, como consecuencia de estas concepciones teóricas, el titular del derecho legítimo de hacer la guerra podía llegar a ver limitado su poder admitiéndose contra el ejercicio de la violencia. E. de Vattel guiaría esa reflexión con el tratamiento de la guerra civil que deriva del ejercicio del derecho de resistencia. Ello formaba parte del desarrollo del derecho de gentes en el siglo XVIII.

b) El derecho de gentes en el siglo XVIII

Hacia el siglo XVIII, los derechos naturales del hombre, alegados como fundamento para limitar el poder real, se insinuaron en el ámbito de las relaciones internacionales. Ello fue posible gracias a un ejercicio de proyección en el derecho de gentes del individualismo ya presente en las teorías del contrato social.³⁸ Si bien la concepción individualista se hallaba recogida en la

³⁷ “Así, la distinción que hacen algunos políticos de una Soberanía real, que reside siempre en el pueblo, & de una Soberanía actual que pertenece al Rey, es igualmente absurda y peligrosa, es ridículo pretender que incluso después que un pueblo ha diferido la Soberana autoridad a un Rey, permanezca este no obstante en posesión de esta misma autoridad, superior al mismo Rey.” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du Droit Politique*, Tome premier, 1751, Centre de Philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, Caen, 1984, Partie I, Chap. VII, § XIII, p. 66. Esta edición reciente es la de referencia para este trabajo.

³⁸ G. Peces-Barba precisaba: “A partir de esta unificación individualista de los sujetos jurídicos perderán importancia las diferencias de sexo, de clase, de religión, de status social, de ideologías. Serán cada vez más irrelevantes y a lo largo de los siglos siguientes se marcará esa irrelevancia desde derechos fundamentales, como derechos subjetivos, libertades, potestades, e inmunidades. La unidad de la condición humana llevará racionalmente a derechos subjetivos iguales para todos y a la búsqueda de un status jurídico para obligarse desde el instrumento propio del individualismo, el contrato, y el resultado será la idea de

obra de E. de Vattel,³⁹-y en especial en su *Droit des Gens ou principes de la loi naturelle*-, dejando en claro que el fin perseguido por la sociedad es tender al perfeccionamiento de cada uno de los miembros que integran el cuerpo social, también para este autor la sociedad de las naciones debía favorecer ampliamente que cada estado atendiese a su propia perfección y felicidad.

En el marco de las relaciones internacionales a lo largo del siglo XVIII, lejos aún de la vigencia de normas de observancia jurídica estricta entre naciones y la protección de derechos humanos, podía advertirse prácticas y disposiciones en las cuales se verificaba la intención de dar protección a personas o grupos humanos en “cuanto tales”.⁴⁰ Para el iusinternacionalista Fernando Mariño éstas se concretaron en: a) tratados y normas convencionales para proteger la libertad religiosa, especialmente de minorías “religiosas”, celebrados entre los estados europeos o entre éstos y el Imperio otomano u otros países no cristianos; b) normas y prácticas protectoras de “extranjeros”, contenidas en tratados de paz y bilaterales de comercio, establecimiento y navegación donde figuraban cláusulas destinadas a eliminar ciertas discriminaciones padecidas por ellos frente a los propios súbditos, así iba equiparándoseles progresivamente en la titularidad y goce de algunos derechos civiles;⁴¹ y finalmente, c) prácticas destinadas a “humanizar” los

autonomía de la voluntad.” Peces-Barba, Gregorio y Dorado Porras, Javier, “Derecho, Sociedad y Cultura en el siglo XVIII”..., p. 120.

³⁹ Cabe matizar en ese sentido las conclusiones a las que llegaba Peter Pavel Remec respecto de E. de Vattel cuando señala: “los Estados efectivamente mediatizaban a los individuos en relación con la gran sociedad de la especie humana”, en Remec, Peter Pavel, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1960, p. 194; en ese sentido el individuo no ha sido completamente sumergido u olvidado en el enfoque de Vattel. En ese contexto, la referencia vatteliana a la analogía estado-individuo y el derecho de este último a resistir a la autoridad pública en circunstancias específicas es de especial interés. Aufricht, Hans, “Reviewed Work. The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel by Peter Pavel Remec”, *The American Journal of International Law*, Vol. 56, Nº 2, American Society of International Law, Washington, 1962, p. 578.

⁴⁰ Mariño, Fernando, “Antecedentes doctrinales e institucionales de la protección internacional de los derechos humanos”, en Peces-Barba, Gregorio, Fernández, Eusebio *et al.*, *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XVIII. El derecho positivo de los derechos humanos. Derechos humanos y comunidad internacional: los orígenes del sistema. Tomo II, Vol. III*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 408.

⁴¹ *Ibid.*, p. 410.

conflictos armados interestatales, aunque sólo en el siglo XIX iniciará su verdadero desarrollo el Derecho Internacional Humanitario.⁴²

Pese a ser reglas dispersas, sometidas al arbitrio de la autoridad soberana y en las que el desconocimiento de un estatuto jurídico propio de los individuos era innegable, puede apreciarse ya en ellas un fundamento moral de reconocimiento de derechos subjetivos para la práctica de la propia religión o la insistencia en la invocación al “principio de humanidad”, que tenía como presupuesto la igualdad natural de los seres humanos cualquiera que fuese su cultura.⁴³ En el derecho de gentes del siglo XVIII, que buscaba consagrar criterios de humanidad en las relaciones entre estados -y especialmente en la guerra-, dos líneas de pensamiento posteriores a la obra de H. Grocio se manifestaron. Una mantenía la síntesis grociana entre derecho natural y derecho positivo; la otra privilegiaba uno u otro.⁴⁴ En esta última, la corriente jusnaturalista incluía a S. Pufendorf, J. Barbeyrac, J.-J. Burlamaqui, Ch. Wolff y E. de Vattel, entre otros; y la positivista -entendida en sentido amplio pues sus representantes no descartaban la existencia de un derecho natural- consideraba a Alberico Gentili y sus seguidores Richard Zouche, Cornelius van Bynkershoek y Johan Jacob Moser.⁴⁵

El siglo XVIII fue testigo de la regulación de las prácticas entre estados generándose abundantes y diversos tratados, así como una notable actividad diplomática que permitió una elaboración doctrinal cada vez más atenta a la acción estatal debiendo realizarse recopilaciones referidas no sólo a los

⁴² *Ibid.*, p. 412.

⁴³ *Ibid.*, p. 413.

⁴⁴ Bien hacía en precisar A. Truyol y Serra que la clasificación efectuada “no es más que aproximativa y ello explica que un autor pueda ser incluido –y lo haya sido- en una u otra corriente indistintamente”, Truyol y Serra, Antonio, *Historia del derecho internacional público*, Trad. Paloma García Picazo, Tecnos, Madrid, 1998, p. 87.

⁴⁵ Aclara Emmanuelle Jouanet, reconociendo la división a grandes rasgos entre un derecho de gentes enmarcado en el jusnaturalismo esencialmente seguidor de Pufendorf y otro que a partir de Grocio desarrolla sus postulados en un marco positivista, lo siguiente: “Este punto de vista conduce inmediatamente a precisar que, al haber defendido la naturaleza positiva del derecho de gentes, Grocio y sobre todo sus discípulos no podrían ser excluidos no obstante de la Escuela de derecho natural como buen número de comentaristas han concluido tan rápidamente. También en autores como Richard Zouche, Samuel Rachel, Johannes Textor y Cornelius Von Bynkershoek, en cuyas obras predomina incontestablemente la influencia de Grocio, forman parte de la Escuela de derecho natural y de gentes y no de una corriente positivista acerca de la cual se haría, además, difícil de demostrar su existencia en el siglo XVIII”. Jouanet, Emmanuelle, *Emer de Vattel et l'émergence du droit international classique*, Pedone, París, 1998, pp. 25-26. Traducción del autor.

respectivos países signatarios, sino también, y especialmente, al universo interestatal.⁴⁶ Destacaron en ese empeño los trabajos de G. Leibniz con su *Codex juris gentium diplomaticus*⁴⁷ de finales del siglo XVII, así como los esfuerzos posteriores de hugonotes expatriados como Jean Dumont, el autor principal del célebre *Corps universel diplomatique du droit de gens*, en ocho volúmenes, que cubren un periodo que va desde el año 800 hasta 1721,⁴⁸ siendo una obra finalmente enriquecida con los aportes doctrinales de J. Barbeyrac.⁴⁹

A su turno, Ch. Wolff, seguidor fiel de G. Leibniz,⁵⁰ defendería la existencia de “derechos subjetivos innatos”⁵¹ al elaborar en sus *Ius gentium methodo scientifico pertractarum e Institutiones iuris naturae et gentium* una propuesta cosmopolita de la sociedad internacional a través de la *Civitas gentium maxima* -“una especie de pacto universal el cual extendería el Derecho internacional a toda la comunidad humana.”⁵² Su propuesta de deberes y derechos de los estados tuvo una importante influencia en la producción de E. de Vattel quien, una vez alejado del marco iusinternacionalista wolffiano,

⁴⁶ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 95.

⁴⁷ Puede verse los dos volúmenes de la obra con subtítulos en alemán, ruso, francés e inglés en Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Codex juris gentium diplomaticus*. Vol I. Compilador Joachim Peck, Akademie-Verlag. Berlin, 1962. 422 pp. y Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Codex juris gentium diplomaticus*. Vol. II. Compilador Joachim Peck, Akademie-Verlag. Berlin, 1964. 433 pp.

⁴⁸ Dumont, Jean *et al.*, *Corps universel diplomatique du droit des gens; contenant vn recueil des traitez d'alliance, de paix, de treve, de neutralité, de commerce, d'échange*, 8. Vols., Chez P. Brunel, R. et G. Wetstein, les Janssons Waesberge, et L'Honoré et Chatelain..., Amsterdam, 1726-1731. Disponible en: <http://catalog.hathitrust.org/Record/002239600>. Revisado 14/5/2015.

⁴⁹ Truyol y Serra, Antonio, *Op. Cit.*, p. 96.

⁵⁰ Acerca de la originalidad de la obra de Ch. Wolff se indica: “Considerar a Wolff como un autor desprovisto de valor, un simple discípulo laborioso de Leibniz que se habría a lo sumo limitado a presentar de manera sistemática el pensamiento de éste, es de hecho el indicio de una ignorancia que no se ha constituido sino desde hace menos de un siglo. Leer a Wolff permite también modificar la costumbre que hemos adquirido de pasar sin mediación de Leibniz a Kant.

Christian Wolff es el fundador de la filosofía universitaria alemana. Mucho más que Leibniz, de quien muy pocos textos circulan a lo largo del siglo XVIII siendo él mismo un defensor de las Academias de ciencias sin dar ninguna esperanza a las universidades, Wolff instituye una obra enciclopédica que tiene vocación de formar a los estudiantes. [...] La obra que más ha dominado la filosofía alemana en el siglo XVIII ha conocido no sólo muy numerosas ediciones en su época, sino ha formado numerosos discípulos, los mismos que, han resultado profesores de universidades y autores de manuales [...]” Arnaud, Th., Feuerhahn, W, Goubet, J.-F., y Rohrbasser, J.-M., “Christian Wolff le ‘Maître des allemands’”, en Wolff, Ch., *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, Trad. Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet y J.-M. Rohrbasser, Vrin, París, 2006, pp. 9-10.

⁵¹ Mariño, Fernando, *Op. Cit.*, p. 422.

⁵² *Ibid.*, p. 423.

abordó el tratamiento jurídico de la “realmente existente *Société de Nations*”.⁵³ Con ella, el suizo asumía que la guerra era inevitable al ponerse en juego los intereses estatales, al no existir autoridad internacional y al consagrarse el recurso a las armas como un derecho emanado del poder soberano. La progresiva elaboración de pautas normativas internacionales en Europa favoreció el mutuo reconocimiento entre estados, jurídicamente iguales, que devenían adversarios sometidos a un orden de principios comunes donde lo bélico debía someterse a criterios del *bellum justum*.

En Francia, tras un siglo XVII sangriento bajo los efectos de la Contrarreforma y la Revocación del Edicto de Nantes, los protestantes buscaron asilo en las Provincias Unidas, en Inglaterra o en Alemania, sosteniendo una crítica estentórea contra la monarquía absolutista de Luis XIV. Una crítica que se extendió a los medios aristocráticos y burgueses. En esas circunstancias, Ginebra, la ciudad que se convirtió en el refugio de J. Calvino, se consolidó como un punto de acogida para los intelectuales hugonotes. Ya en el siglo XVIII, hacia 1750, las ideas ilustradas estaban bien afirmadas. Los ilustrados se hallaban animados por un espíritu crítico basado en una racionalidad que asumía la certidumbre del saber científico. En ese sentido, como indicaba Denis Richet, se entendía que lo irracional resultaba de un malentendido y surgía de la confusión entre fabulación y explicación. También la razón, proclamada como la “suprema facultad del hombre”, se asignaba como tarea llegar por sus propios medios a la inteligibilidad del mundo que la rodeaba⁵⁴.

Asentados en la filosofía de las Luces, “que no se limitaba a acompañar la vida y a contemplarla, sino que creía en la espontaneidad radical del pensamiento que no consideraba a éste como una mera copia sino que le reconocía la fuerza y le asignaba la misión de conformar la vida”,⁵⁵ los ilustrados no aceptaban necesariamente la guerra como el destino inexorable de la humanidad. Para ellos, las guerras eran resultado de leyes equivocadas, de falsos conceptos, de intereses creados, y si el mundo de entonces estuviera

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ Richet, Denis, *La France moderne: L'esprit des institutions*, Flammarion, París, 1973, p. 141.

⁵⁵ Cassirer, Ernst, “Prólogo”, *Filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 12.

gobernado y organizado por hombres dotados de una clara visión que fuese capaz de comprender la verdadera naturaleza humana y la conducta social, nunca deberían ocurrir.⁵⁶

En los hechos, a partir del siglo XVIII, las guerras europeas comenzaron a ser libradas por fuerzas armadas profesionales, financiadas por estados capaces de asegurar su existencia y procurar sus necesidades así como de formar una oficialidad hábil en la conducción de acciones militares. Los oficiales llegaban a ser funcionarios dotados de empleo y tratamiento estables contando con perspectivas de carrera. Ese desarrollo de los ejércitos imprimió un nuevo enfoque a los conflictos armados ya que se ingresa a una época de “mesuradas e indecisas contiendas”.⁵⁷ Hacia finales de aquel periodo, cuando las estructuras sociales, económicas y políticas fueron cuestionadas por el influjo de las ideas ilustradas, los estados contaban ya con fronteras en gran medida delimitadas y gobiernos soberanos. Dentro de ese esquema, los términos de sus relaciones estaban orientados por un protocolo diplomático que seguía las pautas del derecho entre las naciones de la época; en ese sentido, las guerras se hacían de conformidad con ciertas reglas establecidas como usos y costumbres que debían ser observadas por los soberanos. En la evolución del derecho de gentes de esa época contribuyeron los juristas suizos Jean-Jacques Burlamaqui y Emer de Vattel.

Jean-Jacques Burlamaqui⁵⁸ nació en Ginebra, fue profesor de Derecho Natural y Civil en la ya prestigiosa Université de Genève.⁵⁹ Educado en un

⁵⁶ Howard, Michael, “La guerra de los profesionales”, *La guerra en la historia europea*. Trad. Mercedes Pizarro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 135.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁸ Para los datos biográficos del Jean-Jacques Burlamaqui, además de la clásica obra de Gagnebin, Bernard, *Burlamaqui et le droit naturel*, Éditions de la Frégate, Ginebra, 1944, pp. 318, puede verse los trabajos de Borgeaud, Charles, *Histoire de l'Université de Genève, L'Académie de Calvin 1559 – 1798*, Georg & Cie. Ginebra, 1900, pp. XVI, 662 y Bruhlmeier, Daniel, “Natural Law and early economic thought in Barbeyrac, Burlamaqui and Vattel”, en Larsen, John Christian, *New essays on the political thought of the Huguenots of the refuge*, E. J. Brill, Leiden, 1994, pp. 53-72.

⁵⁹ Habría evidencias de que E. de Vattel participó de los cursos dictados por J.-J. Burlamaqui; para B. Gagnebin: “[Vattel] se inscribió en noviembre de 1733 en el listado de Estudiantes de l'Académie de Genève y todo permite presumir que siguió los cursos de Burlamaqui”, Gagnebin, Bernard, *Op. Cit.*, p. 9. En el mismo sentido para Raúl Pérez Johnston: “...la similitud de su pensamiento permite afirmar, en alguna medida, esta circunstancia.”, Pérez Johnston, Raúl, “Jean Jacques Burlamaqui and the theory of social contract”, *Revista Electrónica de Historia Constitucional*, N° 6, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Universidad de Oviedo, Madrid, 2005, p. 333.

ambiente protestante, elaboró sus teorías bajo la influencia de las ideas políticas de la Reforma, una circunstancia que lo asemeja a su amigo y maestro J. Barbeyrac, quien exiliado impartió sus enseñanzas en Alemania, las Provincias Unidas y Suiza. El ginebrino logró reconocimiento por su obra *Principios de derecho natural*, publicada en 1747; no obstante, su pensamiento jusnaturalista se consolidó con otras publicaciones aparecidas póstumamente: *Principios de derecho político*, de 1751, y *Elementos del derecho natural*, de 1774. En sus obras dio cuenta de su concepción del Derecho basada en la naturaleza humana, pues según él:

La idea del Derecho, y más aún la del Derecho Natural, son manifiestamente ideas relativas a la naturaleza del hombre. Es así, de esta naturaleza propia del hombre, de su constitución y de su estado, de donde hay que deducir los principios de esta ciencia.⁶⁰

Claramente, en la concepción del hombre que asumía J.-J. Burlamaqui destaca su carácter racional, sin renunciar a elementos sentimentales. Para el ginebrino, los individuos eran portadores de un “alma razonable” -“Âme raisonnable”-; en tal sentido, el ser humano era definido como “un animal dotado de inteligencia y razón.”⁶¹ A partir de estas premisas, el autor llegaba a la conclusión que el derecho natural podía ser conocido a través de las luces que proveía ese rasgo tan inherentemente humano. Debe destacarse que el pensamiento del académico estuvo sustentado en un amplio conocimiento filosófico que se reflejó en el contenido de su producción intelectual, ello le permitió elaborar las líneas maestras de sus teorías jurídica y política. Como resultado de sus estudios fue capaz de diseñar un sistema de derecho y de gobierno combinando elementos prestados de H. Grocio, S. Pufendorf, J. Locke y Ch. Wolff, e inyectando a sus ideas un novedoso tratamiento en su afán de hacerlos más efectivos.⁶²

⁶⁰ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes de droit naturel*, Nouvelle Edition revue & corrigée, Chez Ci. & Ant. Philibert, Ginebra y Copenhague, 1756, Partie I. Chap. I. § II, p. 2.

⁶¹ En la última de sus obras póstumas, J.-J. Burlamaqui añadirá: “El hombre es un animal dotado de inteligencia y razón, o un compuesto de cuerpo y alma. El alma es un espíritu o una inteligencia unida al cuerpo.” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Elementos del Derecho Natural*. Librería de Leconte y Laserre. Trad. D. M. B. García Suelto, Tomo primero, París, 1838, p. 8. De las obras mencionadas del autor sólo ésta cuenta con traducción al castellano.

⁶² Pérez Johnston, Raúl, *Op. Cit.*, p. 334.

Si bien la influencia de los autores mencionados era notoria en sus escritos, el resultado de su reflexión no era una simple reproducción de ideas de tales pensadores. Ya en su tiempo, J.-J. Burlamaqui se dedicaría al estudio de la teoría política, el derecho natural y el derecho de gentes basándose en su propia y rigurosa reflexión, pues se desenvolvía como un académico decidido a forjar un pensamiento liberado de toda influencia política.⁶³ En ese afán, el ginebrino escribió su obra aproximándose a una concepción de la felicidad que lo hizo particularmente célebre en los países anglosajones. Consideraba que “por poco que el hombre reflexione sobre sí mismo, éste reconoce pronto que no hace nada que no sea en miras de su felicidad.”⁶⁴ Tal premisa constituirá, para los ilustrados, un fin fundamental al cual los individuos debían encaminarse a través de la razón, que nacía de un profundo sentimiento interior. Así lo planteaba el autor suizo:

Es la primera verdad con la cual somos instruidos por el sentimiento interior y continuo con el que contamos. Tal es, en efecto, la naturaleza del hombre, que se ame necesariamente a sí mismo, que busque en todo y por todo lado su beneficio, y que no podría nunca desprenderse de ello. Deseamos naturalmente el Bien, y lo queremos necesariamente. Ese deseo precede todas nuestras reflexiones y no es dejado a nuestra elección. Él domina en nosotros, se constituye en el móvil de todas nuestras determinaciones y nuestro corazón no se dirige hacia ningún Bien particular, sino por la impresión natural que nos empuja hacia el Bien en general.⁶⁵

Resultaba, a partir de todo ello, que su teoría del derecho natural se basaba en un utilitarismo racional⁶⁶ que consideraba la búsqueda del bien común sustentado en presupuestos filosóficos del protestantismo de su tiempo;

⁶³ *Ibid.*, pp. 334-335.

⁶⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes de droit naturel...*, Partie I, Chap. V, § IV, p. 42. Traducción del autor.

⁶⁵ *Ibid.* La opinión de B. Gagnebin, al respecto, es acertada cuando precisa: “Para Burlamaqui, el término ‘bonheur’ significa aquello que los filósofos de su tiempo llaman generalmente ‘bien’; ahora, el ‘bien’, para él, es todo aquello que conviene al hombre, no sólo para su conservación y su perfeccionamiento (que constituye la utilidad) sino inclusive para su comodidad y su placer.” Gagnebin, Bernard, *Op. Cit.*, p. 123. Traducción del autor.

⁶⁶ Se hace uso del término utilitarismo en este sentido: “...es un enfoque de la moralidad que ve en el placer o en la satisfacción del deseo el solo elemento del bien humano, y que considera que la moralidad de las acciones es enteramente dependiente de las consecuencias o resultados que aquéllas tengan para el bienestar de los hombres.” Slot, Michael, “Utilitarismo”, en Honderich, Ted, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2001, p. 1012.

entre ellos: el deber, la virtud, la religión, los derechos, la libertad o la autoridad civil⁶⁷. En su obra principal *-Principios de derecho natural-*, J.-J. Burlamaqui se planteaba enlazar tales presupuestos con un sistema elaborado en función de su idea del hombre ubicado en diferentes estados -estado natural y estado de sociedad, entre otros⁶⁸-; así, se trata de un ser capaz de entablar relaciones a través de acuerdos. Tales acuerdos tienen sus propias características, un contenido y una estructura que varían según los diversos estados. El ginebrino, además, sostuvo la existencia de un conjunto de relaciones entre las sociedades políticas; éstas se hallaban reguladas por el derecho de gentes. Aunque sus propuestas acerca de este derecho se hallan dispersas al interior de toda su obra, su elaboración forma parte de una estructura unitaria de pensamiento, planteando esta definición:

[...] no es otra cosa que el mismo Derecho Natural, aplicado, no a los hombres considerados simplemente como tales; sino a los Pueblos, a las Naciones, a los Estados o a sus Jefes, en las relaciones que ellos tienen en conjunto, y en los intereses que comparten.⁶⁹

Profundizando en su desarrollo, para J.-J. Burlamaqui hay dos clases de derecho de gentes. El primero es universal y de necesidad obligatoria, no siendo distinto del derecho natural. El segundo es voluntario, está expresado en convenciones y no tiene carácter obligatorio sino para aquellos que han decidido someterse a él. De ese modo, su obligatoriedad estaba basada en la ley natural que ha previsto la fidelidad a los compromisos pactados. No obstante, como precisa B. Gagnebin, puede advertirse que el ginebrino no admitía en realidad un verdadero derecho de gentes convencional, ya que los estados pueden en todo momento sustraerse de las obligaciones que entre sí

⁶⁷ Pérez Johnston, Raúl, *Op. Cit.*, p. 334.

⁶⁸ Asimismo, en otra de sus obras, J.-J. Burlamaqui considera que “los diferentes estados del hombre no son otra cosa que la situación en que se halla con respecto a los seres que le rodean, y las relaciones que de aquí resultan.”. Entre ellos distingue: los primitivos y originarios; y los accesorios y adventicios. Burlamaqui, Jean-Jacques, *Elementos del Derecho Natural...*, pp. 15-16.

⁶⁹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes de droit naturel...*, Partie II, Chap. VI, § V, p. 173. Traducción del autor.

han contraído. Para él, la fuerza obligatoria del derecho no depende del consentimiento o del uso, sino de la ley natural en cuanto tal.⁷⁰

Aunque este autor se alejó de la distinción de H. Grocio entre un derecho de gentes considerado primario y otro secundario⁷¹ -donde el primero se confunde con el derecho natural en sí mismo y el segundo está basado en el consentimiento de los Estados-,⁷² el contenido de las ideas manifestadas por J.-J. Burlamaqui acerca de la regulación de la guerra se inspiraron en buena medida en lo tratado en el *De iure belli ac pacis* del autor holandés. Así, si las contiendas son consideradas un mal, los estados están llamados a atenuar sus efectos teniendo en cuenta la observancia del derecho natural; éste, ciertamente, no prohibía su práctica. El derecho natural exige, en esa medida, el establecimiento de un derecho de la guerra que se imponga a las sociedades políticas. Pese a ello, el ginebrino, acogándose a una propuesta del gran jurista protestante, consideraba necesaria una actitud compasiva al señalar:

Pero, incluso es necesario observar en esta situación, que aunque las máximas sean verdaderas en virtud del derecho riguroso de la guerra, la ley de la humanidad impone, sin embargo, límites a ese derecho, ella quiere que se considere no solamente si tales o cuales actos de hostilidad pueden ser ejercidos contra un enemigo sin que haya lugar a queja alguna, sino incluso si ellos son dignos de un vencedor generoso. Así, en tanto sea posible, y en cuanto a nuestra defensa y nuestra seguridad para el futuro nos lo permitan,

⁷⁰ Gagnebin, Bernard, *Op. Cit.*, p. 162.

⁷¹ J.-J. Burlamaqui precisa: "El derecho natural primitivo o primero es aquel que dimana inmediatamente de la constitución primitiva y originaria del hombre [...] El derecho natural segundo es al contrario aquel que supone alguna acción o establecimiento humano. [...]. De lo dicho se infiere: 1º que el derecho de gentes es una parte del derecho natural; 2º que por consiguiente es en sí mismo tan sagrado y respetable como el derecho natural; y que los príncipes que violan el derecho de gentes no pecan menos que los particulares que violan el de la naturaleza." Burlamaqui, Jean-Jacques, *Elementos del Derecho Natural...*, pp. 39-40.

⁷² H. Grocio indica al respecto: "Y civil amplio es el derecho de gentes, esto es, el que recibió la fuerza de obligar de la voluntad de todos o de muchos pueblos.

Añadí de muchos, porque apenas se encuentra un derecho fuera del natural, que también se suele llamar derecho de gentes, común a todos los pueblos". Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Tomo I, Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, L. I, Cap. I, par. XIV, p. 60.

hay que atenuar los males que se hace a un enemigo a través de los principios de humanidad.⁷³

En definitiva, J.-J. Burlamaqui mantuvo la identificación del derecho de gentes con el derecho natural. Un tratamiento distinto respecto de tal identidad fue planteado por otro jurista de origen helvético: Emer de Vattel. Este hábil iusternacionalista nacido en Neuchâtel⁷⁴ contó con nacionalidad prusiana y llegó a ser diplomático al servicio de Sajonia, alcanzando celebridad en su época como teórico del derecho internacional por su tratado *El derecho de gentes o principios de la ley natural aplicados a la conducta y a los asuntos de las naciones y de los soberanos*. La obra, convertida en un clásico está escrita en un lenguaje algo ostentoso pero muy didáctico por lo que fue destinada a la instrucción de la diplomacia de la segunda mitad del siglo XVIII. Muy vinculado a la realidad de su época,⁷⁵ su importante trabajo, publicado en 1758, planteó - en los inicios de la guerra de los Siete Años- un tratamiento específico de las cuestiones bélicas con innovaciones bien acogidas a ambos lados del Atlántico. Continuador del jusnaturalismo, consideró a Ch. Wolff su maestro, asumiendo como él que el derecho de gentes tiene sus fuentes en el derecho natural, y admitiendo, al mismo tiempo, que constituye una disciplina distinta. Esta es su explicación:

La aplicación de una regla a diferentes objetos, no se puede hacer sino de un modo conveniente a la naturaleza de cada uno de ellos; de donde resulta que el derecho de gentes natural es una ciencia particular, que consiste en la

⁷³ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*. Tome second. 1751. Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1984. Partie IV, Chap. V, § VIII, pp. 80-81. Esta edición es la de referencia para este trabajo.

⁷⁴ Los datos biográficos más importantes acerca de este autor pueden encontrarse en la obra de Béguelin, Édouard, "En souvenir de Vattel 1714 - 1767", en *Recueil de travaux offert par la Faculté de droit de l'Université de Neuchâtel à la Société suisse des juristes à l'occasion de sa réunion à Neuchâtel, 15-17 septembre 1929*, Imprimerie P. Attinger S.A, Neuchâtel, 1929, pp. 33-176. Asimismo puede verse Phillipson, Coleman, "Emerich de Vattel" en McDonell, John y Manson, Edward, eds., *Great jurists of the world*, Vol. 2, Little Brown, Boston, 1914, pp. 477-493.

⁷⁵ Al respecto Stéphane Beaulac señala: "La tensión de la función oficial, al haberse hecho hasta lo exhaustivo por llegar al fin de la Guerra de los Siete Años con la Paz de Hubertsburg en 1763, probó ser demasiado para Vattel, y sufriendo de fatiga extrema fue forzado a retirarse a su nativa Neuchâtel en 1766." Beaulac, Stéphane, *The Power of Language in the Making of International Law. The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and the Myth of Westphalia*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston. 2004, p. 132.

aplicación justa y razonada de la ley natural a los negocios y a la conducta de las Naciones o de los soberanos.⁷⁶

De ese modo, dando continuidad a algunas de las ideas de Ch. Wolff, E. de Vattel manifestaba que los estados, en la medida en que son considerados “personas morales,⁷⁷” establecen relaciones entre ellos como los individuos y se vinculan obligándose pues son titulares de derechos y deberes recíprocos. Una comparación poco afortunada, pero aún vigente, pues la naturaleza y los intereses de los particulares no se asemejan necesariamente a los de las sociedades políticas. Asimismo, el pensamiento jusnaturalista de este autor adquirió sus propias características pues siendo heredero de la vertiente moderna del jusnaturalismo añadió a la tradición de pensamiento de H. Grocio ciertos elementos del pensamiento de Th. Hobbes contenidos en el *Leviatán*. Propuso así una concepción del derecho natural donde los estados soberanos requieren ser considerados como personas libres, capaces de asumir su necesaria independencia para gobernarse de la manera más conveniente. En ese sentido, para el diplomático, éstos resultaban los intérpretes directos del derecho natural, cuando señala:

De esta libertad e independencia se sigue que a cada nación pertenece juzgar lo que exige de ella su conciencia, lo que puede o no puede, lo que le conviene o no hacer, y en consecuencia examinar y decidir si puede favorecer a otra sin faltar a lo que se debe a sí misma.⁷⁸

El jurista de Neuchâtel, inspirándose en gran medida en ideas de Ch. Wolff, planteó la necesidad de la existencia de una “gran sociedad establecida por la naturaleza entre todas las naciones”. En tal sentido, precisaba que tal sociedad estaría constituida exclusivamente por estados soberanos, siendo ésta la condición para identificarlos: “[t]odas las que sin depender de un Estado extranjero (*sic*), se gobiernan por sí mismas, bajo de cualquier forma que sea,

⁷⁶ Vattel, Emer de, “Prólogo”, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*. Tomo primero. Trad. Lucas Miguel Otarena. Casa de Lecointe Librero, París, 1836, p. VI. Esta edición aumentada, revisada y corregida es la edición de referencia para este trabajo.

⁷⁷ Para E. de Vattel el carácter de “persona moral” de los Estados como cuerpo político implica que estos tienen entendimiento y voluntad propia y son capaces de obligaciones y derechos. Vattel, Emer de, “Preliminares”, *Op. Cit.*, § II, p. 39.

⁷⁸ *Ibid.*, § XVI, p. 52.

son un Estado soberano⁷⁹.” A partir de esta definición que establece un vínculo entre el cuerpo político y la soberanía, se hace manifiesto un principio de igualdad interestatal a partir del cual el derecho de gentes puede definirse como la ciencia que tiene lugar entre las naciones o estados, comprendiendo asimismo, las obligaciones previstas por ese derecho; concluyendo que “el derecho de gentes es la ley de los soberanos.⁸⁰”

Un estado libre, según E. de Vattel, se constituiría a partir de un acto de asociación entre los hombres comprometidos en la preservación del cuerpo político. Para este autor, incluso si se plantease la existencia de un consentimiento unánime de los individuos para romper el pacto que ha formado la sociedad política, subsiste una necesidad que genera una obligación de asegurar el mantenimiento del colectivo político y tiene por objeto tender a su perfección.⁸¹ Para lograr tales objetivos, el cuerpo soberano requiere una autoridad que ejerza el poder a través de una constitución cuyo contenido detalle la forma del poder político, por quién y cómo el pueblo ha de ser gobernado, así como los derechos y los deberes de quienes gobiernan. En suma, se trata del “establecimiento del orden en el cual una Nación se propone trabajar en común⁸²,” existiendo la posibilidad de acordarse cambios en su contenido.

Asimismo, los estados gobernados por sus respectivos soberanos, al pertenecer a una “Sociedad de Naciones”, adquirirían un deber de solidaridad internacional, en el sentido ilustrado, estando obligados a prestarse asistencia y contribuir “a la felicidad y perfección de los demás⁸³.” Por ello, E. de Vattel consideraba importante la previsión de un listado de “oficios de humanidad”

⁷⁹ *Ibid.*, Lib. I. Cap. I. § IV, p. 65.

⁸⁰ *Ibid.*, Lib. I. Cap. I. § XII, p. 69.

⁸¹ Para S. Beaulac, en líneas generales “Vattel llega con su teoría de gobierno y su sistema de derecho internacional a transformar la realidad que “soberanía”, el término, representa a través del proceso cognitivo de la mente con la consciencia social de la humanidad. De hecho, con este término, *Droit des gens* (la obra) intenta la externalización del poder, la cual fue traspuesta del plano interno al plano internacional. Por ello, su utilización de soberanía, crea una nueva realidad, aquella de la ausencia de exclusividad de autoridad.” Beaulac, Stéphane, “Emer de Vattel and the externalization of Sovereignty”, *Journal of the History of International Law/Revue d'histoire du droit international*, Vol. 5, Brill Academia Publishers, La Haya/Londres/Nueva York, 2003, p. 247.

⁸² Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*, Tome I, Leide: aux Depens de la Compagnie, 1758. Liv. I, Chap. III, § 27, p. 31. Esta edición de 1758, será la de referencia.

⁸³ Vattel, Emer de, “Preliminares”, *Op. Cit.*, § XIII, p. 50.

que oriente su actuar al respecto. En consecuencia, debían establecerse los términos de la relación entre la obligación recíproca, por una parte, y la independencia y la libertad de los estados, por otra. Una relación que aparenta ser antagónica. En todo caso, el jurista se había alejado de las ideas de su maestro Ch. Wolff y su propuesta de la *Civitas gentium máxima*, según la cual el derecho de gentes se entendía, prácticamente, como una especie de derecho civil. Una premisa clave del autor es que si cada estado puede procurarse la mayor parte de sus necesidades, la obligación de solidaridad no es una necesidad; así, la soberanía permanece intacta y cada soberano establece lo que considera mejor para el cumplimiento de sus deberes internacionales.

Son previsibles, entonces, pugnas por intereses estatales. En este supuesto, para el jurista helvético cada estado contaba al respecto con absoluta libertad a la hora de interpretar el derecho natural. Para dar respuesta a tales eventualidades, y en ausencia de la *Civitas gentium maxima* concebida como poder supranacional, se hacía necesario el acuerdo entre naciones para establecer un contenido compartido de dicho derecho natural. Tal contenido común concretaba un derecho de gentes *voluntario* que se traduce en la elaboración de un derecho *positivo*. Como precisa Henri Léoherel, el derecho natural basado, según E. de Vattel, en la naturaleza del hombre y de las cosas es ante todo un código de moralidad internacional, las naciones deben observarlo pero ante su inaplicación por alguna de ellas, no existe sanción alguna salvo la moral.⁸⁴

Con el derecho de gentes voluntario E. de Vattel se concretaría una evolución dentro la propia corriente jusnaturalista en el siglo XVIII. Previamente, Ch. Wolff, había elaborado en el siglo XVII una teoría del derecho de gentes cuyo fundamento exclusivo era el derecho natural. Tal derecho, que recogía la denominación tradicional, resultaba obligatorio para los estados y era denominado “derecho necesario o natural de gentes”⁸⁵ acogiendo, en la obra

⁸⁴ Legohérel, Henri, *Histoire du droit international publique*, PUF, París, 1996, pp. 74-75.

⁸⁵ Ch. Wolff presentaba al derecho de gentes afirmando: “Es pues el derecho natural que debe servir de regla para su conducta; y cuando ese derecho es aplicado a las naciones, se denomina derecho necesario, o natural de gentes.” Wolff, Christian, *Principes du droit de la nature et des gens*, Tome troisième, Trad. Jean Henri Samuel Formey, Amsterdam, 1758,

del profesor de Halle, el “derecho de la guerra⁸⁶.” Bajo el marco de la *civitas gentium máxima*⁸⁷ el filósofo consideraba que parte de la esencia de toda sociedad implicaba que ésta tuviese leyes, por tanto, la “gran republica” no podría estar desprovista de ellas. Sus normas no eran distintas de las leyes naturales que se concretan en leyes civiles, y así debían regir en el marco del gran colectivo político.

Para Ch. Wolff, la concreción de tales leyes constituiría lo que H. Grocio denominaba el derecho de gentes voluntario; no obstante, según el autor germano, ni el holandés ni sus adversarios habían distinguido con suficiente precisión lo que efectivamente constituía la materia de tal variante del derecho entre las naciones.⁸⁸ En su propuesta teórica, en el fondo, el maestro de E. de Vattel hacía suyas las nociones que contemplaba el derecho natural y voluntario definido por el jurista holandés;⁸⁹ asimismo, cuando configura el derecho natural como un derecho civil de las naciones, recogía las reflexiones que al respecto aparecían en los trabajos de S. Pufendorf.⁹⁰ En definitiva, las ideas de estos tres autores dieron cimiento a las elaboraciones del derecho de gentes de J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel.

Para el ginebrino, las naciones constituían una “especie de Sociedad” en cuyo interior rigen “leyes primitivas y generales”⁹¹ que constituyen el “Derecho

Centre de philosophie politique et juridique, Caen, 1988, Liv. IX. Chap. I, § I, p. 257. Traducción del autor.

⁸⁶ Ch. Wolff otorga legitimidad a ese derecho al precisar: “De ahí nace el derecho de la guerra, en virtud del cual una nación defiende su libertad natural, o mantiene y persigue sus derechos legítimamente adquiridos.” Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. I, § IV, p. 258. Traducción del autor.

⁸⁷ La *civitas gentium maxima*, traducida al francés como “grande cité” por J. H. S. Formey, y “grande république” por E. de Vattel, es definida así: “las naciones, así como los particulares, están obligados a actuar en concierto, y a reunir sus fuerzas, para trabajar en su común perfección. Es un vínculo de sociedad que la naturaleza misma ha establecido entre ellas, y de la cual resulta un cuerpo que se puede denominar la grande cité. Los miembros, o ciudadanos de ese cuerpo, son las diferentes naciones.” Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. I, § V, pp. 258-259.

⁸⁸ *Ibid.*, Liv. IX. Chap. I, § VII, p. 259.

⁸⁹ H. Grocio precisaba: “Tomado en esta acepción el derecho, su mejor división es la que pone Aristóteles, que uno es natural, y otro voluntario [...]” Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. I. Cap. I. Par. IX, p. 52.

⁹⁰ S. Pufendorf establecía el nexo entre el derecho natural y las leyes civiles, como se aprecia en la traducción francesa su obra más importante por J. Barbeyrac. Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome premier, Trad. Jean Barbeyrac, Edition de Bâle, 1732, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, Liv. II. Chap. III, § XI, p. 186.

⁹¹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § II, p. 2. Traducción del autor,

de Gentes o la Ley de las Naciones.”⁹² En ese sentido, para J.-J. Burlamaqui el derecho natural era asimilado al derecho de gentes respecto del cual distingue dos categorías: “Siendo así se podría distinguir dos clases de derecho de gentes, uno de necesidad que es obligatorio en sí mismo y que no difiere en nada del derecho natural, el otro que es arbitrario y de libertad y que no está basado sino en una especie de convención tácita: convención que extrae ella misma toda su fuerza de la ley natural, que ordena ser fiel a sus compromisos.”⁹³ La referencia a un derecho arbitrario y de libertad guarda relación con el derecho voluntario de H. Grocio en tanto difiere del derecho de “necesidad”. El contenido del derecho de gentes del profesor de Ginebra abordaba el derecho de la guerra, el derecho de los tratados y de las alianzas y el derecho de las embajadas; por ende, este autor elaboraba una doctrina que ponía en juego aspectos teóricos del derecho de gentes vinculados con la práctica de las naciones.

A su turno, E. de Vattel contribuía significativamente en la elaboración del derecho de gentes bajo los postulados del jusnaturalismo, siguiendo la tradición de los autores mencionados; no obstante, a diferencia de sus antecesores, apenas iniciado su célebre tratado, se definía así a esta rama jurídica: “la ciencia del derecho que se guarda entre las Naciones o Estados y de las obligaciones que les corresponden”,⁹⁴ procurando dar un tratamiento más riguroso de esta variante específica del derecho desde su enfoque realista que debía concordar con el objetivo pragmático de su pensamiento y su práctica diplomática. Además, para el jurista de Neuchâtel, a diferencia de J.-J. Burlamaqui, el derecho natural no constituiría el único contenido del derecho de gentes;⁹⁵ es decir, divide este derecho en dos variantes: el derecho de gentes

⁹² J.-J. Burlamaqui precisaba: “Es el sistema o la combinación de esas leyes, que se llama propiamente el Derecho de Gentes o la Ley de las Naciones: y esas leyes no son otra cosa en el fondo que las leyes naturales, [...], el derecho de gentes no es otra cosa que la ley general de la Sociabilidad, aplicada no a los particulares que componen la Sociedad, sino a los hombres considerados como formando entre ellos diferentes cuerpos que se llaman Estados o naciones.” *Ibid.*, Partie IV. Chap. I, § III, pp. 2-3. Traducción del autor.

⁹³ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*, Tome premier, 1751, Centre de Philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, Caen, 1984. Partie I. Chap. I, § XIII, p. 6. Esta edición publicada por el Centre de Philosophie Politique et Juridique de Caen será la edición de referencia. Traducción del autor.

⁹⁴ Vattel, Emer de, “Preliminares”, *Op. Cit.*, § III, p. 40.

⁹⁵ Esta distinción E. de Vattel la presenta así: “Es preciso aplicar a las Naciones las reglas de derecho natural, para descubrir cuáles son sus obligaciones y sus derechos. Por consiguiente,

necesario, que es “el que consiste en aplicar a las Naciones el derecho natural”⁹⁶ y el derecho de gentes voluntario, basado en la consideración de las naciones como “libres, independientes e iguales, y debiendo cada una juzgar en su conciencia de lo que ha de hacer para cumplir sus deberes.”⁹⁷

Del último resultaba el derecho de gentes convencional y el derecho de gentes basado en la costumbre, los cuales constituirían, junto al derecho de gentes voluntario, “el Derecho de Gentes Positivo.”⁹⁸ El diplomático establecía un marco de relación entre el derecho de gentes necesario y el voluntario explicando que “[...] en virtud de la libertad de las Naciones y de las reglas de su sociedad natural, el derecho externo (*sic*), que han de observar recíprocamente, difiere en ciertas ocasiones de las máximas del derecho *interno* siempre obligatorias en la conciencia.”⁹⁹ Ese derecho externo que es resultado de convenciones y prácticas estatales es entendido como el derecho de gentes voluntario y el derecho interno está referido al derecho de gentes necesario. El jurista suizo se proponía elaborar, en ese sentido, un cuadro completo del derecho de gentes en su época estableciendo un vínculo entre una fuente de moralidad referida a la conciencia -de quienes dirigen soberanamente a las naciones- y una voluntad de creación normativa que buscaba, además, ajustarse a los intereses de los estados. Unas reglas que debían inscribirse en un *derecho en la guerra* voluntario, convencional y consuetudinario.

Finalmente, atendiendo a la libertad estatal, E. de Vattel proponía criterios para llevar adelante guerras justas atendiendo a que cada estado podía decidir a voluntad si hacía uso o no de la fuerza para el respeto de sus derechos. Además de plantear que la guerra se regulase por normas que previesen un contenido tan humano como fuese posible, el autor suizo estimaba que ante la evidencia de un ejercicio discrecional de la violencia

el derecho de gentes no es originariamente otra cosa que el derecho de la naturaleza aplicado a las Naciones. Pero como la aplicación de una regla no puede ser justa y racional, si no se verifica de una manera conveniente al objeto; no debemos creer que el derecho de gentes sea precisamente en todas partes lo mismo que el derecho natural, excepto (*sic*) para los súbditos, de suerte que no haya más que sustituir las Naciones a los particulares.” *Ibid.*, § VI, p. 42.

⁹⁶ *Ibid.*, § VII, p. 44.

⁹⁷ *Ibid.*, § XXI, p. 55.

⁹⁸ *Ibid.*, § XXVII, p. 60.

⁹⁹ *Ibid.*, § XXVII, p. 60-61.

internacional,¹⁰⁰ se hacía necesario desarrollar la práctica del *arbitraje*, dando, a su vez, a la *neutralidad* la definición que aún se conserva en el Derecho actual.¹⁰¹ La guerra y su evaluación desde premisas jurídicas y morales eran parte de la reflexión del derecho internacional.¹⁰² El discurso de la guerra justa se mantuvo en la obra de ambos tratadistas como expresión de las exigencias del derecho natural al cual J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel no renunciaron expresamente. Sin embargo, resulta claro que una aproximación realista ganó el pensamiento del segundo autor contribuyendo al desarrollo de un tratamiento orientado a la regulación de los actos de guerra; en consecuencia, el derecho *en la guerra* resultó reforzado en relación con el derecho *de hacer* la guerra. Su apuesta por la soberanía de los estados admitía que éstos actuaran según sus intereses, que no debían ser obstáculo para mantener las relaciones entre las naciones, y sus soberanos, cuya finalidad era preservarse y asegurar la felicidad de sus miembros. Se esbozaba así un desplazamiento en el enfoque del *jus gentium* decayendo el derecho natural para dar paso a un derecho de la guerra expresado en reglas positivas y convencionales.

¹⁰⁰ Federico Arcos, al hacer referencia a la anarquía instalada en el ámbito de las relaciones internacionales, señala que “En Hobbes y, sobre todo, en toda la teoría realista posterior [...] – de la que participa en parte Vattel-, la independencia de los Estados sólo puede cimentarse en medios como la diplomacia, la disuasión mutua, los equilibrios de poder, etc., pero nunca en principio morales”. Arcos, Federico, *¿Guerras en defensa de los derechos humanos?...*, p. 26.

¹⁰¹ Legohérel, Henri, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁰² N. Bobbio al hacer una aproximación contemporánea desde la teoría jurídica al tratamiento de la guerra señalaba: “La teoría jurídica de la guerra se ha ocupado esencialmente de dos problemas: el de la justa causa de las guerras, que ha dado impulso a los debates sobre la guerra justa, y el de la reglamentación de la conducción de la guerra, que ha dado impulso al *jus belli*. *Bellum justum* y *jus belli* son las dos partes fundamentales en las que se divide la teoría jurídica de la guerra: ahora, la teoría del *bellum justum* concierne a los problemas de la justificación de la guerra; es decir aquellos motivos que hacen justa una guerra, en otros términos, el título según el cual una guerra puede ser considerada justa; el *jus belli* es la relevancia y el estudio de las reglas que gobiernan la conducción de una guerra y que hacen posible la distinción entre lo que es lícito y lo que es ilícito en las relaciones entre beligerantes. El objeto de la teoría del *bellum justum* es el problema de la legitimidad de la guerra; el objeto del *jus belli* es el problema de la legalidad de la guerra.” Bobbio, Norberto, “Esquisse d’une théorie sur les rapports entre guerre et droit” en Bobbio, Norberto *et al.*, *La guerre et ses théories*, Annales de philosophie politique, Institut International de Philosophie Politique – PUF, París, 1970, pp. 5-6. En este trabajo se opta por hacer uso del término legitimidad tanto en la referencia al *bellum justum* que conforme a la terminología de los autores estudiados concierne al *derecho de hacer la guerra*, como al *jus belli* entendido por ambos como el *derecho en la guerra*; ello porque a pesar de que en la traducción castellana de la obra de Grocio *De iure belli ac pacis* se emplea los términos “lícito” e “ilícito”; la traducción francesa de la obra del maestro holandés, realizada por J. Barbeyrac y ampliamente difundida en el siglo XVIII, hacía uso del genérico “permission”, considerando en su tratado “si hay alguna guerra justa” (*s’il y a quelque Guerre juste*) o “lo que hay de justo en la guerra” (*ce qu’il y a de juste dans la Guerre*).

2. La guerra justa en el derecho de gentes del siglo XVIII

Desde el siglo XVI aparecieron en Europa, al interior del derecho de gentes, dos tendencias bifurcadas. La primera fue reivindicada a través de algunos autores inscritos en la escuela jusnaturalista. La segunda se fue consolidando gracias a los trabajos de algunos tratadistas que adoptaron postulados que pueden considerarse notoriamente positivistas. En el siglo XVII, los grandes representantes de ambas corrientes que se opusieron manifiestamente en sus planteamientos fueron S. Pufendorf y R. Zouche, el sucesor de A. Gentili en la cátedra de derecho civil de Oxford.¹⁰³ El siglo XVIII vio proyectarse esas desavenencias para presenciar a través de la obra de E. de Vattel la emergencia del denominado derecho internacional clásico,¹⁰⁴ vigente hasta mediados del siglo XX. En éste, el derecho de la guerra cumple un papel destacado mientras el derecho internacional contemporáneo la prohíbe claramente.

A partir del siglo XVII, la paulatina disminución en el tratamiento del tema de la guerra en el contenido de las obras sobre el *jus gentium* es anticipada por H. Grocio quien recurrió en el título de su obra principal a la expresión “*ac pacis*”, la paz. El derecho de la guerra y, específicamente, el derecho de hacer la guerra no eran sino parte del contenido de las normas que regían entre los estados, habiendo dejado su huella en la elaboración posterior del derecho internacional. El historiador del Derecho J.-M. Mattéi recuerda al respecto que “en lo concerniente a las relaciones entre las naciones rige originariamente el derecho de la guerra, el *jus belli*; éste se convertirá con el transcurso de los siglos XVII al XVIII en el *jus gentium*, el *jus inter gentes*, el *jus publicum gentium*, el *jus publicum gentium europaeum*, el *derecho de gentes*, el *derecho entre las gentes* y finalmente *el derecho internacional*.”¹⁰⁵

¹⁰³ Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Tomo 1, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2006, p. 41.

¹⁰⁴ E. Jouannet halla en la obra de Vattel la emergencia del derecho internacional clásico al interior de la Escuela de derecho natural y de gentes, así precisa: “el derecho de gentes concebido como sistema jurídico de la comunidad de Estados soberanos ha nacido en realidad al interior de la corriente jusnaturalista, no es aquella desarrollada en el siglo XVII con los fundadores de la Escuela, sino a mediados del siglo XVIII, a través de la obra de uno de los últimos representantes de esa corriente.” Jouannet, Emmanuelle, *Op. Cit.*, p. 9.

¹⁰⁵ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 21.

Tratándose del desarrollo del derecho de gentes en el siglo XVIII, se abre paso en este periodo un proceso de reelaboración que tiene como antecedente dos lógicas antagónicas desde la Edad Media: racionalismo o voluntarismo; ambas llegarían a conjugarse. En dicho proceso, el tratamiento del derecho de la guerra tiene un rol significativo, y en ese mismo sentido, las aportaciones de *l'École suisse romande du droit naturel* para concretar su evolución resultaron de gran importancia.¹⁰⁶ En Suiza se desarrollarían diversas corrientes de pensamiento filosófico-jurídico vigentes en la época y *l'École du droit naturel* prosiguió una tradición que tuvo incluso ciertos antecedentes en la producción escolástica y el humanismo renacentista. Aunque esta escuela desarrollase gran parte de sus contenidos a partir de las obras de H. Grocio, S. Pufendorf y Ch. Wolff, recuperó, al mismo tiempo, el idealismo internacionalista del pensamiento jurídico propio de cierto catolicismo.¹⁰⁷ Desde esos presupuestos, el país helvético se consagró como una matriz de reflexión jurídica y moral ilustrada para la sociedad internacional.¹⁰⁸

Los pensadores jusnaturalistas, y teóricos del derecho de gentes, J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel contribuyeron en el proceso de redefinición de esta rama jurídica. El ginebrino, por un lado, lo hizo a partir de la adopción de los postulados de sociabilidad natural de los seres humanos, incluso de un sentimiento que ha de acercar a las personas, pues propone: “Si de un lado el creador ha puesto el amor hacia nosotros mismos, de otro lado la misma mano ha impreso un sentimiento de benevolencia hacia nuestros semejantes. Esas dos inclinaciones aunque distintas una de otra, no son, sin embargo, en nada

¹⁰⁶ Es importante la referencia de E. Jouannet respecto del aporte de uno de los miembros de esta escuela: Emer de Vattel de quien señala: “parece, no obstante indiscutible que haya sido el autor de la escuela –y de todos los autores de los siglos XVII y XVIII- que ha sido el más a menudo y por más tiempo invocado y citado en los asuntos internacionales y la celebridad que ha conocido se remonta a la aparición de su famoso *Derecho de gentes*”. Jouannet, Emmanuelle, *Op. Cit.*, pp. 12-13.

¹⁰⁷ En ese sentido F. Mancuso señala que se puede encontrar en el discurso vatteliano “una multiplicidad de ejemplos de su actitud universalista, cosmopolita y humanista, evidente en su rechazo a la guerra”. Mancuso, Francesco, *Diritto, Stato, Sovranità: Il pensiero politico-giuridico di Emer De Vattel tra Assolutismo e Rivoluzione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2002, p. 239.

¹⁰⁸ A. Dufour sostiene que “es la influencia convergente, de un lado, del cartesianismo y del método experimental, bajo el impulso de Jean Robert Chouet, y de otro lado, del *liberalismo teológico*, bajo la égida de Jean Alphonse Turrentini lo que aparece al origen de la transformación de Ginebra en el siglo XVIII de bastión de la ortodoxia calvinista en *República ilustrada*”. Dufour, Alfred, *Op. Cit.*, p. 90.

opuestas”.¹⁰⁹ El diplomático de Sajonia, por el otro, se implicó en el desarrollo estricto del derecho de la guerra intentando someter las contiendas a un conjunto de reglas específicas, coherentes y autónomas que debían ser consideradas en una sociedad internacional no jerarquizada y sustentada en la soberanía estatal. Claramente, con el aporte de ambos autores, el derecho de gentes resultaba cada vez menos el histórico derecho de la guerra.¹¹⁰

En ese sentido, si el objetivo de las naciones era contribuir a alcanzar la felicidad de sus miembros y la perfectibilidad de los estados, la guerra resultaba una excepción que había que regular para armonizar y pacificar las relaciones entre potencias soberanas. Un elemento clave en la evolución de la guerra justa relacionada a la atribución del cuerpo político para llevar adelante empresas armadas se consagró desde la práctica de las naciones en el marco de las relaciones instauradas entre ellas desde la Paz de Westfalia. El derecho de hacer la guerra buscaría ser regulado jurídicamente, esta vez teniendo en cuenta una orientación realista que se reforzaba con el contenido convencional del derecho de gentes.

El derecho de hacer la guerra en el siglo XVIII consistió en una facultad estatal para recurrir a la fuerza procurando el respeto de reglas cuyo trasfondo filosófico-jurídico -de alcance internacional- definía las condiciones de legitimidad de una decisión extrema de la autoridad soberana. El origen del tratamiento moderno de dicha facultad estatal se aprecia en los escritos de S. Pufendorf. Para el autor alemán, tal derecho era supremo pues concernía exclusivamente al soberano, autorizándole, a su vez, a tomar las armas las veces que sean necesarias y cuando se quiera para actuar tanto ofensiva o defensivamente contra un enemigo, durante el tiempo que se estime

¹⁰⁹ Por ejemplo en J.-J. Burlamaqui, la sociabilidad es un principio necesario y una orden de Dios. Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes de droit naturel. Op. Cit.*, Partie II. Chap. IV, § XV, p. 149). Traducción del autor.

¹¹⁰ F. Mancuso recuerda que Vattel al proponer los “deberes hacia la humanidad”, requiere asentar estos en una “paz profunda” que gobierne el mundo, “ofreciendo la posibilidad de un desarrollo pleno de la industria, de las ciencias y de las artes, indispensables para las necesidades más apremiantes de los hombres”. Sus continuas recomendaciones a la prudencia, a la moderación y a la humanidad del comportamiento son necesarias en tiempo de paz como de guerra. Mancuso, Francesco, *Op. Cit.*, p. 239.

oportuno.¹¹¹ Se aprecia claramente que las razones para sostener tal derecho estaban afirmadas en la idea del estado como persona moral; ésta se planteaba, como uno de sus fines, asegurar su propia conservación y la de sus miembros.

A partir de ciertos criterios podía determinarse la justicia o no de una contienda. No obstante, los autores del derecho de gentes, especialmente E. de Vattel, admitieron la posibilidad de que una guerra fuese justa para todas las partes enfrentadas. En definitiva, el problema que se afrontaba con las innovaciones doctrinales ya no se concentraba en juzgar si un estado ejercía legítimamente su derecho de usar la fuerza, sino, principalmente, en atenuar los efectos de la violencia. Como advierte Robert Kolb, la evolución descrita se acompaña, a su vez, de un debilitamiento de la concepción de la guerra como acción justa. En su lugar prevalece una concepción de la guerra como situación de hecho, neutral desde el punto de vista intelectual. Por tanto, la orientación del interés jurídico varía notablemente. Contrariamente a la época de apogeo del *bellum justum*, ya no es la legitimidad subjetiva de hacer la guerra lo que está en el centro de las preocupaciones jurídicas sino, en buena lógica, los derechos y deberes *durante bello*.¹¹² El desarrollo del derecho de hacer la guerra en los trabajos de los jusnaturalistas J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel permite verificar esa evolución.

El autor ginebrino hizo suyos las ideas de S. Pufendorf cuando declara que “la guerra no deja de estar permitida en ciertas circunstancias, y en ocasiones incluso resulta necesaria sea respecto de los particulares, sea respecto de las naciones.”¹¹³ Ocurre lo mismo cuando plantea que el derecho de hacer la guerra es, hablando en sentido estricto, “el medio más poderoso para mantener la paz entre los hombres.”¹¹⁴ E. de Vattel, por su parte, se centró en el tratamiento de la guerra desde el derecho de gentes mencionando expresamente al “Estado” -o la “Nación”- como el sujeto del derecho de la

¹¹¹ Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome second, *Op. Cit.*, Liv. VIII. Chap. VI, § VIII, pp. 461-462. Traducción del autor.

¹¹² Kolb, Robert, “Origen de la pareja terminológica *ius ad bellum* / *ius in bello*”. *Revista Internacional de la Cruz Roja*, N° 143, CICR, Ginebra, 1997, p. 593.

¹¹³ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*, Tome second, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § X, p. 6. Traducción del autor.

¹¹⁴ *Ibid.*, Partie IV. Chap. I, § XI, p. 7.

guerra. Poniendo en juego sus intereses, éste se constituye en una referencia para establecer el contenido de lo que se decide a través de las acciones armadas; y de algún modo sus decisiones se sitúan por encima del derecho natural concebido como un “código de moralidad internacional”. Por esta razón, al momento de definir el derecho de hacer la guerra, este autor comienza haciendo una referencia al concepto de seguridad, actualizando en su discurso la influencia hobbesiana:

Hemos demostrado, al tratar del derecho de seguridad, que la naturaleza da a los hombres el de usar la fuerza, cuando es necesario, para su defensa y para conservar sus derechos¹¹⁵.

Desde esta perspectiva, la guerra es un hecho que requiere ser afrontado. A partir del siglo XVI, la consideración de la guerra como un *factum* que debe ser regulado y el tratamiento del atributo de emprenderla, sobre todo por los estados más que por los súbditos, había ganado una plaza incontestable que llegó a instalarse en la reflexión del derecho natural inscrito en el contenido del derecho de gentes del siglo XVIII. En ese sentido, al efectuarse un recorrido histórico-jurídico de la justificación del recurso a esta práctica se vislumbra su desarrollo desde dos dimensiones que forman parte de la misma evolución del contenido doctrinal de dicho fenómeno: la dimensión material de la existencia de una causa justa y la dimensión formal que apela a la necesidad de una guerra regulada.¹¹⁶

De un lado, la causa justa está en el corazón de la tradición del *bellum justum* basándose en la ruptura de un supuesto equilibrio en el que una parte que es considerada afectada, es a la vez, titular de un derecho que le autoriza a recurrir a la fuerza ante la ausencia de satisfacción por la injuria sufrida. De otro lado, la guerra regulada se limitaba a tomar nota del conflicto en tanto que situación de hecho y a redefinirlo bajo los parámetros de una previsión jurídica

¹¹⁵ Vattel, Emer de, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*. Tomo Tercero, Trad. Lucas Miguel Otarena, Casa de Lecointe Librero, París, 1836, Lib. III. Cap. I, § III, p. 180. Esta edición aumentada, revisada y corregida es la de referencia para este trabajo.

¹¹⁶ Se hace esta distinción en el sentido propuesto por Haggemacher, Peter, “Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant”, *La Guerre, Actes du Colloque de Mai 1986. Cahiers de Philosophie politique et juridique*, Centre de Publications de l'Université de Caen, Caen, 1986, p. 107.

que recurre a la ayuda de múltiples condiciones de competencia y forma, para hacer derivar de todo ello los efectos desde el derecho.¹¹⁷ La obra de J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel concibe el tratamiento de la guerra desde aspectos materiales y formales, siguiendo el pensamiento de H. Grocio quien elaboró su doctrina alrededor del criterio material, permaneciendo como un elemento central de su pensamiento, que es a su vez tributario de las reflexiones de la escolástica de Salamanca.

Dicho carácter central se reforzaba por la ausencia del estado en la doctrina del holandés, de manera que, para este autor, adquiriría aún relevancia la figura de un “justo beligerante” que ponía en juego su derecho de hacer la guerra alegando una justificación producto de una falta. Consecuentemente, tal derecho autorizaba el recurso a las armas ejecutando los actos que hubiera menester a fin de satisfacer sus exigencias ante la injuria. No obstante, el jurista admitía que en el caso específico de una guerra pública y, sobre todo, formalizada, las partes enfrentadas adquirirían la condición de beligerantes con derechos semejantes; en consecuencia, la contundencia material de la guerra justa se vería disminuida al verse favorecida la opción por la guerra regulada.¹¹⁸

Desde la perspectiva de la guerra regulada el estatuto de beligerante adquiriría una importancia decisiva. Los criterios formales resultaban determinantes a la hora de establecer los efectos jurídicos que conllevaba la entrada en guerra, independientemente de la causa. Las salidas bélicas requerían, entonces, ser encauzadas a través de elementos objetivos que permitiesen apreciar claramente que un estado decidía entrar en guerra; más aún cuando, -como se verá- también según H. Grocio, la guerra podía resultar “justa” para cada parte en contienda, aunque sólo desde la perspectiva formal.¹¹⁹ Con posterioridad al autor holandés, la regulación de la guerra

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁹ P. Haggemacher, quizá el mayor conocedor de H. Grocio en la actualidad, precisa: “La guerra no será jamás justa para ambas partes en lo que respecta a los agentes voluntarios [...]. Conclusión acabada, que no contradice ciertamente las tesis de los teólogos. Si ellos han admitido la justicia bilateral de la guerra, es siempre en un sentido propio, *per accidens*, teniendo en cuenta la subjetividad de uno de los beligerantes, pero jamás a título objetivo, *per se*. Al afirmar que la guerra no podría ser justa para los dos beligerantes a la vez, Grocio no

experimentó una evolución sustancial, pues la guerra legítima -“justa”- cedió el paso en la teoría al reforzamiento de la guerra regulada –“solemne” o “en forma”- que se inscribiría en el pensamiento de E. de Vattel.

Para el derecho de gentes del siglo XVIII, los antecedentes de la causa justa tenían un cariz teológico vinculándose a un legítimo titular que se hallaba autorizado para recurrir a las armas.¹²⁰ Guillaume Bacot hace referencia a las variaciones producidas en torno a dicha causa entre los tratadistas medievales y los de la segunda escolástica cuando F. de Vitoria sugiere la hipótesis del beligerante inocente que cree de buena fe defender su derecho afectado. Esta posibilidad llevaba a los contendientes a sostener que cada cual hacía una guerra justa. En definitiva, aunque la hipótesis planteaba superar las exigencias impuestas por el carácter invencible del error, irrumpía la cuestión de si ésta no arruinaba lo esencial de la doctrina tradicional, puesto que no servía de gran cosa si no se alcanzaba certeza de quién llevaba razón en su exigencia ejerciendo legítimamente el desquite, por las armas, contra su adversario.¹²¹

Así, durante el siglo XVIII, en el derecho de gentes se advierte la problemática que planteaba la causa justa desde el renacimiento. J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel dedicaron una parte de sus escritos al tratamiento de la guerra justa y a su justificación, pero no hablarían más en los mismos términos que sus antecesores. Especialmente el jurista de Neuchâtel, aunque plantease una exposición didáctica de lo que conduce legítimamente a la guerra y sostuviese la exclusividad del derecho de hacer la guerra de una de las partes en conflicto, se alejaba en diversas partes de su obra de la tradición teológica, concentrándose en las necesidades prácticas que planteaban los enfrentamientos de su época.

hace sino dar a su común doctrina una interpretación estricta.” Haggenmacher, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, París, 1983, p. 221.

¹²⁰ El historiador del Derecho P. Haggenmacher define la justa causa de la guerra como un “acto ilícito que hace nacer en beneficio del lesionado una pretensión jurídica y, a falta de satisfacción por parte de su autor, el derecho de recurrir a la fuerza (...); Las partes tienen un estatuto necesariamente desigual: el beligerante que se vale de la justa causa actúa como justiciero; su adversario no es sino el objeto recalcitrante de un procedimiento de ejecución violenta provocada por su acción previa.” Haggenmacher, Peter, “Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant”, *Op. Cit.*, p. 107.

¹²¹ Bacot, Guillaume, *La doctrine de la guerre juste*, Economica, París, 1989, p. 50.

En línea generales, G. Bacot acierta cuando propone que en la escuela escolástica española, en lo fundamental, se percibía todavía los rezagos del pensamiento teológico de la Edad Media que se ponía de manifiesto cuando sus autores defendían que era posible determinar objetivamente de qué lado se encontraba el buen derecho; por tanto, no era sino excepcionalmente que una guerra podía ser subjetivamente justa para las dos partes en conflicto. En la escuela de derecho natural y de gentes se invertía la presunción, no tanto porque en ella se sostuviese que los enemigos actuaban ambos de buena fe, sino porque no sería posible dar mayor prueba de la mala fe que del error.¹²²

Aunque el tratamiento de la justa causa perdiese terreno en la mayor parte de la doctrina sobre la guerra en el siglo XVIII, dándose mayor importancia a las reglas surgidas del poder discrecional, e ilimitado, de los estados que ejercían sin las limitaciones doctrinales del pasado los atributos de su poder soberano, J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel desarrollaron en la introducción de sus trabajos, en los que abordaron el tratamiento de la guerra, una aproximación a la justificación del hecho de la guerra desde el derecho natural; como comenta Peter Haggenmacher, la doctrina del antiguo régimen perpetuaba el lenguaje tradicional.¹²³ El primer autor, especialmente, se sitúa en continuidad con la escuela de S. Pufendorf, quien al exigir una causa justa para iniciar la guerra, admite un derecho ilimitado para hacerla.

Esta posición es retomada en el siglo XVIII también por seguidores de H. Grocio quienes destacaban ya el poderío de los estados soberanos y proclamaban que las restricciones no serían concebidas sino a favor de consideraciones pragmáticas o humanitarias. J.-J. Burlamaqui sería uno de los autores que adoptó este último criterio enunciando que toda guerra que se emprenda a partir de un rechazo “de aquello a lo que se está obligado conforme a las leyes de la humanidad, resulta una guerra injusta”.¹²⁴ A su vez, E. de Vattel, fiel a la tradición grociana, plantearía en la línea del autor holandés que “a cualquier Estado libre y soberano le pertenece juzgar en su conciencia sobre lo que exigen de él sus deberes, y lo que puede o no puede

¹²² Bacot, Guillaume, *Op. Cit.*, p. 57.

¹²³ Haggenmacher, Peter, “Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant”, *Op. Cit.*, p. 113.

¹²⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. II, § XVI, p. 21. Traducción del autor.

hacer con justicia. Si los demás quieren juzgarle, ofenden su libertad, le perjudican en sus derechos más preciosos; y además atribuyéndose cada uno la justicia de su parte, se apropiará todos los derechos de la guerra, defenderá que su enemigo no tiene ninguno [...]”¹²⁵

En relación con el titular del derecho de hacer la guerra, la paulatina consolidación de los estados europeos como sofisticadas monarquías absolutas, impactó en una nueva forma de concebir la guerra en la doctrina de la época. Esta concepción se desligaba eficaz y progresivamente de toda influencia religiosa. Como apunta H. Legohérel, la sociedad interestatal que se forma después de 1648 está esencialmente caracterizada por el comportamiento de los príncipes como soberanos absolutos. Sostenidos por la doctrina, desarrollan su poder supremo tanto al interior de sus dominios como hacia el exterior. Respecto del exterior, se da por sentado que nada puede limitar la voluntad de un estado soberano y que la incompatibilidad es total entre esta actitud y un orden supranacional que lo trascienda. Consecuentemente, el derecho interestatal que nace de la interpretación y aplicación de los tratados de Westfalia sólo podía entrañar uno de los productos del libre juego de soberanías: la guerra.¹²⁶

Esta tendencia soberana se confirma en la doctrina jusnaturalista de la época; así, J.-J. Burlamaqui sostenía que “el soberano, en manos del cual se ha puesto el interés de toda la sociedad, tiene el derecho de hacer la guerra”,¹²⁷ invocando su exclusividad puesto que en una sociedad civil, los particulares no cuentan con él.¹²⁸ Además, el mismo autor recurre al uso habitual de la expresión¹²⁹ que en lo cotidiano ya restringía el significado del

¹²⁵ Vattel, Emer de, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*, Tomo Cuarto, Trad. Lucas Miguel Otarena, Casa de Lecointe Librero, París, 1836, Lib. III., Cap. XII, § CLXXXVIII, p. 47. Esta edición aumentada, revisada y corregida es la de referencia para este trabajo.

¹²⁶ Legohérel, Henri, *Op. Cit.*, p. 39.

¹²⁷ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § XII, p. 7.

¹²⁸ *Ibid.*, Partie IV. Chap. III, § VII, p. 45.

¹²⁹ Se puede constatar que antes de la aparición de las obras de Burlamaqui, el término “guerra” que estaba recogido en los diccionarios usuales de los siglos XVII y XVIII poseían ya el carácter público atribuido por el autor suizo. En ese sentido André Corvisier hace mención de esta situación expresando que: “Para Furetière (1690), la guerra es un ‘Diferendo [...] entre Estados o príncipes soberanos que no se puede terminar mediante la justicia y que se decide por la fuerza.’ Adoptando la misma línea de este autor, el diccionario de Trévoux modifica apenas el texto. Se lee en la edición de 1743: ‘Diferendo [...] querella entre estados o príncipes

término “guerra” a su connotación pública, pues es aquella práctica llevada a cabo por potencias soberanas.¹³⁰ El diplomático E. de Vattel contribuyó, a su vez, en la consolidación del carácter estatal exclusivo del derecho de hacer la guerra. Para este autor, la guerra pública es aquella que tiene lugar entre naciones o entre soberanos y que se hace en nombre del poder público y mediante su orden; no admite, por tanto, la guerra privada -aquella “que se hace entre los particulares, [y] pertenece al derecho natural propiamente dicho¹³¹ -;” es decir, ésta no forma parte del tratamiento del derecho de gentes.

Consecuentemente, los pensadores del derecho de gentes debieron plantearse la importancia de elaborar definiciones de la guerra. La evolución de la definición de la guerra en la obra de los jusnaturalistas modernos puede rastrearse desde los trabajos de H. Grocio en el siglo XVII. Para el autor holandés, la guerra es el “estado de los que combaten por la fuerza.”¹³² Posteriormente, S. Pufendorf la definiría como “el estado en el que se encuentran aquellos que a su turno se hacen daño y se rechazan a viva fuerza, o que intentan arrancar por vía de hecho lo que les es debido”.¹³³ Al iniciar el siglo XVIII, el filósofo Ch. Wolff se acercó con su definición a presupuestos hobbesianos al señalar que es el “estado de los hombres donde cada uno persigue su derecho por la fuerza”.¹³⁴ El tratamiento del concepto, hasta entonces, resultaba bastante genérico y no existía una referencia explícita que la vinculase a la prerrogativa de un colectivo político.¹³⁵

soberanos que no se puede terminar por la justicia y que se decide por la fuerza entre estados.” Corvisier, André *et al.*, “Introduction”, *La guerre. Essais historiques*, Perrin, París, 1995, p. 9. En la evolución de su definición usual, en el Tomo Cuarto de la sexta y última edición correspondiente al año 1771 del Dictionnaire de Trévoux se define a la guerra simplemente como: “*Diferendo entre Estados o Príncipes soberanos que se decide por la fuerza, por la vía de las armas*”, VV.AA, *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: contenant la signification et la définition tant des mots de l'une & l'autre langue*, Compagnie des Libraires Associés, Tome Quatrième, París, 1771, p. 667. Traducción del autor.

¹³⁰ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. I, § IX, p. 5. Traducción del autor.

¹³¹ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. I, § II, p. 180.

¹³² Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. I. Cap. I, § II, 1, p. 45.

¹³³ Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*. Tome premier, *Op. Cit.* Liv. I. Chap. I, § VIII, p. 9. Traducción del autor.

¹³⁴ Wolff, Christian, *Principes du droit de la nature et des gens*, Tome premier, Trad. Jean Henri Samuel Formey, Amsterdam, 1758, Centre de philosophie politique et juridique, Caen, 1988, CVI, p. 69. Traducción del autor.

¹³⁵ En el siglo XIX, el iusinternacionalista Rafael Conde y Luque sostenía que guerra se asociaba a las voces germánicas *güer*, *werra*, *guerra*, que reflejaría en su etimología “lo

Próximo a las propuestas de S. Pufendorf, J.-J. Burlamaqui agregaba un nuevo elemento de referencia a la definición del profesor de Heidelberg: “el estado de paz”. Al considerar la paz, el autor ginebrino definía la guerra por contraste señalando: “El estado opuesto a este estado de unión y de paz es aquel que se denomina la *Guerra*, que, en el sentido más general, no es otra cosa que el estado de aquellos que intentan resolver sus diferencias por las vías de la fuerza”.¹³⁶ Se añade a esta elaboración la insistencia del profesor de Ginebra sobre el carácter público de las contiendas. Como se mencionó previamente, el discípulo de J. Barbeyrac asumía el sentido más extendido de aquella expresión en su tiempo, que lo vinculaba a un atributo exclusivo de las potencias soberanas.

En el siglo XVIII, la guerra implicaba jurídicamente la participación de beligerantes soberanos. Si bien H. Grocio la había definido sin precisar la condición de los estados que decidían su desencadenamiento, el erudito holandés anunciaba la configuración de un “estado de guerra” que recibió posteriormente tratamiento todo jurídico. Cuando el autor protestante caracterizaba la guerra como un “estado”, se centraba principalmente en una situación que involucraba el desarrollo de acciones armadas. Su preocupación al respecto revelaba su interés por dar respuesta a un fenómeno eminentemente fáctico. Más tarde, S. Pufendorf, al sistematizar el concepto de “estado”,¹³⁷ contribuirá en la reflexión de una categoría no sólo estrictamente jurídica sino también filosófica, superando así la estricta consideración de hechos violentos. No obstante, en el siglo de las Luces, el concepto de estado de guerra experimentaba aún falta de precisión en la doctrina. Éste sería afinado para ir adquiriendo, de manera progresiva, un sentido más específico que habría de poner énfasis en las manifestaciones de la “fuerza” y en su empleo temporal.

estruendoso, lo clamoroso y el grito”, en todo caso se distinguía del *bellum* latino del que deriva la palabra “duelo”. Conde y Luque, Rafael, *Derecho internacional público*, Athenaica, Sevilla, 2015[1893], p. 279.

¹³⁶ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. I, § IX, p. 5. Traducción del autor.

¹³⁷ Para S. Pufendorf, “Todo estado moral supone ciertamente alguna relación con el prójimo: porque cada Estado está acompañado de algún Derecho, o de alguna Obligación; y no se podría concebir ningún Derecho, ni ninguna Obligación, sin pensar al mismo tiempo en algún objeto, hacia el cual su virtud y sus efectos se despliegan.” Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. I. Chap. I, § VIII, p. 8. Traducción del autor.

En la producción de autores jusnaturalistas, las definiciones de la guerra como estado fueron constantes desde el siglo XVII.¹³⁸ Los suizos J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel también recurrirían a esa expresión en sus obras. Sería el primero de ellos quien optaría por dar énfasis al contraste entre estados de guerra y paz; ello le permitía plantear un modelo regulativo fundado en la idea de una paz proyectada como un momento de encuentro entre acciones humanas y un objetivo natural acorde con la razón. Un tiempo de concordia y unión, en suma, pues según el ginebrino: “[...] es una máxima fundamental del derecho de la naturaleza y de gentes, que los particulares y los Estados deben vivir entre ellos en un *Estado* de unión y de sociedad [...]. Cuando los hombres practican esos deberes unos hacia los otros, se dice que están en un *estado de paz*. Este estado es sin duda el más conforme a la naturaleza humana.”¹³⁹

En consecuencia, ese estado de unión o de paz adaptado a la existencia de los estados permitía establecer los términos naturales de sus relaciones en miras a su conservación y a la felicidad de sus miembros. El ginebrino J.-J. Burlamaqui asumía esta idea al afirmar que “[e]l estado natural de las Naciones, las unas respecto de las otras, es sin duda un estado de sociedad y de paz”.¹⁴⁰ Así también, E. de Vattel consideraba, a su turno, que “la paz es opuesta a la guerra”,¹⁴¹ precisando, no obstante, que se trata de un estado “deseable” que debe hacer posible que la entidad soberana y quienes viven en su interior gocen de sus derechos. En definitiva, para el diplomático de Sajonia, las naciones “no podrán dejar de cultivar la Paz”.¹⁴²

¹³⁸ A pesar de que Ch. Wolff no utilice expresamente el término “estado de paz”, para él todas las naciones están naturalmente obligadas a vivir en una perfecta concordia y a evitar todos los obstáculos que podrían perturbarla, en Wolff, Christian, *Principes du droit de la nature et des gens*. Tome troisième. *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. III, § XVI, p. 273. Traducción del autor.

¹³⁹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. I, § VII, pp. 4-5. Traducción y cursivas del autor.

¹⁴⁰ *Ibid.*, Partie IV. Chap. I, § IV, p. 3. Traducción del autor.

¹⁴¹ Vattel, Emer de. *Op. Cit.* Lib. IV. Cap. I, § I, p. 163.

¹⁴² Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*. Tome II. Londres. 1756. Liv. IV. Chap I, § 2, p. 250. Esta edición de 1758, existente en la Bibliothèque Nationale de France, será la edición de referencia.

Aunque E. de Vattel no llegase a elaborar explícitamente una definición de la guerra como “estado”, en un sentido estrictamente jurídico,¹⁴³ sí contribuiría al desarrollo de la doctrina contemporánea sobre el tema pues al interior de su obra ya quedaban precisados los dos momentos contemplados en la regulación del conflicto armado divisados ya en su época, y a los que también hacía referencia J.-J. Rousseau: la guerra propiamente dicha, donde la fuerza se hace efectiva, y el estado de guerra que es previo a aquél. En definitiva, el estado, de connotaciones filosóficas, de unión o de paz, así como el estado de guerra, que se opone al de paz y tiende a ser caracterizado jurídicamente, favorecen el diseño de pautas de regulación que se habrían de concretar en el diseño de condiciones para el inicio de acciones armadas y en límites a la conducción de operaciones militares.

Asimismo, las tipologías de la guerra elaboradas por J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel serían el resultado de la recepción que ambos hicieron de los antecedentes doctrinales formulados por juristas entregados a esa reflexión desde la Edad Media. Los autores suizos, y especialmente el de Neuchâtel, se inscribieron en la elaboración de clasificaciones situándolas en el marco del jusnaturalismo moderno. Aparecen así bajo ropajes ilustrados los esquemas que al respecto previeron, en el siglo XVI, los escolásticos de Salamanca, añadiéndose a sus propuestas elementos originales. De inicio, la distinción entre guerra pública y guerra privada, de muy larga data y asumida también en la obra magistral de H. Grocio, sería nuevamente tratada por ambos juristas helvéticos. Una aportación, al respecto, fue planteada por el diplomático de Sajonia en relación con el tratamiento de la guerra civil que se incluiría como excepción en el derecho de gentes.¹⁴⁴

¹⁴³ La crítica formulada a Vattel por Truyol y Serra podría ser justa en lo que concierne a la definición de “estado de guerra”: “Aun cuando sólo pretendiera presentar las ideas de Wolff de forma clara y comprensible. *Le Droit des gens* de Vattel es bastante más que una glosa [...]. Vattel carece, no obstante, de una formación jurídica adecuada. Con frecuencia, el razonamiento es superficial y la expresión, grandilocuente.” Truyol y Serra, Antonio, *Historia del derecho internacional público...* p. 93.

¹⁴⁴ Así para E. de Vattel: “Cuando se forma en el Estado un partido, que no obedece ya al Soberano, y tiene bastante fuerza para hacerle frente; o cuando en una República se divide la Nación en dos facciones opuestas, y llegan a [las armas] por una y otra parte: Es una guerra civil”. Vattel, Emer de. *Op. Cit.* Lib. III. Cap. XVIII, § CCXCII, p. 153.

Es de destacar la importancia de dicha inclusión como contenido del derecho internacional de aquella época,¹⁴⁵ pues como considera J.- M. Mattéi, se plantearía a través de ella una fractura de la doctrina jurídica internacionalista. Es más, dicho tratamiento conllevaría en el fondo una revolución al interior del pensamiento político occidental ya que, en cierto sentido, se proponía invertir un orden “natural” que había permitido asegurar en los hechos a las autoridades públicas; se resquebrajan con ello los lazos de obediencia afirmados a lo largo de varios siglos junto al modelo mismo de organización de los poderes en ejercicio tal como era concebido por la visión tradicional católica, e incluso antigua de la política.¹⁴⁶ A ese respecto, el gran aporte de E. de Vattel se elaboraría de conformidad con cierto desarrollo de la reflexión de H. Grocio.

El gran maestro holandés avanzó en el tratamiento jurídico de las guerras mixtas, tomando en consideración la doctrina del derecho de resistencia, que también tuvo cabida en las obras de J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel. Para H. Grocio, “la guerra de los súbditos contra sus superiores”¹⁴⁷ era resultado de circunstancias excepcionales; es decir, de la “necesidad”. En relación con los suizos, según la definición de la guerra planteada por el profesor ginebrino, la guerra mixta, y especialmente la guerra civil, no podían ser reguladas por el derecho de gentes.¹⁴⁸ Tal posición era conforme con la postura de S. Pufendorf, pero no tuvo acogida en la doctrina posterior al siglo XVIII. Para ambos autores, la guerra pública estaba relacionada con la guerra solemne, compartiendo ambas el carácter de “justas”. La guerra solemne solía distinguirse de la menos solemne a partir de la existencia o la ausencia de una declaración formal y previa al desencadenamiento de la contienda.

¹⁴⁵ Es indispensable precisar que H. Grocio había ya abordado la existencia del supuesto definido por E. de Vattel como una guerra civil. Según P. Haggemacher: “En contra de Ayala y en concierto con Cayetano. Grocio sostiene, pues, que bien se trata de una verdadera guerra e incluso de una guerra pública interna. ¿No nos lleva a pensar ello por adelantado, en la célebre construcción de Vattel quien transpone completamente a la guerra civil las reglas de la guerra internacional?” Haggemacher, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste...*, p. 147.

¹⁴⁶ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 102.

¹⁴⁷ Grocio, Hugo, *Op. Cit.* Lib. I. Cap. IV, p. 207.

¹⁴⁸ El autor precisa: “Así, como nosotros no tratamos aquí sino los derechos de los soberanos unos respecto de otros, es propiamente y únicamente de la Guerra pública sobre la cual debemos hablar.” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. III, § VII, p. 45. Traducción del autor.

Durante el siglo XVIII era posible encontrar autores que sostuviese posiciones a veces no coincidentes sobre las guerras solemnes y menos solemnes.¹⁴⁹ Una primera postura es la de J.-J. Burlamaqui quien consideraba a ambos tipos de guerra sin añadir más variantes a tal tipología pues no llegaba a precisar si éstas permitiesen además un examen sobre la justicia de tales contiendas. Ello se entiende desde la prioridad que otorgaba el profesor ginebrino al criterio subjetivo de toda guerra justa que le llevaba a considerar que la guerra pública y solemne es la única legítima. Una segunda postura, en la cual se halla E. de Vattel, considera la problemática de la “guerra en forma” bajo el ángulo de la justicia conforme al derecho de gentes. Gracias a esta línea de pensamiento, la reflexión acerca de la declaración de guerra llegará a ser autónoma y estrictamente jurídica, como se verá posteriormente.

Finalmente, todos los autores del siglo XVIII desarrollaron la distinción, inaugurada por F. de Vitoria, entre guerra ofensiva y guerra defensiva. Los tratadistas J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel profundizaron la reflexión acerca de la problemática del “derecho de hacer la guerra” y de “lo justo” en ese tipo de conflictos. Así, si de un lado el diplomático de Sajonia privilegiaba los aspectos fácticos haciendo de la guerra ofensiva la primera toma de armas;¹⁵⁰ de otro lado, el profesor ginebrino examinaba la cuestión de la justicia de la agresión interrogándose acerca de las condiciones de derecho, o de hecho, que hacen de la ofensiva o de la defensiva, una guerra legítima. Este desarrollo llevará a la a) crisis de la doctrina tradicional para dar paso las propuestas vattelianas de b) una guerra legítima y en forma.

a) La crisis de la guerra justa

La guerra justa, desde los comienzos de su elaboración doctrinal, se ha centrado –según P. Haggemacher- en el ejercicio unilateral de una sanción

¹⁴⁹ La distinción entre esas dos posiciones es desarrollada teniendo en cuenta la propuesta de J.-M. Mattéi en su obra que constituye su tesis doctoral sobre las Leyes de la Guerra en el Siglo XVIII, Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, pp. 115-116.

¹⁵⁰ E. de Vattel dirá, al desarrollar la guerra ofensiva y defensiva: “No hablo ahora de la justicia de la guerra, [...] Queremos únicamente indicar en general los diversos objetos por los cuales se toman las armas, y que pueden suministrar razones legítimas o injustos pretextos (*sic*); pero que son susceptibles a lo menos de una apariencia de Derecho.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. I, § V, pp. 183-184.

respecto del autor de un “delito”.¹⁵¹ Así fue, en principio, tratada por los jusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, J.-J. Burlamaqui. Simultáneamente, su carácter punitivo fue matizado por E. de Vattel. Ambos apreciaron la pérdida de terreno teórico y práctico de la doctrina del *bellum justum*; pero sería el último quien habría de desarrollar la génesis de una facultad discrecional de los Estados para hacer la guerra, tal como se admitió en el siglo XIX. El autor ginebrino distinguía entre guerra justa e injusta al presentar su tipología de las contiendas, permaneciendo bajo la influencia de la doctrina de la causa justa como exigencia de licitud material. Acogía los criterios medievales de *causa justa*, intención recta –*recta intentio*- y autoridad del príncipe que decide exclusivamente el desencadenamiento del conflicto – *autoritas principis*-; la paz, desde premisas modernas, sigue siendo el objetivo final de la guerra, pues señala:

Si la guerra es a veces permitida e incluso necesaria, tal como venimos de establecerlo, no es sino por justas razones, y solamente a condición de que el que la lleve a cabo se proponga arribar por ese medio a una paz sólida y duradera. La guerra puede entonces ser o justa o injusta, según la causa que la ha producido.¹⁵²

El jurista de Neuchâtel no recusa abiertamente la doctrina de la guerra justa pues acoge sus presupuestos para evaluar la legitimidad de las contiendas; no obstante, advierte el cuestionamiento a los efectos de la causa justa, que en su obra aparece relativizada y en cuestiones puntuales, privada de consecuencias¹⁵³ admitiendo la necesidad de atender a los efectos de una guerra desencadenada; para ello, colocaba en situación de igualdad a los beligerantes para regular sus actuaciones militares. Recoge, por ende, la compleja hipótesis de una justicia de la guerra compartida por todas las partes involucradas en una contienda. No obstante, imbuido de premisas jusnaturalistas continuará utilizando la terminología tradicional al momento de distinguir entre guerra justa e injusta cuando señala: “Por una consecuencia

¹⁵¹ Haggmacher, Peter, *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁵² Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. II, § I, p. 14. Traducción del autor.

¹⁵³ Bugnion, François, “Guerra justa, guerra de agresión y derecho internacional humanitario”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, N° 847, CICR, Ginebra. 2002. Disponible en: <https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tecmu.htm>. Revisado el 14/6/2015.

inmediata de lo que acabamos de establecer, si una Nación toma las armas cuando no ha recibido ninguna injuria, ni se halla amenazada de ella, hace una guerra injusta. El que únicamente tiene derecho de hacer la guerra es aquel a quien se la hace o se quiere hacer injuria¹⁵⁴.” Deja planteada así la idea de una guerra preventiva.

En el siglo XVIII se hace recurrente una terminología de reciente aparición en el siglo precedente en relación con la causa justa y la intención recta: las razones justificativas y los motivos de guerra. Ya en el siglo XVII, H. Grocio había adelantado una distinción entre lo que él denominaba “causas justificantes y causas que se mueven por razón de utilidad”¹⁵⁵ en el *Derecho de la guerra y de la paz*. A partir de las ideas del autor holandés, J. Barbeyrac¹⁵⁶ advierte esta terminología cuando traduce y comenta más tarde la obra de S. Pufendorf. Asume entonces que la guerra sólo es justa cuando lo que él denomina “razón justificativa” se confunde con el “motivo de la guerra”. Los suizos J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel adoptaron, a su turno, esta propuesta; así, el diplomático afirma:

Debiendo la nación, o su gefe (*sic*), no solamente guardar la justicia en todas sus operaciones, sino también arreglarlas constantemente al bien del Estado, es preciso que motivos honrosos y laudables concurren con las razones justificativas para hacerle emprender la guerra.¹⁵⁷

Se puede apreciar también la utilización de los términos razones y motivos desde la traducción que J. Barbeyrac hizo de la obra de H. Grocio, cuando el autor holandés aludía a la existencia de una intención propia de las naciones que les habilitaba para recurrir a las armas. Esta terminología que pretendía graduar la voluntad de las naciones sobre una escala de la justicia de

¹⁵⁴ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. III, § 27, p. 208.

¹⁵⁵ Grocio, Hugo, *Op. Cit.* Lib. II. Cap. I, § I, 1, pp. 255-256.

¹⁵⁶ J. Barbeyrac en sus comentarios a la obra de S. Pufendorf precisa: “Grocio las distingue en *Razones justificativas, y motivos de la Guerra*: (Causa justifica & Causa suasoria) Las primeras son aquellas que hacen o parecen hacer la Guerra justa respecto del enemigo, de manera que no se crea hacerle ningún daño al tomar las armas contra él. Los motivos, son las perspectivas de interés que obligan a declarar la Guerra: En una guerra inocente a todo respecto es necesario no solamente que la *Razón justificativa* sea verdaderamente legítima, sino también que se confunda con el motivo.” Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome second, *Op. Cit.* Liv. VIII. Chap. VI, § IV, p. 456. Traducción del autor.

¹⁵⁷ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III, § XXIX, p. 210.

sus intenciones¹⁵⁸ permitía a los autores del siglo XVIII plantear intentos que ayudasen a determinar el carácter legítimo o no de las decisiones de dar inicio a las guerras. De un lado, E. de Vattel recurría a la distinción entre “razones justificativas” y “motivos¹⁵⁹” sin llegar a desarrollar jurídicamente el contenido de ambas categorías que permanecen vinculadas a presupuestos referidos a una moralidad reflejada en adjetivos –“honrosos y laudables”-, que califican los motivos tornando su significado incierto y carente de precisión teórica.¹⁶⁰ De otro lado, el profesor de Ginebra planteaba una distinción más detallada cuando asume como criterio la existencia de “razones justificativas y motivos de la guerra¹⁶¹,” y consideró una evaluación según estos criterios para determinar cuándo la guerra es injusta:

1. Cuando se la emprende sin causa justificativa, y sin ningún motivo de utilidad por poco aparente que sea; sino solamente por un furor insensato y brutal que hace amar la sangre y la matanza por sí misma [...].
2. Cuando se ataque a los otros únicamente por su propio interés, sin que se nos hayan hecho ninguna injuria, es decir cuando nos faltan causas justificativas, y esas clases de guerras son respecto del agresor verdaderas fechorías.

¹⁵⁸ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 339.

¹⁵⁹ E. de Vattel afirma: “Si los hombres fueran siempre racionales y peleasen solamente con las armas de la razón, la justicia y la equidad natural serían su regla, o su juez. [...]; pero al fin es preciso llegar a este medio cuando son inútiles todos los demás. [...] Las razones que pueden determinar a ello son de dos especies: las que manifiestan que tiene derecho de hacer la guerra o un motivo legítimo, se llaman razones justificativas; las otras se toman de la utilidad y de la conveniencia por las cuales se ve si conviene al soberano emprender la guerra; y se llaman motivos”. Vattel, Emer de. *Op. Cit.* Lib. III. Cap. III, § XXV, pp. 206-207.

¹⁶⁰ En efecto, en la definición de E. de Vattel acerca de lo que él considera “motivos” se demuestra su adhesión a criterios de moralidad que no se traducen en la construcción de un discurso jurídico de categorías estrictamente normativas, de este modo señala: “[...] Es necesario que motivos honrosos y laudables concurren con las razones justificativas, para hacerle emprender la Guerra. Estas razones hacen ver que el soberano está en derecho de tomar las armas y que tiene justa causa para ello; y los motivos honrosos manifiestan que es a propósito y conveniente, en el caso de que se trata, usar de su derecho: se refieren a la prudencia, y las razones justificativas pertenecen a la justicia”. Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. III, § XXIX, p. 210.

¹⁶¹ J.-J. Burlamaqui precisa: “Para hacer la cosa más sensible, se puede distinguir con G[rocio] entre las razones justificativas y los motivos de la guerra. Las primeras son aquellas que hacen, en efecto, o que parecen hacer la guerra justa, respecto del enemigo; de manera que se crea no hacerle daño alguno al tomar las armas contra él: los motivos, son las perspectivas de interés que nos determinan a declarar la guerra”. Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. II, § III, p. 15. Traducción del autor.

3. Cuando se tiene motivos fundados en causas justificativas pero que no tienen una equidad aparente, y que siendo bien examinados, resultan en el fondo, ilegítimos.

4. Al final se puede aún decir que la guerra es injusta, cuando habiendo buenas razones justificativas, se la emprende no obstante por otros motivos que no tienen ninguna relación con la injuria recibida, como por adquirir una vana gloria, por extender su dominación, etc....¹⁶²

El ginebrino hizo además referencia a los motivos de interés que podían hallarse en las prácticas de los estados para emprender las guerras, sean éstos en razón de la utilidad o de la oportunidad. Si bien tales motivos exigían una evaluación prudencial de las circunstancias, podía comprobarse también en la propia práctica estatal el recurso a pretextos que guardasen relación con la justificación de la guerra, lo cual constituiría un tema de preocupación de E. de Vattel. Para él, era posible la existencia de pretextos que tuviesen un carácter oficial pero que no se sustentaban en la realidad, así como de motivos de interés vinculados a causas verificables pero que no estaban enunciados públicamente. El jurista de Neuchâtel consideraba, a su vez, la existencia de motivos “viciosos” no públicos y sin vínculo alguno con causa real de justificación. Distinguiéndolos de los pretextos, precisaba:

Llamaremos pues pretesto (*sic*) las razones que se dan por justificativas que sólo lo son en apariencia, o se hallan absolutamente destituidas de fundamento. También pueden llamarse pretestos (*sic*) las razones fundadas y verdaderas en sí mismas, pero que, no siendo de mucha importancia para obligar a emprender la guerra, sólo se han espuesto (*sic*) para encubrir miras ambiciosas o algún otro motivo vicioso¹⁶³.

En definitiva, la evaluación de los “pretextos” debía contribuir a esclarecer la vinculación entre las razones justificativas y los motivos de interés –sean útiles u oportunos- respecto de aquellos considerados viciosos según el derecho de gentes. Para que la guerra sea justa no debía haber relación directa entre el motivo vicioso o el pretexto y la razón justificativa que estaba vinculada estrechamente con la causa justa; es decir, con el origen de la

¹⁶² *Ibid.*, Partie IV. Chap. II, § V, pp. 16-17.

¹⁶³ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. III, § XXXII, p. 213.

relación de retribución a un acto de agresión que atentaba contra un derecho perfecto haciendo legítimo el recurso a las armas. Los motivos, en ese entender, involucraban la intención de quienes decidían emprender las contiendas. A estas condiciones convenía añadir el vínculo necesario que era también exigible entre la justa causa y el fin de la guerra.

El fin legítimo de la guerra constituía uno de los elementos del contenido material del derecho de hacer la guerra que persigue la reparación de la injuria, en tal sentido, la evaluación de la vinculación entre la causa y el fin resultaba una de las condiciones para determinar si la contienda era justa o injusta. En el siglo XVIII, dicha relación era considerada parte del contenido jurídico que buscaba concretar medidas para la reparación del derecho lesionado una vez que la victoria se había materializado y se reconocía la derrota del enemigo. Todo ello contribuía al fin último de la guerra que, desprovista de la concepción teológica agustina, se proponía en pleno periodo ilustrado asegurar la paz – como ausencia de guerra- entre estados soberanos. De ese modo, la vinculación establecida se extendía también al uso –proporcional- de los medios empleados en la guerra.

El ginebrino J.-J. Burlamaqui, para quien la causa de la guerra estaba en relación con un derecho perfecto lesionado,¹⁶⁴ consideraba la existencia de un “vínculo moralmente necesario”¹⁶⁵ entre el derecho afectado y el fin de la guerra. Tal fin debía contribuir a la limitación de los efectos de las acciones armadas considerando que la defensa del derecho afectado no podía implicar que todo estuviese permitido, ni que debiese llegarse hasta los últimos extremos.¹⁶⁶ El diplomático de Neuchâtel compartía las ideas del profesor de Ginebra en tanto que para él también el fin de la guerra contribuiría a limitar los efectos de las acciones armadas. Resulta indispensable, en todo caso, emplear los medios necesarios y adecuados para que se satisfaga la afectación del

¹⁶⁴ J.-J. Burlamaqui señala: “[...] toda guerra justa debe hacerse para conservarnos y para defendernos de los insultos de aquellos que procuran hacernos un mal en nuestras personas, o de quitarnos o de destruir lo que nos pertenece, o para obligar a los otros a darnos lo que nos deben en virtud de un derecho perfecto que se tiene para exigir de ellos ; o al final, para obtener la reparación del daño que nos han causado injustamente y para hacerles dar seguridades, al abrigo de las cuales no haya nada que temer de su parte en el futuro.” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. II, § X, p. 18. Traducción del autor.

¹⁶⁵ *Ibid.*, Partie IV. Chap. V, § III, p. 78.

¹⁶⁶ *Idem.*

derecho perfecto; por ello, este autor consideraba expresamente que quienes persiguen la reparación o la satisfacción de la injuria debían guardar en sus acciones una estricta proporcionalidad entre fin y medios.¹⁶⁷

En consecuencia, tanto para J.-J. Burlamaqui como para E. de Vattel, la ejecución de un acto de guerra que no es proporcional con respecto al fin previsto, porque lo supera, deviene un acto moralmente reprochable; así lo sostiene el diplomático helvético: "...después que es cierto y se ha reconocido bien, que un medio o un acto de hostilidad es necesario en su generalidad, para vencer la resistencia del enemigo y lograr el objeto de una guerra legítima, este medio tomado así en general pasa por legítimo y honesto en la guerra, según el derecho de gentes, aunque el que le emplea sin necesidad, cuando pudieran bastar medios más suaves, no sea inocente ante Dios y en su conciencia. Esto es lo que establece la diferencia de lo que es justo, equitativo, irreprochable en la Guerra, y de lo que es únicamente permitido e impune entre las Naciones."¹⁶⁸

Innumerables cuestiones, no obstante, quedaban sin responder en las propuestas por hacer viable la exigencia del vínculo entre fin y medios que aparece en los trabajos de ambos autores. Se echa en falta, por ejemplo, un esbozo, al menos, de la aplicación del criterio de proporcionalidad. Asimismo, el interés por el fin de la guerra en el que se concentran J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel promovía la evaluación de la relación estrecha entre el derecho de hacer la guerra y el derecho en la guerra. Los contenidos de tal relación permanecían aún sometidos a los amplios postulados del jusnaturalismo y a la tradición doctrinal del periodo medieval basada en la intención recta de los beligerantes que sería recogida y sistematizada por H. Grocio.

Si la intención recta exigida en el actuar de los estados, tanto para hacer la guerra como para conducirla, permitía evaluar el carácter moralmente justo de la decisión de tomar las armas y ejecutar acciones bélicas, en la práctica

¹⁶⁷ E. de Vattel afirma: "El fin legítimo no da un verdadero derecho, sino solamente a los medios necesarios para lograr este fin; pues todo lo que se hace traspasando sus límites está reprobado por la ley natural, y es vicioso y condenable para el tribunal de la conciencia". Vattel, Emer de. *Op. Cit.* Lib. III. Cap. VIII, § CXXXVII, p. 320.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 321.

resultaba ineficaz pues favorecía el carácter discrecional de las decisiones soberanas que habían consolidado, en base a su poderío, prácticas basadas en la consideración de la guerra como un hecho, y por tanto, se constituirían en guardianes exclusivos de sus propios criterios, reivindicando todo acto de guerra como legítimo. El escenario se hacía más dramático con la adopción de tesis probabilistas.

En el siglo XVII, el jesuita F. Suárez y otros integrantes de la Segunda Escolástica elaboraron la doctrina del probabilismo.¹⁶⁹ En el marco del *bellum justum*, ésta admitía que una contienda podía ser legítimamente iniciada incluso existiendo dudas acerca de la justicia que debía acompañar a quien se consideraba titular de un derecho lesionado. Bastaba únicamente que tal justicia resultase probable.¹⁷⁰ H. Grocio, por su parte, admitió la posibilidad del error cometido de buena fe por alguna de las partes beligerantes; pero incluso si tal error era excusable, ello no otorgaba al quejoso un derecho favorable. En definitiva -propone P. Haggemacher- la guerra para el holandés no podía ser justa para ambas partes en lo que respecta a los agentes voluntarios.¹⁷¹ En el caso de agentes subordinados, para quienes la *iustitia belli* es evaluada en función de órdenes recibidas desde instancias distintas e independientes que obligan de cada lado y en un mismo nivel, al operar una presunción de licitud sólo cuestionable en caso de ilicitud manifiesta, el historiador del Derecho considera que la guerra podía ser objetivamente justa para ambas partes.¹⁷²

En el siglo XVIII, el discurso acerca de la imposibilidad teórica de la guerra justa para ambas partes decayó notablemente y se dio inicio a un nuevo tratamiento doctrinal. Para E. de Vattel, próximo a las ideas de H. Grocio, la guerra, en principio, no podía ser justa para ambos oponentes;¹⁷³ sin embargo,

¹⁶⁹ Bacot, Guillaume, *Op. Cit.*, p. 51. Traducción del autor.

¹⁷⁰ Apunta G. Bacot: "Ellos [los escolásticos] sostienen, en efecto, firmemente que ésta [la guerra] no podría ser objetivamente justa para ambas partes, ya que al menos uno de los dos adversarios se halla en error; pero ellos toman también en cuenta el error invencible que puede volver la guerra subjetivamente justa para el que la hace." *Ibid.*, p. 50. Traducción del autor.

¹⁷¹ Haggemacher, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste...*, p. 221.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 221-222.

¹⁷³ E. de Vattel afirma: "La una se atribuye un derecho, y la otra la disputa: la una se queja de una injuria, y la otra niega que la ha cometido. Son dos personas que disputan sobre la verdad

al reflexionar sobre la ignorancia invencible de los escolásticos, y sus consideraciones sobre la “buena fe”¹⁷⁴ y “el error invencible”, este autor reconocía que la guerra podía llegar a ser justa para las dos partes cuando señala: “Tampoco impide este efecto de la independencia de las Naciones, que el autor de una guerra injusta sea culpable. Pero si procede de resultas de una ignorancia o de un error invencible, no puede imputársele la injusticia de sus armas.”¹⁷⁵ El jurista de Neuchâtel llegaba a proclamar por todo lo alto aquello que H. Grocio no anunciaba sino a media voz; es decir, que en la guerra, advirtiéndose la “falta del agente” y atendiendo al marco de relaciones jurídicas planteado entre los estados, llegaba a ser, por vía excepción y *a priori*, justa para ambos contendientes.¹⁷⁶

Las consecuencias de esta postura realista, en un momento del reforzamiento del poder de los Estados, conducía a buscar soluciones para determinar las responsabilidades de las partes enfrentadas así como para procurar enmarcar los términos de la intencionalidad desde el desarrollo de la tipología de las guerras defensivas y ofensivas. La doctrina que distingue a estas variantes de guerra fue tratada, entre los jusnaturalistas racionalistas, por S. Pufendorf. El profesor de Heidelberg consideraba en el siglo XVII que, en general, toda guerra justa conllevaba un carácter defensivo pues era llevada a cabo para la conservación o la defensa ante las injurias de aquellos que procuraban hacer un mal sea sobre las personas o sobre los bienes de una parte afectada.¹⁷⁷ Junto a ella reconocía también a la guerra ofensiva, entendida como aquella por la cual “se obligaba a otros a darnos lo que deben en virtud de un derecho perfecto que se tiene para exigírselo, o para obtener una reparación del daño que han causado injustamente, y hacerles dar

de una proposición; y es imposible que las dos opiniones contrarias sean al mismo tiempo verdaderas”. Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III, § XXXIX, p. 219.

¹⁷⁴ E. de Vattel explica así la importancia de la buena fe de los Estados: “Puede no obstante suceder que los contendientes estén ambos de buena fe; y en una causa dudosa es todavía incierto de qué parte está el derecho. Por consiguiente, puesto que las Naciones son iguales e independientes, y no pueden erigirse en jueces unas de otras, se sigue que en cualquiera causa susceptible de duda, las armas de las dos partes que se hacen la guerra deben pasar igualmente por legítimas, a lo menos en cuanto a los efectos exteriores (*sic*) y hasta que se decida la causa. Esto no impide que las demás Naciones juzguen por sí mismas, para saber lo que han de hacer y ayudar a la que les parezca fundada.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III, § XL, pp. 219-220.

¹⁷⁵ *Ibid.*, Lib. III. Cap. III, § XL, p. 220.

¹⁷⁶ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 358.

¹⁷⁷ Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.* Lib. VIII. Cap. VI, § 3, p. 455. Traducción del autor.

seguridades, al abrigo de las cuales no se tenga nada que temer de su parte.”¹⁷⁸

Para los jusnaturalistas helvéticos, la distinción establecida se vinculaba a la exigencia de legitimidad de la guerra en general, aunque plantearon respecto de la guerra ofensiva perspectivas distintas. De un lado, J.-J. Burlamaqui consideraba el aspecto fáctico de la guerra verificado en la situación concreta del recurso a las armas para atender a quién “las toma primero”.¹⁷⁹ De otro lado, E. de Vattel tomaba en consideración las circunstancias involucradas con las condiciones jurídicas o materiales que habían permitir determinar si la guerra ofensiva era, en efecto, justa.¹⁸⁰ El ginebrino, siguiendo a S. Pufendorf en su distinción,¹⁸¹ consideraba a la guerra ofensiva en función de las causas y el fin de la guerra; es decir, “el atentado a un derecho perfecto” o “la obtención de garantías” sin referirse a elementos materiales vinculados a la noción de justicia, pues los presupone. El jurista de Neuchâtel, por su parte, desarrolló una perspectiva material haciendo un estudio por separado de ambas especies de guerra¹⁸² y analizando la justicia que cabe en ellas.¹⁸³ Los aspectos materiales los vincula a sus causas y fines.

No obstante, la propia reflexión de E. de Vattel favorecerá el cambio doctrinal del derecho de gentes hacia el predominio de posiciones positivistas a partir de sus planteamientos sobre la legitimidad de las guerras defensivas y

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 455-456. Traducción del autor.

¹⁷⁹ E. de Vattel explica: “La guerra es *defensiva* u *ofensiva*. El que toma las armas para rechazar el enemigo que le acomete, hace una guerra *defensiva*; y el que las toma primero y ataca a una Nación con quien vivía en paz, hace una guerra *ofensiva*.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. I, § V, p. 183.

¹⁸⁰ Burlamaqui precisa: “No hay que creer tampoco, que aquél que primero hace daño a otro, comienza por ello una guerra ofensiva, y que el otro que quiere que se le haga justicia por el daño que ha recibido, esté siempre a la defensiva. Hay muchas injusticias que pueden encender una guerra, y que no son sin embargo la guerra misma”. Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. III, § IV, p. 43. Traducción del autor.

¹⁸¹ La distinción que hace Burlamaqui es la siguiente: “Las guerras defensivas son las que se emprenden para conservarse y para defenderse contra las injurias de quienes procuran hacernos mal en nuestras personas, o quitarnos y destruir lo que nos pertenece. Las ofensivas son aquellas al contrario que se hacen para obligar a los otros a entregarnos aquello que nos deben, en virtud de un derecho perfecto que se tiene de exigírselos; o para obtener la reparación del daño que nos han causado injustamente y para hacernos dar seguridades, al abrigo de las cuales no haya nada que temer de su parte en el futuro.” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. III, § II, p. 42. Traducción del autor.

¹⁸² Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. I, § V. *De la guerra defensiva y ofensiva*, pp. 183-184.

¹⁸³ *Ibid.*, Lib. III. Cap. III, § XXXV *Cómo es justa o injusta la guerra defensiva*, XXXVI *Cómo puede ser justa contra una ofensiva que era injusta en su principio*, XVIII *Como la guerra ofensiva es justa en una causa evidente*, pp. 215-218.

ofensivas que, para el diplomático, aún pueden ser consideradas justas e injustas, debiendo prestarse atención cuando afirma: “Pero si el Enemigo que hace una guerra ofensiva tiene la justicia de su parte, no tenemos derecho para oponerle la fuerza; y la defensiva entonces es injusta, porque este enemigo no ha hecho mas que usar de su derecho.”¹⁸⁴ El énfasis puesto en ese “derecho”, cuya determinación de sus alcances se adscribe a la discreción soberana abrirá el camino a guerras ofensivas “justas” a criterio del gobernante, en detrimento de la tradicional defensa y la garantía de la integridad territorial. A ello también contribuirá el tratamiento de las “causas dudosas”.

Desde el desarrollo de la guerra justa por los escolásticos del siglo XVI, la cuestión de las causas dudosas se mantuvo bajo el marco de la doctrina del probabilismo. En el siglo XVII, los jusnaturalistas racionalistas abordarían el tema cuando H. Grocio le dedicó un capítulo de su obra más célebre¹⁸⁵ admitiendo la dificultad de establecer la justicia de una causa.¹⁸⁶ El autor holandés, en la senda de la escolástica española, planteaba al respecto que se tomase en consideración la gravedad de la guerra, aconsejaba, por ende, que ante opiniones dudosas los beligerantes estaban llamados, preferentemente, a “inclinarse a la paz”.¹⁸⁷ El ginebrino J.-J. Burlamaqui no abundó en el tratamiento de este problema; por el contrario, E. de Vattel lo abordó dando continuidad a las ideas del jurista holandés. Para el diplomático de Sajonia, en el contenido de una causa dudosa se hallan “derechos inciertos, oscuros, litigiosos”.¹⁸⁸

No obstante, para el jurista de Neuchâtel, dada la eventualidad de una causa dudosa que comprometiese determinar con certeza la comisión de un agravio, estaba admitido que una de las naciones concernidas pudiese dar inicio a las acciones armadas en contra de la otra, si una salida convencional fracasaba. En tal sentido, el diplomático sostenía: “Todo lo que se puede exigir

¹⁸⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. III, § XXXV, p. 216.

¹⁸⁵ Grocio, Hugo, Capítulo XXIII. “*De las causas dudosas*”, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Tomo III. Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, Lib. II. Cap. XXIII, pp. 205-219.

¹⁸⁶ H. Grocio sostenía: “Mas puede suceder en muchas controversias que por ambas partes se muestren probables los argumentos, ya los intrínsecos, ya los procedentes de la autoridad ajena.” *Ibid.*, Lib. II. Cap. XXIII, par. V, 1, p. 209.

¹⁸⁷ *Ibid.*, Lib. II. Cap. XXIII, par. VI, p. 210.

¹⁸⁸ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III, § XXXVIII, p. 218.

racionalmente en una causa dudosa [...], es que la cuestión sea discutida y si no es posible ponerla en evidencia, que el diferendo sea terminado por una transacción equitativa. Si entonces, una de las partes se rehúsa a esos medios de arreglo, la otra estará en el derecho de tomar las armas, para forzarla a una transacción¹⁸⁹.” A través de la guerra no era posible, lógicamente, aclarar el contenido dudoso del derecho lesionado pero se podía, a través de ella, dar por solucionado el conflicto.¹⁹⁰ E. de Vattel así lo explica:

Pero es preciso observar con cuidado, que la guerra no decide la cuestión; porque la victoria obliga solamente al vencido a consentir en el tratado que termina la contienda. Es un error no menos absurdo que funesto decir que la guerra debe decidir las controversias entre aquellos que no reconocen juez, como las Naciones. La victoria sigue ordinariamente a la fuerza y a la prudencia más bien que al mejor derecho. Esta sería una mala regla de decisión, pero es un medio eficaz para obligar al que se niega a las formas de justicia; y llega a ser justo en las manos del príncipe que le emplea a propósito y por un motivo legítimo.¹⁹¹

La constatación y aceptación de la ausencia de un juez internacional, así como la tendencia realista en un contexto de afirmación soberana de los estados, favorecía el recurso a la duda por parte de éstos para declarar lícitamente las contiendas. En ese sentido, los derechos que se alegaban lesionados eran, en un plano hipotético, materia constante de controversia. El recurso a la guerra, que resultaba legítimo, exigía que las salidas jurídicas intentasen -más allá de los cuestionamientos doctrinales- limitar los efectos de acciones armadas por medio de reglas que debían moderar dichas prácticas. De ese modo, la causa justa como criterio de legitimidad de la guerra justa quedaba debilitada cediendo el paso al tratamiento más detallado de otros elementos del *bellum justum*, sobre todo, formales.

¹⁸⁹ *Ídem*.

¹⁹⁰ Ch. Wolff sostenía una posición similar al afirmar: “La guerra ofensiva es lícita, cuando vuestro derecho es cierto, y tenéis en frente un adversario que rehúsa admitirlo o reparar alguna injuria manifiesta. Se puede también en las causas dudosas recurrir a la guerra ofensiva, para forzar arreglos razonables a aquél que rehúsa prestarlos.” Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § II, p. 297-298. Traducción del autor.

¹⁹¹ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III, § XXXVIII, pp. 218-219.

b) La prioridad de la guerra legítima y en forma

En la distinción entre guerra solemne y guerra menos solemne se hallaba ya el tratamiento del elemento clave de una guerra que permitía determinar si una contienda podía ser considerada “en forma” o “informe” - según el léxico del diplomático de Sajonia-: la existencia o la ausencia de una declaración previa al desencadenamiento de las acciones bélicas.¹⁹² El jurista de Neuchâtel consideró la problemática de la guerra en forma a partir de criterios de justicia; es decir, quien declara la guerra, en principio, debe contar con una justificación razonable así como motivos honestos y laudables. El jusnaturalista suizo, al abordar el tema de la declaración, recordaba la necesidad de tener en cuenta los actos de formalidad y su nexo con la justicia que debía ser procurada siempre en relación con el derecho lesionado. Asimismo, y de manera complementaria, exigía que dicha vinculación se relacione con la finalidad de la guerra a fin de determinar el carácter legítimo de las acciones que se emprendan. En tal sentido, señalaba:

Luego que se declara la guerra tenemos por consiguiente derecho de hacer contra el enemigo todo lo necesario para alcanzar aquel fin, para reducirle a la razón y para conseguir de él justicia y seguridad.¹⁹³

Esta posición unilateral del derecho en la guerra expuesta por el diplomático, oponía a una de las partes, considerada legítima pues declara la guerra a partir de una causa justa, a otra que habiendo tomado “las armas sin motivo legítimo, no tiene absolutamente ningún derecho; son injustas todas las hostilidades que comete.”¹⁹⁴ Tal postura evolucionó, no obstante, en el discurso vatteliano para fundar, sobre la base de un derecho voluntario de los Estados, un derecho en la guerra que es bilateral cuando señala: “Dejemos pues el rigor

¹⁹² H. Grocio elabora la teoría de la guerra solemne que plantea las premisas de la reflexión acerca del tema en el siglo XVIII, en el Capítulo III del Libro III del Derecho de la Guerra y de la Paz, titulado: “*De la guerra justa o solemne por derecho de gentes; donde se trata de la indicción*”, Grocio, Hugo, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. III, p. 314. En la versión francesa traducida por J.-J. Barbeyrac, dicho capítulo lleva por título: “*De la nature des GUERRES LÉGITIMES ou dans les formes selon le DROIT DES GENS : Où l'on traite aussi des DÉCLARATIONS DE GUERRE*”, Grotius, Hughes, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Tome Second, Trad. Jean Barbeyrac, Chez Pierre de Coup, Amsterdam, 1724, Liv. III. Chap. III, pp. 750-764. E. de Vattel hará uso de la expresión “guerre dans les formes”, que emplea J. Barbeyrac, omitiendo el tratamiento expreso de las guerras solemnes como hace J.-J. Burlamaqui.

¹⁹³ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXXXVI, p. 320.

¹⁹⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. XI, § CLXXXIII, p. 40.

del derecho natural y necesario a la conciencia de los soberanos; del cual no tienen indudablemente derecho para separarse nunca. Pero, con respecto a los efectos exteriores (*sic*) del derecho entre los hombres, es preciso recurrir absolutamente a reglas de una aplicación más segura y más fácil; y esto para la conservación misma, y beneficio de la gran sociedad del género humano. Estas reglas son las del derecho de gentes voluntario.¹⁹⁵”

En definitiva, las formalidades exigidas por E. de Vattel para el inicio de la guerra, formaban parte de esas reglas de aplicación que aspiraban a ser más seguras y que contribuirán al desarrollo de la doctrina internacionalista posterior al siglo XVIII. En la obra del autor jusnaturalista se presentaban ya todos los elementos característicos de la “guerra en forma”, algunos de los cuales recuperan ciertos aspectos de la doctrina escolástica. Esos elementos se inscriben, gracias a él, en la perspectiva de un derecho voluntario de la guerra que tiene un carácter bilateral y limitado. Es decir, “[l]a primera regla de este derecho, en la materia de que tratamos, es que la guerra en forma, en cuanto a sus efectos, se debe mirar como justa para una y otra parte. Esto es necesario absolutamente, [...] si queremos establecer algún orden y arreglo en un medio tan violento como el de las armas, poner algunos límites a las calamidades que produce, y dejar siempre un camino abierto para restablecer la paz.¹⁹⁶”

La noción de “guerra en forma” en la obra de E. de Vattel sintetizaba dos enfoques. El primero derivaba de la tradición de H. Grocio quien consideraba la antigua exigencia de la “guerra declarada”.¹⁹⁷ El segundo estaba referido a “la guerra en forma”¹⁹⁸ en sí misma, como un aporte doctrinal del diplomático. En su intento por conjugar tales enfoques, el jurista volvía a apelar al criterio de la causa justa que otorgaba legitimidad material a la declaración de la guerra sin

¹⁹⁵ *Ibid.*, Lib. III. Cap. XII, § CLXXXIX, p. 48.

¹⁹⁶ *Ibid.*, Lib. III. Cap. XII, § CXC, pp. 49-50.

¹⁹⁷ Respecto de la “guerra en forma” (« guerre dans les formes »), E. de Vattel precisa: “Estas formalidades, cuya necesidad se deduce de los principios, y de la naturaleza misma de la guerra, caracterizan la guerra legítima y en forma (*justum bellum*). G[rocio] dice que se necesitan dos cosas para que una guerra sea solemne o en forma”. *Idem*.

¹⁹⁸ En lo que respecta a la guerra en forma en sí misma (« guerre en forme ») E. de Vattel indica: “Se llama también guerra en forma, la guerra reglada, porque se observan en ella ciertas reglas, o prescritas por la ley natural, o adoptadas por la costumbre”. *Ibid.*, Lib. III. Cap. IV, § LXVI, pp. 252.

olvidar las reglas que habían de guiar la conducción de las contiendas. Todo ello en función de un derecho voluntario que se materializaba en su noción de “guerra en forma.” Con este intento doctrinal, el autor helvético situaba su propuesta de regulación de la guerra en una posición paradójica, pues la vinculaba a los principios del derecho natural y a normas cuyo origen nacían de las exigencias de la propia realidad. Aspiraba, así, a asegurar eficacia al querer concretar las abstractas premisas racionalistas aún imperantes en su época.

La paradoja contenida en la propuesta de E. de Vattel al elaborar la guerra en forma tiene sus antecedentes en ideas de H. Grocio quien, bajo la perspectiva de un derecho natural racionalista, preveía un marco para dar respuestas normativas a la guerra desde una perspectiva unilateral. Ésta, al mismo tiempo, debía concordar con las previsiones del derecho de gentes voluntario de efecto bilateral, cuando se plantea la hipótesis de una guerra en forma declarada contra quien conduce, según el derecho natural, una guerra injusta. Así explicaba el jurista suizo el carácter del derecho voluntario que hallaba primacía en la práctica: “No debemos olvidar jamás que este derecho de gentes voluntario, admitido por necesidad y para evitar mayores males, no transmite a aquel cuyas armas son injustas, un verdadero derecho capaz de justificar su conducta y tranquilizar su conciencia, sino únicamente el efecto exterior (*sic*) del derecho y la impunidad entre los hombres.”¹⁹⁹

La guerra en forma como “guerra declarada” y la guerra en forma en sí misma constituyen, las dos, una síntesis del pensamiento paradójico vatteliano que abre, a partir del derecho natural, la vía para el actuar “legítimo” de los estados en una guerra. Ésta debe ser contrastada con la guerra informe o imperfecta, pues la categoría de “guerra en forma”, vinculada a idea de H. Grocio, es desarrollada por E. de Vattel siguiendo un modelo de oposición. Una guerra considerada “informe” implica que la “toma de armas” efectuada es considerada ilegítima a partir de la ausencia de ciertas condiciones materiales vinculadas a la titularidad, la justificación y la intencionalidad; así como a las circunstancias en las que se halla quien la lleva a cabo. En consecuencia, el

¹⁹⁹ *Ibíd.*, Lib. III. Cap. XII, § CXCI, pp. 51-52.

derecho en la guerra que podría alegar la parte que la desencadena, no ampara actos de fuerza.

En efecto, en el desarrollo del tema de la guerra informe o imperfecta, E. de Vattel establece una asociación entre los términos “guerra informe e ilegítima” y “guerra en forma y legítima”. Para efectuar esta distinción toma como antecedente el tratamiento que hizo H. Grocio respecto de las guerras legítimas según el derecho de gentes. El autor holandés consideraba como un criterio clave la declaración de la guerra, y el jurista suizo recupera esa condición, añadiendo otras también invocadas por el erudito del siglo XVI, pues afirma: “Es preciso distinguir cuidadosamente la guerra legítima y en forma, de las guerras imperfectas e ilegítimas, o más bien esos latrocinios que se hacen, sin autoridad legítima, sin motivo aparente, o sin formalidades, y únicamente por saquear. G[rocio] en el lib. III, Capítulo III refiere muchos ejemplos de éstas últimas²⁰⁰.”

El diplomático, consecuente con los esbozos realistas de su postura, vincularía paulatinamente los criterios de la tradición de pensamiento acerca de la guerra justa al derecho de gentes voluntario. Según éste, los estados eran los protagonistas soberanos de sus decisiones. La consecuencia casi inmediata para tales criterios sería su desconexión con el derecho de gentes necesario. En ese sentido, cuando explica lo que diferencia una guerra en forma de una guerra informe, el diplomático recuerda que: “Para conocer bien el fundamento de esta distinción, es preciso recordar la naturaleza y el fin de la guerra legítima [-que sólo será “*justum bellum*” si además es “en forma”-]. La ley natural no la permite sino como un remedio contra la injusticia obstinada y de aquí nacen los derechos que transmite, [...] y de aquí también las reglas que es preciso observar. Y como es igualmente posible –añade– que una u otra de las partes tenga el derecho de su parte, y que nadie pueda decidir de él,

²⁰⁰ *Ibid.*, Lib. III. Cap. IV, § LXVII, p. 252. En la traducción al castellano realizada por Lucas Miguel Otarena, se emplea indistintamente los términos “informe” e “imperfecta”; en la versión traducida al francés por J. Barbeyrac el autor hace referencia exclusiva a la expresión « guerre informe ». Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle*, Tome II, ... Liv. III. Chap. IV, § 67, p. 55.

vista la independencia de las Naciones, la condición de los enemigos es la misma mientras dure la guerra.²⁰¹»

En consecuencia, la declaración de guerra que permite distinguir las guerras solemnes de las guerras menos solemnes, confirma sólo en parte la distinción vatteliana entre guerra “en forma” e “informe”. Ahora bien, si los efectos de ese acto formal abren la vía al bilateralismo de E. de Vattel al admitir este autor que la justicia en la guerra es independiente de su solemnidad, en el caso de una guerra informe el autor de Neuchâtel no admite los mismos efectos ni los mismos derechos a los adversarios que conducen una guerra de este tipo, que recibe el calificativo de “ilegítima”.²⁰² En tal sentido, con el uso de la categoría “guerra informe o imperfecta” se hacía posible determinar cuál era la situación jurídica referida a las acciones armadas llevadas a cabo por las denominadas “grandes compañías” de mercenarios, formadas en Francia en la guerra contra los ingleses, o en “las correrías de filibusteros sin comisión y en tiempo de paz”; incluso en el caso más extendido de los “piratas”,²⁰³ en suma, las iniciativas armadas protagonizadas por colectivos que podían asemejarse a “señores de la guerra” o los “terroristas” de estos días, pues señala:

Las empresas sin ningún derecho, y aún sin motivo aparente, no pueden producir efecto legítimo, ni dar ningún derecho al autor de ellas. La nación atacada de esta suerte por los enemigos, no está obligada a observar para con ellos las reglas prescritas en las guerras en forma, y puede tratarlos como a bandidos.²⁰⁴

La variedad de situaciones que presentaban las acciones bélicas del siglo XVIII, unida a una evolución doctrinal del derecho natural y de gentes así como a la discrecionalidad de la actuación soberana, evidenciaban una realidad compleja que el diplomático E. de Vattel se esforzó en ajustar

²⁰¹ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. IV, § LXVIII, p. 253.

²⁰² E. de Vattel considera los efectos y los derechos en la guerra en forma e informe afirmando: “De esta suerte, cuando una Nación, o un soberano, ha declarado la guerra a otro soberano con motivo de alguna desavenencia que se ha suscitado entre ellos, su guerra es lo que se llama entre las Naciones una guerra legítima y en forma, y, como manifestaremos circunstanciadamente, los efectos son los mismos de una y otra parte, por el derecho de gentes voluntario, independientemente de la justicia de la causa. No sucede nada de esto en una Guerra informe e ilegítima, llamada con mayor razón un latrocinio”. *Ibid.*, Lib. III. Cap. IV, § LXVIII, pp. 253-254.

²⁰³ *Ibid.*, Lib. III. Cap. IV, § LXVII, pp. 252-253.

²⁰⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. IV, § LXVII, p. 254.

doctrinalmente proporcionando categorías novedosas para el derecho de gentes de su época. En efecto, si bien este autor no desarrolló de manera expresa el tema de la guerra solemne y menos solemne en su tratado, al elaborar las categorías “guerra en forma” y “guerra informe” promovió la revisión de las tipologías de la guerra existentes hasta entonces en función de fines pragmáticos. En la obra internacionalista del diplomático, la reflexión sobre la declaración de la guerra se desvincula de aquellas categorías para ser desarrollada jurídicamente.

Las acciones de la guerra forman parte de una experiencia donde la dinámica del desorden se impone a los intentos de regulación. La distinción, en la práctica, entre un momento de acciones violentas previo al inicio formal de las contiendas y otro de desencadenamiento solemne suele ser compleja. La doctrina del derecho de gentes en el siglo XVIII se planteó el reconocimiento de tales periodos a partir de la regulación voluntaria entre los estados, considerando algunos criterios objetivos como la injuria inicial, la exigencia de satisfacción por el daño ocasionado, la negativa de la nación responsable, la declaración de guerra formal, el despliegue de medios militares y la guerra *in stricto sensu*.

En las elaboraciones teóricas de los autores del derecho de gentes, los actos de fuerza, sean éstos producidos en el momento previo o durante la guerra *in stricto sensu*, se atendía al aspecto fáctico de formar parte de un *continuum* en el tiempo; en ese sentido, la estrategia que adoptarían los juristas para distinguir ambos momentos y hacer recaer efectos jurídicos sobre cada uno de ellos era destacar la importancia de la declaración de guerra formal. Los actos de fuerza previos se entendían realizados en tiempo de paz al no darse publicidad oficial a su ejecución. El tratamiento de la declaración de guerra como obligación de los beligerantes para iniciar las acciones armadas formó parte de los trabajos de J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel.

Para el primer autor, se trataba de una obligación de derecho natural.²⁰⁵ Para E. de Vattel atendía a los principios de humanidad y comunicación entre

²⁰⁵ J.-J. Burlamaqui afirma : “Finalmente, si después de haber hecho todos sus esfuerzos por terminar los diferendos de manera amigable, no queda ninguna esperanza, y que se vean

las naciones.²⁰⁶ La declaración estaba vinculada al carácter solemne de la guerra y sus formalidades. Desde la Antigüedad, la formalidad constituyó un aspecto indispensable previo al inicio del conflicto. Dos tipos de formalismo²⁰⁷ se planteaban en las reflexiones de los autores del siglo XVIII. Por un lado aparecía un formalismo externo, desde H. Grocio, cuya característica, según J.-J. Burlamaqui, era la arbitrariedad;²⁰⁸ es decir, si la declaración de guerra podía adoptar la forma que los estados creían conveniente conforme a su libre voluntad soberana, su legitimidad quedaba condicionada a su comunicación al estado enemigo.²⁰⁹ Por otro lado, se consideraba también un formalismo interno que daba más relevancia a la elaboración de un manifiesto en forma de publicación solemne que debía contener la justificación que ayudaba, además, a concitar el respaldo de los propios súbditos, informados por esa vía de la decisión de tomar las armas. En ese sentido para Vattel:

Es necesario que sepa la declaración de guerra aquel a quien se dirige. Esto es todo lo que exige el derecho de gentes natural. [...] Antiguamente enviaban las potencias de Europa heraldos o embajadores para declarar la guerra; pero en el día se contentan con mandarla publicar en la capital, en las ciudades principales o en la frontera; esparcen manifiestos; y la comunicación que es tan

obligados en último recurso a emprender la guerra, se debe antes de hacerla, declararla formalmente al enemigo". Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § XV, pp. 71-72. Traducción del autor.

²⁰⁶ E. de Vattel precisa: "Como es posible que el temor presente de nuestras armas haga impresión en el ánimo de nuestro adversario, y le obligue a hacernos justicia, debemos también este miramiento a la humanidad, y principalmente a la vida y a la tranquilidad de sus súbditos, de declarar a esta Nación injusta o a su gefe (*sic*), que vamos en fin a recurrir al último remedio y emplear la fuerza abierta, para reducirle a la razón. Esto es lo que se llama *declarar la guerra*." Vattel Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. IV, § LI, p. 240.

²⁰⁷ Se considera la distinción elaborada por J. M. Mattéi en el segundo tomo de Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Tomo 2, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2006, pp. 686-689.

²⁰⁸ En cuanto a las formalidades externas J.-J. Burlamaqui precisaba: "En lo que concierne a las formalidades que las diferentes naciones observan en las declaraciones de guerra, ellas son siempre arbitrarias por sí mismas." Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § XXI, p. 75. Traducción del autor.

²⁰⁹ J.-J. Burlamaqui precisaba el objetivo de las declaraciones de guerra así: "La verdad es, que el objetivo principal de las declaraciones de guerra, o al menos lo que ha hecho establecer el uso, es hacer conocer a todo el mundo que se tiene un justo motivo para tomar las armas y demostrar al mismo enemigo que él no ha cumplido y que no le corresponde sino a él mismo evitarlo." Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § XXIV, p. 76. Traducción del autor.

pronta y fácil desde el establecimiento de correos, lleva al punto la noticia a todas partes.²¹⁰

Los aspectos relacionados con el establecimiento del periodo de apertura de las acciones armadas después de la declaración formal eran tratados tanto por J.-J. Burlamaqui²¹¹ como por E. de Vattel.²¹² Tanto el ginebrino con el de Neuchâtel²¹³ replantean el tema de la declaración de la guerra condicionada vinculándola a la amenaza inscrita en el contenido del acto formal, que constituye, al mismo tiempo, uno de los actos previos al comienzo de las operaciones. La declaración autorizaría la vía al recurso a las armas pero con ella no se daba lugar aún la guerra *in stricto sensu* puesto que era el último instrumento de coerción unilateral y previo al uso de la fuerza. El profesor de Ginebra admitía la existencia de la declaración “pura y simple” definiéndola como “aquella que no encierra ninguna condición, pero por la cual se renuncia puramente a la amistad y a la sociedad de aquél a quien se declara la guerra”;²¹⁴ aunque precisaba que: “la declaración de guerra, de cualquier manera que se haga, es por su naturaleza condicionada.”²¹⁵

²¹⁰ Vattel, Emer de. *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. IV, § LV, p. 242-243.

²¹¹ J.-J. Burlamaqui da un consejo basado en la prudencia más que en una obligación respaldada en una regla jurídica cuando aborda el tema del comienzo de las acciones armadas que se siguen a la declaración formal: “Se sigue una vez más, que no se debe comenzar los actos de hostilidad inmediatamente después de haber declarado la guerra, sino que hay que esperar al menos tanto como sea posible, sin causarse a sí mismo perjuicio [...]” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § XVIII, pp. 72-73. Traducción del autor.

²¹² E. de Vattel no desarrolla suficientemente la posibilidad de dar un plazo para el comienzo de las acciones armadas después de una declaración, más bien este autor autoriza el desencadenamiento de operaciones militares: “Después que el soberano, que ha entrado de esta suerte en el país, ha declarado la guerra, si no le ofrecen sin demora condiciones equitativas, puede principiar las hostilidades.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. IV, § LXII, p. 247. Cabe precisar que en la versión original, E. de Vattel no hace mención de la palabra francesa « hostilités », que correspondería al término usado por el traductor en la versión de referencia. Se hace esta precisión por el tratamiento especial de las hostilidades en las obras de los autores estudiados. Véase Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*, *Op. Cit.*, Liv. III. Chap. IV, § 62, p. 51.

²¹³ E. de Vattel explica el contenido de las declaraciones condicionada y pura y simple en estos términos: “...después que se ha pedido inútilmente justicia, puede procederse a la declaración de guerra, que es entonces pura y simple. Pero si se juzga a propósito, para no hacerla dos veces, se puede añadir a la demanda del derecho [...], una declaración de guerra condicionada, declarando que se va a principiar la guerra, si no se logra inmediatamente satisfacción sobre tal asunto. Entonces, no es necesario declarar otra vez la guerra pura y simplemente; porque la declaración condicionada basta, si el Enemigo no da satisfacción sin demora.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. IV. Cap. IV, § LIII, pp. 241-242.

²¹⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. IV, § XIX, pp. 73-74. Traducción del autor.

²¹⁵ *Ibid.*, Partie IV. Chap. IV, § XIX, p. 74. Traducción del autor.

Los efectos jurídicos de la declaración de guerra exigían también definir al enemigo para el establecimiento de sus “derechos” una vez iniciada la guerra. Desde la reflexión de J.-J. Burlamaqui, a partir de que la guerra hubiese sido declarada a un estado soberano debía considerarse que ella también iba dirigida contra todos sus súbditos con quienes constituía una sola persona moral. A su vez, la declaración se preveía contra aquellos estados que con posterioridad pudiesen unirse a él, y que eran considerados respecto del enemigo principal sus aliados de socorro o accesorios.²¹⁶ Para E. de Vattel, el efecto jurídico de la declaración de guerra consistía en garantizar la seguridad jurídica. A través de ella era posible vislumbrar un marco de protección que se extendiese también a los súbditos de las potencias enemigas; de ese modo, se abría la posibilidad de que se derivasen consecuencias de derecho a partir de los actos ejecutados desde el inicio formal de la contienda establecida mediante la declaración. En ese sentido precisaba:

[...] es necesario publicar la declaración de guerra, para instrucción y gobierno de sus propios súbditos, para fijar la época *de los derechos que les pertenecen* desde el momento de esta declaración, y relativamente a ciertos efectos, que el derecho de gentes voluntario atribuye a la guerra en forma. Sin esta declaración pública de la guerra, sería muy difícil convenir en el tratado de paz, en las actas que deben pasar por efectos de la guerra, y de las que cada Nación puede poner como agravios, para exigir su reparación.²¹⁷

Alrededor del tratamiento de la declaración de guerra se procede también a una regulación de los actos de hostilidad y de las represalias que iban dando señales de la evolución doctrinal al interior del derecho de gentes desde las aportaciones de *l'École romande du droit naturel*. Los aspectos realistas de la doctrina de E. de Vattel contrastaban con la tradición secular que recurría generalmente a los principios del derecho natural que aún estaban muy presentes en los trabajos de J.-J. Burlamaqui. Un derecho voluntario que considera el protagonismo de los estados y sus monarcas soberanos se iba imponiendo como resultado del reconocimiento de aquello que requiere ser regulado al interior de los conflictos armados.

²¹⁶ *Ibid.*, Partie IV. Chap. IV, § XX, pp. 74-75.

²¹⁷ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. IV. Cap. IV, § LVI, pp. 245-246. Las cursivas son del autor.

3. El derecho en la guerra y las razones de humanidad

La doctrina tradicional de la causa justa asumió desde los inicios de su formulación un carácter unilateral que puso el énfasis en un derecho en la guerra legítimo de una de las partes en conflicto. Esta parte, titular exclusiva de un derecho perfecto, lesionado, estaba autorizada a emplear los medios necesarios para obtener satisfacción por una injuria. El efecto práctico de dicha causa no se restringía, por tanto, a la legitimidad de la decisión de recurrir a las armas, sino también se extendía a los actos del beligerante justo. En el siglo XVIII, la evolución hacia un bilateralismo en la legitimidad de las acciones armadas va evidenciándose en la preferencia por la formalidad de la declaración de guerra. Las formalidades previstas por el derecho de gentes para iniciar las contiendas autorizaban las acciones violentas entre enemigos. H. Grocio había avanzado algunas ideas en torno al bilateralismo admitiendo como derecho de las partes enfrentadas el uso libre de los medios de guerra, cuando señala:

De este modo, pues, es lícito al enemigo perjudicar en las personas y en las cosas, es decir, no sólo aquel que por justa causa hace la guerra y que perjudica dentro del modo que dijimos al comienzo de este libro, es naturalmente concedido, sino por ambas partes e indistintamente.²¹⁸

No obstante, el célebre jurista propuso restricciones a ese derecho que resultaba vinculado a límites prescritos por la naturaleza y que él consideraba necesarios: los *temperamenta* –o la *modération*, según la traducción francesa de J. Barbeyrac²¹⁹ permiten al autor holandés reducir el marco de lo que se considera admitido por el derecho de gentes.²²⁰ Así, la referencia al derecho natural le hacía posible precisar y condicionar la licitud en la guerra. Este

²¹⁸ Grocio, Hugo, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. IV. Par. III, p. 336.

²¹⁹ Grotius, Hugues, *Op. Cit.*, Liv. III. Chap. XI – XVI, pp. 857-922.

²²⁰ H. Grocio afirma: “Leo lo que escribí, y han de ser negadas a los que hacen la guerra casi todas las cosas que puede parecer concedí, pero que en realidad no concedí; pues ya, al acometer la explicación de esta parte del derecho de gentes, afirmé que se dice que muchas cosas son de derecho o son lícitas porque se hacen impunemente y parte también porque los juicios coactivos acomodan a ellas su autoridad; las cuales, sin embargo, o se exceden de la regla de la rectitud, ya se ponga ella en el derecho estrictamente dicho, ya en el precepto de otras virtudes, o se omiten con mayor perfección o con mayor alabanza entre los buenos.” Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*. Tomo IV, Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, Lib. III. Cap. X. par. I. 1, p. 97.

aspecto de su pensamiento será acogido por los jusnaturalistas suizos de l'*École romande du droit naturel*, especialmente por J.-J. Burlamaqui. En cuanto a E. de Vattel, también recurre a los deberes naturales, proponiendo atenuar las consecuencias extremas del conflicto por medio de la moderación. Todo ello queda planteado en las leyes de la guerra y en normas internas que consideran la relación del estado con los efectivos militares; en ese sentido se revisará a) los derechos de los estados y los “derechos” de los particulares involucrados en las contiendas; asimismo, se precisará b) la calificación del enemigo y la situación de los prisioneros de guerra; se concluirá con c) una revisión de los principios de humanidad y la prudencia en la ejecución de los combates y d) las razones de humanidad y la amistad para hacer la guerra.

a) Los derechos de los estados y los “derechos” de los particulares

Los derechos de las naciones en la guerra contemplaban permisiones, según la doctrina de E. de Vattel. Para el autor de Neuchâtel, “cuando un fin es legítimo el que tiene derecho para aspirar a él, por esto mismo le tiene de emplear todos los medios necesarios para conseguirle.”²²¹ Pero la perspectiva de ese fin legítimo no contemplaba un derecho ilimitado, sino debía estar restringido al uso de los medios necesarios. Por tanto, las acciones que vulnerasen la proporcionalidad entre fin y medios eran consideradas contrarias al derecho natural. En función de esa relación, siempre variable, el contenido del derecho de las naciones para realizar actos de guerra debía ajustarse a las circunstancias.²²² Tal derecho era ejercido sobre el territorio de un estado enemigo, contra sus súbditos, los bienes de ambos y una de sus consecuencias era la autorización de matar a los contrarios.

El holandés H. Grocio consideraba, en principio, la existencia de un derecho común en la guerra que tenía carácter ilimitado, sólo moderado por los *temperamenta belli*. No se planteaba en la obra del gran jurista un derecho en la guerra prohibitivo. La expresión de ese derecho se traducía en la permisión

²²¹ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXXXVI, pp. 319-320.

²²² E. de Vattel señala: “Todo lo que se hace traspasando sus límites está reprobado por la ley natural, [...]. De ahí nace que el derecho de terminar los actos de hostilidad varía según las circunstancias”. *Ibid.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXXXVII, p. 320.

de matar o llevar a cabo pillajes casi sin restricciones, pues este autor afirmaba: "... es lícito al enemigo perjudicar en la persona y en las cosas, es decir, no sólo a aquel que por justa causa hace la guerra y que perjudica [...], es naturalmente concedido, sino por ambas partes e indistintamente; de suerte que de tal causa no puede ser castigado el cogido, aun en otro territorio, como homicida o ladrón, ni puede hacerse por otro la guerra a título de tales hechos. En este sentido leemos en Salustio: al cual le fueron en la victoria lícitas todas las cosas, por ley de la guerra."²²³

El ginebrino J.-J. Burlamaqui, inspirado por las ideas de H. Grocio, otorgaba también, en principio, un amplio margen a las acciones que las naciones afectadas en su derecho perfecto emprendían contra sus enemigos. Así, al momento de desarrollar el contenido del derecho de matar precisaba: "si no se consultase aquí sino los usos de las Naciones, y aquello que G[rocio] llama el Derecho de Gentes, esta licencia de matar al enemigo se extendería bien lejos; se podría decir que ella no tiene ningún límite, y que puede ser ejercida hasta sobre las personas inocentes [...]". Dejaba planteada, no obstante, su postura crítica al señalar: "es cierto sin embargo que el derecho que da la guerra sobre la persona y la vida del enemigo tiene límites, y que hay aquí moderaciones que observar, que no se podrían descuidar sin crimen."²²⁴ En cuanto a E. de Vattel, el tratamiento que realizaba del derecho en la guerra compartía muchos de los rasgos de la reflexión de sus antecesores; pues tras sostener el carácter ilimitado de los actos ejecutados contra los enemigos, proclamaba enseguida el deber natural de moderación para atenuar el rigor de las acciones armadas.

En el detalle de la obra de ambos autores, no obstante, aparecían precisadas las leyes de la guerra que consideraban a los que combaten y a los que no lo hacen, planteándose, al mismo tiempo, un tratamiento de los bienes que pertenecían al enemigo. En la reflexión de E. de Vattel, el diplomático sostenía la necesidad de discriminar entre combatientes y no combatientes, basándose en el cambio de circunstancias históricas cuando afirmaba: "Antiguamente eran soldados todos los hombres capaces de tomar las armas,

²²³ Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Tomo III, Lib. III. Cap. IV. Par. III, pp. 336-337.

²²⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. VI, § II, pp. 87-88.

cuando la Nación hacía la guerra, principalmente cuando se veía acometida. Sin embargo, G[rocio] alega el ejemplo de varios pueblos y de muchos célebres capitanes que perdonaron a los labradores en consideración de su ejercicio tan útil al género humano. En el día se hace la guerra con las tropas arregladas; el pueblo y los labradores que no toman parte en ella, no tienen nada que temer ordinariamente del acero enemigo.²²⁵»

A partir de la obra de E. de Vattel opera una evolución doctrinal que desembocaría en que sólo aquellos que participasen en los combates debían ser considerados, en sentido estricto, enemigos.²²⁶ En definitiva, la distinción entre enemigos en sentido amplio, donde figuran todos los miembros de una nación con la que se está en guerra, y “combatientes”, como enemigos en sentido estricto, conllevaría una aplicación distinta del derecho en la guerra. En la primera categoría se hallan desde el príncipe, los militares y los magistrados hasta los súbditos o quienes no portan armas en general, correspondiéndoles un tratamiento distinto según su participación en la contienda. Aunque los jusnaturalistas suizos no aludiesen expresamente a los términos “combatiente” o “no combatiente”, el tratamiento que hicieron de enemigos que no portaban armas o no oponían resistencia mediante la fuerza dejaba vislumbrar tal distinción, incluso tratándose de efectivos militares desarmados, como anticipaba Ch. Wolff: “Es necesario de ese modo acordar la vida a las tropas que deponen las armas y que demandan cuartel.”²²⁷

Si para J.-J. Burlamaqui el derecho de actuar mediante la fuerza incumbía sólo a aquellos que portaban de manera efectiva las armas, el jurista de Neuchâtel agregaba que no se podía hacer morir a un prisionero de guerra que había participado en los combates, pues “luego que nuestro enemigo está desarmado y rendido, ya no tenemos ningún derecho sobre su vida.”²²⁸ A partir de las ideas de Ch. Wolff y las del ginebrino se iba apreciando un discurso de limitación concreta de los actos de guerra desde el derecho de gentes. En efecto, si el derecho de matar era ilimitado y levemente temperado según la doctrina jusnaturalista del siglo XVII, los jusfilósofos del siglo XVIII sostendrían

²²⁵ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXLVII, p. 334.

²²⁶ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 701.

²²⁷ Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VIII, § VI, p. 309. Traducción del autor.

²²⁸ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXLIX, p. 337.

que el derecho de matar está limitado, al menos moralmente, por principio y no por excepción. En ese sentido, el profesor ginebrino afirmaba:

El poder que se tiene de quitar la vida al enemigo, no va pues hasta el infinito: y si se puede obtener la reparación del daño que se nos hace: y buenas seguridades para el futuro salvando la vida del enemigo, es incontestable que la justicia y la humanidad quieren que se dé de esta manera.²²⁹

En ese sentido, los juristas del siglo XVIII contribuyeron a la humanización de la guerra, pero no llegaron a configurar derechos a favor de personas involucradas en los enfrentamientos. Se trataba básicamente de actos de cortesía. Con ellos, el contenido de las permisiones previstas por la doctrina jusnaturalista desde el siglo XVII dio paso a la reprobación de ciertas acciones que condujeron posteriormente a un derecho en la guerra limitado que configuraría reglas destinadas a proteger a las personas que no portaban armas, e incluso a “combatientes.” En consecuencia, ellos favorecieron la posterior elaboración de un derecho destinados a miembros de poblaciones civiles. Para J.-J. Burlamaqui, quien admitía entonces la permisión de matar, las “masacres” estaban cuestionadas por las leyes de la guerra que recomendaban a los militares abstenerse de ellas “en tanto fuese posible”. Siendo lícito quitar la vida al enemigo, no todo medio para ese fin era moralmente admitido, ya que, por ejemplo: “... siguiendo las ideas y las costumbres recibidas de los pueblos civilizados, se mira como una cobardía criminal, no solamente hacer dar al enemigo algún brebaje mortal sino incluso envenenar los pozos, los manantiales, las fuentes, las flechas, los dardos, las balas, y otras cosas de las cuales se sirven contra él.”²³⁰

Por su parte, E. de Vattel, cuando se planteaba la cuestión de si era posible amenazar y sancionar con la muerte a aquél que se resiste y no quiere rendirse, consideraba que el derecho a matar debía entenderse en ese caso como una sanción, y no como una facultad que requiriese ser regulada; es decir, para este autor, la defensa obstinada y excesiva podía autorizar el ejercicio de todo el rigor del derecho de la guerra. No obstante, advierte lo que

²²⁹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. VI, § III, p. 88. Traducción del autor.

²³⁰ *Ibid.*, Partie IV. Chap. VI, § X, p. 92. Traducción del autor.

corresponde en un supuesto contrario, señalando: “no se estiende (*sic*) jamás a quitar la vida al enemigo que rinde las armas, siempre que no sea culpable de algún crimen contra el vencedor.”²³¹ Al mismo tiempo, se presentaba, según el diplomático, una situación particular en la cual era posible rehusar la vida a un enemigo rendido. Ello ocurría, en palabras de este autor, cuando “este enemigo ha cometido algún atentado enorme contra el derecho de gentes, y particularmente cuando ha violado las leyes de la guerra.”²³² Pese a la imprecisión de esta proposición, por el contexto en la aparece, se deduce una referencia a actos de gravedad cometidos contra las personas.

El desarrollo del derecho en la guerra cuyo contenido se afirma en la protección de las personas y sus bienes tiene un carácter fundamentalmente consuetudinario. La doctrina jusnaturalista había dedicado una reflexión importante a este tema desde antes del siglo XVIII. Como era usual, H. Grocio constituía una referencia fundamental para los autores del derecho de gentes de l'*École romande du droit naturel*. El enfoque propuesto por el autor holandés distinguía, respecto del derecho a matar, entre justicia interior y justicia exterior. Esta distinción sería retomada por J.-J. Burlamaqui cuando afirmaba: “Entonces es cierto que se puede inocentemente matar a un enemigo, digo inocentemente, no solamente en términos de la justicia exterior, y que pasa por tal en todas las Naciones, sino incluso según la justicia interior y las leyes de la conciencia: y en efecto, el objetivo de la guerra demanda necesariamente que se tenga ese poder, de otro modo sería en vano que se tomasen las armas y que las leyes de la naturaleza lo permitiesen.”²³³

El jusfilósofo J.-J. Burlamaqui consideraba que “el Soberano, en cuyas manos se ha puesto el interés de toda la Sociedad, tiene el derecho de hacer la guerra; pero si eso es así, es indispensable como una consecuencia necesaria, darle al mismo tiempo el derecho de emplear todos los medios requeridos para ello.”²³⁴ A su turno, para E. de Vattel, “el soberano es el verdadero autor de la guerra, la cual se hace en su nombre y con orden suya.”²³⁵ Así, el monarca,

²³¹ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. VIII, § CXLIII, p. 330.

²³² *Ibid.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXLI, p. 324.

²³³ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. VI, § I, p. 87.

²³⁴ *Ibid.*, Partie IV. Chap. I, § XII, p. 7. Traducción del autor.

²³⁵ Vattel, Emer de. *Op. Cit.* Lib. III. Cap. II, § VI, p. 185.

entonces absoluto, asumía la regulación de la administración del ejército y de las tropas así como la promulgación de normas que contribuían a la disciplina militar que formaban parte del derecho interno. Sin embargo, dicha regulación era desarrollada como parte del contenido del derecho entre las naciones, pues como afirmaba el diplomático: “las tropas, oficiales, soldados y en general todos aquellos por cuyo medio hace la Guerra el soberano, no son más que instrumentos en su mano, porque no ejecutan su voluntad sino la suya.”²³⁶

A los soberanos de los estados les correspondía garantizar la seguridad e integridad del cuerpo político y la felicidad de sus naciones. Debían velar también por sus intereses, respondiendo a amenazas u organizando ataques justificados. El ginebrino J.-J. Burlamaqui consideraba la existencia de un vínculo entre una amenaza externa como la guerra y el orden interno que debía garantizar la autoridad;²³⁷ por esa razón, quien se hallaba investido con el máximo poder contaba con prerrogativas que le permitiesen acceder a todos los medios necesarios a fin de actuar eficazmente a través de la fuerza militar. Ello comprendía “el poder de reclutar tropas, enrolar soldados, y obligarlos a cumplir todas las funciones más peligrosas, e incluso bajo peligro de su vida: y es esta –agregaba el jusfilósofo- una rama del derecho de vida y de muerte, que pertenece incontestablemente al Soberano.”²³⁸

A su turno, E. de Vattel proseguía la reflexión de Ch. Wolff quien sostenía: “Las potencias soberanas que tienen el derecho de hacer la guerra, tienen en consecuencia el derecho de reclutar soldados, y ellas pueden hacer esos reclutamientos según su buen agrado. [...]”²³⁹ Para el autor de Neuchâtel, los preparativos de guerra formaban parte del contenido del derecho de gentes y del derecho de la guerra para regular el reclutamiento de las tropas, el empleo de materiales de guerra y el mantenimiento de un ejército regular. El

²³⁶ *Ídem.*

²³⁷ J.-J. Burlamaqui definía la soberanía así: “Por soberanía, cabe definirla. El derecho de mandar en último recurso en la sociedad civil, que los miembros de una sociedad han otorgado a una única y misma persona, para mantener el orden hacia adentro y hacia afuera, y en general para procurarse bajo su protección, mediante sus cuidados una verdadera felicidad y sobre todo el ejercicio seguro de su libertad.” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*. Tome premier, *Op. Cit.*, Partie I. Chap. V, § II, pp. 42-43. Traducción del autor.

²³⁸ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*. Tome second. *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § XII, p. 7. Traducción del autor.

²³⁹ Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § VII, pp. 299-300. Traducción del autor.

soberano, en tanto titular del derecho de la guerra, disponía del poder de utilizar todos esos medios para alcanzar el objetivo perseguido con el conflicto iniciado. En ese sentido, consideraba que la guerra “no pudiendo hacerse esta sin soldados, es claro que el que tiene el derecho de hacerla, también tiene naturalmente el de levantar tropas [...]; porque el poder de levantar tropas y de reunir un ejército, es una consecuencia muy importante en el Estado para poder confiar a otro que al soberano²⁴⁰.”

La constitución de los ejércitos requería una organización basada en el orden y la disciplina impuesta jerárquicamente. El soberano, ubicado en la cima del orden militar, estaba obligado a dar normas para regular el comportamiento de las tropas y garantizar la satisfacción de sus necesidades en tiempos de guerra y paz. El jurista E. de Vattel, prosiguiendo las ideas de Ch. Wolff,²⁴¹ afirmaba: “[...] desde que se eligen o se mantienen tropas armadas, el Estado debe pagarlas porque ninguno está obligado a más que a satisfacer su parte en el servicio público; y si no alcanza las rentas ordinarias, deben suplirse con impuestos. Pues es justo que los que no sirven, paguen a sus defensores.²⁴²”

En ese sentido, E. de Vattel hace recaer en el soberano la obligación de la satisfacción “en cuanto sea posible”²⁴³ de las necesidades de los ejércitos. Los deberes de los soberanos respecto de las tropas se consolidaron en el siglo XVIII debido a la profesionalización de sus efectivos y a su carácter permanente, influyendo en ello la experiencia de contiendas continuas entre estados. El ginebrino J.-J. Burlamaqui, por su parte, abordaba el clásico tema de la disciplina militar en relación con el cuerpo social que el soberano tenía la obligación de proteger; es decir, el profesor de Ginebra advertía la necesidad de una relación entre la disciplina de las tropas y aquella de quienes han de ser convocados para ser parte de ellas durante los enfrentamientos. Para él, la fuerza y el valor de los contingentes armados residían previamente en los

²⁴⁰ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. II, § VI, p. 186.

²⁴¹ Ch. Wolff afirmaba: “Todos los propietarios están obligados a someterse a ellas, proporcionalmente a sus facultades, y el soberano debe estar igualmente atento a que los soldados y a que los burgueses no sufran por esas disposiciones.” Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § XII, p. 301. Traducción del autor.

²⁴² Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. II, § XI, p. 192.

²⁴³ *Idem.*

hábitos y las prácticas de los propios miembros de los estados. Así, lo puntualizaba:

Es necesario pues que un Príncipe que quiere hallar en sus súbditos buenas tropas y poner el Estado militar en pie tome buenas medidas al respecto, que vele cuidadosamente por la educación de la juventud, que establezca una buena disciplina, que procure a sus súbditos los medios de formarse en los ejercicios del cuerpo, y que no permita que el lujo y los placeres les proporcionen costumbres afeminadas y ablanden su coraje.

Al final, uno de los medios más eficaces para tener buenas tropas es hacerles observar el orden y la disciplina militar, [...] ²⁴⁴

Para E. de Vattel, el tratamiento de la disciplina militar al interior del ejército tenía un desarrollo más específico pues consideraba un vínculo de necesidad entre el resultado de las operaciones militares y una organización adecuada de las tropas, algo que debía ser procurado por el titular del derecho de la guerra. Por esta razón, al momento de precisar el contenido doctrinal de la disciplina, el jurista la enmarcaba como parte de la regulación propia de la vida de la gente dedicada a las armas: una disciplina estrictamente militar. Lo planteaba de este modo: “Los reglamentos que se dirigen en particular a mantener el orden en las tropas, a ponerlas en estado de servir útilmente, forman lo que se llama disciplina militar, que es de suma importancia.” ²⁴⁵

Estrictamente ligadas a la disciplina, las leyes militares formaban parte de la reflexión de los jusnaturalistas del siglo XVIII, el profesor de Halle reflejaba ya esa tendencia al sostener la existencia de un vínculo entre el orden jerárquico organizado para alcanzar los objetivos de la guerra y la necesidad de reglas que normasen las relaciones entre los miembros del ejército, señalando: “[p]redomina una subordinación entre los diversos oficiales y generales que es esencial, y de la cual depende principalmente el éxito de las empresas. Los deberes y funciones de cada uno están exactamente determinados por reglamentos y leyes cuya combinación forma el *derecho militar*.” ²⁴⁶ Se trata, en

²⁴⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § XXIII - XXIV, p. 13. Traducción del autor.

²⁴⁵ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. II, § XVIII, p. 199.

²⁴⁶ Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § XIV, p. 302. Traducción del autor.

definitiva, de un aspecto del derecho público interno proyectado al derecho de gentes, resultando necesaria la regulación de la conducta de las tropas en una época en que se consolidaban los ejércitos profesionales.²⁴⁷

Para J.-J. Burlamaqui, era necesario que el soberano dictase una regulación acerca de las cuestiones relacionadas con las necesidades militares. Al respecto, en cuanto a la inquietud, de larga historia, que embargaba a los súbditos obligados a servir en una guerra injusta, el ginebrino recomendaba que se ajustasen al deber de obediencia que respondía a la efectividad asociada al poder de legislar que residía en la autoridad; en ese sentido señalaba: “Sería necesario que los soldados, los funcionarios, los verdugos entendiesen la política y la jurisprudencia, sin que ellos puedan excusarse de obedecer, bajo el pretexto de no estar bien convencidos de la justicia de las órdenes que se les da; lo cual pondría evidentemente al Príncipe fuera de la situación para ejercer las funciones del Gobierno.”²⁴⁸ El profesor de Ginebra no hacía mención alguna a un derecho militar destinado a la regulación de la conducta de las tropas, pues se limitaba a plantear “máximas que la buena política presenta a los Soberanos.”²⁴⁹

En cuanto a E. de Vattel, el diplomático insistía en la disciplina que al ser regulada debía “determinar exactamente las funciones, los *deberes y derechos de los militares soldados*, oficiales, gefes (*sic*) de los cuerpos, generales, etc.; debe arreglar y fijar la autoridad de los comandantes, las penas aplicadas a los delitos, la forma de los juicios, etc. Las leyes y ordenanzas pertenecientes a estos diferentes puntos forman el código militar.”²⁵⁰ Hay una referencia a expresos deberes y derechos que se entienden en un ámbito jerárquico y especializado. Asimismo, J.-J. Burlamaqui exigía también una estricta

²⁴⁷ Ch. Wolff mostraba bien esta inquietud de los Estados por encuadrar la conducta de las tropas al afirmar: “Como los soldados, tanto ciudadanos como extranjeros, no tienen ordinariamente conocimientos bastante extensos para hacerse ideas justas de las obligaciones naturales, morales o civiles; se exige de ellos que se vinculen por juramento, tanto para cumplir su deber, como para servir durante el tiempo estipulado, y cuando violen ese juramento, son castigados siguiendo las exigencias del caso. Aquellos que favorecen a los desertores, comparten su crimen y su pena.” Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § XIII, p. 301. Traducción del autor.

²⁴⁸ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*, Tome premier, *Op. Cit.*, Partie III. Chap. I, § XXIX, p. 226. Traducción del autor.

²⁴⁹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*. Tome second. *Op. Cit.* Partie IV. Chap. I, § XXIV, p. 14. Traducción del autor.

²⁵⁰ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. II, § XVII, p. 199.

observancia de la conducta de los contingentes armados; para este iusfilósofo debía apreciarse el carácter especial de los principios de la jurisdicción militar, afirmando: “Es por una consecuencia de los mismos principios que la disciplina militar es muy rigurosa: la más pequeña negligencia, la menor falta es a menudo de la mayor consecuencia, y por ello puede ser sancionada muy rigurosamente. Los otros jueces perdonan cualquier cosa a la debilidad humana o a la violencia de las pasiones; pero en un Consejo de guerra no se tiene tanta indulgencia, y se castiga a menudo con el máximo suplicio a un soldado a quien el temor de una muerte próxima le hace abandonar su puesto.”²⁵¹

El desarrollo de la disciplina militar, a través de reglas precisas, jurisdicciones y autoridades encargadas de sancionar infracciones, adquirió gran importancia en el siglo XVIII, y así contribuyó a dar forma al derecho militar moderno.²⁵² Las normas para el reclutamiento de tropas también se basaron en ella aunque los jusnaturalistas suizos tratarían este tema desde enfoques diversos. La postura intelectual del profesor ginebrino basaba su reflexión sobre la guerra en principios del derecho natural, eminentemente prescriptivos; la del jurista de Neuchâtel indagaba en la evolución histórica de los ejércitos desde la Antigüedad, así como en las reglas que paulatinamente los regían. Recordaba el diplomático que en tiempos antiguos todos los ciudadanos llegaban a ser soldados, conformándose posteriormente los ejércitos con personas dedicadas en exclusiva al uso de las armas, mientras el resto de la población se mantenía en sus ocupaciones ordinarias. En su época, concluía, “el uso de tropas arregladas se ha establecido en el día casi en todas partes, y principalmente en los grandes Estados.”²⁵³ Para E. de Vattel, ello se vinculaba a la realidad política, y señalaba:

La autoridad pública levanta tropas, los distribuye en diferentes cuerpos bajo la autoridad de gefes (*sic*) y otros oficiales, y las mantiene todo el tiempo que juzga conveniente. Puesto que todos los ciudadanos o súbditos están obligados a servir al Estado, el soberano tiene derecho de alistar a los que les parezca en caso de necesidad, pero no de escoger sino gente a propósito para

²⁵¹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § XV, pp. 8-9. Traducción del autor.

²⁵² Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Tomo 1..., p. 201.

²⁵³ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III, Cap. II § IX, p. 188.

el ejercicio de la guerra; y conviene especialmente que no reclute mientras sea posible sino hombres de buena voluntad, que se alistén sin violencia.²⁵⁴

Los soldados eran titulares de derechos naturales por su pertenencia al cuerpo político; y su actividad castrense estaba referida básicamente a un deber directo de obediencia al soberano que les otorgaba un reconocimiento de dignidad como miembros del ejército. De allí surgían obligaciones para con el estado que podían ir más allá del origen nacional o extranjero.²⁵⁵ La obligación de los ciudadanos de responder a las órdenes del soberano para tomar las armas era tratada de manera similar por J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel. Para el profesor ginebrino, tenía ésta un carácter tan riguroso y era de un alcance tan imperioso que conllevaba que no hubiese “ningún ciudadano que pueda exceptuarse de tomar las armas al darse la ocasión, y la negativa a hacerlo sería un justo motivo para no tolerar más en la Sociedad a aquellos que quisieran dispensarse de esta carga.”²⁵⁶

La guerra, siendo una situación excepcional y de extrema necesidad para la conservación del cuerpo político y de sus miembros, demandaba un sacrificio considerable. La existencia de un deber de tomar las armas en nombre del estado se planteaba en la obra de E. de Vattel, quien al respecto coincidía con J.-J. Burlamaqui, señalando: “[t]odos los ciudadano están obligados a servir y defender al Estado mientras puedan”,²⁵⁷ ya que si la sociedad no se puede conservar de otra manera, “este concurso para la defensa común es uno de los primeros designios de toda asociación política”²⁵⁸ y en esa medida resultaba inexcusable. Aunque el principio general implicase la participación de todos los miembros del cuerpo político en las acciones armadas, los autores suizos coincidían en otro principio que derivaba de las

²⁵⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. II, § IX, pp. 188-189.

²⁵⁵ Es acertada en ese contexto la precisión de F. Arcos cuando señala: “los derechos naturales individuales son sólo un criterio deontológico supremo en las sociedades domésticas, no en la sociedad internacional de la que sólo forman parte los Estados. Por lo tanto, el Estado está sometido a dos tipos diferentes de moralidad: por un lado, la vigente en el ámbito interno, que genera obligaciones respecto a sus ciudadanos pero no frente a los demás Estados; por otro lado, la que rige en la sociedad internacional, cuyo principio fundamental es la prohibición de injerencia en todos los asuntos que queden dentro de la soberanía interna de los Estados incluido –si es el caso– el respeto o no de los derechos naturales positivizados en sus respectivos ordenamientos jurídicos.” Arcos, Federico, *Op. Cit.*, p. 30.

²⁵⁶ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § XIV, p. 8. Traducción del autor.

²⁵⁷ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III, Cap. II, § VIII, pp. 187-188.

²⁵⁸ *Ibid.*, Lib. III. Cap. II, § VIII, p. 188.

atribuciones del titular del derecho de hacer la guerra. Los soberanos tenían la potestad de elegir entre los súbditos, a aquellos que debían participar directamente en los combates y exceptuar a algunos de las prácticas militares.

El profesor ginebrino precisaba los alcances y el significado de tal excepción señalando: “[...] si por lo ordinario, hay en los Estados algunos ciudadanos que se exceptúan de los ejercicios militares, esta inmunidad no es un privilegio que les pertenece de derecho; es una tolerancia que no tiene fuerza sino en la medida que se tiene además bastantes tropas para la defensa del Estado, y que las personas a quien se acuerden cumplan algunas otras funciones útiles y necesarias.²⁵⁹” El diplomático, a su turno, concentró sus argumentos en el buen desempeño de la intervención estatal y la conducción efectiva de la guerra por su titular. En tal sentido, este autor requería un buen gobierno que debía “en cuanto sea posible emplear a todos los ciudadanos, y distribuir las cargas y las funciones de suerte que no pueda estar mejor servido el Estado en todos sus negocios²⁶⁰,” no obstante, “cuando la necesidad no lo presiona”, el gobernante tenía la facultad de “eximir de la milicia a todos los que se han dedicado a funciones útiles o necesarias a la sociedad”,²⁶¹ por ejemplo, los magistrados, según indicación del propio autor.

El derecho de reclutar tropas exigía en contrapartida algunos deberes del soberano en relación con los militares. Se presentaba una divergencia en la aproximación acerca de este tema entre J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel. Para el primero, se trataba de máximas de la política en relación con los objetivos estratégicos de las contiendas que al formar parte de las funciones del titular del derecho de la guerra entraban en el contenido de los medios eficaces para contar con buenas tropas; por ende, asegurar buenos resultados a la hora de los enfrentamientos. Afirmaba al respecto: “... uno de los medios más eficaces para tener buenas tropas, es hacerles observar el orden y la disciplina militar, con todo el cuidado y la exactitud posibles, sobre todo dar una atención particular a que los soldados sean pagados exactamente, de hacer adoptar el

²⁵⁹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § XIV, p. 8. Traducción del autor.

²⁶⁰ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III, Cap. II, § X, p. 189.

²⁶¹ *Idem.*

cuidado de aquellos que están enfermos y de proveerles los socorros que necesitan.²⁶²”

El jurista E. de Vattel cambia de perspectiva refiriéndose a las obligaciones de los soberanos respecto de los soldados, incidiendo así en un enfoque que toma en cuenta a estos últimos como acreedores de las mismas respecto de los titulares del derecho de hacer la guerra. Así, el autor de Neuchâtel propuso un tratamiento más detallado de lo que podían esperar los militares dentro del marco del derecho público interno de los estados, con aspectos que concernían, a su vez, al derecho de gentes. En ese sentido, el diplomático consideraba que el estado tenía que atender el pago de las tropas y proveerles de uniformes, un aspecto regulado por el derecho internacional de entonces al hacer posible la identificación de quienes actuaban directamente en las contiendas, siendo considerado un medio de guerra.²⁶³ Se añadía a ello el alojamiento, que debía ser procurado a los contingentes armados en la medida de lo posible²⁶⁴ y, finalmente, los socorros y cuidados proporcionados a los efectivos en forma de “asilos” para quienes caían enfermos o devenían pobres.²⁶⁵ Se estableció también una regulación para determinar el trato al enemigo en combate y a los prisioneros de guerra.

b) La calificación del enemigo y los prisioneros de guerra

El derecho de gentes del siglo XVIII enriqueció considerablemente la reflexión en torno al tratamiento teórico del estatuto de “enemigo”, sobre todo a partir del trabajo de E. de Vattel. El marco doctrinal que se encontraba en la base de la obra de este autor puede detectarse en ciertas propuestas de Ch. Wolff y respondía a la necesidad de los estados beligerantes de determinar con precisión quién podía ser considerado parte opuesta en la contienda, desde qué momento así como cuáles eran los tipos de enemigos frente a los cuales las reglas del derecho de gentes podían ser aplicadas. En definitiva, ligada a los alcances de una guerra solemne, según el uso de J.-J. Burlamaqui, o bien

²⁶² Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. I, § XXIV, pp. 13-14. Traducción del autor.

²⁶³ Vattel, Emer de. *Op. Cit.* Lib. III. Cap. II, § VI, p. 186.

²⁶⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. II, § XI, p. 192.

²⁶⁵ *Ibid.*, Lib. III, Cap. II, § XI, pp. 192-193.

de una “guerra en forma”, según proponía el jurista de Neuchâtel, la calificación del enemigo desde una perspectiva jurídica configuró el contenido de los efectos de las leyes de la guerra.

Desde la Antigüedad, en la práctica bélica había regido la distinción entre el enemigo privado y el enemigo público. Los jusnaturalistas del siglo XVIII la mantuvieron, pero su interés se concentró en la determinación de un *hostis* legítimo; es decir, un enemigo que no pudiese ser considerado un bandido o un criminal. Su definición se vinculaba igualmente a la adscripción colectiva o institucional del beligerante; sea una población armada organizada o un ejército constituido bajo las órdenes del soberano. En definitiva, la calificación del enemigo daría paso a la elaboración de una propuesta doctrinal que sería de aplicación en el periodo en que se producían las acciones armadas. Gracias a este estatuto era posible establecer los efectos de los actos llevados a cabo por quienes participaban directamente en los enfrentamientos y de quienes pese a emplear armas no eran calificados como tales. Se agregaba en este esquema la participación de terceros que daban sostén a alguna de las partes enfrentadas.

La noción de enemigo elaborada en el siglo XVIII estuvo vinculada a los estados y a los miembros de éstos. Previamente, Ch. Wolff había considerado que “la calidad de enemigos tiene lugar entre las naciones como entre sus jefes; cada individuo de todo sexo y de toda edad está comprendido, y los bienes cualesquiera sean éstos son también bienes del enemigo.”²⁶⁶ Los suizos J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel compartían el contenido de esta propuesta. El primero, si bien no desarrolló de manera detallada la noción de enemigo en sus obras, consideró al abordar el tema de la guerra solemne que la declaración se dirigía contra un estado soberano y sus súbditos. El ginebrino planteaba así una relación entre la declaración y la condición del enemigo, de manera bastante genérica, cuando precisaba que los estados tenían derecho a tomar las armas contra aquellos que se “declaran sus enemigos”.²⁶⁷ Algo similar ocurre cuando distinguía entre la declaración y la publicación de la guerra, aclarando que “esta última se hace a favor de los mismos súbditos del Príncipe

²⁶⁶ Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § XXIII, pp. 305-306. Traducción del autor.

²⁶⁷ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § V, p. 4. Traducción del autor.

que declara la guerra, y para enseñarles que tal o cual Nación debe ser vista en lo posterior como enemiga”.²⁶⁸

El jurista E. de Vattel, por su parte, actualizó las ideas de su “maestro” Ch. Wolff y efectuó un minucioso desarrollo del tema en el capítulo V del Libro II de su célebre obra, titulado “del enemigo y de las cosas pertenecientes al enemigo”, donde precisa: “Cuando el gefe (*sic*) del Estado, o el soberano declara la guerra a otro soberano, se entiende que la Nación entera declara la guerra a otra Nación; porque el soberano representa a la Nación, y obra en nombre de la sociedad entera, y las Naciones, como tales, no tienen nada que ver unas con otras sino en cuerpo. Por consiguiente estas dos Naciones son enemigas, y todos los súbditos de [...] una son enemigos de los súbditos de la otra.”²⁶⁹

Sin duda, el tratamiento del enemigo constituye una de las mayores aportaciones doctrinales de E. de Vattel al derecho internacional contemporáneo, ya que el jurista de Neuchâtel plantea la distinción entre enemigo particular²⁷⁰ y enemigo público, precisando acerca de este último: “[...] el enemigo público forma pretensiones contra nosotros, o se niega a las nuestras, y sostiene sus derechos, verdaderos o pretendidos, por la fuerza de las armas [...]. Es posible que el Enemigo público [...] no desee nuestro mal, y únicamente procure sostener sus derechos. Es indispensable esta observación para arreglar disposiciones de nuestro corazón para con un enemigo público.”²⁷¹ Una de los rasgos que permite distinguirlo es su participación en una “guerra abierta”;²⁷² es decir, el diplomático consideraba un momento de la contienda sin combates y otro en el cual los actos de violencia han estallado.

Existen diferencias respecto del tratamiento de este tema en los planteamientos de E. de Vattel y J.-J. Burlamaqui. En la reflexión sobre el

²⁶⁸ *Ibid.*, Partie IV. Chap. IV, § XXV, p. 77.

²⁶⁹ Vattel, Emer de. *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. V, § LXX, p. 256.

²⁷⁰ E. de Vattel define al enemigo particular de este modo: “El enemigo particular es una persona que procura nuestro mal, y se complace en él [...] nunca es inocente, porque alimenta en su corazón la animosidad y el odio”. Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. V, § LXIX, pp. 255-256.

²⁷¹ *Ibid.*, Lib. III. Cap. V, § LXIX, pp. 255-256.

²⁷² Vattel precisaba: “El enemigo es aquel con quien se está en guerra abierta.” *Ibid.*, Lib. III. Cap. V, § LXIX, p. 255.

enemigo que efectuaba este último autor, el ginebrino tomaba en cuenta la distinción entre una guerra solemne y no solemne planteando la calificación a partir de la declaración de guerra. El requisito de la guerra abierta parece estar inscrito también en el tratamiento de la guerra en forma, según la doctrina vatteliana, cuando se advierte que el diplomático consideraba también la declaración de guerra realizada por el soberano que ha sido afectado en su derecho perfecto contra el que lo lesiona; entonces el jurista considera: “esas dos naciones son, pues, enemigas.”²⁷³ No obstante, el profesor de Ginebra, seguidor de S. Pufendorf, vinculaba la guerra solemne a la guerra pública y la guerra no solemne a la guerra civil. Por tanto, se acercaría a la conclusión del filósofo alemán quien sostenía que tales actos constituían crímenes de rebelión y hacía “indignos del título de enemigos a los que se prestan a ello y [...] las Guerras Civiles no son tampoco solemnes.”²⁷⁴

A su turno, E de Vattel consideraba, a diferencia de J.-J. Burlamaqui, la viabilidad jurídica de la guerra civil²⁷⁵ sugiriendo una extensión de los efectos de la calificación del enemigo a los resistentes a la autoridad en el poder, argumentando: “Las mismas razones que establecen su obligación de Estado a Estado, las hacen tanto o más necesarias, en el caso desgraciado en que dos partidos obstinados despedazan su patria común. Si el soberano se juzga con derecho para mandar ahorcar a los prisioneros como rebeldes, el partido contrario usará de represalias: si no cumple religiosamente las capitulaciones y todos los convenios celebrados con los enemigos, no se fiarán más de su palabra: y si quema y tala, ellos harán lo mismo, y la guerra llegará a ser cruel, terrible, y siempre más funesta a la Nación.”²⁷⁶

²⁷³ *Ibid.*, Lib. III. Cap. V, § LXIX, p. 256.

²⁷⁴ S. Pufendorf consideraba, en efecto, que: “Los actos de hostilidad, que no han sido precedidos de una Declaración de Guerra en las formas, pasan casi por correrías o puras fechorías. Y aquellos que un estado ejerce contra Particulares, suponen en sí un crimen de rebelión, o un género de vida infame, que les hace mirar como indignos del título de enemigos, o de gente que hace la guerra como se debe. Las Guerras civiles no son tampoco solemnes, cuando los dos bandos se contestan entre sí la Soberanía, de modo que no se sabe bien a quien ésta pertenece.” Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. VIII, Chap. VI, § IX, p. 463. Traducción del autor.

²⁷⁵ Vattel concibe la guerra civil de esta forma: “La Guerra Civil rompe los lazos de la sociedad y del gobierno, o al menos les suspende la fuerza y el efecto; ella da nacimiento, en la Nación, a dos bandos independientes, que se miran como enemigos, y que no reconocen ningún juez común.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, p. Liv. VIII. Chap. XVIII, § 293, pp. 243-244.

²⁷⁶ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. XVIII, § CCXCII, p. 156.

En suma, la alusión a una guerra abierta que determinase los efectos jurídicos de la calificación del enemigo no estaría finalmente restringida a la declaración y a la realización de una guerra en forma. El estatuto de enemigo adquiriría, en tanto que noción jurídica del derecho de gentes, un carácter propio que se vinculaba estrechamente a las “leyes comunes de la guerra, esas máximas de humanidad, de moderación, de rectitud y honradez”²⁷⁷ que reconocía E. de Vattel y debían ser observadas también en las guerras civiles. La calificación del enemigo público conduciría al jurista de Neuchâtel a desarrollar la distinción entre quienes participan directamente en los enfrentamientos y quienes perteneciendo a alguno de los estados en guerra no participaban directamente en ellos.

En efecto, la importante consecuencia derivada de la doctrina del derecho de gentes de E. de Vattel, y su tratamiento del enemigo, fue la reflexión acerca de los riesgos que corrían las poblaciones no comprometidas directamente en los enfrentamientos armados.²⁷⁸ Los intentos de aplicación de los principios de humanidad, presentes en la obra del diplomático, contribuirían también a delimitar las acciones dirigidas contra quienes participaban de los combates como parte de fuerzas beligerantes. En la tradición del jusnaturalismo del siglo XVII, H. Grocio²⁷⁹ y S. Pufendorf²⁸⁰ consideraban ya, al definir al enemigo, que uno de los principios del derecho de gentes implicaba que los súbditos de los estados en guerra devenían enemigos. El jurista E. de Vattel acogió esta idea dando continuidad a la propuesta de Ch. Wolff. Propuso, no obstante, un tratamiento distinto para ciertos súbditos a los cuales el derecho de la guerra no podía ser aplicado con el mismo rigor en relación con los beligerantes.

²⁷⁷ *Ibid.*, Lib. III. Cap. XVIII, § CCXCII, pp. 155-156.

²⁷⁸ Era la opinión que ya en el siglo XIX era destacada por Johan Caspar Bluntschli, celebre iusinternacionalista suizo y profesor de la Universidad de Heidelberg. Bluntschli, Johan Caspar, *Le droit international codifié*, Trad. C. Lardy, Guillaumin et C^{ie}; París, 1869, p. 37.

²⁷⁹ H. Grocio precisa: “Mas a los que son verdaderamente súbditos de los enemigos, es decir, por causa permanente, en todas partes es lícito molestarles por este derecho de gentes, si miramos a sus personas. Pues cuando se declara la guerra a alguno, a la vez se declara a los hombres de aquel pueblo.” Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. Tercero. Cap. IV. Par. VIII, pp. 241-242.

²⁸⁰ S. Pufendorf admite la posición de H. Grocio acerca de la concepción del enemigo al afirmar: “si se quiere saber en qué consisten esos atributos, así como la extensión de los derechos de la Guerra, respecto del enemigo y respecto de aquellos que le proveen algo se hallará ampliamente de que satisfacerse, en la obra de Grocio, titulada *Del derecho de la guerra y de la Paz*.” Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. VIII. Chap. VI, § VIII, p. 461. Traducción del autor.

Tanto H. Grocio²⁸¹ como S. Pufendorf consideraban que las mujeres, los niños, los ancianos y los enfermos eran enemigos, tal como lo hacía E. de Vattel;²⁸² no obstante, este último autor más allá de simples consideraciones morales proponía ciertas limitaciones jurídicas en el tratamiento que debía procurarse a quienes se hallasen bajo estas categorías, por ejemplo, acerca de las dos primeras sostenía: “Puesto que las mugeres (*sic*) y los niños son súbditos del Estado y miembros de la Nación, deben contarse en el número de enemigos. Pero esto no quiere decir que sea lícito tratarlos como a los hombres que toman las armas o que pueden tomarlas. Luego veremos que no [se] tienen los mismos derechos contra toda clase de enemigos.”²⁸³ Las categorías de personas mencionadas compartían una situación que las colocaba de entrada como no combatientes; en consecuencia, declaraba el diplomático: “no hay derecho ninguno para maltratarlos en su persona, ni para usar con ellos violencia, y mucho menos para quitarles la vida.”²⁸⁴

En la eventualidad de producirse un acto de violencia por fuerzas beligerantes contra individuos de tales categorías, era factible, sostenía E. de Vattel, que los oficiales llamasen la atención a los responsables de los desmanes, pudiendo ordenar su castigo. Sin embargo, de darse el caso que algunos enemigos no combatientes tomaran las armas, ese hecho autorizaba la ejecución de actos de fuerza, como ocurría especialmente en el caso de las mujeres. En efecto, para el jurista según las concepciones de su época, si ellas “quieren absolutamente que se les perdone, deben mantenerse en las ocupaciones de su sexo, y no mezclarse en el ejercicio de los hombres, tomando las armas. Por esta razón la ley militar de los Suizos que prohíbe

²⁸¹ Grocio indica: “Por lo demás, volviendo a la cuestión, a cuánto se extiende esta licencia o se entiende ahí, que se mata también impunemente a las mujeres y a los niños, lo cual se comprende también en este derecho de la guerra.” Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. Tercero. Cap. IV. Par. IX, p. 243.

²⁸² Para E de Vattel: “las mujeres, los niños, los ancianos achacosos y los enfermos, son también enemigos; y se tiene derecho sobre ellos, puesto que pertenecen a la Nación con la cual se está en guerra, y que los derechos y pretensiones de Nación a Nación afectan al cuerpo de la sociedad con todos sus miembros.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. XVIII, § CXLV, pp. 332-333.

²⁸³ *Ibid.*, Lib. III. Cap. V, § LXXII, p. 257.

²⁸⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXLV, p. 333.

maltratar a las mugeres (*sic*), exceptúa formalmente a las que hayan cometido actos de hostilidad.”²⁸⁵

Las reglas concernientes a los súbditos de estados enemigos estaban asociadas a los deberes de humanidad que se hallaban instalados en la reflexión de los autores del derecho de gentes del siglo XVIII. Sin embargo, desde el enfoque de E. de Vattel procuraron ser sometidos a la técnica jurídica en procura de su eficacia. Ello contrastaba con los llamados a la moderación de sus antecesores doctrinales. En ese sentido, el derecho de gentes del jurista de Neuchâtel, si bien destaca los contenidos de los principios del derecho natural, plantea reglas que limiten los efectos de las acciones bélicas distinguiéndose de las invocaciones de J.-J. Burlamaqui quien consideraba acerca de la situación de niños, mujeres y ancianos lo siguiente: “es cierto que el derecho de la guerra no exige por sí mismo que se extreme las hostilidades hasta matarlos.”²⁸⁶ Quedaba planteado así un deber moral de abstención del estado, que para el autor de Neuchâtel se extendía a otras categorías como los “ministros públicos de la religión, los literatos y otras personas, cuyo género de vida está muy distante del oficio de las armas”,²⁸⁷ atendía así al criterio de ausencia de resistencia con la fuerza.

Los límites de la propuesta de los juristas se hacen patentes ante situaciones donde la impunidad es la regla. J.-J. Burlamaqui consideraba el hecho mismo de la realidad atroz de la guerra, y no llegaba a imaginar medidas jurídicas para sancionar acciones desproporcionadas, pues afirmaba: “Decimos una vez más que cuando el fuego de la acción lleva al soldado como a pesar suyo, y no obstante las órdenes de los Superiores, a cometer esos actos de inhumanidad, como por ejemplo, en la toma de una ciudad que por su resistencia ha irritado a las tropas, entonces se debe ver más esos males como desgracias de la guerra, que como crímenes punibles.”²⁸⁸ También con limitaciones, E. de Vattel contribuyó en la elaboración de algunas normas del derecho en la guerra desde una perspectiva pragmática que será profundizada

²⁸⁵ *Ídem.*

²⁸⁶ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § VII, p. 89. Traducción del autor.

²⁸⁷ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXLVI, p. 334.

²⁸⁸ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § VII, p. 90.

por la doctrina iusinternacionalista clásica prestando mayor interés por el tratamiento de los prisioneros de guerra.

La situación de los prisioneros de guerra desde el siglo XVI se fue consolidando como uno de los temas de estudio privilegiado por el derecho de gentes. En efecto, una de las características más importantes en la evolución del tratamiento doctrinal sobre este tema consistió en un cambio de enfoque acerca de la concepción del prisionero, inicialmente tratado como objeto y luego como persona, hasta el definitivo reconocimiento de su dignidad. Históricamente, tanto la consideración jurídica del botín como la del prisionero habían tenido un abordaje similar. Los prisioneros, por ende, pertenecían a un titular que ejercía un poder discrecional sobre ellos, comprendiendo la decisión de quitarles la vida. A su vez, al ser considerados bienes caían bajo el tratamiento del estatuto de esclavos. El ginebrino J.-J. Burlamaqui hizo referencia a esta situación cuando afirmaba: “Los efectos de una tal esclavitud no tenían ningún límite, todo estaba permitido a un amo respecto de su esclavo, tenía sobre él el derecho de vida y de muerte, y todo lo que el esclavo poseía o podía adquirir posteriormente, pertenecía de derecho al amo.”²⁸⁹

El trato como esclavos de prisioneros de guerra fue objeto de reflexión por los jusnaturalistas del siglo XVIII. El diplomático E. de Vattel se propuso determinar si se justificaba el hecho de reducir a estas personas a esclavitud. Su respuesta negativa a tal cuestión la hizo de manifiesto señalando: “... en todas las ocasiones en que no podemos inocentemente quitar la vida a nuestro prisionero, no tenemos derecho para hacerle esclavo.”²⁹⁰ Asimismo, la doctrina del derecho de gentes de este periodo, en líneas generales, reconocía de manera unánime que el prisionero no debía ser ejecutado. Al respecto, J.-J. Burlamaqui afirmaba: “No se podría hacerles morir sin hacerse culpable de crueldad, digo por lo ordinario, porque puede encontrarse casos de necesidad tan opresivos, que el cuidado de nuestra propia conservación nos obliga a llevarnos a extremos, que fuera de esas circunstancias serían completamente criminales.”²⁹¹ A su vez, el jurista de Neuchâtel agregaba que sobre el enemigo

²⁸⁹ *Ibid.*, Partie IV. Chap. VI, § XXVIII, p. 100. Traducción del autor.

²⁹⁰ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CLII, p. 344.

²⁹¹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. VI, § VIII, p. 90. Traducción del autor.

desarmado y rendido no cabía disponer de su vida, “siempre que no haya cometido algún nuevo atentado, o se haya hecho culpable de un crimen digno de muerte.”²⁹²

El rechazo a la esclavitud y a la ejecución de prisioneros, según el derecho de gentes, estaba vinculado con los deberes de humanidad en la guerra. Unos deberes morales que nacían de la compasión y pero aún no del reconocimiento de su dignidad. Se trataba de asegurar la protección de estas personas a través de su sostenimiento o su cuidado cuando se hallasen enfermos y heridos. El diplomático de Neuchâtel consideraba que los prisioneros tenían derecho a un tratamiento,²⁹³ que excluyese la violencia física, previendo incluso la eventualidad de que quien los retuviese cautivos no pudiese mantenerlos; en este caso planteaba un deber de este último de liberarlos bajo condiciones. Lo decía de esta manera: “En el día es fácil de resolver esta cuestión; porque se devuelven los prisioneros bajo su palabra, imponiéndoles la obligación de no volver a tomar las armas durante un tiempo determinado, o hasta el fin de la guerra.”²⁹⁴ E. de Vattel recogía así en su doctrina del derecho de gentes una técnica que formaba parte de las prácticas de los ejércitos reservada a los oficiales, constituyendo ejercicios del código de honor. Este autor destacaba esta costumbre y consideraba de importancia su tratamiento jurídico cuando indica:

[a]un se hace más todavía, y por una costumbre que realza el honor y la humanidad de los Europeos, se envía a su país bajo su palabra a un oficial prisionero, que tiene el consuelo de pasar el tiempo de su prisión en su patria y en medio de su familia.²⁹⁵

En la obra de E. de Vattel se incluyeron aspectos relacionados con el acontecer de la guerra que ameritaban un tratamiento en el derecho de gentes. En su doctrina abordó, por ello, materias como la regulación del rescate y el

²⁹² Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VIII, § CXLIX, pp. 337-338.

²⁹³ E. de Vattel precisa: “Hay derecho para asegurarse de los prisioneros, y por esto, para encerrarlos y aun atarlos si hay motivo de temer que se subleven o que se fuguen; pero ninguna cosa autoriza para tratarlos con dureza, siempre que no se hayan hecho personalmente culpables para con aquel que los tiene en su poder; porque en este caso es dueño de castigarlos. Fuera de esto, debe acordarse que son hombres y desgraciados.” *Ibid.*, Lib. III. Cap. VIII, § CL, pp. 338-339.

²⁹⁴ *Ibid.*, Lib. III. Cap. VIII, § CL, p. 340.

²⁹⁵ *Ibid.*, Lib. III. Cap. VIII, § CL, pp. 339-340.

canje de prisioneros. El diplomático estimaba, a título de excepción, que los Estados tenían un deber de rescatar a sus cautivos en la guerra. En ese sentido proponía: “las Naciones de Europa, siempre laudables por el cuidado que ponen en aliviar los males de la guerra, han introducido costumbres humanas y saludables con respecto a los prisioneros. Se cangean (*sic*) o rescatan, aun durante la guerra y se cuida comúnmente de arreglar esto con anticipación por un cartel”.²⁹⁶

Finalmente, lo que resulta indiscutible en el derecho de gentes es la facultad con que contaba los enemigos en una contienda de hacer prisioneros. E. de Vattel llegaba incluso a admitir que esa atribución de los soberanos en guerra podía alcanzar a los civiles a los que se buscaba proteger conforme al principio de humanidad, una medida extrema que forma parte de la discrecionalidad soberana. El jurista así lo plantea: “Pero se tiene derecho para detener y hacer prisioneros a todos los enemigos vencidos o desarmados que se perdonan por humanidad, a todas las personas que pertenecen a la Nación enemiga, y aún a las mugeres (*sic*) y a los niños; ya sea para impedirles que vuelvan a tomar las armas, ya con el designio de debilitar al enemigo, o ya en fin porque, apoderándose de alguna muger (*sic*) o algún niño a quien ame el soberano, se proponen atraerle a condiciones de paz equitativas para libertar aquellas prendas preciosas.”²⁹⁷ Para los autores jusnaturalistas, las prerrogativas del príncipe en la guerra atienden también a consideraciones de humanidad y prudencia.

c) Los principios de humanidad y la prudencia en las leyes de la guerra

En líneas generales, J.-J. Burlamaqui²⁹⁸ y E. de Vattel²⁹⁹ utilizaron el término “leyes de la guerra” para referirse a los límites que debían atender las

²⁹⁶ *Ibid.* Lib. III. Cap. VIII, § CLIII, p. 345.

²⁹⁷ *Ibid.* Lib. III. Cap. VIII, § CXLVIII, p. 336.

²⁹⁸ J.-J. Burlamaqui hace así referencia a las leyes de la guerra: “En general, las leyes mismas de la guerra exigen la abstención de la matanza tanto como sea posible, y que no se derrame sangre sin necesidad; no se debe pues directa y deliberadamente quitar la vida ni a los prisioneros de guerra, ni aquellos que demandan cuartel, ni a aquellos que se rinden, menos aún a los ancianos, a las mujeres y a los niños, y en general a nadie de aquellos que no son de una edad ni de una profesión para llevar las armas [...]” Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. VI. § IX, p. 91. Traducción del autor.

partes en conflicto durante el desarrollo de las operaciones militares. El origen de la expresión se vincula a la costumbre que es consagrada por la práctica de los combatientes desde la Antigüedad. Cabía, entonces, la posibilidad de juzgar la licitud de la conducta de quienes participaban directamente en la contienda. En *Principios de derecho político*, el profesor ginebrino asumía la propuesta grociana acerca de lo que se considera “lícito”³⁰⁰ en la guerra. Para el autor holandés la licitud –“permission”, según J. Barbeyrac- implicaba, por un lado, lo que es recto y piadoso por todas partes y, de otro, lo que no está sometido a una pena. Los límites de lo que está autorizado se vinculan al derecho natural que permitía establecer el marco de la licitud e ilicitud. En su propuesta doctrinal, el autor suizo apeló a tres reglas generales planteadas por H. Grocio que limitan el uso de los medios de guerra.

La primera regla preveía: “... todo lo que tienen una vinculación moralmente necesaria con el fin de la guerra está permitido, y nada más. En efecto, sería completamente inútil –añadía H. Grocio- tener derecho a hacer algo, si no se puede servir de los medios necesarios para llevarlo a cabo; pero tampoco sería justo que bajo el pretexto de defender su derecho, se crea todo permitido, y que se llegue hasta los últimos extremos”.³⁰¹ Esta pauta concierne, por tanto, a la finalidad de la guerra que alcanza la paz logrando la satisfacción del agravio. Consideraba, además, un vínculo moral necesario que permitiese juzgar la conducta de las partes en conflicto. No obstante, el alcance pragmático de esta prescripción es nulo al no estar previstos supuestos para que opere la proporcionalidad en el uso de los medios de guerra que tome

²⁹⁹ E. de Vattel, por ejemplo, afirma: “Sin embargo hay un caso en que se puede negar la vida a un enemigo que se rinde, y toda capitulación a una plaza en el último apuro; y es cuando este enemigo ha cometido algún atentado enorme contra el derecho de gentes, y particularmente cuando ha violado las leyes de la guerra.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. VIII, § CXXI, p. 324.

³⁰⁰ H. Grocio desarrolla el contenido de lo lícito en el Capítulo IV *Del Derecho de la Guerra y de la Paz*, dicho capítulo es titulado: *Del derecho de matar a los enemigos en la guerra solemne, y de otra violencia corporal* contiene tres párrafos dedicados a la licitud en la guerra: *II. La voz es lícito se distingue en lo que se hace impunemente, pero no sin vicio, aunque no hacerlo sea de alguna virtud [...]. III. Que los efectos de la guerra solemne, considerados en su generalidad, se refieren a la licitud de impunidad. IV. Por qué se han introducido tales efectos.* Grocio, Hugo, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. IV, p. 332. Ahora bien, para efectos de esta investigación es necesario tomar en cuenta las expresiones que emplea Barbeyrac y que serán acogidas por sus seguidores suizos; en tal sentido la licitud se corresponde con la expresión francesa: “permission”, utilizada por el traductor al francés de la obra de Grocio. Grotius, Hugues, *Op. Cit.*, Liv. III. Chap. IV, § II, 1, p. 767.

³⁰¹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. V, § III, p. 78. Traducción del autor.

como referencia la reparación del derecho lesionado. Éste puede incluso ser configurado atendiendo a los interés de los soberanos.

La segunda regla prescribía: “El derecho que se tiene contra un enemigo y que se persigue por las armas, no debe ser considerado únicamente en relación con el motivo que hace comenzar la guerra, sino respecto de nuevas causas que sobrevienen posteriormente y durante el curso de la guerra: al igual que en justicia una de las partes adquiere a menudo un nuevo derecho durante el curso del proceso. Este es el fundamento del derecho que se tiene para actuar contra aquellos que se unen a nuestro enemigo en el curso de la guerra, sea que éstos dependan de él o no.”³⁰² Quedaba planteada así una exigencia para que el derecho de hacer uso de los medios de guerra se tomase en cuenta, en primer lugar, a partir de la relación entre las causas y las circunstancias dadas al momento de iniciarse la contienda y, en segundo lugar, a partir de la necesidad que imponían nuevas causas de conflicto. Esta pauta conllevaba el riesgo cierto de activar la espiral de la violencia, por ende, debía ser moderada.

La tercera regla señalaba: “... hay muchas cosas que aunque ilícitas, además, resultan lícitas en la guerra porque son producto de consecuencias inevitables, y llegan contra nuestra intención y sin un designio formal: de otro modo no habría nunca un medio para hacer la guerra, sin injusticia, y las acciones más inocentes deberían a menudo ser vistas como injustas, puesto que hay poco de donde no pueda, llegado el caso, provenir algún mal contra la intención del agente.”³⁰³ Se preveía entonces que el derecho de usar los medios de guerra podía afectar a personas inocentes y a los bienes de éstas, inintencionadamente, actualizándose en el jusnaturalismo racionalista la previsión de la escolástica medieval acerca del doble efecto planteado en el siglo XIII por el Aquinate.

El énfasis, en todo caso, no estaba aún puesto plenamente en los individuos víctimas de la contienda, pues la Escuela de derecho natural y de gentes del siglo XVIII consagraba en el discurso jurídico a las “naciones” y a su

³⁰² *Ibíd.*, Partie IV. Chap. V, § III, pp. 78-79. Traducción del autor.

³⁰³ *Ibíd.*, Partie IV. Chap. V, § III, p. 78. Traducción del autor.

necesidad de verse envueltas en contiendas con el fin de garantizar su propia conservación. El único límite impuesto era de carácter moral y se planteaba aún desde el imperativo de la amistad, con notables referencias a un principio de humanidad, en el escenario internacional; se trataba de un deber de moderación entre los pueblos en guerra. El ginebrino J.-J. Burlamaqui dio claro testimonio de la inquietud de los juristas de su época por intentar aminorar los efectos de un derecho irrestricto de los soberanos a hacer la guerra, proclamándolo así en su obra:

No es suficiente para que una guerra se haga con justicia, que ésta sea emprendida por un justo motivo y que se observe además las otras cosas de las cuales hemos hablado hasta aquí; sino es necesario asimismo, que al hacerla, se permanezca en los términos de la justicia de la humanidad y que no se lleve los actos de hostilidad más allá de su límites.³⁰⁴

Con la referencia a la “justicia de la humanidad” se proponía “atenuar los males que se hace a un enemigo”³⁰⁵ a través de medios suaves que a su vez se consideraban los más aptos para la conservación de la vida de los individuos.³⁰⁶ El ginebrino defendía así un derecho de gentes que tendiese a valorar a las personas. Para J.-J. Burlamaqui, los “principios de humanidad” constituían una expresión histórica que puede reconocerse en el contenido de las costumbres o de las leyes de la guerra. Si el derecho a matar –apuntaba– era permisión lógica del derecho de la guerra, la matanza era una práctica de la que debían abstenerse, tanto como sea posible, los ejércitos, al tratarse de una práctica inmoral. Lamentaba, al mismo tiempo, que en la guerra lo ilícito implique impunidad, cuando afirma:

Es una vez más por una consecuencia de esos principios, que aquellos que en una guerra pública y solemne, han llevado a la matanza y las pillerías más allá de lo que la ley natural permite, no pasen de ordinario en el mundo por asesinos o por ladrones, y no son penados como tales. Está establecido entre las naciones que es necesario dejar ello a la conciencia de aquellos que se

³⁰⁴ *Ibíd.*, Partie IV. Chap. V, § I, p. 77. Traducción del autor.

³⁰⁵ *Ibíd.*, Partie IV. Chap. V, § VIII, p. 81. Traducción del autor.

³⁰⁶ *Ibíd.*, Partie IV. Chap. VI, § XII, p. 93. Traducción del autor.

hacen la guerra, más que ganarse querellas molestosas, inmiscuyéndose al condenar a una o a la otra parte.³⁰⁷

En ese sentido, las tentativas realizadas desde el jusnaturalismo de J.-J Burlamaqui para atenuar los efectos de la guerra se concentraban en las hostilidades y en los actos de guerra en sí mismos. No obstante, en los hechos, la contraposición entre la licitud de ciertos actos y su moderación, desde presupuestos fundamentalmente morales, demandaban la necesidad de una regulación jurídica satisfactoria sobre las prácticas excesivas llevadas a cabo por los combatientes. Existiendo, además, una doble legitimidad en la guerra – la del inicio y la de las prácticas- no dejarían de plantearse dificultades de carácter jurídico al surgir cuestiones como: ¿se puede cometer en una guerra injusta, actos de guerra justos y conformes a derecho? o ¿qué puede decirse de un injusto beligerante cuyo comportamiento al cometer actos de guerra se basa en una mayor humanidad y en la moderación?³⁰⁸ Primaban, entonces, en la obra del profesor ginebrino las pautas morales del jusnaturalismo que eran fácilmente superadas por la puesta en juego de intereses estatales. Desde el realismo, habría de privilegiarse las consideraciones formales.

En la doctrina del derecho de gentes, el comienzo de la guerra está vinculado a las formalidades de su declaración. H. Grocio consideraba que la guerra para ser justa debía ser emprendida acogiéndose a la formalidad al iniciarse.³⁰⁹ Los efectos de la solemnidad dieron lugar, en la obra de este autor, a un derecho “extremo” en la guerra que contiene, como antes se ha referido, amplias permisiones y también *temperamenta*. Con posterioridad al maestro holandés, las discusiones teóricas relacionadas con las reglas que habrían de regir en la manera de actuar de los beligerantes durante las contiendas

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

³⁰⁸ Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 298.

³⁰⁹ H. Grocio mencionaba en su obra principal la existencia de reglas de derecho propias para determinar la justicia al momento de emprender una guerra, precisando: “Arriba comenzamos a decir que muchas veces la guerra dicese justa, entre autores probos, no por la causa de donde nace ni, como en otras partes, por la magnitud de las cosas que se ventilan, sino por ciertos efectos particulares del derecho.” Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III. Par. I. 1, pp. 315-316.

adquirieron relevancia en la doctrina del *ius gentium*; abandonándose paulatinamente el tratamiento teórico referido a la justificación de la guerra.³¹⁰

Desde una perspectiva más jurídica, E. de Vattel llegó a elaborar un derecho convencional de la guerra destinado a la regulación de tres aspectos: a) el tratamiento de las alianzas defensivas y ofensivas para el desencadenamiento de las acciones armadas, b) las convenciones que debían celebrarse durante su desenvolvimiento y c) las convenciones para concluir la contienda. No obstante, al observarse el proceder de los estados, éstos no atendían a normas del derecho de gentes que les prescribiesen límites a sus acciones armadas. Así, era posible constatar en la práctica estatal -como señala J. Imbert- que en lo que concierne al desencadenamiento de la guerra resultaba patente cómo el formalismo antiguo, ambientado de misticismo religioso, se había desdibujado progresivamente en beneficio de la acción militar violenta, sin a llegar a pronunciarse, en muchas ocasiones, la advertencia previa.³¹¹

El contenido doctrinal del derecho en la guerra, no obstante, se constituiría en materia de permanente reflexión para limitar los efectos del recurso a las armas. A ello debían contribuir los principios elaborados por los autores jusnaturalistas que los consagraron también en reglas para el inicio de las contiendas. La consideración de un deber de amor y amistad entre las naciones se planteaba como la base del deber de moderación a la hora de emplear la fuerza. Sentimiento y fuerza, al mismo tiempo, se inscribían en el núcleo de las reglas con que pretendía humanizarse los efectos de la guerra. Los autores jusnaturalistas se interesaban, a través de los principios, en limitar el rigor de los combates y debían gestionar la paradoja misma de la guerra: la preservación del cuerpo político y sus miembros a través de la violencia y el imperativo de fraternidad entre los estados y los seres humanos.

Ya desde el siglo XVII, Ch. Wolff otorgó especial importancia a los deberes de amistad y de amor entre las naciones. Éstos ponían en juego los

³¹⁰ Ballis, William, *The legal position of war changes in its practice and theory from Plato to Vattel*, Garland Publishing, Londres, 1973, p. 171.

³¹¹ Imbert, Jean, "Avant-propos", *La Guerre, Actes du Colloque de Mai 1986. Cahiers de Philosophie politique et juridique...*, p. 9.

principios de humanidad que debían ser considerados antes de dar inicio a las acciones armadas y durante el desarrollo de la contienda. En ese sentido, el profesor de Halle proponía que “toda nación debe amar a las otras como a ella misma, sin exceptuar a sus enemigos.”³¹² Planteaba desde esta premisa restricciones al proceder militar que debía discriminar entre combatientes y civiles, cuando proponía: “No resulta de ningún modo de ese derecho [vulnerado], que se deba maltratar inhumanamente, o matar a los súbditos de una potencia enemiga que permanecen tranquilos y no toman ninguna parte en la guerra.”³¹³

A su turno, J.-J. Burlamaqui reformuló desde pautas consecuencialistas el deber de moderación. Los dirigentes estatales debía atender a consideraciones prudenciales antes y durante el desarrollo de las acciones armadas; así, para el ginebrino, “[c]ualquiera sea el motivo justo que se tenga para hacer la guerra, como, no obstante, ésta entraña luego y de una manera inevitable una infinidad de males e incluso a menudo injusticias, es cierto que no debe llevarse de inicio ni muy fácilmente arribar a un extremo peligroso, que puede ser muy funesto para el mismo vencedor.”³¹⁴ Por su parte, E. de Vattel, planteó también una relación entre fines y medios admitidos dando cabida a la moderación que era vinculada a la justicia contenida en “la ley natural”, de carácter moral, afirmando: “el fin legítimo no da un verdadero derecho, sino solamente a los medios necesarios para lograr ese fin; pues todo lo que se hace traspasando sus límites está reprobado por la ley natural, y es vicioso y condenable en el tribunal de la conciencia.”³¹⁵

En consecuencia, los deberes de moderación y de humanidad se concretaban en una exigencia de prudencia exigida a quienes conducían la acción estatal en relación con la guerra. El recurso a la prudencia constituía una limitación a la violencia situada en el ámbito de la moralidad, y admitía renunciar a exigencias de justicia atendándose a las circunstancias. En cierto sentido, concretaba principios específicos del derecho natural especialmente

³¹² Wolff, Christian, *Op. Cit.* Liv. IX. Chap. III, § III, p. 268. Traducción del autor.

³¹³ *Ibid.*, Liv. IX. Chap. VIII, § VI, pp. 309-310. Traducción del autor.

³¹⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.* Partie IV. Chap. IV, § I, p. 64. Traducción del autor.

³¹⁵ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. VIII, § CXXXVII, p. 320.

aplicables a las naciones.³¹⁶ Para J.-J. Burlamaqui, antes del desencadenamiento de una guerra la prudencia debía tomarse en cuenta en relación con la “máxima general de la sociabilidad y del amor a la paz”³¹⁷ que invitaba a los estados a cuidar de sí mismos y de sus súbditos. En consecuencia la decisión de recurrir a la fuerza militar debía ser adoptada como “un último extremo, y cuando no quede otro recurso que el de las armas.”³¹⁸

Según E. de Vattel, en la decisión de recurrir a las armas en atención del recurso a la prudencia podía considerarse la opinión del conjunto de la sociedad política, no hacía referencia ya a los sabios exigidos por la escolástica; en ese sentido, el jurista advertía: “Este derecho tan importante de juzgar si la Nación tiene un verdadero motivo de quejarse, si está en el caso de usar de la fuerza, de tomar las armas con justicia, si la prudencia se lo permite y lo exige el bien del Estado, pertenece únicamente al cuerpo de la Nación”³¹⁹.” Previamente, J. Barbeyrac, en sus comentarios a *El derecho natural y de gentes* de S. Pufendorf, señalaba que la declaración de guerra, considerada en sí misma y de manera independiente a las formalidades empleadas por cada pueblo, no era simplemente de derecho de gentes, sino de derecho natural. Por tanto, según el hugonote francés “[l]a Prudencia y la Equidad Natural demandan igualmente, que antes de tomar las armas contra alguien, se intente toda clase de vías suaves, para evitar llegar a este molesto extremo.”³²⁰ Esta será también la postura de J.-J. Burlamaqui e influirá en la doctrina del jurista de Neuchâtel.

Este autor hacía referencia en diversos pasajes de su obra principal a la prudencia, recomendando recurrir a ella antes del inicio de toda contienda; pero resultaba más apremiante en situaciones donde el derecho afectado resultaba

³¹⁶ En lo concerniente al derecho natural aplicado a las naciones, el derecho natural es en sus orígenes identificado con el derecho de gentes, en autores como H. Grocio, S. Pufendorf o Ch. Wolff. A su vez, se distingue al interior del mismo derecho natural dos categorías en las que se halla un derecho natural interno, necesario, incluso primario o imperfecto, y otro derecho natural externo, voluntario, secundario, instituido, arbitrario, perfecto. La primera categoría del derecho natural (interno), es consecuentemente modificada, en los trabajos de E. de Vattel, para poder ser aplicada a las naciones.

³¹⁷ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § I, p. 64. Traducción del autor.

³¹⁸ *Ídem*.

³¹⁹ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. I, § IV, p. 182.

³²⁰ Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. VIII. Chap. VI, § VIII, p. 462.

discutido; en ese sentido, y según lo tratado previamente, si bien el realismo de E. de Vattel resultaba manifiesto cuando abordaba la causa dudosa, el diplomático también valoraba llegar a una solución dialogada dilucidándose la oscuridad o la litigiosidad del derecho. En tal circunstancia, el recurso a la fuerza no resolvía la cuestión de fondo relacionada con la legitimidad de la salida armada, pues una victoria tras el fracaso de los acuerdos sólo obligaba al vencedor a firmar un tratado que terminase el diferendo. Consecuentemente, el recurso a la prudencia debía valorarse antes que tal victoria, pero era, al mismo tiempo, diferente del “buen derecho.”³²¹

En el marco del pensamiento de E. de Vattel, el recurso a la prudencia adquiría una especial relevancia a la hora de decidir las medidas más convenientes y menos dañinas relacionadas con el inicio y la conducción de la contienda. Así sucedía también cuando el diplomático de Sajonia consideraba que los motivos “honestos y laudables” debían concurrir con las razones justificativas en la configuración de una guerra legítima. Sostenía, por ende, que tales motivos, concretados en criterios de oportunidad y utilidad evaluados por la parte agredida, encaminaban la decisión de emprender acciones armadas estando estrechamente vinculados a la prudencia, mientras las razones justificativas remitían a la justicia.

Por su parte, J.-J. Burlamaqui hacía un llamado “a la prudencia y a los sentimientos de benevolencia” antes de la declaración de la guerra. Por esta razón, el recurso a la prudencia precedía a la publicidad de los motivos y las razones justificativas que admitían el inicio de las acciones armadas. En su afán por dar cabida a una actitud prudente y a la equidad natural, que fueron proclamadas por J. Barbeyrac, el profesor ginebrino exigiría que antes del recurso a la fuerza la parte que declara la guerra agotase todos los “medios más suaves”. Asimismo, la exigencia de prudencia estaba igualmente referida a las acciones del bando que originaban la declaración de la guerra. En ese sentido, la parte que ha ocasionado la injuria era invitada a dar satisfacción al derecho vulnerado tomando en consideración los males que produce la guerra a las naciones enfrentadas. Así, en la eventualidad de surgir causas dudosas,

³²¹ Apuntaba E. de Vattel: “La victoria sigue ordinariamente a la fuerza y a la prudencia más bien que al mejor derecho”. Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. III, § XXXVIII, p. 219.

el autor ginebrino exigía una evaluación que tomase en cuenta la gravedad de la injusticia, señalando:

Si la injusticia es dudosa o de poca consecuencia, sería injusto y peligroso llegar a este extremo, y de exponerse así a todos los males de una guerra abierta, no se debe tampoco recurrir a las represalias antes de haber intentado obtener razón por las vías ordinarias de la injuria que nos ha sido infligida. Hay que dirigirse para ello al Magistrado de aquel que nos ha hecho injusticia [...] ³²²

En suma, el recurso a la prudencia dejaba abierta la posibilidad a los estados, que hacían uso de su discrecionalidad, para que se abstuviesen de iniciar una guerra o llegar a ésta sólo tras agotar los “medios más suaves”. Esta última exigencia derivaba de los efectos contradictorios que surgían al relacionar los principios de conservación de las naciones y de fraternidad internacional. Por un lado, la recomendación de evitar la guerra privilegiando tales medios se hallaba en relación con el principio de preservación del cuerpo político en la medida en que los estados debían procurar la seguridad y la felicidad de sus integrantes. El ginebrino J.-J. Burlamaqui, en tal sentido, valoraba la vida de los súbditos en relación con la gravedad de la lesión al derecho que justificaba la guerra. Para él existía en este caso una regla “incontestable” afirmando:

Es además incontestable que cuando se puede llegar al mismo objetivo, a través de los medios más suaves y más humanos, y que conservan la vida de muchas personas, y en particular de aquellas cuya conservación interesa particularmente a la sociedad humana, la humanidad quiere que se siga este camino ³²³.

Por otro lado, el recurso a los medios más suaves estaba basado en la exigencia de fraternidad entre las naciones. Ésta se hallaba, además, vinculada con los principios de humanidad pues persiguen un mismo propósito que va desde atenuar las consecuencias de las acciones bélicas hasta evitar el conflicto, aunque en la práctica estatal del siglo XVIII contaría más el objetivo

³²² Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. III, § XL, p. 61. Traducción del autor.

³²³ *Ibid.*, Partie IV, Chap. VI, § XII, p. 93. Traducción del autor.

de mitigar los efectos del “derecho riguroso de la guerra.”³²⁴ Si bien el ginebrino no se planteaba el marco vatteliano de la guerra en forma, sistematizaba ciertas condiciones que justificasen el inicio de las contiendas: los motivos de guerra, la evaluación de las probabilidades de victoria y el respeto del deber de prudencia formaban parte del examen que debía llevar a la decisión de recurrir a la fuerza. Consecuentemente, antes de que se declare la guerra “debe haber una verdadera necesidad para tomar las armas; es decir, que no se pueda emplear ningún otro medio más suave para obtener lo que demandamos, o para ponernos a cubierto de los malos que nos amenazan.”³²⁵

Para concretar esta recomendación, la práctica de la conferencia amistosa, el arbitraje y el recurso a la suerte, previos a la declaración formal de guerra, constituían en la obra del autor ginebrino una obligación necesaria impuesta por el derecho de gentes al tratarse de “medios para terminar los diferendos entre las Naciones sin llegar a las armas.”³²⁶ El jurista E. de Vattel, a su turno, al elaborar vías jurídicas de carácter convencional, consideraba aquellas salidas que permitiese terminar la guerra preventivamente: el acuerdo amigable, la transacción, la mediación y el arbitraje.³²⁷ El autor de Neuchâtel hacía referencia a los medios más suaves cuando sistematizaba esas técnicas afirmando:

Si ninguna de las Naciones que disputa, tiene por conveniente abandonar su derecho o sus pretensiones; la ley natural les recomienda la paz, [la concordia, la caridad], les obliga a probar las vías más suaves para terminar sus contestaciones.³²⁸

³²⁴ J.-J. Burlamaqui planteó una relación entre las “máximas”, los “principios”, “la ley de la humanidad” y “el derecho riguroso de la guerra” cuando señala: “Pero es necesario incluso observar aquí, que aunque esas máximas sean verdaderas en virtud del derecho riguroso de la guerra, la ley de la humanidad pone no obstante límites a ese derecho”. *Ibid.*, Partie IV. Chap. V, § VIII, p. 80.

³²⁵ *Ibid.*, Partie IV, Chap. IV, § II, p. 65. Traducción del autor.

³²⁶ *Ibid.*, Partie IV, Chap. IV, § V, p. 66. Traducción del autor.

³²⁷ E. de Vattel incluye la intervención de terceros para evitar el recurso a las armas, cuando indica: “Si se suscita una diferencia, las potencias amigas, o las que temen que se encienda el fuego de la guerra, ofrecen su mediación y hacen proposiciones de paz y de composición”, Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. II. Cap. XVIII, § CCCXXVIII, p. 147.

³²⁸ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. II. Cap. XVIII, § CCCXXVI, p. 145. En la versión original en francés el autor hace referencia además a la concordia y a la caridad. Véase Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*, Tome I, *Op. Cit.*, p. 517.

De un lado, el acuerdo amigable y la transacción eran medios típicos empleados en un contexto anterior al inicio de las acciones armadas, ellos comprometían exclusivamente a las partes con un derecho en disputa. De otro lado, la mediación y el arbitraje hacían intervenir a un tercero autorizado por ellas a fin de ayudarles a solucionar el conflicto, que a menudo ya estaba iniciado. J.-J. Burlamaqui admitía también el arbitraje como un medio para terminar un diferendo “entre aquellos que no tienen un Juez común.”³²⁹ Para E. de Vattel, era un medio utilizado “[c]uando los Soberanos no pueden convenirse en sus pretensiones, y sin embargo desean mantener o restablecer la paz.”³³⁰ Invocando razones de humanidad y amistad, los estados también podían hacer la guerra.

d) Las razones de humanidad y la amistad para hacer la guerra

El derecho de gentes, en el siglo XVIII, previó la intervención de terceras naciones en un conflicto armado interestatal. Las naciones aliadas y asociadas para emprender y conducir una guerra fueron parte de la reflexión de J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel desde perspectivas variadas que dan cuenta de la evolución del tratamiento de este tema. Hasta entonces, H. Grocio constituía la referencia en los escritos del ginebrino quien abordaba esta cuestión según los criterios de la justicia de la causa.³³¹ El jurista de Neuchâtel desarrolló, por su parte, un derecho de las alianzas que adquiriría cierta autonomía en relación con el tratamiento de las causas.³³² Para el profesor de Ginebra la intervención de una tercera nación durante un conflicto era legítima por las razones que el

³²⁹ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. IV, § VI, p. 67. Traducción del autor.

³³⁰ Vattel, Emer de, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural...*, Trad. Lucas Miguel Otarena. *Op. Cit.*, Lib. II. Cap. XVIII, § CCCXXIX, p. 148.

³³¹ J.-J. Burlamaqui afirmaba: “se puede legítimamente emprender la guerra, no solamente por sí mismo, sino también por los demás; siempre que, 1º aquel a quien se respalde, tenga un justo motivo para tomar las armas, y que además se tenga con él alguna relación que nos autorice a tratar como enemigos a personas que no nos han hecho ningún daño.” *Ibid.*, Partie IV. Chap. II, § XXXVIII, p. 34. Traducción del autor.

³³² E. de Vattel presenta su estudio de los tratados relativos a la guerra titulado “*De los asociados del enemigo, de las compañías de guerra, de los auxiliares, y de los subsidios*”, concentrándose sobre el tema de manera específica y según su criterio voluntarista, al afirmar: “Ya hemos hablado lo suficiente de los tratados en general, y no tocaremos aquí esa materia sino en lo particularmente relativo a la guerra. Los tratados que se refieren a ella son de muchas especies, y varían en sus objetos y en sus cláusulas, según la voluntad de sus contratantes.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VI, § LXXVIII, p. 262.

gran jurista holandés había señalado en su época.³³³ Establecía, por ello, un orden de preferencia para proceder a la ayuda de ciertos estados: debía defenderse primero a los propios miembros del estado, enseguida a sus aliados y finalmente a los “amigos”.

Para J.-J. Burlamaqui no resultaba indispensable, aunque admitía la práctica, celebrar un tratado formal y previo a los enfrentamientos interestatales para dar socorro a una tercera nación “amiga”; pues para él, “la amistad conlleva por sí misma un compromiso recíproco de socorrerse tanto como lo permitan obligaciones más estrechas y ello con más entusiasmo que lo que demanda la simple relación de humanidad,³³⁴ que no consagraba derechos. Previamente, Ch. Wolff había considerado que era indispensable la celebración de tratados que permitiesen a una nación hacer la guerra por las demás.³³⁵ Esa era la vía, en su criterio, para constituir un derecho perfecto preferible al derecho imperfecto que derivaba de la sola obligación moral de socorrer a otra nación.

El diplomático E. de Vattel, que abordó específicamente los tratados de alianzas, evocó la cuestión de la causa, argumentando: “Para juzgar ahora de la moralidad de estos diversos tratados o alianzas, de su legitimidad según el derecho de gentes, y del modo con que deben ejecutarse; es necesario establecer primero este principio incontestable: Es permitido y laudable socorrer y auxiliar de todos modos a una Nación que hace una guerra justa; y aun es un deber este auxilio para todas las Naciones que pueden darle sin faltarse a sí mismas. Pero no se puede auxiliar con ningún socorro al que hace

³³³ H. Grocio explicaba las razones de la legitimidad de la guerra en favor de otros haciendo referencia al tema de la guerra justa, así este autor indica: “dijimos y probamos, que naturalmente no sólo es cada cual ejecutor de su derecho, sino también del ajeno; por lo cual las causas que son justas para aquel cuya cuestión se trata, las mismas son justas para aquellos que prestan auxilio a otros.” Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. II. Cap. XXV. Par. I.1, p. 237.

³³⁴ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. II, § XLIV, p. 37. Traducción del autor.

³³⁵ Ch. Wolff señalaba: “Las naciones están naturalmente obligadas a socorrer en todo lo que de ellas dependa a aquellas que sostienen una guerra justa, o que se defienden contra un agresor injusto; pero el derecho perfecto para obtener esos socorros, no puede estar basado sino en tratados, que determinan la naturaleza, el alcance, el tiempo y las otras condiciones que les conciernen.” Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. VII, § XV, p. 302. Traducción del autor.

una guerra injusta³³⁶,” aunque favorecería posteriormente el tratamiento de las convenciones.

Ambos autores acogían en principio las ideas del jurista holandés acerca de la causa justa como condición de legitimidad para decidir la participación en una contienda. En tal sentido, para los dos jusnaturalistas suizos todas las acciones directas e indirectas relacionadas con los enfrentamientos que se fundaban en una obligación proveniente de un tratado de alianza debían ser sometidas al derecho de gentes que exigía como fundamento de legitimidad el planteamiento previo de razones y motivos que justificasen la contienda bélica. Según J.-J. Burlamaqui, para que una alianza sea justa era necesario que la causa de la guerra de la nación aliada sea igualmente justa, precisándolo así: “Por supuesto que la guerra debe ser de la parte de nuestro aliado una guerra justa, porque no se podría comprometer uno inocentemente a dar socorro a alguien en una guerra que fuese manifiestamente injusta.”³³⁷

Asimismo, el ginebrino preveía condiciones para prestar la ayuda cuando consideraba la presencia de riesgos para la propia seguridad del estado que prestaba socorro o ante la eventualidad de concurrir aliados múltiples. En todo caso, señalaba este autor, el estado debía preferir la defensa de sus súbditos respecto de sus aliados “cuando no hay medios para socorrer a uno y otros al mismo tiempo”.³³⁸ El jurista E. de Vattel consideraba, por su parte, la exigencia de la guerra justa como una cláusula inscrita tácitamente en todo tratado de alianza.³³⁹ Consecuentemente, las partes comprometidas en un tratado podían rehusarse a cumplir sus obligaciones de socorro haciendo valer que, conforme a sus interpretaciones acerca de la causa, se manifestaba una injusticia.³⁴⁰ En efecto, señalaba: “como todas las alianzas comprenden la

³³⁶ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III. Cap. VI, § LXXIII, pp. 265-266.

³³⁷ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. II, § XLI, p. 35. Traducción del autor.

³³⁸ *Ídem*. Traducción del autor.

³³⁹ E. de Vattel precisa: “Puesto que es permitido socorrer, o aliarse para una justa guerra, cualquiera alianza o compañía de guerra, cualquiera tratado de socorro hecho antes en tiempo de paz, y cuando no se intenta ninguna particular, contiene necesariamente y consigo mismo la cláusula tácita de que el tratado no se realizará sino en una guerra justa; porque no podría contraer la alianza válidamente en otro concepto.” Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. III, Cap. VI, § LXXXVI, pp. 267-268.

³⁴⁰ E. de Vattel declara: “No debe entenderse la restricción tácita sino de una guerra evidentemente injusta; porque de lo contrario, jamás faltaría pretesto (*sic*), para eludir los tratados. Si alguno trata de aliarse a una potencia que hace actualmente la guerra, debe

cláusula tácita de que acabamos de hablar, el que niega socorros a su aliado en una guerra manifiestamente injusta, no rompe la alianza.³⁴¹”

En el contenido de la obra del autor de Neuchâtel, es posible determinar -como lo precisa J. M. Mattéi- que si una nación entraba en guerra a causa de obligaciones contractuales nacidas de un tratado de alianza, no se trataba en ese caso de una “causa especial” de la guerra. Para el diplomático de Sajonia, la alianza era un derecho de las naciones basado en su libertad contractual y en su independencia.³⁴² No obstante, el diplomático asumía que la voluntad convencional de los soberanos para hacer la guerra y desenvolverse en ella traducía los compromisos de los estados que debían estar basados en el deber de respetar los principios que dominan su época, supuestos tácitamente. Tales principios tenían vigencia también cuando se trataba de regular la situación de los otros actores de la guerra que no estaban obligatoriamente vinculados por tratados de alianza.

El tratamiento de los amigos y de los asociados del enemigo fue abordado de una manera diferente por J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel. El primero prosigue la senda de las ideas de H. Grocio basándose en el derecho natural que contiene un deber de fraternidad entre las naciones. Más específicamente, el ginebrino preveía el apoyo a una nación “amiga” definiéndola como “aquella a la que se está unido por una benevolencia y un afecto particular”.³⁴³ Se establecía un vínculo no formal entre estados que a partir de la amistad estaban obligadas a darse socorro en caso de guerra, siempre que lo no impidiesen otras obligaciones más apremiantes y siempre eran prioritarias en relación con el vínculo común de humanidad. Asimismo, este autor consideraba que la obligación basada en la amistad podía tener una influencia tan importante como la obligación formal.

La posibilidad de plantear límites desde el exterior a las acciones internas de los soberanos fue un tema de inquietud de los jusnaturalistas

examinar religiosamente la justicia de su causa: el juicio depende de él únicamente, porque nada le debe, sino mientras sean justas sus armas y le convenga reunirse a ella.” *Ibid.*, Lib. III. Cap. VI, § LXXXVI, p. 268.

³⁴¹ *Ibid.*, Lib. III. Cap. VI, § LXXXVII, p. 269.

³⁴² Mattéi, Jean-Mathieu, *Op. Cit.*, p. 398.

³⁴³ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV, Chap. II, § XLIV, p. 37. Traducción del autor.

racionalistas, pese a fortalecer algunos de ellos con sus doctrinas formas de gobierno monárquicas y, en algunos casos, absolutistas. Respecto de los autores suizos, J.-J. Burlamaqui trató de fortalecer el ideal del estado de derecho, y desde sus bases doctrinales protestantes, como buen discípulo de J. Barbeyrac, admitió el derecho de resistencia.³⁴⁴ En todo caso, la intervención en asuntos internos de otras naciones resultaba excepcional. El jurista E. de Vattel participaba de esa reflexión, aunque plantearía posiciones ambiguas que generan en la actualidad interpretaciones contrapuestas acerca de su doctrina, al ser considerado, sin duda alguna, uno de los mayores teóricos del principio de no injerencia en los asuntos de otros estados.

El diplomático de Sajonia proponía un abordaje puntual de las relaciones que debían darse entre las naciones que ofrecen socorro y las que son favorecidas con la ayuda. Establecía, para ello, una clasificación según el tipo de vínculos existentes y la formalidad del compromiso adoptado. Consideraba así tres categorías: “compañía de guerra”, “asociados del enemigo” y un genérico “aquellos que auxilian al enemigo”. La referencia a la amistad internacional guiaba su reflexión como principio asentado en el trato entre los estados. Para E. de Vattel existía entre las naciones que hacen causa común contra un enemigo una “compañía de guerra”; según ésta, la contienda se llevaba a cabo en nombre de un beligerante pero el enemigo que les hacía frente debía desarrollar una guerra “en nombre de todos los aliados; los cuales son igualmente enemigos.”³⁴⁵

Entre los “asociados del enemigo” se hallaban todos aquellos que asistían a una nación durante una guerra, precisando al respecto el jurista

³⁴⁴ Respecto del contenido general de la obra de J.-J. Burlamaqui es acertada esta síntesis de la propuesta del ginebrino: “Cuatro son los principios más importantes planteados por Burlamaqui, una vez que el marco constitucional es establecido. El primero de ellos es el abandono definitivo del estado de naturaleza con la creación de un principio de soberanía popular que puede ser reasumido por el pueblo en caso del ejercicio del derecho de resistencia contra la opresión; el segundo consiste en la existencia de un gobierno representativo de poderes delegados y limitados referido al cuerpo de la nación y con el cual se abarca un sistema de separación de poderes; el tercero, consiste en el ejercicio del gobierno respetando los derechos naturales del hombre y reforzando a su vez un cierto conjunto de derechos sociales a través de un sistema de normas jurídicas, y finalmente, un cuarto principio consiste en una salvaguarda contra el posible abuso del poder ejecutivo o legislativo, estableciendo la supremacía de la constitución.” Pérez Johnston, Raúl, *Op. Cit.*, pp. 350-351.

³⁴⁵ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. III. Cap. VI, § XCVI, p. 275.

suizo: “aunque no están obligados a ello por ningún tratado.”³⁴⁶ El autor de Neuchâtel apreciaba el hecho de que no existía una declaración por parte de las naciones involucradas en la contienda donde constase su compromiso de socorrer al estado contrario; en ese sentido advertía: “Si se limitan a dar un socorro determinado, a conceder el alistamiento de algunas tropas, o anticipar dinero, guardando por otra parte con nosotros todas las relaciones de Naciones amigas o neutrales; podemos disimular este motivo de queja; pero tenemos derechos para exigir la razón.”³⁴⁷ Finalmente, planteaba una tercera categoría en la que se encontraban todos aquellos que, vinculados al enemigo por una alianza ofensiva, le asistían en la guerra que éste declaraba. En estas circunstancias, según E. de Vattel, “[...] concurren al mal que nos quieren hacer, se declaran enemigos nuestros; y yo estoy en el derecho de tratarlos como tales.”³⁴⁸

La iusinternacionalista C. Ramón Chornet, hace dos décadas, reconstruyó brevemente los antecedentes de la guerra humanitaria – “intervención humanitaria”- en autores de los siglos XVI, XVII y XVIII. Destacó, luego de las aportaciones de F. de Vitoria, el papel crucial, y muy comentado en la actualidad, de H. Grocio. El gran jurista holandés, pese a ser partidario del no intervencionismo al elaborar desde el jusnaturalismo racionalista los criterios de la guerra justa, “admite –dice esta autora- expresamente que un soberano puede tomar las armas [...] para castigar a las naciones que se han hecho culpables de faltas enormes contra la ley natural”.³⁴⁹ En efecto, el autor protestante, en cuyo discurso está aún ausente el paradigma estatal afirmaba en su obra célebre: “Hase también de saber que los Reyes y los que obtienen un puesto parecido a los Reyes, tienen derecho de exigir penas no sólo por las injurias cometidas contra sí o contra sus súbditos, sino también por aquellas que no tocan a ellos peculiarmente, sino que violan inhumanamente en cualesquiera personas el derecho natural o de gentes.”³⁵⁰

³⁴⁶ *Ibid.*, Lib. III, Cap. VI, § XCVII, p. 276.

³⁴⁷ *Ídem.*

³⁴⁸ *Ídem.*

³⁴⁹ Ramón Chornet, Consuelo, *¿Violencia necesaria?...*, p. 38.

³⁵⁰ Grocio, Hugo, *Op. Cit.*, Lib. II. Cap. XX. Par. XL.1, p. 125.

En el siglo XVII, S. Pufendorf justificaba también, indica la profesora de Valencia, la “intervención por razón de humanidad”, -aunque él empleaba más bien la expresión “leyes de la caridad”³⁵¹- en términos menos amplios que el maestro holandés.³⁵² El jusnaturalista alemán retomaba la causa que ya sostuvieron F. de Vitoria y J. G. de Sepúlveda, sin hacer referencia a los españoles, cuando señala: ... que la costumbre que tienen los *Americanos* de inmolar a los hombres a sus divinidades falsas, y de comer la carne humana, es un criterio suficiente para declarar la guerra a esos pueblos, como a gente proscrita por la misma naturaleza.”³⁵³ El ginebrino J.-J. Burlamaqui, sobre quien no trata esta autora, planteaba la existencia de un vínculo amplio de humanidad fundado en la naturaleza común y social de las naciones, sosteniendo que éste “es suficiente para autorizar a socorrer a aquellos que están oprimidos injustamente, siempre que la injusticia sea considerable y manifiesta, y que el ofendido nos llame él mismo en su socorro.”³⁵⁴

La referencia a la opresión permite abrir una vía para la intervención armada en asuntos que se dan al interior de las naciones amigas. La alusión a la tiranía y al deber de socorrer a “un pueblo oprimido” sobrepasaba, en la obra de J.-J. Burlamaqui, la referencia a un cuadro estatal bajo el poder supremo de un soberano. El profesor de Ginebra buscaba responder a la cuestión de si es posible “emprender una guerra a favor de los súbditos de un Príncipe, para librarlos de la opresión de su Soberano, y por el simple principio de humanidad³⁵⁵,” optando por dar una respuesta afirmativa en las circunstancias de una tiranía constituida a tal punto que los mismos súbditos pueden tomar de manera legítima las armas para derrocarla.

Acerca de E. de Vattel, la iusinternacionalista C. Ramón Chornet lo presenta acertadamente como acérrimo defensor del principio de no intervención. Questionaba por ello este autor al jurista holandés guiado por un “sentimiento”, al señalar: “Es asombroso oír al sabio y juicioso Grocio decirnos que un soberano puede tomar las armas para castigar a naciones que se han

³⁵¹ Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. VIII. Chap. V, § IV, p. 423.

³⁵² Ramón Chornet, Consuelo, *¿Violencia necesaria?...*, p. 39.

³⁵³ Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. VIII. Chap. V, § V, p. 425. Traducción del autor.

³⁵⁴ *Ibíd.*, Partie IV. Chap. II, § XLVI, p. 38. Traducción del autor.

³⁵⁵ *Ibíd.*, Partie IV. Chap. II, § XLVII, p. 39. Traducción del autor.

hecho culpables de faltas enormes contra la ley natural [...] Grocio no se ha dado cuenta de que, pese a todas las precauciones que añade en los párrafos siguientes, su sentimiento abre la puerta a todos los furros del entusiasmo y del fanatismo y proporciona a los ambiciosos pretextos sin número.” No obstante, proponía como excepción “intervenciones por razón de humanidad” para la preservación de creencias religiosas, pues, “[c]uando una religión es perseguida en un país, las naciones extranjeras que la profesan pueden intervenir en favor de sus hermanos; pero eso es todo lo que pueden hacer, a menos que la persecución sea llevada hasta excesos intolerables: en ese caso, cae en el supuesto de tiranía manifiesta, contra la cual está permitido a todas las naciones socorrer a un pueblo desgraciado.”³⁵⁶

Se han planteado posiciones encontradas en relación a la aportación del diplomático para el posterior desarrollo de esta figura –polémica- en el derecho internacional contemporáneo. En la década pasada, S. Chesterman y F. Tesón protagonizaron la controversia. Para el primer autor, el jurista de Neuchâtel sostuvo una postura anti-intervencionista dando continuidad a las ideas de su “maestro” Ch. Wolff. En las alusiones que E. de Vattel haría al socorro que debía ser procurado a un pueblo que se ha alzado contra su gobernante tirano, los términos asistencia y socorro, en criterio del iusinternacionalista, no llegaban a significar la admisión de la intervención, más aún cuando el jurista no empleaba esta palabra. Asimismo, en relación a la ayuda proporcionada, ésta debía ajustarse al criterio de igualdad de las partes enfrentadas en una guerra civil, admitida por el suizo, debiendo esperarse los resultados del conflicto interno.³⁵⁷

Según F. Tesón, E. de Vattel, junto a H. Grocio, aceptaron la intervención humanitaria para casos extremos en los que se incluiría el socorro a pueblos gobernados por una tiranía³⁵⁸. El jurista de Neuchâtel sostenía: “... si el príncipe, contraviniendo las leyes fundamentales, da a su pueblo un legítimo motivo para resistirle, si la tiranía, que se ha vuelto insoportable, levanta a toda la nación, cualquier potencia extranjera está en el derecho de socorrer a un

³⁵⁶ Ramón Chornet, Consuelo, *¿Violencia necesaria?...*, pp. 40-41. Las traducciones de los textos de E. de Vattel corresponden a esta autora.

³⁵⁷ Chesterman, Simon, *Just War or Just Peace?...*, pp. 17-20.

³⁵⁸ Tesón, Fernando, *Humanitarian Intervention...*, p. 60.

pueblo oprimido que demanda su asistencia.”³⁵⁹ Una conclusión que tiene el marco íntegro de reflexión del jurista es proporcionada por J. Baqués Quesada. Para el politólogo, el diplomático de Sajonia, compartiendo las ideas grocianas sobre la no injerencia, resulta más escéptico que el maestro holandés respecto de las intervenciones, pero ello no significaba que no las aceptase.

Para el profesor de Barcelona: “la lección que Vattel ofrece a quienes hoy le quieran escuchar consiste en afirmar que sólo es aceptable la injerencia en los asuntos internos de otro estado en casos absolutamente flagrantes de crímenes contra la humanidad. En cualquier otra circunstancia opera el principio opuesto: un deber de abstenerse que afecta al resto de miembros de la sociedad internacional.”³⁶⁰ No aceptaba el jusnaturalista de Neuchâtel la intromisión y la agresión a Atahualpa, el soberano inca, pero con mucha probabilidad habría asumido, como buena parte de los miembros de su escuela, la condena de los sacrificios humanos. Son innegables, en todo caso, las aportaciones de los autores suizos sobre este tema, como lo fueron también sus ideas acerca de la justicia de las contiendas.

4. Guerra, derechos humanos y sentimientos

La victoria o la derrota en la guerra conducen el fin de los enfrentamientos, pero la paz es resultado de un proceso complejo al que se llega a través de convenciones entre las naciones. El alto a las operaciones bélicas puede también implicar pactos de suspensión temporal de las acciones militares. Los jusnaturalistas del siglo XVIII abordarían todos estos aspectos desde el derecho de gentes y el derecho convencional, que constituye uno de sus contenidos más importantes. Éste derecho debía su consagración a los trabajos de Ch. Wolff, J.-J. Burlamaqui y, particularmente, E. de Vattel. El jurista de Neuchâtel contribuiría a la evolución del derecho de gentes voluntario, considerando, en primer lugar, la existencia de reglas de carácter general del derecho de gentes convencional que resultaban aplicables a los tratados celebrados en tiempo de guerra o paz. Así, el diplomático planteó

³⁵⁹ Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*. Tome I..., Lib. II. Cap. IV, § LVI, p. 298. Traducción del autor.

³⁶⁰ Baqués Quesada, Josep, *Op. Cit.*, p. 135.

reglas específicas relacionadas con las convenciones que suspenden o ponen definitivamente término a las contiendas.

La evolución que experimentó el derecho de gentes en el siglo XVIII puede interpretarse como un ensayo de teorización a partir de las relaciones que se daban en la práctica de las naciones. Los jusnaturalistas privilegiaban, en ese entender, un enfoque dinámico considerando las decisiones soberanas. Ello supuso una relativización del enfoque moralizador que, no obstante, se hallaba aún muy presente en el lenguaje jurídico trasladándose a la reflexión sobre los acuerdos celebrados en tiempo de guerra. Así se aprecia en palabras de E. de Vattel cuando señala: “Llegaría a ser la Guerra muy cruel y funesta, si se cortase toda especie de comercio entre Enemigos [...] Las ocurrencias y acaecimientos de la guerra obligan a los enemigos a hacer diversos convenios entre sí. Como hemos tratado en general de la fe que deben guardarse los enemigos, no tenemos precisión de probar ahora la obligación de cumplir con fidelidad los convenios celebrados durante la guerra.”³⁶¹

Dejar atrás la guerra requería la puesta en obra de medios materiales y jurídicos para arribar a un denominado “estado de paz”. El mecanismo jurídico, más importante, previsto para concretar dicho estado era el tratado, un acuerdo mutuamente aceptado entre las partes, hasta entonces enfrentadas, por el cual se pactaba la suspensión definitiva de las operaciones armadas. El uso de las expresiones “estado de paz” y “tratados de paz” fue desarrollado al interior del derecho de gentes del siglo XVIII; por ejemplo, en la obra del diplomático E. de Vattel quien dedicaría sus reflexiones al tratamiento del derecho convencional con anterioridad al periodo revolucionario. No obstante, la influencia de la producción intelectual de este autor se prolongaría durante el siglo XIX, no sólo en Europa. En definitiva, el jurista de Neuchâtel sintetiza el contenido del derecho de gentes previo a su época para actualizar el estudio sobre la guerra y de la paz desde H. Grocio.

Para los jusnaturalistas del siglo XVIII, el tratamiento del concepto “paz” no podía limitarse a un examen estrictamente jurídico en función de un derecho

³⁶¹ Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*. Tome II..., Lib. III. Cap. XVI, § CCXXXIII, pp. 103-104.

convencional de la guerra vinculado al derecho de los tratados en general. Aunque el desarrollo de la técnica jurídica para la creación de reglas del derecho de gentes era importante, un acuerdo formalizado en un tratado, concretando un marco de compromisos para mantener relaciones libres de hostilidad entre diferentes Estados, generaba efectos que debían involucrar la voluntad política de los soberanos y unas garantías para hacerla efectivas. Un acuerdo de paz, por tanto, se conectaba con una idea regulativa que planteaba –desde el jusnaturalismo racionalista- un estado natural entre las naciones, considerado el más deseable y procurando que sea definitivo. En ese sentido, proyectaba una ética internacional que anunciaba deberes a ser respetados.

Tales deberes hallaban su fundamento, y su fuerza, en la conciencia de una identificación compartida que recogía la noción de persona moral, así como en aspiraciones comunes que daban sentido a proyectos colectivos, concretados a través del estado. Esta visión filosófica en torno a un devenir de las naciones bajo la guía de la paz nació de la tradición religiosa y los designios de la divinidad, pero evolucionó hasta hallar sus fundamentos en la consideración del propio ser humano, “ser racional”, convertido en el centro de referencia. En consecuencia, el estado, constituido por individuos racionales también debía aspirar a estar en paz. La exigencia era racional, pero parecía olvidar la práctica. En el siglo XVIII se experimentó el contraste. El declinar de la actitud religiosa dio paso a la elaboración de sistemas de pensamiento que en lo jurídico debían responder con reglas que atendiesen a la realidad que estaba marcada por la guerra. Pese a ello, los postulados del derecho natural mantenían la premisa de que se alcance un estado de paz, el más prolongado posible, incluso perpetuo.

Los teóricos jusnaturalistas de *l’Ecole romande du droit naturel* no aspiraron a la paz perpetua, pues debieron considerar el éxito de la construcción estatal y oponer limitaciones a soberanos cada vez más poderosos. Su tarea consistió en elaborar marcos teórico-jurídicos que permitiesen encuadrar el actuar de las potencias absolutas. En consecuencia, los jusnaturalistas del siglo XVIII como Ch. Wolff, J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel plantearon el concepto de “estado de paz” desde las exigencias que imponen las contiendas. Así, el profesor de Ginebra planteaba primero la

definición del estado de guerra en la introducción de la segunda parte de su obra *Principios de derecho político*, para precisar que cuando los hombres practican los deberes de humanidad los unos con los otros, “se dice que están en un estado de paz”, y agregaba: “Este estado es sin duda el más conforme a la naturaleza humana, el más apto a conservarla. Aquel cuyo establecimiento y mantenimiento es el objetivo principal de las leyes de la naturaleza.”³⁶²

Por su parte, Ch. Wolff y E. de Vattel abordaron también este estado, pero lo hicieron al desarrollar su contenido como parte de su reflexión sobre convenciones que ponen fin a la guerra. Para el profesor de Halle, la paz constituye un estado que involucra a los soberanos, en éste se “goza tranquilamente de los derechos sin estar obligado a recurrir a la fuerza para mantenerlos o recobrarlos”; ello plantea una obligación de todas las naciones para que vivan en paz unas con otras; pues, “en tanto que la naturaleza [las] ha reunido [...] en una sociedad común, cada soberano está obligado frente a las otras naciones, como frente a la suya, a procurar su tranquilidad, en tanto que ello dependa de él.”³⁶³ El diplomático de Sajonia, desde una aproximación centrada en lo individual, planteaba: la paz “es aquel estado apetecible en que goza tranquilamente cada uno de sus derechos, o los discute amistosamente y con razones si se los disputan.”³⁶⁴

La paz, para Ch. Wolff, se realizaba en el marco de la *civitas gentium maxima*, una gran república de naciones donde se concretaba ese “lazo de sociedad” que la naturaleza ha establecido entre ellas para llegar a un fin que es la perfección en la paz. Para E. de Vattel, situado en un plano más concreto, cada nación participaba del sentido del deber y de la humanidad con sus intereses particulares, logrando siempre aliarse con los de otras en base a “la justicia y la equidad.”³⁶⁵ Los intereses que refiere se ponen en juego al celebrarse el tratado de paz; es decir, la convención acordada por las naciones que han sostenido enfrentamientos militares. El ginebrino J.-J. Burlamaqui fue el primero entre los jusnaturalistas del siglo XVIII en intentar ofrecer una definición de tal contrato distinguiendo las convenciones que ponen fin a la

³⁶² Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. I, § VIII, p. 5. Traducción del autor.

³⁶³ Wolff, Christian, *Op. Cit.*, Liv. IX. Chap. IX, § I, pp. 321-322. Traducción del autor.

³⁶⁴ Vattel, Emer de, *Op. Cit.* Lib. IV. Cap. I, § I, p. 164.

³⁶⁵ *Ibid.*, Lib. IV. Cap. I, § I, p. 165.

guerra como principales o accesorias, precisando que “las convenciones principales son aquellas que terminan la guerra [...] por ellas mismas como un tratado de paz³⁶⁶.” Por su parte, el diplomático de Sajonia proponía una definición más técnica al señalar:

...cuando las dos potencias que están en guerra se convienen en dejar las armas, el tratado o contrato en que estipulan las condiciones de la paz, arreglan el modo de restablecerla y mantenerla, se llama tratado de paz.³⁶⁷

No obstante, E. de Vattel no se limitaba a definir el contenido de dicha convención, pues sugería que el tratado de paz no podía ser sino una “transacción”, indicando: “Si en el se debiesen observar las reglas de una justicia exacta y rigurosa, de modo que recibiese cada uno precisamente todo lo que le pertenece, sería imposible la paz.³⁶⁸” Por ende, el objetivo de dicho tratado no era determinar la justicia en relación con una causa. Según el autor de Neuchâtel, “aun aquel cuyas armas son justas puede haber pasado los límites de una justa defensa, y haberse excedido (*sic*) en las hostilidades cuyo objetivo era legítimo; que son agravios cuya reparación exigiría la justicia rigurosa. [...] no queda otro medio que transigir las pretensiones y agravios por una y otra parte, y extinguir (*sic*) todas las diferencias por el convenio más equitativo que sea posible. No se decide en él la causa misma de la guerra, ni las controversias que pudieran escitar (*sic*) los diversos actos de hostilidad; ni se condena como injusta a ninguna de las partes [...]”³⁶⁹

Además, E. de Vattel consideraba en su doctrina la independencia e igualdad de los estados así como la imposibilidad de instituir jueces para resolver sus controversias; en ese escenario, la guerra como medio de resolver disputas debía resultar objeto de regulación, pero no otorgaba ni el derecho ni la justicia. Para el jurista de Neuchâtel, la aspiración a una justicia capaz de ser alcanzada entre naciones debía ser descartada al haber llegado a la búsqueda de acuerdo, pues la lógica justiciera conllevaba demostrar una falta y fijar una pena, una aspiración impracticable ya que en la realidad la guerra, como la

³⁶⁶ Burlamaqui, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, Partie IV. Chap. XIII, § XIV, p. 188. Traducción del autor.

³⁶⁷ Vattel, Emer de, *Op. Cit.*, Lib. IV. Cap. II, § IX, p. 171.

³⁶⁸ *Ibid.*, Lib. IV. Cap. II, § XVIII, p. 183.

³⁶⁹ *Ibid.*, Lib. IV. Cap. II, § XVIII, pp. 184-185.

paz, no concretaban la justicia, ni una sanción, menos aún el contenido de un derecho.³⁷⁰ Ambas sólo eran objeto de “transacciones” cuyo contenido era establecido según los acuerdos alcanzados en actos jurídicos. Queda planteada así una renuncia a la guerra justa como guerra punitiva.

Tanto la guerra como la paz, advertía E. de Vattel, invocadas a partir de normas universalmente reconocidas, debían admitir su regulación por reglas coyunturales que sólo obligaban a los contratantes. En ese sentido, bajo el marco de la soberanía de los Estados, “[e]l tratado de paz, concluido por una autoridad legítima, -afirmaba el diplomático- es sin duda un tratado público que obliga a toda la Nación. Es también por su naturaleza un tratado real; porque si no se hubiera hecho sino por la vida del príncipe, sería un tratado de tregua, y no de paz. Además, cualquier tratado que como este se hace por el bien público, es un tratado real. Obliga por consiguiente a los sucesores con tanta eficacia como al príncipe que le ha firmado, puesto que obliga al Estado mismo, y que los sucesores no pueden tener en este punto más derechos que los del Estado.”³⁷¹

En definitiva, el derecho de gentes voluntario fue sentando sus bases a partir de la regulación de las prácticas bélicas, así como en las acciones necesarias para concretar la paz, a partir de un lenguaje que involucraba al derecho natural. Los jusnaturalistas suizos J.-J. Burlamaqui y E. de Vattel mantuvieron los postulados del derecho natural y de gentes, pero el autor de Neuchâtel desarrollaría una perspectiva realista que tomaba en cuenta la consolidación y desempeño de los estados soberanos surgidos tras el tratado de paz de Westfalia. Su postura consolidaría el despliegue de un derecho de gentes que, privilegiando un tratamiento formal y voluntario del derecho internacional -especialmente referido a la guerra- favoreció el desarrollo de la vertiente positivista que se impondrá a partir del siglo XIX, y que desestimó el juicio que permitían los criterios del *bellum justum*. Pero la consagración de los derechos humanos ha involucrado a una renacida guerra justa con sus premisas de razón y sentimiento. A ello contribuyeron ideas ilustradas de un autor también de origen suizo: a) Jean-Jacques Rousseau, quien reflexionó

³⁷⁰ *Ibíd.*, Lib. IV. Cap. II, § XVIII, p. 185.

³⁷¹ *Ibíd.*, Lib. IV. Cap. IV, § XXXV, p. 201.

sobre la guerra, enseguida vale la pena revisar b) el aporte sentimental en el impulso a ejecutar guerras humanitarias.

a) Jean-Jacques Rousseau y la guerra

Contrario a la concepción de los seres humanos en un estado de naturaleza hobbesiano donde éstos se enfrentarían por seguridad y recursos, el ginebrino J.-J. Rousseau consideraba más bien que eran criaturas pacíficas que se alejaban del peligro. Tanto Th. Hobbes, a inicios del siglo XVII, como el gran filósofo del periodo ilustrado, recordaba N. Bobbio, se situaban bajo un sistema conceptual casi idéntico: “la corriente del iusnaturalismo moderno”³⁷² cuyas categorías de reflexión remitían a los conceptos de estado de naturaleza, contrato social o estado civil. En pleno siglo XVIII, el autor de *El contrato social* contradecía la concepción de un estado originario escenario de la guerra permanente. En su criterio, era “un estado de pureza, sucesivamente degenerado en el proceso de civilización dentro del cual se desarrollan las pasiones, los vicios, los conflictos y la desigualdad.”³⁷³

No faltaba en su reflexión, como sucedía con otros jusnaturalistas, la guía de la razón. Según N. Bobbio, “[e]l ideal de una ética conforme a la razón estaba acompañado por el ideal del retorno a la naturaleza.”³⁷⁴ Se trataba, en definitiva, de un modelo racional deliberadamente antihistórico³⁷⁵ y dicotómico que consagraba un estado de razón opuesto a un estado negativo. Como advertía el jusfilósofo italiano, autores con posturas discordantes acerca de ese estado originario, como fueron Th. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau o I. Kant, manifestaban su interés intelectual por una etapa dejada atrás, pues “el estado de naturaleza es aquel que los hombres han tenido que abandonar o por interés o por necesidad histórica o por deber moral”.³⁷⁶ La ética racionalista – apunta A. Ruiz Miguel– se considera “rigurosa, deductiva, geoméricamente demostrada [...], pretende moverse en el ámbito de la *demonstratio*, del

³⁷² Bobbio, Norberto, “Presentación”, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 9.

³⁷³ Fernández Santillán, José F., “El estado de naturaleza”, *Hobbes y Rousseau...*, p. 57.

³⁷⁴ Bobbio, Norberto, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, Trad. Elías Díaz, Trotta, Madrid, 2015, p. 166.

³⁷⁵ Bobbio, Norberto, “Ideologías”, *Teoría general de la política*, Trad. Antonio del Cabo y Gerardo Pisarello, *Op. Cit.*, p. 349.

³⁷⁶ Bobbio, Norberto, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico...* p. 157.

razonamiento lógico-matemático, cuyos argumentos son *a priori*, esto es, basados en la razón y, por tanto, autoevidentes, universales, eternos, independientes incluso de la voluntad divina.”³⁷⁷

Pero el hombre en el estado natural, inocente y puro, no había adquirido aún, en la propuesta del ciudadano de Ginebra, el uso de la razón. ¿Tenía el *buen salvaje* una vida instintiva?³⁷⁸ Lo que a entender de J.-J. Rousseau le distinguía de las bestias³⁷⁹ –como apunta José F. Fernández Santillán-, era ser poseedor del atributo moral de la libertad.³⁸⁰ Se trataba, en suma, de un ser casi solitario, satisfecho y feliz; ni bueno ni malo, sin vicios ni virtudes.³⁸¹ En ese estado de naturaleza la guerra no tenía lugar pues “no existen relaciones permanentes entre los hombres. La guerra puede darse solamente cuando los hombres se vuelven sociales y adquieren intereses, necesidades, pasiones por los cuales luchar. Así pues, la guerra sólo puede manifestarse históricamente en la sociedad”,³⁸² y así lo argumenta el ginebrino:

El hombre es por naturaleza pacífico y tímido su primer movimiento ante cualquier peligro es la huida; no se vuelve valiente más que a fuerza de costumbre y de experiencia; el honor, el interés, los prejuicios, la venganza, todas las pasiones que pueden hacerle afrontar los peligros y la muerte le son desconocidos en su estado natural. Únicamente después de haberse asociado con otro hombre se decide a atacar a los demás, y no se convierte en soldado más que después de haber sido ciudadano. No se le ve en todo esto grandes cualidades para hacer la guerra a todos sus semejantes.³⁸³

³⁷⁷ Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos...*, p. 186.

³⁷⁸ “El hombre salvaje –apunta J.-J. Rousseau- entregado por la naturaleza al solo instinto, o mejor compensado quizá del que le falta por facultades capaces de suplirlo al principio, y de elevarlo luego muy por encima de ella, comenzará pues por las funciones puramente animales: percibir y sentir será su primer estado, que le será común con todos los animales”. Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres”, *Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres...*, p. 221.

³⁷⁹ “Solo, ocioso, y siempre vecino del peligro, al hombre salvaje debe gustarle dormir, y debe tener el sueño ligero como los animales que, al pensar poco, duermen, por así decir, todo el tiempo en que no piensan” Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres”, *Op. Cit.*, p. 218.

³⁸⁰ Fernández Santillán, José F., *Op. Cit.*, p. 64.

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

³⁸² *Ibid.*, p. 65.

³⁸³ Rousseau, Jean-Jacques, “Que el estado de guerra nace del estado social”, *Escritos sobre la paz y la guerra*, Trad. Margarita Morán, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 50.

En realidad, J.-J. Rousseau, al hacer del “buen salvaje” una referente ideal sobre cómo pudo ser la vida de los seres humanos sin el dominio de reyes y sacerdotes, conocía muy poco de aquellos cazadores-recolectores a quienes suponía libres e iguales; es decir, portadores de los valores que buscaba promocionar en su sociedad. Como plantea el historiador G. Dyer, “Rousseau no estaba particularmente preocupado acerca de qué tipo de guerras llevaban adelante o no sus buenos salvajes, pero su retrato idealizado de la instancia previa de la ‘civilización’ fue enormemente influyente en una amplia audiencia que todavía vivía bajo las monarquías absolutas. Se asumió que la gente libre e igual, aliviada de las instituciones corruptas del Estado, podía también evitar las guerras brutales que atormentaban las tierras civilizadas.”³⁸⁴ Ese fue el discurso que prendió en los revolucionarios franceses, marxistas y en antropólogos de finales del siglo XX.

El filósofo no planteaba una vuelta al estado originario, pero el estado civil que ha reunido a los seres humanos era un problema pues había contribuido a crear un modelo de civilización que era objeto de su cuestionamiento. En éste el hombre se habría corrompido en lugar de perfeccionarse.³⁸⁵ La feliz ignorancia del hombre salvaje era opuesta así por J.-J. Rousseau a la infelicidad del hombre civilizado, “siempre al borde del dolor y de la muerte”.³⁸⁶ El abandono de una edad de oro a través del desarrollo de vínculos sociales habría de conducir a los hombres a asociarse y celebrar el contrato. La diferencia con el modelo más antiguo –aristotélico– resultaba notable. La *polis* o la *civitas*, la sociedad perfecta, congregaba círculos de colectivos desde la familia que se ensanchaban encerrando unos a otros. Incluso, su propuesta superaba a las de Th. Hobbes, H. Grocio, F. Suárez, S. Pufendorf o J.-J. Burlamaqui, al rechazar la idea de alienación política³⁸⁷ –el

³⁸⁴ Dyer, Gwynne, *Guerra...*, p. 69.

³⁸⁵ Fernández Santillán, José F., *Op. Cit.*, p. 60.

³⁸⁶ Villaverde Rico, María José y López Sastre, Gerardo, “Introducción”, en Villaverde Rico, María José y López Sastre, Gerardo, eds., *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, p. 14.

³⁸⁷ Muralt, André de, *La estructura de la filosofía política moderna...*, p. 171.

pactus subietionis- para proclamar: "... no hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y este sólo excluye cualquier otro."³⁸⁸

Al tratar acerca del filósofo ginebrino José García Caneiro y Francisco Javier Vidarte sostienen en su obra *Filosofía y guerra* que J.-J. Rousseau, "en clara disonancia con Hobbes, se resiste a basar el orden social en la fuerza"³⁸⁹. Cabe plantear una matización a esta afirmación pues, según se trató en el capítulo segundo, aparecen en las ideas del autor de *Leviatán* los antecedentes de la concepción estatal como monopolio de la violencia en miras a brindar seguridad a los hombres que se unen a través del pacto. No obstante, como recordaba N. Bobbio, "también Hobbes considera que la violencia del Estado no puede ser una fuerza bruta, sino que debe ser, para utilizar la expresión weberiana, 'legítima' (legitimidad que para Hobbes deriva del acuerdo general de los asociados)."³⁹⁰ En *El contrato social*, una de las primeras inquietudes que el ginebrino buscaba resolver estuvo referida al "derecho del más fuerte", privilegiando también como argumento la legitimidad, pues concluye: "Convengamos, pues, que fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos".³⁹¹

Una consecuencia de ese poder legítimo consistía en un derecho del estado a disponer de la vida de los asociados en tiempo de guerra.³⁹² En su justificación, el filósofo consideraba que el pacto tenía como finalidad la conservación de los contratantes; por tanto, "[q]uien quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe darla también por ellos cuando hace falta. Ahora bien, el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe le haya dicho: es oportuno para el estado que

³⁸⁸ Rousseau, Jean-Jacques, "El contrato social", *Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres...*, p. 101.

³⁸⁹ García Caneiro, José y Vidarte, Francisco Javier, *Guerra y filosofía. Concepciones de la guerra en la Historia*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, p. 64.

³⁹⁰ Bobbio, Norberto, "La lección de los clásicos", *Teoría general de la política*, Trad. José Fernández Santillán..., p. 157. En línea con esta aclaración de que la fuerza admitida por Th. Hobbes no es la fuerza bruta, el Catedrático de Filosofía Javier Hernández-Pacheco Sanz precisa: "Pero señala también Hobbes que es posible una alternativa, salirse de esa dinámica, hacia lo que él llama estado civil, y que nosotros podemos denominar civilización, civilidad, o sencillamente estado de derecho." Hernández-Pacheco Sanz, Javier, "La piedad como virtud militar, o por qué vale más honra que barcos", *Diálogo filosófico*, Nº 79, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2001, p. 34.

³⁹¹ Rousseau, Jean-Jacques, "El contrato social", *Op. Cit.*, p. 14.

³⁹² Ruiz Miguel, Alfonso, *La justicia de la guerra y de la paz...*, p. 308.

mueras, debe morir; puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces, y dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.”³⁹³ El fundamento de esta prerrogativa estatal es la propia libertad –calificada por N. Bobbio- “rousseauiana”³⁹⁴ que consistía en “la obediencia a la ley que uno se ha prescrito.”³⁹⁵ ¿Objeción de conciencia? Ninguna. Como apunta M. J. Villaverde, “[e]l concepto rousseauiano de libertad encierra [...] una fuerte dosis de coacción. Imprescindible uso de la fuerza [...] ante la tendencia de los hombres a imponer sus intereses y hacer prevalecer sus pasiones.”³⁹⁶

A través del contrato el hombre perdía su libertad natural para adquirir la libertad civil, pero “la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí” es la adquisición de la libertad moral.³⁹⁷ De los vínculos entre los hombres en sociedad aparece la moralidad; sólo entonces, advierte J.-J. Rousseau, “cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su *razón* antes de escuchar sus inclinaciones. [...] sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, *sus sentimientos se ennoblecen*, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.”³⁹⁸ Así pues, para el filósofo –opina María José Villaverde- “la felicidad residía, no en la profusión de bienes materiales sino en el orden moral, en la unión con la naturaleza y en la libertad de un vida libre y sin ataduras.”³⁹⁹

En el acto de distinguir entre el bien y el mal, J.-J. Rousseau consideraba que “en el fondo de las almas [hay] un principio innato de justicia y

³⁹³ Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, p. 40.

³⁹⁴ Bobbio, Norberto, “La igualdad y la dignidad de los hombres”, *El tercero ausente...*, p. 104.

³⁹⁵ Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, pp. 27-28.

³⁹⁶ Villaverde, María José, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 227.

³⁹⁷ Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, p. 27.

³⁹⁸ *Ídem*. Las cursivas son del autor.

³⁹⁹ Villaverde Rico, María José, “Paradojas de los Ilustrados: De la igualdad a la justificación del racismo”, en Villaverde Rico, María José y López Sastre, Gerardo, eds., *Op. Cit.*, p. 47.

de virtud por el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia.”⁴⁰⁰ Ya S. Pufendorf y J. Barbeyrac, célebres jusnaturalistas racionalistas, habían concentrado su reflexión en la conciencia. Para el filósofo alemán se trataba de “un juicio que el entendimiento dirige sobre las acciones morales, en tanto resulta instruido por la ley.”⁴⁰¹ Es un juicio interior, precisa A. de Muralt.⁴⁰² No obstante, según el profesor de Heidelberg, “es a la sola ley a quien corresponde dirigir nuestras acciones”,⁴⁰³ pues si la conciencia es tomada por regla fundamental e independiente de la norma caben situaciones de confusión en lo cotidiano. Destaca aquí claramente una posición racionalista.

Por su parte, J. Barbeyrac, comentando estas ideas en la misma obra sostenía que la conciencia era también regla del actuar humano y regla inmediata de la acción voluntaria, por ende, a decir de A. de Muralt, “ley y conciencia ejercen [...] la misma causalidad ejemplar, la primera de manera mediata, la segunda de manera inmediata”; en ese sentido, “el criterio que determina principalmente la moralidad del acto es el juicio de conciencia.”⁴⁰⁴ El ginebrino J.-J. Rousseau asumiría que el criterio determinante para la moralidad es la conciencia, teñida aún de tintes religiosos, según sus reflexiones que aparecen en *La profesión de fe del vicario saboyano*: “Después de haber deducido así, de la impresión de los objetos sensibles y del sentimiento interior que me lleva a juzgar las causas según mis luces naturales, las principales verdades que me importaba conocer, me queda por buscar las máximas que de ello debo sacar para mi conducta, y las reglas que debo prescribirme para cumplir mi destino sobre la tierra según la intención de quien aquí me ha puesto. Siguiendo siempre mi método, no deduzco esas reglas de

⁴⁰⁰ Rousseau, Jean-Jacques, “El texto: La profesión de fe del vicario saboyano, de J.-J. Rousseau”, en Izuzquiza, Ignacio, *La profesión de fe del vicario saboyano de Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Mauro Armiño, Alianza editorial, Madrid, 1998, p. 80.

⁴⁰¹ Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome premier, *Op. Cit.*, Liv. I. Chap. III, § IV, p. 38. Traducción del autor.

⁴⁰² Muralt, André de, *Op. Cit.*, p. 112.

⁴⁰³ Pufendorf, Samuel, *Op. Cit.*, Liv. I. Chap. III, § IV, p. 38. Traducción del autor.

⁴⁰⁴ Muralt, André de, *Op. Cit.*, p. 112.

los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres indelebles.”⁴⁰⁵

La razón, añadirá casi inmediatamente, “con demasiada frecuencia nos engaña [...]; pero la conciencia no nos engaña jamás”.⁴⁰⁶ Una “razón aparente”, por ejemplo, consagraría la desigualdad, y habrían, según el filósofo, “dos principios anteriores a la razón: uno de los cuales –señala- nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes.”⁴⁰⁷ De ellos –la piedad y el amor de sí mismo-se derivan las reglas del derecho natural, que la razón “se ve luego forzada a restablecer sobre otros fundamentos”.⁴⁰⁸ En torno a la moralidad, si para Th. Hobbes lo que distinguía al ser humano de las bestias era la razón, para J.-J. Rousseau, es la libertad⁴⁰⁹, ya que sostiene: “Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea; ¿pero que ganan con ello si las guerras que su ambición les acarrea, si su insaciable avidez, las vejaciones de su ministerio los desolan más de lo que harían sus propias disensiones? ¿Qué ganan con ello, si esa tranquilidad misma es una de sus miserias?”⁴¹⁰

El estado de corrupción que degenera a la sociedad civil conduce, finalmente, a la guerra interna por los antagonismos que atizan los tiranos. La obediencia al déspota ha dejado de lado los consensos, para basarse en la fuerza. Frente al estado natural pacífico, la degeneración del estado social conduce al estado de naturaleza hobbesiano.⁴¹¹ En el plano externo, la guerra es un hecho incontrovertible⁴¹² y J.-J. Rousseau la concibe como “una relación que se establece con exclusividad entre Estado y Estado y no entre

⁴⁰⁵ Rousseau, Jean-Jacques, “El texto: La profesión de fe del vicario saboyano” ..., p. 77.

⁴⁰⁶ *Ídem.*

⁴⁰⁷ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres”, *Op. Cit.*, p. 198.

⁴⁰⁸ *Ídem.*

⁴⁰⁹ Fernández Santillán, José F., *Op. Cit.*, p. 83.

⁴¹⁰ Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, p. 15.

⁴¹¹ Fernández Santillán, José F., *Op. Cit.*, p. 81.

⁴¹² García Caneiro, José y Vidarte, Francisco Javier, *Op. Cit.*, p. 65.

hombres”.⁴¹³ Se aprecia una lógica –o razón- de estado en el filósofo cuando afirma: “La seguridad del estado y su conservación exige que llegue a ser más fuerte que todos sus vecinos. Sólo a costa de los demás puede crecer, nutrir y ejercer su fuerza, y aunque no tenga necesidad de asegurarse su subsistencia fuera de sí mismo, busca continuamente nuevos miembros que le den mayor cohesión. La desigualdad de los hombres tiene los límites que la naturaleza le ha puesto, pero la de las sociedades puede aumentar sin trabas hasta que una sola absorba a todas las demás.”⁴¹⁴ La naturaleza humana, por ende, no se halla en el origen de las guerras, pues el origen de estas estaría en los estados.⁴¹⁵

Para el politólogo Charles-Philippe David el filósofo está situado, junto a N. Maquiavelo y Th. Hobbes, en la tradición realista.⁴¹⁶ Pese a ser un defensor de ideales políticos de la Antigüedad, como el régimen de Esparta,⁴¹⁷ J.-J. Rousseau nunca consideró a la guerra como benéfica en sí misma.⁴¹⁸ Su propuesta, una vez instaurada la república conforme al derecho político, es la regulación de las relaciones con otros cuerpos políticos a través del derecho de gentes y el derecho de la guerra.⁴¹⁹ No obstante, su escepticismo acerca de la eficacia del primer derecho resultaba manifiesta cuando formula esta crítica: “En cuanto a lo que ordinariamente se denomina derecho de gentes, es cierto que, sin sanción, sus leyes no son más que quimeras y todavía más débiles que la ley de la naturaleza, por lo menos esta habla al corazón de los particulares mientras que las decisiones del derecho de gentes, que no tiene más garantía que la utilidad del que a él se somete, sólo son respetadas

⁴¹³ García Pascual, Cristina, *Norma mundi. La lucha por el Derecho internacional*, Trotta, Madrid, 2015, p. 34.

⁴¹⁴ Rousseau, Jean-Jacques, “Que el estado de guerra nace del estado social”..., p. 55.

⁴¹⁵ García Caneiro, José y Vidarte, Francisco Javier, *Op. Cit.*, p. 65.

⁴¹⁶ David, Charles-Philippe, *La guerra y la paz. Enfoque contemporáneo sobre la seguridad y la estrategia*, Icaria, Barcelona, 2008, p. 75.

⁴¹⁷ Véase Villaverde, María José, *Rousseau y el pensamiento de las Luces...*, pp. 223-224.

⁴¹⁸ Bell, David A., *La primera guerra total. La Europa de Napoléon y el nacimiento de la guerra moderna*, Trad. Álvaro Santana Acuña, Alianza editorial, Madrid, 2012, p. 114.

⁴¹⁹ Al concluir *El contrato social*, J.-J. Rousseau señala: “Tras haber sentado los verdaderos principios del derecho político y procurado fundar el Estado sobre su base, quedaría respaldarlo con las relaciones externas: lo cual comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho de la guerra y de conquistas, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los tratados, etc. Pero todo esto forma un nuevo tema demasiado vasto para mis cortas miras.” Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, p. 141.

cuando el interés las confirma.” Una obra suya sobre los principios de este derecho no pudo ser concluida.⁴²⁰

Según valora J. Abellán, al interior del estado imaginado por el filósofo la relación entre política y moral es tan estrecha “que convierte el orden político, la comunidad política, en el principal instrumento de moralización”; fuera de la comunidad no hay nada moral, “con lo que está afirmando que la categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano.”⁴²¹ Claros rasgos de la tradición republicana aparecen en la obra del ginebrino. Para el constitucionalista Eloy García, traductor de *El momento maquiavélico*, “Rousseau –el Maquiavelo del siglo XVIII- es un republicano que se expresa en el lenguaje del contrato. Sus argumentos son: que el Estado es un hecho natural, que la política es acción, que la libertad es implicarse, aunque lo exprese en los términos de Hobbes y Locke: soberanía, contrato, ley, derechos.”⁴²²

A inicios del siglo XVIII un ferviente impulsor de la razón de estado como el Cardenal Richelieu, un jurista y teórico de la guerra justa como H. Grocio y un pacifista imaginativo como el abate de Saint-Pierre compartían la convicción común de “que la violencia es [...] la primera realidad del hombre”.⁴²³ En escritos de aquel periodo se planteó un discurso desde la moralidad buscando contener las guerras; por ejemplo, con el *Examen de conscience sur le devoirs de la royauté*, seguido de un *Supplément* dirigido al duque de Borgoña, ambos elaborados por François Fénelon quien recurrió a la tradición de los “espejos de príncipes”; y más aún con el *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, publicado en 1712 anónimamente bajo el título *Mémoire pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, así como con el *Projet de traité pour rendre la paix perpetuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations*, de 1717, en los que el abate de Saint-Pierre proponía

⁴²⁰ Un intento de completar esa reflexión inédita constituye la obra dirigida por Blaise Bachofen y Céline Spector, y editada por Bruno Bernardi y Gabriela Silvestrini: Rousseau, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpetuelle*, Vrin, París, 2008, 342 pp.

⁴²¹ Abellán, Joaquín, *Política...*, p. 215.

⁴²² García, Eloy, “Introducción”, Skinner, Quentin, *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambroglio Lorenzetti*, Trad. Eloy García y Pedro Aguado, Trotta, Madrid, 2009, p. 36, n. 42.

⁴²³ Gantet, Claire, *Guerre, paix et construction des États. 1618- 1714. Nouvelle histoire de relations internationales 2*, Seuil, París, 2003, p. 332.

acudir a la pasión del “amour-propre éclairé” pues era muy difícil que la razón curase las pasiones, y una pasión sólo se sana con otra.⁴²⁴

Frente a ese discurso activista de inicios del siglo XVIII, la postura de J.-J. Rousseau sobre la guerra era totalmente pesimista. Con acierto, M. J. Villaverde sostiene que no había en el diagnóstico del filósofo “prueba más irrefutable del fracaso de la humanidad para alcanzar su desarrollo moral que la guerra que opone permanentemente a los estados. Pues los conflictos entre las potencias europeas son inherentes al sistema político y tienen su raíz en la política de expansión y de conquista de los soberanos, espoleados por su ambición y su vanidad.”⁴²⁵ Buscando entenderla, comenzaba por definirla: “Yo llamo, por tanto, guerra de potencia a potencia al efecto de una disposición mutua, constante y manifestada de destruir al estado enemigo o al menos de debilitarlo por todos los medios que se pueda. Esta disposición convertida en acto es la guerra propiamente dicha, mientras permanece sin efecto no es más que el estado de guerra.”⁴²⁶ Una distinción ya advertida por la doctrina jusnaturalista del derecho de gentes de esa época, de la cual el filósofo también acogía como exigencia de legitimidad que sea declarada.⁴²⁷

Bajo el marco de la guerra formalizada, los estados, “personas públicas”, eran los protagonistas de los enfrentamientos. La persona pública era definida como “el ser moral al que se llama soberano, a quien el pacto social ha dado la existencia y cuyas voluntades llevan todas el nombre de leyes.”⁴²⁸ La guerra interestatal no compromete, por tanto, a los “particulares” quienes “son enemigos sólo accidentalmente, y no como hombres, ni siquiera como ciudadanos, sino como soldados, no como miembros de la patria sino como sus defensores.”⁴²⁹ Los enemigos, en resumidas cuentas, son los estados –y los soldados-, no los hombres. Asimismo, bajo el marco de la guerra declarada se establece la distinción entre quién actúa como enemigo o como bandido. Tratándose de extranjeros, incluidos también los príncipes, que en campañas

⁴²⁴ *Ídem.*

⁴²⁵ Villaverde Rico, María José, *La ilusión republicana...*, p. 141.

⁴²⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, p. 57.

⁴²⁷ *Ídem.*

⁴²⁸ *Ídem.*

⁴²⁹ Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, p. 18.

militares robaban, mataban o detenían a súbditos sin declarar la guerra a un soberano, su calificación era la de bandidos.⁴³⁰

Declarando hacer derivar sus propuestas de la “naturaleza de las cosas”, según la cual estarían fundadas en la razón, J.-J. Rousseau confesaba prescindir de las ideas sobre la guerra, y sus limitaciones, elaboradas por H. Grocio, y por sus citados poetas. No obstante, habiendo leído al célebre holandés, se aprecia en su discurso elementos de su esquema teórico, aunque su desarrollo llegaba a ser novedoso. Así, en relación con el fin de la guerra y la permisión de matar señalaba: “Por ser el objetivo de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a matar a los defensores mientras tienen las armas en la mano; pero tan pronto como las deponen y se rinden, al dejar de ser enemigos o instrumentos del enemigo, vuelven a ser simplemente hombres y ya no se tiene derecho sobre su vida.” Ausente el jurista holandés de sus reflexiones, parecen vislumbrarse ciertas ideas de E. de Vattel. Sin embargo, Robert Derathé ha señalado que el jurista de Neuchâtel habría sido ignorado por él.⁴³¹

En sus consideraciones sobre la guerra entre estados, J.-J. Rousseau llegaba a afirmar que en la guerra “[a] veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros.”⁴³² El teórico de la guerra justa M. Walzer, en la obra que revive en la filosofía política contemporánea la reflexión sobre el *bellum justum*, se ha detenido en esa frase para comentarla. Comienza así valorando positivamente la condena a la esclavitud de prisioneros de guerra que plantearon dos influyentes ilustrados: el ginebrino y el Barón de Montesquieu. Sin embargo, asumiendo una defensa decidida del estado, el profesor de Princeton se centra en las expresiones del filósofo cuestionándolas en función de sus implicaciones actuales señalando: “Este punto de vista sigue siendo, no obstante, demasiado permisivo, ya que los derechos de los individuos incluyen el derecho a la libre asociación política y, si el ciudadano resulta muerto o el Estado destruido, algo del hombre también muere. Incluso la destrucción de un régimen particular no puede defenderse sino [...] en

⁴³⁰ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁴³¹ Derathé, Robert, *Op. Cit.*, 48.

⁴³² Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social”, *Op. Cit.*, p. 19.

circunstancias excepcionales”,⁴³³ es decir, tratándose de una emergencia suprema.

Esa permisividad puede entenderse en el marco de su concepción del derecho de la guerra entre estados. Bruno Bernardi y Gabriella Silvestrini afirman que éste no hallaría fundamento ni en el derecho natural, ni en un derecho supraestatal, sino que la fuente de sus principios está en la naturaleza misma de los estados: “las obligaciones a las cuales los estados están sometidos cuando se hacen la guerra derivan de la finalidad propia de ésta; es decir, la necesidad de defender el principio de su soberanía contra aquellos que la amenacen en su existencia misma.”⁴³⁴ Legitimidad y necesidad ante los hechos se conjugan en la regulación de las contiendas que no derivarían de la moralidad sino de principios de la política. Si el jurista E. de Vattel encaminaba el *bellum justum* hacia su formalización quitando prioridad a contenidos materiales de la antigua doctrina, el filósofo J.-J. Rousseau le daría el “golpe de gracia”.⁴³⁵ El ginebrino, a diferencia del autor de Neuchâtel, no volverá hacer mención de la causa justa. Un marco tan realista tampoco parece encajar con una propuesta normativa de paz.

b) Guerras humanitarias y sentimientos

La iusinternacionalista Cristina García Pascual sugiere en *Norma mundi* que el siglo de las Luces animó el florecimiento de utopías, “proyectos de reforma o transformación de la realidad en todos sus ámbitos”, en nombre de la razón numerosas propuestas se dedicarían a uno de los objetivos más ambiciosos: alcanzar la paz perpetua. Tras los diseños de siglos previos, revisados en el capítulo 3, y los anotados previamente del abate de Saint-

⁴³³ Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas*, p. 164, *

⁴³⁴ Bachofen, Blaise y Spector, Céline, “Introduction”, en Rousseau, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, p. 14

⁴³⁵ Silvestrini, Gabriela, “Vattel, Rousseau et la question de la ‘justice’ de la guerre”, en Chetail, Vincent y Haggemacher, Peter, *Vattel’s International Law in a XXIst Perspective / Le droit international de Vattel vu du XXIème siècle*, Martinus Nijhoff Publishers, Lieden-Boston, 2011, p. 105. La propia autora, no obstante, “considera los pensamiento de Vattel y de Rousseau como dos maneras diferentes de reelaborar la herencia de la tradición del derecho natural y de la doctrina de la guerra justa.” *Ibid.*, p. 106. Traducción del autor. Ni desde la perspectiva histórica, en la ya clásica obra de Johnson, James Turner, *Just War Tradition and the Restraint of War. A moral and Historical Inquiry*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1984, 380 pp.; ni en filosófica en la ya mencionada obra de M. Walzer que dedica una cita crítica a J.-J. Rousseau, se ha intentado esa aproximación.

Pierre, poco antes del siglo XVIII y a lo largo de este periodo aparecerían los trabajos *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe*, escrito por William Penn, en 1693; *Some Reasons for an European State* de John Bellers, en 1710; *Conciliateur de toutes les nations d'Europe ou Projet pour rendre la paix perpetuelle entre tous les souverains de l'Europe et leur voisins* de Pierre-André Gargaz, en 1782; *A Plan for an Universal and Perpetual Peace y Emancipate your Colonies* de Jeremy Bentham, entre 1786 a 1789 y 1793; en América aparecería el ensayo "Universal Peace" de James Madison, en 1792, y finalmente aparecería *Zum ewigen Frieden* de Immanuel Kant en 1795.⁴³⁶

Cuando el filósofo comenta críticamente los trabajos del abate de Saint-Pierre sobre la paz perpetua comienza por reconocer su carácter impracticable. "Dada la organización política de los estados existentes –apuntaba el jusnaturalista G. del Vecchio a inicios del siglo XX-, es imposible la abolición de la guerra: esta es la idea preliminar con que Rousseau se eleva muy encima del sistema por él discutido."⁴³⁷ El pesimismo del filósofo volvía a manifestarse impidiéndole comprometerse con los planes de paz, recuerda M. J. Villaverde, y agrega: "De ahí su escepticismo ante los proyectos de paz de sus antecesores y de sus contemporáneos –desde Emeric Crucé a Maximilien Béthune, duque de Sully [...], desde Leibniz a Bentham, desde el abate de Saint-Pierre al landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels, a William Penn, Mayer o La Harpe y Gaillard-. Cualquier intento de regular las relaciones internacionales y de mejorar el entendimiento entre los pueblos le parece baldío."⁴³⁸

El abate de Saint-Pierre era consciente de la situación interestatal de guerra permanente, pese a estar reguladas las relaciones de los estados en tratados y acuerdos que, en definitiva, carecían de previsiones idóneas para hacer posible su cumplimiento. Su propuesta estaba circunscrita, por razones de viabilidad, a la Europa cristiana, y enlazaba con el designio histórico atribuido al *Roi Très Chrétien* Enrique IV de Francia. A los cuerpos políticos correspondía aceptar limitaciones a su soberanía pues las controversias internacionales se resolverían recurriendo a una instancia supraestatal con

⁴³⁶ García Pascual, Cristina, *Op. Cit.*, p. 33.

⁴³⁷ Vecchio, Giorgio del, "Teoría jurídica", *De la guerra y la paz...*, p. 81.

⁴³⁸ Villaverde Rico, María José, *Op. Cit.*, p. 143.

atribuciones arbitrales. El poder coercitivo recaería en una dieta o asamblea de estados. Para J.-J- Rousseau, la guerra era una característica del cuerpo social del estado que proyectaba permanentemente su posición de poder. La clave del desacuerdo del ginebrino con la propuesta del religioso –señala el iusfilósofo Alberto Scerbo- reside en que quienes detentan el poder se preocupan por extender su dominio hacia el exterior, haciéndolo más absoluto al interior,⁴³⁹ desbaratándose así todo intento de unidad confederal. Esta era la explicación del ginebrino:

Toda ocupación de los reyes o de aquellos a quienes encargan sus funciones se refiere a dos únicos objetivos: extender su dominación en el exterior y hacerla más absoluta en el interior. Cualquier otra consideración o bien se orienta a uno de estos dos objetivos o no les sirve más que de pretexto. [...] Júzguese, atendiendo a estas dos máximas fundamentales, cómo pueden recibir los príncipes una propuesta que choca directamente con la una y poco menos con la otra, pues está claro que con la dieta europea el gobierno de cada país queda tan establecido como sus límites, que no es posible dar a los príncipes garantía contra la rebelión de sus súbditos sin dárselas al mismo tiempo a los súbditos contra la tiranía de los príncipes, ya que de otro modo la institución no podría mantenerse.⁴⁴⁰

En definitiva, se amparaba el filósofo en el hecho de la precariedad en las relaciones interestatales donde quien domina suele ser el más fuerte.⁴⁴¹ Una idea del abate que le resultaba de interés consistía en un sistema de gobierno confederal: “que, uniendo a los pueblos con lazos semejantes a los que existen entre los individuos, someta a unos y otros a la autoridad de las leyes. Esa clase de gobierno parece preferible a cualquier otra porque reúne a la vez las ventajas de los Estados grandes y las de los pequeños; es formidable en el exterior por su poder, y en el interior las leyes están en vigor; además, es el único capaz de contener por igual a los súbditos, a los jefes y a los

⁴³⁹ Scerbo, Alberto, “Alla fine della guerra: la via cosmopolitica della pace perpetua di Kant”, en Bilotta, Bruno M. Y Cappelletti, Franco, dirs., *Pace Guerra Conflitto nella società dei diritti*, G. Giappichelli, Turín, 2009, p. 62.

⁴⁴⁰ Rousseau, Jean-Jacques, “Fragmento sobre el proyecto de paz perpetua”, *Escritos sobre la paz y la guerra...*, p. 39.

⁴⁴¹ Scerbo, Alberto, *Op. Cit.*, p. 63.

extranjeros.”⁴⁴² Si esta salida era sugerente, un escéptico J.-J. Rousseau la hallaba impracticable,⁴⁴³ sin dejar de reconocer que es un sistema bueno pese a no poder ser adoptado.

Pero una cuestión de fondo se oponía al sublime ideal de la paz, y era resultado de la oposición entre razón y pasión; según el ginebrino: “Si el orden social fuese, como se pretende, obra de la razón más que de las pasiones ¿se hubiera tardado tanto en ver que se ha hecho demasiado o demasiado poco por nuestra felicidad?, ¿que si vivimos en estado civil con nuestros conciudadanos y en estado natural con todo el resto del mundo no hemos evitado las guerras particulares más que para provocar las generales y que al unirnos a unos pocos hombres nos volvemos, en realidad, enemigos del género humano?”⁴⁴⁴ Pero J.-J. Rousseau distinguía entre las pasiones y condenaba aquellas que habían sido pervertidas por una razón delirante. El filósofo consideraba que dos sentimientos habitaban naturalmente en el hombre, anteriores a la razón, resultaban beneficiosos al estar en relación. Los presenta así: “Es cierto por tanto que *la piedad* es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del *amor de sí mismo*, concurre a la conservación mutua de toda la especie.”⁴⁴⁵

No se trataba, contradiciendo a Bernard Mandeville, de que la piedad opere en ayuda de la razón, pues “de esa sola cualidad se desprenden todas las virtudes sociales”, y añadía: “En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles y a los culpables, o la especie humana en general?”⁴⁴⁶ La razón engendra el “amor propio” que debe diferenciarse del “amor de sí mismo”. Si el “amor de sí mismo” es un sentimiento natural que lleva al animal a cuidar de la propia

⁴⁴² Rousseau, Jean-Jacques, “Extracto del proyecto de paz perpetua del Sr. Abate de Saint-Pierre”, *Escritos sobre la paz y la guerra...*, p. 3.

⁴⁴³ Scerbo, Alberto, *Op. Cit.*, p. 63. Dice J.-J. Rousseau: “Todas las potencias de Europa tienen derechos o pretensiones que se oponen entre sí, derechos de tal naturaleza que no pueden esclarecerse nunca por completo, pues no existe una regla común ni constante para juzgarlos y a menudo están fundamentados en hechos equívocos o inciertos. Las controversias que provocan no podrían ser solucionadas de una vez por todas...” Rousseau, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, p. 23. Esta es la evidencia de la imposibilidad de una causa justa como parte de la reflexión del filósofo ginebrino.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁴⁵ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres”, *Op. Cit.*, p. 239.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 238.

conservación, el “amor propio” se fortifica con la reflexión, “es ella la que repliega al hombre sobre sí mismo; es ella la que lo separa de lo que le molesta y aflige, es la filosofía la que lo aísla; por ella es por lo que dice en secreto, ante la visión de un hombre que sufre: parece si quieres, yo estoy a salvo.”⁴⁴⁷ El amor propio, nacido de la sociedad, es sólo un sentimiento relativo y artificioso que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro; inspira los males entre ellos y fuente del honor. Mientras el “amor propio”, guiado por la razón “y modificado por la piedad, produce el sentimiento de humanidad y de virtud.”⁴⁴⁸

La importancia de estas ideas del ginebrino son destacadas por M. J. Villaverde cuando señala: “La aportación fundamental de Rousseau, en el plano ético, es haber rehabilitado el sentimiento frente a la razón, y haber demostrado que sin él no existiría vida moral.”⁴⁴⁹ Sus ideas impactaron en el jurista E. de Vattel quien habría trabajado un breve escrito para demostrar que el amor propio está en el origen de todo sentimiento altruista.⁴⁵⁰ Su propuesta no recibió atención alguna por parte del ya célebre filósofo quien, además, era cuestionado al respecto por otros notables Ilustrados.⁴⁵¹ El ginebrino, como él, J.-J. Burlamaqui, por el contrario, sería citado expresamente al comenzar el *Discurso* cuando propone en este trabajo su objetivo de acercarse a “la naturaleza del hombre” cuya ignorancia “arroja tanta incertidumbre y obscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural”. Enseguida asume la premisa de la reflexión del profesor de Ginebra: “porque la idea del derecho, dice el señor Burlamaqui, y más aún la del derecho natural, son manifiestamente ideas relativas a la naturaleza del hombre.”⁴⁵²

El traductor y comentarista de los trabajos de J.-J. Rousseau, Mauro Armíño, comentaba hace algunas décadas que “la influencia de Burlamaqui sobre Rousseau habría sido superficial.”⁴⁵³ Recientes trabajos sobre historia de

⁴⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, pp. 329-330, n. 15.

⁴⁴⁹ Villaverde, María José, *Rousseau y el pensamiento de la Luces...*, p. 72.

⁴⁵⁰ Silvestrini, Gabriela, *Op. Cit.*, p. 102, n. 7.

⁴⁵¹ Acerca de esta frase de J.-J. Rousseau: “la razón la que engendra el amor propio”, Voltaire diría: “¡Vaya idea! ¿Se necesita entonces razonamientos para querer el bienestar?”. En Rousseau, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, p. 238, *.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 196.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 196, *.

las ideas políticas van de manera progresiva rescatando el impacto de las reflexiones del célebre jusnaturalista en las aproximaciones del filósofo sobre una noción de humanidad vinculada a un sentimiento. Si el compasivo B. de Las Casas no era “un hombre sensible del siglo XVIII –ni un humanitario del siglo XIX–”, como señalaron M. Bataillon y A. Saint-Lu, los suizos, incluyendo a E. de Vattel, acogieron los “sentimientos”, “principios”, “razones”, “oficios” y “deberes” todos de humanidad como argumentos poderosos de sus discursos morales y jurídicos. Un discurso sentimental había ganado la filosofía, pero su acogida tenía alcance social, así parece confesarlo el ciudadano de Ginebra cuando exclama: “Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es, de modo irrefutable, anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas.”⁴⁵⁴

El historiador A. Pagden llega a ubicar en el periodo ilustrado esa actitud actual de las personas del siglo XXI que consiste en ayudar a pueblos lejanos y desconocidos, “cuya vida sólo podemos imaginar con mucho esfuerzo y cuya voluntad nunca tiene consecuencias para las nuestras”. Según este autor, la contribución de Adam Smith, y su propuesta de “buenos oficios”, habría sido determinante. La caridad cristiana –o musulmana- basada en el amor al prójimo, aclara con acierto el profesor de California, corresponde a un tipo de amor que “se parece a la amistad, y si bien es cierto que cabe la posibilidad de experimentar un vínculo más o menos distante con la ‘humanidad’ –se defina esta como se defina-, la amistad sólo cabe entre los individuos, y entre los individuos que conocemos.”⁴⁵⁵

Conciencia y sentimiento, los elementos de la llamada de M. Walzer para ayudar a otros individuos de estados lejanos cuando son sometidos a crueles actos que “conmueven la conciencia de la humanidad”; fueron asentándose en la sociedad occidental para ayudar en el proceso lento e intersubjetivo de “invención de los derechos humanos”, en cuyo nombre propone el filósofo de Princeton llevar a cabo guerras humanitarias. La historiadora Lynn Hunt ha reconstruido las situaciones que tienen como

⁴⁵⁴ Rousseau, Jean-Jacques, “El texto: La profesión de fe del vicario saboyano”..., p. 81.

⁴⁵⁵ Pagden, Anthony, *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Trad. Pepa Linares, Alianza editorial, Madrid, 2015, pp. 352-353.

escenario a la Europa del siglo XVIII, y entre sus protagonistas a los ginebrinos del mismo nombre J.-J. Burlamaqui y J.-J. Rousseau. La profesora de la Universidad de California destaca el efecto social de una obra epistolar del filósofo: *Julia, o la Nueva Eloísa*, ampliamente leída en su época, revelando que “incluso los militares, reaccionaban intensamente ante el personaje”. Uno de ellos ya retirado de las contiendas escribió al “editor”: “Usted ha hecho que me enamore de ella. Imagine, pues, las lágrimas que su muerte me provocó. [...] Nunca había llorado tan deliciosas lágrimas. Esta lectura me causó un efecto tan poderoso que creo que habría muerto con gusto durante ese momento supremo.”⁴⁵⁶

Obras como la del ginebrino, o *Clarissa* de Samuel Richardson, provocaron un sentimiento en los lectores que consistía, según D. Diderot, en reconocerse a sí mismo en los personajes. El escritor Charles-Joseph Panckoucke confesó a J.-J. Rousseau: “He sentido como atravesaba mi corazón la pureza de las emociones de Julia”. Se trata del sentimiento de empatía, la identificación con el otro vivido como experiencia, y por ende, “caldo de cultivo para el aprendizaje emocional”.⁴⁵⁷ En definitiva, como plantea R. Rorty: “Producir generaciones de estudiantes amables, tolerantes, prósperos, seguros y respetuosos con los demás en todas partes del mundo es justamente lo que se necesita, todo lo que se necesita, para alcanzar la utopía ilustrada.”⁴⁵⁸

La reflexión acerca de la compasión –*sympathy*– se afianzó entre los ilustrados escoceses. El propio A. Smith la definía así: “Lástima y compasión son palabras apropiadas para significar nuestra condolencia ante el sufrimiento ajeno. La simpatía, aunque su significado fue quizás originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión”⁴⁵⁹ El concepto de *sympathy* se constituye –apunta el filósofo Jay M. Bernstein– en el fundamento de una serie de teorías morales que habrían de ser desarrolladas entre otros, por el propio

⁴⁵⁶ Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos...*, p. 47.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵⁸ Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, *Op. Cit.*, p. 130.

⁴⁵⁹ Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza editorial, Madrid, 2004, p. 52.

autor de *La riqueza de la naciones*, junto a Francis Hutcheson, D. Hume y también J.-J. Rousseau influyendo en la transformación cultural que cuestiona el dolor y el sufrimiento causado a quienes eran sometidos a torturas.⁴⁶⁰ Se experimentaban un cambio en la apreciación del otro, la compasión asumida como una relación desigual donde alguien mejor ubicado es capaz de ofrecer ayuda, tiende a situar, a partir de sensaciones compartidas, como el dolor, sentimientos de condolencia.

Los jusnaturalistas racionalistas, como J.-J. Burlamaqui, aportaron en ese proceso de lento asentamiento desde su misma concepción de unos “derechos naturales” que podían extenderse a todo el género humano. La profesora de California explica la importancia de este autor como difusor de la idea, señalando: “Los teóricos suizos del derecho natural se basaron en estas ideas a principios del siglo XVIII. El más influyente, Jean-Jacques Burlamaqui, enseñó derecho en Ginebra. Sintetizó los diversos escritos del siglo XVII sobre derecho natural en *Elementos del derecho natural* (1747).⁴⁶¹ Al igual que sus predecesores, Burlamaqui proporcionó poco contenido jurídico o político específico al concepto de derechos humanos universales; su propósito principal era probar su existencia y su origen en la razón y la naturaleza humana. Puso al día el concepto vinculándolo a lo que los filósofos escoceses de la época llamaban un “sentido moral interno”. Traducida al inglés y al holandés, la obra de Burlamaqui fue profusamente utilizada como una especie de libro de texto de derecho natural [...] y derechos naturales [...] en la segunda mitad del siglo XVIII, Rousseau, entre otros, tomó a Burlamaqui como punto de partida.”⁴⁶²

Ciertamente, J.-J. Rousseau sería más favorable a los derechos del ciudadano; pero es “*l’ami de l’humanité*”, pues la humanidad debía estar grabada en los corazones.⁴⁶³ Para el ginebrino, el término “humanidad” hace referencia al género humano cuando menciona la causa, los derechos, el amor,

⁴⁶⁰ Bernstein, Jay M., *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*, University of Chicago Press, Chicago, 2015, pp. 31-32.

⁴⁶¹ La obra a la que debe hacerse referencia es *Principios de derecho natural. Elementos del derecho natural* fue una obra publicada tras su muerte; y es el único trabajo del autor traducido al castellano.

⁴⁶² Hunt, Lynn, *Op. Cit.*, p. 120.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 129.

todos de la humanidad, vinculados a un comportamiento o a un sentimiento.⁴⁶⁴ En el *Discurso*, tratando acerca de la ‘desnaturalización’ del hombre por la sociedad –apunta Raymonde Monnier-, “el término es sinónimo de piedad natural, puro movimiento de identificación con el ser que sufre (humanidad natural).”⁴⁶⁵ Como deber, la humanidad une al hombre con sus semejantes relacionándose a la amistad, los cuidados y la beneficencia. Asimismo, en el seno de una sociedad regenerada es la base de las virtudes sociales cuya práctica lleva hasta el fondo de los corazones el interés por los demás y el amor de la humanidad. Ésta es la perspectiva que ofrece el *Emilio* y la *Nueva Eloísa*.⁴⁶⁶

Conciencia y sentimientos favorecieron la “invención de los derechos”, quizá el legado máspreciado de la época ilustrada. Pero cabe atender a la propia especialista en la Revolución Francesa R. Monnier cuando recuerda que haciendo proclamas a “*l’humanité*”, se concretó la más cruenta opresión y el terror en miras a la instauración de un nuevo orden político⁴⁶⁷ que también exigía un “hombre nuevo”. En el tránsito del segundo al tercer milenio las guerras humanitarias, en nombre de esos derechos, han proliferado. La reacción sentimental desprovista de contenidos razonables ante un mundo gobernado por imágenes y alta tecnología, también militar, debe hacer recordar la importancia de la educación sentimental que sólo funciona –decía R. Rorty- “cuando las personas pueden relajarse lo suficiente para escuchar.”⁴⁶⁸ El principio innato de justicia que se halla en la conciencia definida por J.-J. Rousseau demanda otros requisitos –prudencia, criterios de evaluación- cuando aspira a imponerse por la fuerza, que no es la fuerza de la razón.

⁴⁶⁴ Monnier, Raymonde, “L’apothéose du 20 vendémiaire an III (11 octobre 1794). Rousseau revisité par la République”, en Porret, Michel y Berchtold, Jacques, eds., *Rousseau visité. Rousseau visiteur. Les derniers années (1770-1778)*. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, Droz, Ginebra, 1999, pp. 411-412.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 412.

⁴⁶⁶ *Ídem.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 410.

⁴⁶⁸ Rorty, Richard, *Op. Cit.*, p. 131.

CONCLUSIONES

Una investigación que comprende la evolución de las ideas de más de dos milenios permite llegar a conclusiones transversales que exigen, en ocasiones, reflexiones que no se han planteado directamente en el contenido pero que permiten entender su significado global. La tradición de la guerra justa se sitúa en una posición incómoda entre el realismo y el pacifismo, sin renunciar a ciertos aspectos de ambas reflexiones. Se trata de una posición intermedia que hace una invocación a la razón, pero, especialmente, desde la Ilustración no escapa del sentimiento que ha dado cauce a la conciencia. Admitiendo la guerra como un mal y, en ocasiones, como una necesidad concreta una línea de pensamiento quebradiza, incoherente; no obstante, resistente que se opone a la forma que ha desarrollado la guerra occidental, caracterizada por su eficacia, su triunfalismo y su amoralidad. El *bellum justum* ha buscado, por ello, situarse como norma moral, jurídica y política, como *agon* que se opone al *pólemos*. Finalmente, en una era de los derechos humanos ha retornado del abandono al que le llevó su mayor desarrollo intelectual para replantear sus criterios ante la reedición de las masacres, y sobre todo de prácticas genocidas. Cada uno de estos puntos es desarrollado a continuación.

1. El Estado ante la guerra y la paz

La elaboración de justificaciones que habilitan el recurso a la guerra acoge frecuentemente los requerimientos que imponen los dictados de la práctica política. Un vínculo innegable entre la guerra y el ejercicio del poder ha llevado durante siglos a asumir la inminencia de los antagonismos entre colectividades humanas organizadas cuya actuación comportaba un “deliberado esfuerzo para que se cumpla la voluntad de un Estado contra la resistencia opuesta por otro”.¹ Desde la perspectiva realista, como tradición intelectual de interpretación del acontecer internacional, se suele privilegiar el estrecho intercambio entre poder político y *praxis* bélica, optándose generalmente por destacar los elementos propios de la estrategia, al tiempo

¹ Del Vecchio, Giorgio, *De la guerra y la paz...*, pp. 13-14. Referencia que va en la línea de la definición de la guerra propuesta por Clausewitz: “La guerra constituye, por tanto, un acto de fuerza que se lleva a cabo para obligar al adversario a acatar nuestra voluntad.”, Clausewitz, Karl von, *De la guerra...*, p. 179.

que se desdeña, o atenúa, el juicio fundado en la moralidad. Cercanos al realismo, innumerables llamados a la paz no abandonarían los alegatos justificadores de una paradójica virtud benéfica del recurso a las armas que habría favorecido la instauración del poder político estatal.²

Desde las propuestas pacificadoras del jusnaturalismo que representaba, por ejemplo, G. del Vecchio³, así como de los criterios propios del realismo, se asumía que aunque la guerra resultase un mal, era innegable su permanente necesidad. Por tanto, en el abordaje intelectual del fenómeno bélico debía atenderse no solamente a las causas que dan origen a las conflagraciones -como podía ser, por ejemplo, el recurrido argumento del incremento poblacional de un estado que genera desproporción entre las necesidades básicas de las personas y los medios para satisfacerlas ofrecidos en un determinado territorio-,⁴ sino también a sus efectos. Los efectos de las acciones armadas no resultarían completamente perniciosos, sino parcialmente útiles y aprovechables de conformidad con una perspectiva tecnocrática destinada a dar solución operativa a los problemas sociales⁵ y políticos. El

² A inicios del siglo XXI, J. Leonhard reafirmaba en una explicación histórica tal constatación aludiendo que: "No hay ninguna duda acerca del nexo decisivo entre guerra, evolución del Estado y formación de la nación: el moderno concepto de nación ha sido también un parto de la guerra. Del mismo modo que la guerra ha determinado notablemente el proceso de formación del Estado en la primera edad moderna, así también ha sido igualmente esencial para los modernos procesos de formación de las naciones y para la afirmación de los nuevos estados nacionales. En todo este proceso, un rol fundamental ha jugado el belicismo entendido como doctrina contemporánea de legitimación de la guerra como un intento de interpretar la experiencia colectiva de la guerra reconduciéndola a una conexión de sentido." Leonhard, Jörn, "Natti dalla guerra e macchine da guerra?", *Ricerche di storia politica*, Vol. I, N° 6, Il Mulino, Bolonia, p. 32. Traducción del autor.

³ La influencia de G. del Vecchio en España fue notable, Benjamín Rivaya grafica su importancia diciendo: "Si Stammler había sido el filósofo del Derecho con el que más españoles habían estudiado, Del Vecchio va a ser -creo- el más traducido del siglo XX (honor que quizá comparta con otro iusfilósofo italiano, Norberto Bobbio)." Al mismo tiempo destaca: "Aunque fue un fascista de convicción [...] siempre mantuvo un pensamiento juricista, además de reivindicar el Estado de Derecho y los derechos humanos, que a su juicio encontraban mejor plasmación en el Estado fascista." Rivaya, Benjamín, *Una historia de la Filosofía del Derecho española del siglo XX*, Iustel, Madrid, 2010, pp. 50-52. Según B. Rivaya, su jusnaturalismo tradicional "no se refería al Derecho Natural católico sino a la tradición milenaria del iusnaturalismo, sin ninguna otra especificidad." Rivaya, Benjamín, "¿Fascismo en España? (La recepción en España del pensamiento jurídico fascista)", *Derechos y Libertades. Revista del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas*, N° 7, Dykinson, Madrid, 1999, p. 390.

⁴ Tratando acerca del "principio de población", que exige un equilibrio entre la población y los medios de subsistencia, Andrea Cavalletti recupera la relación entre tal principio y los orígenes del tratamiento de la razón de estado, en el propio G. Botero. Véase: Cavalletti, A., *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Trad. María Teresa D'Meza, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2010, p. 46.

⁵ Del Vecchio, G. "Causas de la guerra", *Op. Cit.*, pp. 9-38.

realismo añadiría a tal aproximación una perspectiva moral aligerada fundada en el honor, temor o interés⁶. El realismo admite la existencia de intereses estatales, poniendo por encima a la seguridad y la supervivencia y en torno a ellos configura el orden internacional. No se concentra, por tanto, únicamente en el tratamiento de la guerra, pues resulta indesligable en su reflexión la búsqueda de garantías para la paz.

Paralelamente, se han planteado posturas de rechazo a la guerra, verificadas desde la Antigüedad y continuamente renovadas hasta la actualidad. Pese a que en sus inicios un afán de alejamiento de la política, su mensaje llegará a emperadores, príncipes y líderes del mundo global a quienes se les plantea la paz como una demanda moral intransigente, prioritaria ante a los múltiples condicionantes del quehacer político. En la evolución de las ideas, los discursos de guerra y paz, que coexisten en el acontecer de las comunidades organizadas, resultarían sometidos a enjuiciamientos individuales y colectivos, serían vinculados en relaciones de fines a medios, o confrontados como opciones absolutas entre bien y mal. A la luz de la historia devienen así, por un necesario contraste, indesligables.

A lo largo de la evolución histórica que dio lugar a la conformación institucional de los estados, las elaboraciones doctrinales y reflexiones de juristas, teólogos, canonistas y moralistas políticos pusieron de manifiesto los argumentos justificadores del proceder bélico que se hallarían ligados al proceder propio de la autoridad política. Una larga tradición legitimadora del poder que admitía las dimensiones temporal y espiritual,⁷ se trasladó, tras las querellas entre papas y príncipes de la cristiandad, al ámbito secular configurando los alcances del poder efectivo que ostentaron quienes aún entonces buscaban el reconocimiento de la titularidad soberana y la legitimidad en el ejercicio del atributo exclusivo del recurso a la violencia. Gradualmente se fue verificando que el uso de la fuerza, tanto en el interior de sus territorios como hacia el exterior, constituía una parte importante de las prerrogativas de

⁶ Kagan, Donald, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz...*, p. 22.

⁷ Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey...*, p. 54.

los príncipes soberanos en el escenario de la interacción de unidades políticas estatales todavía inciertas.⁸

Para dar curso a la guerra, los estados reactualizan los argumentos justificadores que pese a siglos de diferencia, muestran una constante en la relación existente entre circunstancias de incremento del poder y demandas de seguridad como necesidad colectiva. Como Antonio Guzmán Guerra refiere, desde la misma *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides afirmaría que a consecuencia de la acumulación de poder irrumpió una dinámica social traducida en un afán de expansión ansiado por los propios griegos que engendró la búsqueda de garantías de seguridad, y que llegaría a convertirse en *anánke*, es decir una necesidad.⁹ Así, desde los tiempos del historiador griego hasta los albores de la modernidad, cuando comenzaba a despuntar la influencia protagónica de las ideas de Maquiavelo,¹⁰ los argumentos justificadores de las guerras son apreciados como oscilantes entre sus propósitos legitimadores y un trasfondo cargado de sospechas de subterfugio, que ocultaban, en cualquier caso, un componente ideológico, en su sentido más negativo de artificio, engaño o encubrimiento de intereses, vinculado a lo bélico. Tal componente no ha dejado de tener importancia en la actualidad, pues facilita la comprensión de la orientación del actuar militar que protagonizan las sociedades y sus dirigentes en periodos determinados de su historia política, como apunta acertadamente F. García Fitz:

Ciertamente, una ideología bélica puede ofrecer una visión espuria de la realidad, e incluso puede ser una expresión conscientemente falsificadora de los verdaderos intereses en litigio, pero si es aceptada es porque puede

⁸ Bayona Aznar ilustra la prerrogativa del recurso legítimo a la violencia desde la vigencia de la doctrina de las dos espadas, cuando señala: “[...] se usó mucho el pasaje bíblico de las dos espadas para definir la relación de la iglesia medieval con el poder secular. [...] En la *Vulgata*, como en el derecho romano y en la *Patrística*, *gladius* significaba el poder coactivo del que se vale el gobierno. Aún no cabía pensar en una “espada espiritual” y, por tanto, las dos espadas no simbolizaban dos jurisdicciones, una eclesiástica y otra secular, sino que Alcuino de York aun imaginaba a Carlomagno armado con las dos espadas para defender la Iglesia intrinsecus contra los herejes y *forinsecus* contra los paganos.” Bayona Aznar, Bernardo, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 57.

⁹ Guzmán Guerra, Antonio, “Introducción”, en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso...*, p. 25.

¹⁰ Steven Forde señala que tanto en Tucídides como en Maquiavelo, “la necesidad es el agente que sobrepasa la obligación moral, una necesidad fundada en la estructura de la política internacional y en la naturaleza humana.” Forde, Steven, “Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli”, *The Journal of Politics*, Vol. 54, Cambridge University Press, 1992, p. 387.

adaptarse a los ideales colectivos, a las escalas de valores sociales o morales o a las tradiciones, y porque cumple una función integradora, contribuyendo a la definición del grupo frente a lo “extraño”. Desde ese momento, la ideología se convierte, por sí misma en un factor activo y ‘movilizador’, deja de ser una “máscara justificadora” para transformarse en un conjunto de imágenes coherentes y compartidas, en un motivo o un fin para la guerra¹¹.”

Discursos justificadores fundados en la necesidad y en los intereses estatales, “seguridad del pueblo” o “*ratio reipublicae utilitatis, ratio necessitatis, ratio status, ratio Ecclesiae*” o simplemente “razón de estado¹²” se convirtieron, así, en elementos a tener en cuenta al revisar el desarrollo de la práctica militar incorporada en el engranaje de aquellas formas, entonces novedosas, de manifestación del poder político. Los estados absolutos, aún incipientes, con el correr de los siglos fueron animando los acontecimientos que dieron lugar a una historia de conflictos de diversa intensidad que formaron parte de un mismo proceso experimentado en un mismo escenario, el europeo, donde se concretaría la hazaña de su consolidación como poder soberano.¹³ El Estado moderno asumió así su rol de “estado pacificador”;¹⁴ un artefacto de creación humana -persona artificial- para aplazar la muerte de los hombres que debía venir impuesta por la naturaleza y no por la violencia procedente de otros hombres, según Th. Hobbes.

Efectuado el recorrido a través de las ideas elaboradas por autores que hicieron del poder y la guerra, en tanto práctica de colectividades organizadas, temas clave de su reflexión hasta la primera mitad del siglo XVII, no bastaba

¹¹ García Fitz, Francisco, *Op. Cit.* p. 16.

¹² Rus Rufino, Salvador y Zamora Bonilla, Javier, “La razón de estado en la Edad Moderna. Razones sin razón”, en Rus Rufino, Salvador, *Lecturas sobre el pensamiento jurídico y político de la Europa de las nacionalidades*, Universidad de León, 2000, p. 263.

¹³ Tal como señala Jean-Marie Goulemot: “Sería absurdo pretender que el Estado se haya constituido bajo su forma moderna en los siglos XVII y XVIII. Su proceso de formación excede ampliamente la época clásica, y le debe incluso mucho a la Revolución y al Imperio. Es decir que recubre una larga historia al mismo tiempo política e ideológica. Retengamos, no obstante, que el siglo XVII representa un momento importante de esta historia ya que el Estado se afirma por concentración de sus poderes y legibilidad de su aparato, y por la eliminación progresiva, y en ocasiones brutal, de contrapoderes tales como los parlamentos, estados provinciales, autoridades señoriales, iglesias minoritarias, protestantismo, jansenismo... Muchos de los conflictos de esta época aparecen hoy en día como afirmación voluntaria del estado monárquico que se pretende el único poder y poder no compartido.” Goulemot, Jean-Marie, “Etat”, en Ory, Pascal, *Nouvelle histoire des idées politiques*, Pluriel, Paris, 1988, p. 32. Traducción del autor.

¹⁴ Jiménez Redondo, Manuel, “Introducción”, Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2001, p. 24.

con detenerse exclusivamente en las razones que desde el pensamiento político admiten el recurso a las armas, se hacía más bien indispensable plantear la dialéctica de la evolución simultánea de los conceptos guerra y paz. Ambos formarían parte, además, de una *estructura* de las relaciones entre colectividades políticas en la que éstas, al ir incrementado su poderío militar en nombre de su seguridad, creaban inseguridad en otros estados que procedían de manera similar, generándose a través de ello un razonamiento y proceder circular en el cual las consideraciones de búsqueda de la paz concretaban, en la realidad, la prolongación de la guerra por otros medios.¹⁵

Ahora bien, ante la evidencia del recurso a la violencia por parte de las colectividades humanas, aparecerían simultáneamente junto a las posturas que admiten y justifican la decisión de emprender y sostener contiendas, manifestaciones solventes de condena al uso de las armas que, desde el discurso moral, cristiano en su origen y secular en su evolución posterior, no desistieron de formular invocaciones a la paz. El reconocido historiador de la guerra M. Howard resume el proceso así:

...el orden medieval [...] fue el producto de una simbiosis perfecta entre la clase dirigente de guerreros que garantizaba el orden y el clero que lo legitimaba. [...] la facción crítica surgió de un sector del clero opuesto a legitimar el orden imperante tal como hacían sus superiores, apoyándose en la idea de que la guerra no forma parte del orden natural ni del divino, sino que es una derogación de uno y otro. Fue entonces cuando se inventó la paz, es decir, la visión de un orden social en el que la guerra había sido abolida.¹⁶

A partir de los antecedentes existentes en la Antigüedad y en la época medieval, se ha ido recuperando los insumos de las ideas que se manifestarían

¹⁵ Respecto de este periodo David Held señala: “Los Estados se armaban y militarizaban en parte para aumentar su propia seguridad, y al hacerlo aumentaban la inseguridad de los otros estados que a su vez recurrían al armamentismo –se ese modo, todos los estados se hallaban en condiciones de menor seguridad-. Este círculo vicioso de inseguridad mutua se conoce como “el dilema de seguridad” del Estado. Condujo a una situación en que cada Estado parecía adoptar, como un especialista afirmara, “una política de seguridad nacional y una política de desarme internacional”, pero ningún Estado implementaba “una política de seguridad internacional y una política de desarme nacional”. Held, David, “El desarrollo del Estado-Nación y la consolidación de la democracia”, *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Trad. Sebastián Mazzuca, Paidós, Barcelona, 2002, p. 78.

¹⁶ Howard, Michael, *Op. Cit.*, p. 24.

posteriormente en escritos de prestigiosos representantes del humanismo cristiano, animados por un afán crítico frente a la política. En tiempos de Renacimiento, Reforma, Contrarreforma y en la etapa inicial de consolidación del absolutismo monárquico, humanistas y príncipes cristianos se someterían a la ardua tarea de explorar las contrariedades que plantea movilizar a seres humanos para que participen en la experiencia más trágica de desencadenamiento de la violencia y ruptura de la convivencia humana y social.

Finalmente, y pese a los discursos de condena a la guerra, resulta irrefutable la preeminencia del discurso realista como tradición intelectual de interpretación del acontecer internacional que privilegia, y en ocasiones funde en uno solo, el estrecho intercambio entre poder político y *praxis* bélica. Las posturas realistas en torno a la guerra impregnaron de sentido los afanes de preservación del poder y la consolidación de la autoridad soberana estatal planteados desde el tránsito a la modernidad. Se perciben, así, en diferentes periodos y en autores confrontados a situaciones disímiles -desde Tucídides hasta Th. Hobbes, pasando por J. Bodin y el duque de Sully- argumentos que hacen de la necesidad y el interés de las comunidades políticas razones válidas para emprender acciones bélicas frente a las cuales la moralidad y el derecho pierden su protagonismo, o deben adaptarse a la propuesta ideológica que guía el proceder político, ya inescindiblemente asociado al militar.

2. El *logos*: la guerra, la justicia y la necesidad de la conciencia

La idea de una ley natural, vinculada a una razón universal, que acompañó la reflexión de estoicos griegos y romanos, teólogos antiguos, medievales y renacentistas, así como de jusnaturalistas racionalistas, y sirvió de inspiración a los doctrinarios y teóricos de la guerra justa a lo largo de los últimos dos mil años, apareció con Heráclito.¹⁷ En una época remota del origen de la civilización occidental, cuando el mito era abandonado para dar paso a una era del *logos*, la reflexión filosófica naciente, en su aspiración por

¹⁷ J. A. Fernández-Santamaría lo señala así: “La idea fundamental que la filosofía estoica legará a la posteridad medieval y renacentista se remonta a Heráclito de Éfeso”, Fernández-Santamaría, José Antonio, *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político del Renacimiento...*, p. 23.

comprender y dar sentido al universo, advirtió un propósito cósmico en el *pólemos* y concluyó que estaba estrechamente vinculado a *diké* –la justicia-. En la Grecia presocrática, hacia finales del siglo VI e inicios del V a.C., el filósofo de Éfeso sostuvo una interpretación totalizadora de la guerra, portadora de sentido pleno para aproximarse a la realidad en aquel tiempo, pues era considerada el origen de todo: “Pólemos [la guerra] es el padre [madre] de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos.”¹⁸

La frase revelaba –a decir de William K. C. Guthrie- el título con el que un autor de referencia de aquel periodo, el mítico Homero, se dirigía al dios Zeus, al cual *pólemos*, según sugeriría el filósofo efesio, venía a remplazar como divinidad suprema.¹⁹ Si la guerra se hallaba en el origen de lo existente, debía al mismo tiempo contribuir a su orden y su conservación por estar sometida a la divinidad que era identificada esta vez con *λόγος* (*logos*). Para tal fin, Heráclito ahondaba en la complejidad esbozando una propuesta temprana de unidad de los contrarios que requiere de la divinidad propiciadora del movimiento del mundo. La existencia que es asegurada por la dinámica no puede prescindir de una intervención equilibradora aportada por una versión metafórica de *pólemos*.

Simultáneamente, la guerra estaba también presente en el pensamiento del filósofo aludiendo a otra de sus versiones relacionadas con lo divino; ésta ya no era metafórica sino que adquiriría forma en la realidad donde la divinidad no dejaba de hacer su despliegue inexorablemente también en su opuesto: la paz: “El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos...” (Fragmento 67). Favorece la orientación detenerse brevemente en la versión del *pólemos* instalada en la realidad donde lo divino

¹⁸ Los textos de los "Fragmentos" se recogen de Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, Madrid, 2001, pp. 28-47, salvo indicación en contrario. En una interpretación anterior –en 1942-, el propio R. Mondolfo daba un significado femenino a *pólemos* en este fragmento: “La guerra es la madre y la reina de todas las cosas, y ella destinó a unos para ser Dioses; a los otros, hombres; hizo a los unos libres y esclavos a los otros”, en Mondolfo, Rodolfo, “Los jónicos”, *El pensamiento antiguo, Tomo I*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 57.

¹⁹ Guthrie, William K. C., “Flux and Logos in Heraclitus”, en Alexander P. D. Mourelatos, Ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 197.

aparece conectado al mismo tiempo con la unidad guerra-paz, pues ésta permite ir desentrañando el significado y la relación que se establece con la versión metafórica que es portadora del sentido cósmico.

Geoffrey S. Kirk ha ayudado a esclarecer los alcances de esa presencia de la divinidad en lo existente que, conforme a Heráclito, se materializa a la vez en cada uno y ambos opuestos señalando: “porque la paz sea divina, no se puede concluir que la guerra no lo sea y que no esté igualmente penetrada por el constitutivo rector y formulaico que, a veces, se identifica con la totalidad del cosmos ordenado.”²⁰ Ello sugiere que cada opuesto procurará responder al contenido de *logos* o del dios que es, además, el elemento que tiende a unificar y conectar los extremos, constituyendo asimismo el nexo que hace posible movilizar y equilibrar a todas las parejas de opuestos existentes, y es allí donde opera la versión metafórica de *pólemos*.

Para involucrarse en los alcances de esta versión resultará imprescindible comprender la lógica subyacente que hace posible la perentoriedad del movimiento en el mundo, en la realidad, según lo planteaba Heráclito tras concebir el cambio como una sucesión armónica de elementos opuestos. En dicha lógica se requiere dar debida importancia a la tensión constituida en un factor actuante implícitamente en la conexión de los extremos. Al hacerse manifiesta, ésta siempre operará -como aclararía G. S. Kirk- cual “tensiones opuestas” que se ponen en marcha para favorecer la conservación de lo existente posibilitando el equilibrio del complejo ordenado cada vez que “[u]na tensión en una dirección origina automáticamente otra equivalente en el sentido opuesto; de lo contrario, el sistema se deshace.”²¹

Este juego de equilibrios para el orden y la conservación sólo podía mantenerse, según Heráclito, si esencialmente hacía su despliegue *ἔριν* (*erin*), la “discordia”, un término que amerita ser entendido dentro de los alcances metafóricos de la guerra, pudiendo ser quizá su traducción más apropiada

²⁰ Kirk, Geoffrey Stephen, “Heráclito de Éfeso”, en Kirk, Geoffrey Stephen, Raven, John Earle y Schofield, Malcolm, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 2008, pp. 257-258.

²¹ *Ibid.*, p. 260, n. 142.

“contraste”, como figura en trabajos de Rodolfo Mondolfo.²² La característica de tal discordia es su inmanente presencia en medio de los opuestos por lo que es considerada también por el filósofo, y coincidiendo con *pólemos*, la fuente de creación de todo lo real: “Lo que se opone es concorde; y de lo discordante [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia” (Fragmento 8).

La metáfora de la discordia o la guerra, a la que recurre Heráclito da cuenta de la exigencia y predominio del cambio, perentorio en el marco de su pensamiento. Éste es resultado de las tensiones de opuestos sin llegar a descartarse el vuelco de un extremo a otro que constituiría la variación posible más radical. La guerra, entendida aquí simbólicamente, sirve a ese propósito dinámico como “vía indicada” o regla normal de conducta, es decir *δίκη* (*diké*), pues al operar la discordia en la tarea generadora de lo existente interviene también para evitar que en el juego de equilibrios cese la acción y reacción de opuestos. De ocurrir tal cese y coronarse un vencedor perpetuo, se daría lugar al establecimiento de un dominio imperecedero que conllevaría la destrucción del orden cósmico.²³

Cambio y equilibrio se ajustan, por ende, a una racionalidad cósmica de orden y conservación de lo existente que se revela en el simbolismo del cometido asignado a la discordia y la guerra, privilegiadas ambas al estar identificadas con lo divino. Sin embargo, debe prestarse atención al carácter de la divinidad en el marco de las ideas de Heráclito, pues ese dios, antes de verse investido de un carácter eminentemente religioso –Zeus-, es más bien *logos*: “el constitutivo de las cosas a las que hace opuestas y el que garantiza que el cambio entre los opuestos ha[ya] de ser proporcional y equilibrado por todas partes.”²⁴ Operando armónicamente, el predominio movilizador de la discordia en ningún momento cesa, como se verifica en la cambiante realidad social e individual, activándose en respuesta el equilibrio estabilizador que es

²² Mondolfo, Rodolfo, “Los jónicos”..., p. 56. También señala este autor: “La guerra reina en todo el cosmos, tal como entre todos los hombres, sin contrastes no habría vida ni armonía.” Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito...*, p. 57.

²³ Kirk, Geoffrey Stephen, *Op. Cit.*, p. 261.

²⁴ *Ibid.*, p. 258.

aportado por *pólemos* sólo transitoriamente. Así lo explica G. S. Kirk recurriendo a un ilustrativo símil:

... así como en una batalla hay interrupciones locales transitorias o detenciones producidas por el exacto equilibrio de las fuerzas opuestas, del mismo modo [Heráclito] debió admitir que ha de encontrarse aquí y allá una estabilidad transitoria en el campo de batalla cósmica, con tal de que sea sólo transitoria y quede equilibrada por su situación equivalente en otra parte. Esta correspondencia no disminuye la validez de la dominación de la discordia [...], sino que permite que el principio sea aplicado al mundo de nuestra experiencia, en el que todas las cosas deben, en última instancia, cambiar, pero algunas son, por el momento, evidentemente estables.²⁵

Heráclito llegaba a situar a la discordia, o la guerra, en la esencia dinámica de lo real –“una modalidad del ser de las cosas en movimiento”²⁶-, pues resultaba el factor determinante en la activación de la ineluctable lucha y equilibrio de opuestos.²⁷ Con ello, el filósofo hacía un reconocimiento de *pólemos* como una confrontación inherente a todo; es decir, que es “común [a todos los seres]...”, y se entendía esa característica, precisaba G. S. Kirk, porque era “válida para todas las cosas y accesible a todos los hombres, con tal de que se valgan de su observación e inteligencia.”²⁸ No dejaba de hacer extensivo tal reconocimiento también a la discordia que, aunque resulte paradójico, llegaba a ser identificada con la justicia (*diké*), concluyendo “...que todas las cosas se engendran por discordia y necesidad” (Fragmento 80).

Si se atiende a las premisas que contemplan que lo uno contiene lo múltiple y que es inexorable y sucesiva la lucha y armonía de opuestos resulta, consecuentemente, que incluso la justicia, siendo examinada conforme a la dialéctica vislumbrada ya en el pensamiento de Heráclito, sólo podría concebirse gracias a la necesaria existencia de su contrario: la injusticia. Ésta sería sugerida de forma enigmática por el filósofo: “no conocerían el nombre de

²⁵ *Ibid.*, pp. 261-262.

²⁶ Señala Luis Farré: “Con razón se ha dicho que Heráclito es el fundador de la dialéctica, que Platón y Aristóteles definían como el esfuerzo de reunir la multiplicidad en la unidad y dividir la unidad en la multiplicidad.” Farré, Luis, “Fragmentos”, *Parménides/Heráclito. Fragmentos*, Orbis, Barcelona, 1977, p. 133.

²⁷ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito...*, p. 145.

²⁸ Kirk, Geoffrey Stephen, *Op. Cit.*, pp. 252-253.

la justicia si no hubiese estas cosas” (Fragmento 23). R. Mondolfo buscó precisar la interpretación de la expresión “estas cosas” detectando una alusión “a la ley universal de la guerra y de la contienda”²⁹ que permite conjeturar la necesidad de los conceptos opuestos justo e injusto; aunque años antes al respecto había afirmado: “Si no existiese ésta (la ofensa) no se conocería ni siquiera el nombre de la justicia.”³⁰ De forma más convincente y resuelta, G. S. Kirk había inferido que “no existiría la justicia sin la injusticia”³¹ tras concluir que para Heráclito lo bueno y deseable, como la salud o el descanso, se aprecian sólo si se reconocen sus opuestos negativos: la enfermedad o el cansancio.

Establecido el dominio de la discordia y el papel que desempeña *pólemos* en lo existente, podían derivarse sus alcances definidores del actuar humano en los planos social e individual. Antes, conviene estar advertidos del abrumador juicio del filósofo acerca del relativismo que afectaría a los humanos quienes, por lo general, serían incapaces de superar su propia inestabilidad causada por la multiplicidad que se les ofrece desde la experiencia dinámica de lo real. Declara, entonces, el pensador efesio la superioridad de la divinidad respecto de la humanidad y valora “la visión ‘sintética’ de las cosas” que posee la primera frente a “la visión caótica”³² que desdeña en la segunda. La consiguiente visión fluctuante que aqueja a los seres humanos constituiría un rasgo condicionante del actuar de la especie.

Al desplegarse en la realidad, la discordia y la guerra imprimen su lógica en los procesos sociales e individuales. Por un lado, en el plano social, aseguran la conservación de colectivos que requieren del cambio para favorecer su renovación desde dentro –y también desde fuera- impidiendo con tal dinámica su destrucción por inacción³³ y dominio perpetuo. Por otro lado, en el plano individual, se plantean como una exigencia de confrontación con uno mismo para llegar a comulgar con lo esencial a través de una búsqueda del “fundamental porqué” que es *sentimental e intelectual*,³⁴ persiguiéndose una respuesta del principio y fin, de lo más común llamado a ser ley universal y que

²⁹ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito...*, p. 145.

³⁰ Mondolfo, Rodolfo, “Los jónicos”... p. 56.

³¹ Kirk, Geoffrey Stephen, *Op. Cit.*, p. 255.

³² *Ibid.*, p. 257, n. 139.

³³ Farré, Luis, “Fragmentos”..., p. 134.

³⁴ *Ibid.*, p. 139.

podía ser hallado en la mencionada idea de dios o *logos*, último y primer principio, pues para éste: "todas las cosas son bellas y buenas y justas..." (Fragmento 102).

La justicia (*diké*) revelaba así una estrecha identidad con *logos*, si bien habría de encargarse Heráclito de dar cuenta de las disímiles apreciaciones de ésta como consecuencia de las divergentes visiones desde lo divino y lo humano. Con la primera visión quedaba consagrada la síntesis que permitiría considerar a lo justo como único y absoluto. Con la segunda, relacionada inmediatamente con la dinámica social e individual, aparece la inestabilidad debida a impresiones sesgadas que llevan a los humanos a concluir que "algunas cosas son injustas y otras justas" (Fragmento 102).³⁵ Hay en esta última una manifestación patente del relativismo que impera en la existencia humana y compromete a la humanidad en una generalizada inconstancia en el actuar –y en el juzgar-.

A partir de esta divergencia, Heráclito sentencia que la humanidad adolece de la "falta de conciencia de ese *logos* plenamente poseído por la sabiduría"³⁶ que le lleva a experimentar una realidad diferente de la del dios que está en todo, resolviendo y reconciliando los contrarios, siendo por ello "lo único sabio..." (Fragmento 32), camino indicado o ley normal universal;³⁷ ese *logos* que G. S. Kirk interpreta desde el pensamiento del filósofo como "fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural tanto en el terreno individual como en el de conjunto."³⁸ Más tangiblemente, se trataría de una "medida" o "proporción" – la definición de la ley de Aristóteles y Tomás de Aquino- que hace posible que todas las cosas, pese a su apariencia diversa, estén unidas en un complejo coherente del que también forman parte los humanos a quienes debe exigírseles, por lógica, comprenderla para la adecuada conducción de sus destinos.³⁹

³⁵ Este texto del fragmento se recoge de Farré, Luis, "Fragmentos"... p. 168.

³⁶ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito...*, p. 145.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ Kirk, Geoffrey Stephen, *Op. Cit.*, p. 253.

³⁹ *Ídem.*

En el plano social, la contraposición planteada por Heráclito entre la visión caótica que se traslada al proceder inconstante de la humanidad y la visión sintética y orientadora inspirada por el *logos* daba pie a la exigencia de una adecuación de aquello que resulta de las decisiones humanas para el colectivo -por ejemplo, las leyes dictadas por la autoridad política- a la ley universal de carácter divino. J. de Romilly comentó cuán relevante sería esa exigencia en el pensamiento y la práctica en la Grecia clásica donde la relación entre la ley divina y las leyes humanas obedecía a la primacía de un orden superior de lo divino que “lo preside todo”; en consecuencia, era a éste, en última instancia, al que debían ajustarse las diversas normas que prescribían la conducta de los ciudadanos.⁴⁰

En el plano individual, la demanda del filósofo de ajustar lo humano a lo divino, a pesar del imperio del relativismo, era posible siempre que existiese la posibilidad de considerar que el destino de cada individuo quedaba trazado por su propio carácter teniendo en cuenta que los seres humanos eran capaces de ejercer sobre éste un control efectivo. Quedaba descartada, en consecuencia, toda interferencia proveniente de míticos poderes externos en las decisiones humanas que no hacían más que impedir la atribución de responsabilidades a quienes actuaran de manera reprobable. Concluiría, por ello, G. S. Kirk que “para Heráclito [...] había una verdadera referencia a la conducta inteligente y prudente.”⁴¹ Correspondía entonces a los humanos optar, decidirse por lo honorable.

Resultaba de todo ello una nueva clasificación que habría de ser trazada por el filósofo entre quienes eligen el camino de la gloria -los menos- y quienes se conforman con distracciones -los más-, que tiene su reflejo en una dimensión social y normativa a través de la consagración de este razonamiento que estará vigente durante la Grecia clásica: “la oposición de la ley divina a las leyes humanas es la de lo uno a lo múltiple⁴²”; por ello, al momento de la toma de decisiones individuales “[p]refieren, pues, los mejores una cosa única en vez

⁴⁰ Romilly, Jacqueline de, *La ley en la Grecia clásica...*, p. 27.

⁴¹ Kirk, Geoffrey Stephen, *Op. Cit.*, p. 284.

⁴² Romilly, Jacqueline de, *Op. Cit.*, p. 27, n. 5.

de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado" (Fragmento 29).

La gloria eterna anhelada era un objetivo destinado a pocos ya que los más, imbuidos de lo relativo, "viven como si tuvieran una inteligencia propia particular" (Fragmento 2). A ella también deberían aspirar los guerreros, a quienes les estaba reservado un honor especial pues lo absoluto manifestado en el *pólemos* -dios cósmico, rey y padre universal- favorecía dispensarles un lugar privilegiado ya que eran honrados no sólo por los hombres sino también por los dioses "los muertos por Ares (= en batalla)" (Fragmento 24). En el pensamiento de Heráclito resultaba entonces que la guerra era fuente de creación universal no sujeta a justificación ni legitimidad al engendrarlo todo; y la justicia que es "discordia" no tenía rasgos de apaciguamiento, como lo había sido para Homero, despreciado por el efesio junto a su obra poética considerada una fuente de distracción aferrada a la mitología antes que a la sabiduría,⁴³ pues la premisa del pensador era: "Una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todos" (Fragmento 41).

Homero, ciertamente, exaltaba la moral heroica pero sus referencias al πόλεμος no se planteaban en el plano cósmico, sino en el actuar humano, también escenario de campos de batalla. Es éste fundamentalmente el plano donde se plantean las decisiones en torno a la guerra justa -que no confunde *pólemos* y *diké*, y el *logos* responde a la relatividad-, acogiendo el legado homérico para indagar sobre los límites a las contiendas que constituyen los criterios del *bellum justum*. Reflexionar sobre el legado homérico, para seguir el rastro de lo que conmueve la consciencia en relación con la guerra occidental, resulta indispensable pues de todas las conflagraciones en que se ha enfrascado la especie humana una sigue siendo la protagonista mayoritaria en obras de poesía, prosa, diálogos y filosofía, no sólo griegas y latinas, además de otras tantas desaparecidas, todas ellas escritas en decenas de lenguas: la guerra de Troya, que fue recitada para su transmisión postrera por "ese

⁴³ Farré, Luis, "Fragmentos"..., p. 241.

soberano desprovisto de ojos”⁴⁴ quien supo elaborar un espejo narrativo en el que se pueden seguir confrontando las vicisitudes dramáticas de la intervención humana, no divina, en lo bélico.

Se revela con *La Ilíada*, de este modo, una aproximación que asume la guerra en su complejidad y puede rastrearse no sólo en el recurso a las armas que habría opuesto a colectivos poderosos más de tres mil años atrás, sino en el enjuiciamiento acerca de su origen y conducción justos o injustos. Contrasta la obra con la tradición militar occidental donde la guerra es entendida en función de objetivos políticos que prevén principalmente la derrota y destrucción total del enemigo. La historia narrada de la guerra de Troya constituye un símbolo de otra tradición inaugurada previamente, con visos de mayor fecundidad al no limitarse a la evaluación de la eficacia de las actuaciones con tropas y armas en contiendas, optando por explorar la turbación que provoca la matanza. A pesar de la exaltación guerrera, la obra de Homero trataría en el fondo -dice Ismail Kadaré- de la “historia de un arrepentimiento” que cautivó la conciencia griega, y junto con ella la de todo Occidente⁴⁵ a causa de la destrucción de la *polis*, la ciudad-estado desaparecida en la leyenda, aunque sus vestigios materiales y espirituales no hayan dejado de buscarse ansiosamente.

Valorando al *logos*, pero también a los sentimientos que la guerra es capaz de generar, la investigación ha buscado detectar estos elementos en la evolución de las categorías que configuran la reflexión sobre el *bellum justum*. Se ha incidido, por ello, especialmente en aquellas verificadas en periodos que gozaron de interés intelectual, aunque no siempre político. La búsqueda a través de los itinerarios intelectuales de la tradición, y sus subtradiciones política, moral y jurídica, confirman la continuidad histórica de sus criterios más importantes que siguen siendo valiosos para evaluar la decisión de recurrir a

⁴⁴ Kadaré, Ismail, *La cólera de Aquiles. Entrevista de Bashkim Shehu*, Katz - Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Madrid, 2010, pp. 9-11.

⁴⁵ Kadaré, Ismail, *La cólera de Aquiles...*, p. 18. El autor señala: “Podemos decir que, en cierta manera, desde la primera palabra de la *Ilíada* se proporciona una parte del código descifrador de esta epopeya. Comienza con una manía (meni), de igual modo que la propia guerra de Troya se ha iniciado en un mar de indecisiones, para acabar en un arrepentimiento. Una guerra diferente, una guerra de nuevo tipo, que se niega, que se sobrepasa, que se da muerte a sí misma. Una victoria que no es victoria, un triunfo seguido de una maldición. Dicho en breve, una guerra y al mismo tiempo una anti-guerra.” *Ibíd.*, p. 30.

las armas, suministrando contenidos al *jus ad bellum*, y para someter a enjuiciamiento la conducción de las acciones armadas, previstos en el *jus in bello*. Pero se querido explorar también en la aportación ilustrada de una conciencia sentimental hasta hace poco ignorada como reflexión sobre la guerra justa. La perspectiva tiene su origen en el presente y la reconstrucción efectuada contribuye a explicar el retorno con fuerza de esta variante específica de evaluación moral de la guerra.

3. Guerra justa: El desafío a la guerra occidental

Se aprecia con la investigación que la elaboración teórica y doctrinal de la guerra justa nace y se desarrolla en el marco de la cultura occidental; es decir, responde a una determinada concepción histórica de lo bélico. Al respecto, la introductoria advertencia que el historiador G. Parker formuló hace una década cuando dio inicio a la obra *The Cambridge Illustrated History of Warfare: The Triumph of the West* es clarificadora. El célebre hispanista reconoce expresamente que “[t]odas las culturas desarrollan su propia manera de hacer la guerra” dando cuenta de los elementos que han favorecido el protagonismo militar de Occidente. La capacidad de los seres humanos de este hemisferio para poner en marcha su propia variante bélica durante más de dos milenios ha tenido un impacto geopolítico global.

El historiador británico da prioridad a los resultados de las contiendas que atribuye a la organización político-militar más eficaz. En la obra mencionada, G. Parker y sus colaboradores han proporcionado una explicación del coordinado uso de la inteligencia y la fuerza colectiva que ha permitido dar cuenta de la hegemonía de Occidente en el mundo actual. No obstante, frente a la reconstrucción de un modo de pensar y obrar estratégicamente, su *Historia de la guerra* no ha llegado a explorar que paralelamente, y casi como actos de resistencia, apareció otra tradición del pensamiento occidental que desarrolló los criterios para la evaluación de las contiendas. Sin alcanzar la eficacia de la fuerza militar, ésta generaría una preocupación moral para verificar si las decisiones que conllevan el desencadenamiento de acciones armadas y la violencia desplegada en las batallas eran justas.

Desde esa aproximación histórica, puede constatarse, al mismo tiempo, que en un universo de guerras variadas no todas las concepciones culturales de lo bélico llegan a considerar la evaluación de su justicia o injusticia, pues pueden no haber desarrollado criterios como los planteados por el mundo occidental que a través del *bellum justum* condensó los elementos de una reflexión moral. La guerra justa, al igual que cualquier otra elaboración humana, responde a su propio contexto. Para dar un ejemplo de una concepción bélica ritual -que recuerda a la que practicaban los aztecas con sus *guerras floridas*, escasamente entendidas por sus conquistadores- que no admite la justicia en el sentido occidental, puede hacerse referencia a la práctica ancestral del *chiaraje* muy actual en la cosmovisión andina. Sus protagonistas, las comunidades de los Andes, llevan a cabo enfrentamientos que se justifican desde categorías vinculadas más a lo cósmico que al *ius suum cuique tribuere*.

El *chiaraje* constituye una práctica inmemorial realizada por ciertas colectividades del ande que se enfrentan periódicamente. Sus integrantes obedecen al significado que para ellos tiene esa lucha inscrita en sus costumbres que han sido inspiradas por sus propias pautas culturales. Unas pautas que difieren claramente de premisas liberal-democráticas de fuente occidental, incorporadas en regímenes constitucionales contemporáneos, de las que se supone participan los miembros de dichos colectivos como ciudadanos de un Estado de Derecho que ha monopolizado el uso legítimo de la violencia. En el *chiaraje*, la muerte aleatoria de individuos de cultura quechua obedecería a demandas de la divinidad cósmica a las que hay que dar respuesta. Así se colige de las palabras de un respetado líder espiritual indígena -*alto misayoc*- al intentar esclarecerse la cuestión “¿Por qué es la batalla?”:

Todo, pues. Todo, todo. En la batalla se gana todo pues: la cosecha buena, todo: *cañiwa*, *quinua*, la agricultura. La agricultura es todo, pues. La cosecha, todo. Si es que no ganas la agricultura... Este año no hemos ganado. Los de Langui-Layo han ganado, cuando se lo ganan ellos siempre hay mal año, poca

cosecha, hay crisis, hay hambre. La *Pachamama* quiere sangre, quiere comer, y hay que pelear.⁴⁶

Librada la guerra, ¿cómo opera la justicia? Al privilegiarse las exigencias de la divinidad con cadáveres de individuos convertidos en ofrenda, se prescinde de la justicia para los muertos no sólo porque éstos ya “no podían vengarse” –como aduce el *alto misayoc*–, sino porque cualquiera hubiese sido el resultado de la batalla, el alimento suministrado en forma de sangre a la *Pachamama* asegura en términos generales un nuevo ciclo vital donde juega su subsistencia la propia vida comunitaria. En consecuencia, la vida individual está subordinada a la existencia cósmica y quienes combaten se hallan prestos a sacrificarse por ella, aceptando al mismo tiempo que: “No hay justicia, sólo haces con la familia, lloras con la familia, no hay justicia. Nadie puede quejar (*sic*).”⁴⁷

Por ello, la guerra justa responde a la concepción bélica de la vigorosa atmósfera cultural de Occidente donde el recurso a las armas ha concretado un proceder militar que privilegia la violencia como un medio dependiente e inescindible de la política. Una cultura cuajada por el paso de los siglos que evidencia su continuidad en la forma de emprender y llevar a cabo las contiendas, lo cual constituye, para el historiador de la guerra V. D. Hanson, la existencia de una herencia de ideas occidentales generales sobre la conducción de la guerra cuyo origen se remonta a la Grecia clásica, y que está aún vigente en la era nuclear.⁴⁸ Este particular proceder no habría de resultar inmune a reflexiones aledañas de índole moral y jurídica que fueron nutriendo decisivamente durante siglos los planteamientos teóricos y doctrinales del *bellum justum*.

G. Parker destaca el aprecio de estrategias de la guerra y combatientes por los precedentes armados. Estos actores fueron adquiriendo a lo largo de los siglos la “convicción de que los ejemplos del pasado podían y debían influir

⁴⁶ Lorente Fernández, David, “Notas. La violencia del Estado como *chiriaje* o guerra ritual: una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani en el sur del Perú”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 41, N.º. 2, Universidad Complutense de Madrid, 2011, p. 550.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 552.

⁴⁸ Hanson, Victor Davis, “A Western Way of War”, *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 9-18.

en la práctica actual” y que lo aprendido, además, se enriquecía cuando en el afán por librar campañas victoriosas primaba una “voluntad de aceptar ideas de cualquier procedencia.”⁴⁹ Las consecuencias de esta tradición estimularon las objeciones a su exclusivo carácter militar y político planteadas a través de elaboraciones filosóficas, religiosas o jurídicas, siempre circunscritas a la reflexión intelectual. Sin descartar realísticamente la guerra, prestigiosos intelectuales priorizaron la elaboración de criterios para procurar evitarla y aliviar sus efectos atendiendo al grave impacto destructivo que acarrea esta expresión de la violencia política.

En la tradición dominante de la guerra la perspectiva se reduce a resultados en función del objetivo: lograr la victoria y la consiguiente derrota definitiva del enemigo. Sin buscar justificaciones, en su explicación se desentraña un “mecanismo”⁵⁰ que impulsa el desarrollo militar apegado a la concepción bélica de Occidente: la dinámica autónoma de desafío y respuesta. Esta dinámica es comparada con el modelo biológico del equilibrio punteado⁵¹ “en el cual -dice G. Parker- la evolución avanza mediante breves estallidos de cambio rápido intercalados por periodos más largos de alteración más lenta y gradual”.⁵² Para su eficacia es importante la existencia de colectivos rivales numerosos e institucionalmente fortalecidos, dispuestos a innovar constantemente, quebrando el equilibrio que ellos mismos habían establecido y dando lugar a otra fase más de transformaciones y ajustes inmediatos. Heráclito ya aludía al equilibrio, más bien constante, éste contribuía al devenir universal engendrado por la guerra y las tensiones opuestas, pues dicho devenir “es siempre tránsito de un contrario al otro, esto es, incesante ruptura de equilibrios y sucesión de desequilibrios opuestos.”⁵³

Más allá de esta coincidencia en torno al equilibrio, la modelización de la guerra occidental explica la continua expansión histórica del poder militar desarrollado en este hemisferio, así como el impacto de la dinámica bélica al

⁴⁹ Parker, Geoffrey, “La práctica occidental de la guerra”..., p. 10.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ Eldredge, Niles y Jay Gould, Stephen, “Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism”, Schopf, T.J.M., ed., *Models in paleobiology*!, Disponible en: <http://www.blackwellpublishing.com/ridley/classictexts/eldredge.pdf>. Revisado el 14/4/2015.

⁵² Parker, Geoffrey, “La práctica occidental de la guerra...”, p. 12.

⁵³ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito*..., p. 152.

alcanzar dimensión planetaria. Ello corrobora en la actualidad su poderosa influencia, pues según historiadores militares es innegable la implantación en todo el orbe de la forma de concebir y hacer la guerra ajustada al molde de Occidente.⁵⁴ La situación actual es resultado de proyectos de hegemonía política basados en operaciones de conquista y colonización de pueblos y territorios autorizados por un cambiante derecho de gentes que acogía también los criterios del *bellum justum*. En plena Ilustración, el barón de Montesquieu elogiaba “el grado de mejoría” del derecho que rigió en su tiempo comparándolo con el del Imperio romano, pero seguía considerando a la conquista la consecuencia inmediata de los objetivos de las contiendas pues afirmaba: “El objeto de la guerra es la victoria; el de ésta la conquista, y el de la última la conservación.”⁵⁵

Un hecho incuestionable es que mientras los contenidos de la guerra justa experimentaban altibajos en cuanto a su observancia, los elementos milenarios de la tradición militar occidental en ningún momento dejaron de jugar un rol histórico determinante, incluso en los conflictos armados actuales. Por ello, todavía hoy debe verse con atención uno de los objetivos que guía esta tradición: “el logro de una victoria decisiva que traiga consigo la rendición incondicional del enemigo.”⁵⁶ La vigilancia a los alcances de tal visión es planteada desde la perspectiva moral y jurídica tras haberse alcanzado un relativo consenso internacional que se evidenciaba, por ejemplo, en una declaración pública de Cristof Heyns, Relator Especial sobre Ejecuciones Extrajudiciales, Sumarias o Arbitraria de las Naciones Unidas, cuando señala: “la guerra sin reflexión es una matanza mecánica.”⁵⁷

Dicho consenso, que es mayoritario, no constituye necesariamente un logro de recientes décadas sino que es el producto de un proceso quebradizo y dilatado del que participa la tradición intelectual del *bellum justum* que ha

⁵⁴ Parker, Geoffrey, “Prólogo”, en Parker, Geoffrey, ed., *Op. Cit.*, p. 5.

⁵⁵ Montesquieu, *El espíritu de la leyes*, Lex Nova, Trad. M. V. M., Tomo I, Valladolid, 2008[1821], Lib. I, Cap. III, p. 8. Posteriormente, el mismo autor ilustrado definió críticamente el “derecho de conquista”: “Un derecho necesario, legítimo, y desgraciado, que dexa siempre una inmensa deuda por pagar, para satisfacer a la especie humana.” *Ibid.*, Lib. X, Cap. IV, p. 216.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁷ United Nations, “UN Human Rights expert urges global pause in creating robots with ‘power to kill’”, *UN News Centre*, 30/5/2014. Disponible en: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=45042#.VDEK8NtXseo>. Revisado 5/10/2014.

incorporado como fundamento de sus criterios la reflexión sobre los derechos humanos. Un proceso que ha ido asentándose, pese al viento en contra, para oponer a las victoriosas acciones armadas cuestionamientos cuando han sido alcanzadas sin atender al alto precio en vidas y bienes que generalmente toleran. Así, se ha atendido en la investigación algunos sucesos que pese a ser evocados como hazañas históricas para la cultura occidental, no faltó en su tiempo un doctrinario de la guerra justa como F. de Vitoria para dar un nuevo impulso a la doctrina y plantear condiciones al actuar de la mayor potencia político-militar del Renacimiento. La crítica reiteraba la antigua repulsa a la masacre y el exterminio, esta vez, de poblaciones amerindias. Las ideas del maestro salmantino siguen contribuyendo a la reflexión occidental, y son constantemente invocadas por los teóricos actuales de la guerra justa al favorecer el diseño de categorías vigentes como “la guerra en nombre de la humanidad”, desde sus premisas cristianas.

4. *Pólemos o agón y nomos*

Hace más de dos mil años el estoico M. T. Cicerón -que idearía la noción de la *causa justa* precisada trece siglos más tarde por el Aquinate- proclamaba en son de queja en las “Filípicas”: *Inter armas silent leges*, las leyes enmudecen cuando la conflagración estalla. La constatación fáctica que contiene esta sentencia, y que no ha dejado de ser actualizada hasta nuestros días, sigue poniendo en evidencia lo fácil que ha resultado prescindir de límites a quienes detentan el poder, especialmente en las contiendas. La fórmula no es, sin embargo, una autorización de conductas que la ética y el derecho hayan admitido a lo largo de la historia ni en la actualidad. En realidad, con mucha anticipación al célebre orador romano los griegos supieron distinguir entre *agón* y *pólemos*. El primero es el conflicto que respeta al adversario, pudiendo someterse ambos a un tercero capaz de decidir lo que está en disputa; el segundo es la guerra que opone al enemigo, prescinde del tercero y sólo concluye tras una aplastante derrota.

En el relato más célebre de la guerra de Troya, la mitología ha presentado a Zeus, la divinidad, como el tercero encargado de dirimir los choques entre hombres y entre dioses. La historia, por su parte, ha

reconstruido los detalles de las funestas guerras del Peloponeso que supusieron el inicio del fin de la mejor época vivida por el pueblo ateniense con todo lo que en un breve siglo legaron a la posteridad. Aquellas contiendas estuvieron marcadas por el *pólemos*, el afán hegemónico de dominación y la quiebra de los límites del actuar guerrero entre griegos: destrucción de templos y ciudades con sus habitantes y cosechas. Como apuntaba Friedich Georg Jünger, en *Los mitos griegos*: “donde no hay *nomos* que vincule, tampoco puede existir el *agon*.”⁵⁸ La guerra justa aspira a ser el *nomos* y concibe las contiendas como *agón*.

Después del siglo XVIII se consolidó el protagonismo del derecho internacional clásico, abandonándose la tradición del *bellum justum*. Los estados optaron en sus relaciones que involucraban la guerra, decidir sus diferendos armados a partir de consideraciones de forma. El criterio más invocado para llevar a cabo una contienda lícita era la declaración de guerra. El discurso de la guerra justa cayó en desuso y solía ser materia de interés de teólogos y moralistas. Paralelamente, el derecho humanitario se desarrolló favoreciendo limitaciones puntuales en los combates. El tratamiento de los heridos caídos en campos de batalla, los prisioneros y los civiles fue una preocupación constante. Las guerras prolongaban la política estatal y lo humanitario aún se asociaba a la caridad cristiana; y en nombre de los cristianos, como sugirió E. de Vattel, se llevaban a cabo intervenciones humanitarias. El siglo XX conoció la guerra total, y tras el final de la peor de todas las guerras, los estados del mundo acordaron proscribirla jurídicamente, consagrando, tras el mayor genocidio de la historia reciente, los derechos humanos.

Ello no impediría más guerras. En pleno siglo XXI, cuando parecía consolidarse la tendencia histórica de los conflictos armados hacia una menor incidencia de choque de fuerzas regulares, pues resultaron protagonistas de las empresas bélicas “grupos insurgentes” al interior de las fronteras, ha irrumpido el ágil desarrollo de ciertos colectivos armados que improvisan la denominación de “Estados” o “Repúblicas” y amenazan la existencia de

⁵⁸ Junger, Friedrich Georg, *Los mitos griegos*, Trad. Carlota Rubies, Herder, Barcelona, 2006, p. 88.

auténticos estados soberanos. Su proceder es resultado del manejo de ingentes recursos materiales y de acceso a material militar. El desarrollo de este tipo de contiendas evidencia que puede resultar rentable a colectividades no estatales hacer valer con el uso indiscriminado de la violencia sus aspiraciones políticas, incidiendo efectivamente en las decisiones de quienes conducen los asuntos internacionales, sin necesidad de ser aceptados como actores legítimos. Mientras ello ocurre, los organismos encargados de velar por la paz y la seguridad en el planeta exhiben otra vez su impotencia para ofrecer respuestas colectivas eficaces ante escenas reiteradas de lo más lamentable del patrimonio bélico: la masacre deliberada de población civil.

De pronto, el retorno teórico y práctico del discurso de la guerra justa, experimentado desde finales del siglo XX, parece coincidir con nuevas interrogantes dirigidas a aquel marco acordado hace algunas décadas para regular los conflictos armados, internacionales e internos. El *bellum justum*, como en las épocas pretéritas, pero esta vez invocando los derechos humanos, está llamado a asegurar –en opinión de un ensayista y militar veterano– poderes centralizados capaces de controlar lo que acontece dentro de sus fronteras. Sus criterios servirían para desterrar, en la “era del terrorismo”, las guerras privadas consideradas injustas *per se* desde la antigua doctrina tomista.⁵⁹ Si la privatización ha sido una de las señas de identidad del cambio de siglo –ha recordado J. Nye–, “el terrorismo es la privatización de la guerra.”⁶⁰

La guerra justa ha vuelto a recuperar su relevancia para evaluar el recurso a la fuerza cuando son insuficientes las normas jurídicas que están destinadas a regular, principalmente, las relaciones entre estados. Éstos ven desafiada su autoridad por nuevos actores inquietantes que los exhiben incapaces de proteger a su propia población. El vínculo entre *bellum justum* y derechos humanos en el siglo XXI debe orientar en operaciones militares donde se eclipsan las previsiones destinadas a brindar garantías a las víctimas indirectas de los enfrentamientos: pobladores civiles a quienes resulta de difícil aplicación el principio jurídico de discriminación al verse involucrados en

⁵⁹ Pavlischek, Keith, “Just and Unjust War in the Terrorist Age”, *The Intercollegiate Review*, Intercollegiate Studies Institute, Vol. 37, Nº 2, 2002, p. 26.

⁶⁰ Nye, Joseph, *La paradoja del poder norteamericano...*, p. 10.

combates voluntariamente. Forman parte, por ende, de “ejércitos” no estatales que ganan protagonismo en las nuevas guerras que han irrumpido ante la virtual extinción de los choques internacionales.

En consecuencia, cualquier propuesta normativa seria sobre el uso de la fuerza en esta época requiere plantear respuestas a estos tres escenarios vigentes: a) los estados han perdido el monopolio fáctico de la conducción de las acciones armadas para dar mayor protagonismo a combatientes irregulares involucrados en guerras asimétricas; 2) las contiendas, al haberse convertido en asuntos que van involucrando a población civil más que a soldados profesionales, han dado también lugar a que las víctimas civiles se hayan incrementado; y 3) pese al tratamiento jurídico internacional que prohíbe la guerra, las denominadas “guerras de cuarta generación”, especialmente asimétricas, no estatales o de baja intensidad, han desafiado las previsiones de los organismos internacionales dando paso a lagunas e incongruencias que hacen ineficaces sus normas convencionales.⁶¹

Este es el panorama que sirve para explicar cómo el *Commander in Chief* de la mayor potencia militar del orbe, asumiendo un compromiso autoimpuesto de proveer seguridad “en un mundo en que las amenazas son más difusas y las misiones más complejas”, se replantee sus tareas afirmando “que el propósito de la acción militar se extiende más allá de la defensa propia o la defensa de una nación contra un agresor” y que debería ser tarea común enfrentar “difíciles interrogantes sobre cómo evitar la matanza de civiles por su propio gobierno o detener una guerra civil que puede sumir a toda una región en violencia y sufrimiento.”⁶² Un compromiso declarado para reaccionar desde el estado más poderoso ante graves violaciones de derechos humanos. Una aceptación expresa para emprender guerras humanitarias. Las decisiones de B. Obama, no obstante, no escapan a la sospecha provocada por la ruptura que experimentó el derecho internacional por su país a inicios de la década pasada. El *hegemon* del nuevo milenio consideró no vinculantes los

⁶¹ Lefebvre, Michel, “Leçons d’un siècle de guerres”, *Un siècle de guerre*, Le Monde Hors Série, 9/10/2013. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/10/09/hors-serie-le-monde-un-siecle-de-guerre_3492540_3232.html. Revisado el 1/12/2013.

⁶² Obama, Barack, *Op. Cit.* Revisado el 1/12/2013.

mecanismos de garantía para mantener la paz encargados al máximo organismo internacional, contraviniendo injustificadamente la prohibición de llevar a cabo una guerra unilateral.

En este contexto, atentos a los discursos críticos a sus premisas, caracterizados como realistas y pacifistas, los teóricos de la guerra justa contemporáneos, como hicieron sus antecesores estoicos, religiosos o jusnaturalistas, están elaborando condiciones para determinar si una guerra es justa, admitiendo sólo algunas respuestas armadas. Como ellos, han consagrado como condición primordial que éstas deben ser dispuestas exclusivamente por autoridades legítimas. A lo largo de los siglos, doctrinarios y teóricos del *bellum justum*, pese a sus variados contextos, coincidieron en la importancia de la defensa legítima y en la condena a la agresión que afectaba al cuerpo político; ese criterio se amplió desde mediados del siglo XX pues se llega a considerar injusta la agresión de personas masivamente agredidas sin tomar en cuenta la religión, el color de piel o la nacionalidad como sucedía en el siglo XIX.

Los criterios el *bellum justum* siguen considerando pautas formales, materiales y prudenciales, habiéndose producido en su evolución histórica un uso de las categorías bajo denominaciones similares, actualizándose sus contenidos. El príncipe devino en el estado y hoy puede considerarse autoridad legítima al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. El estado es aún el protagonista formal de las contiendas contemporáneas, pero no cuenta desde hace más de medio siglo con un derecho irrestricto para hacer la guerra. Su estudio, como autoridad pública y legítima en un capítulo exclusivo, tiene en cuenta la relevancia que aún tiene para M. Walzer, el mayor teórico actual de la guerra justa como elemento indiscutible de la tradición del *bellum justum*, destacándose su pronta condena a las guerras privadas. Resultan allí también valiosas las elaboraciones de las categorías de necesidad y defensa legítima que favorecen en la actualidad las guerras preventivas.

Los criterios de la guerra justa a partir de la reflexión del filósofo de Princeton forman parte destacada, una vez más, del pensamiento filosófico-político, moral y jurídico de Occidente desde finales del siglo XX. Su éxito ha

superado el estricto ámbito académico y se han consolidado como parte de un discurso recurrente en la actividad política y militar, siendo esgrimidos a la hora de plantear reparos a un amplio repertorio de iniciativas y conductas bélicas. En la revisión conceptual, desde una perspectiva histórica, se ha detectado las categorías que guardan relación con fenómenos actuales y fueron planteados en su tiempo para restringir las contiendas o limitando las acciones violentas de los combatientes. El interés por las ideas del autor de *Guerras justas e injustas* han guiado toda la investigación, pues se ha atendido a su defensa del papel del estado como colectivo, su distancia del pacifismo, la vigencia actualizada de los criterios tradicionales, la acogida del criterio de los intereses estatales así como la incorporación de los derechos humanos en la reflexión sobre el *bellum justum*, que tiene, desde la propuesta de este trabajo, sus antecedentes en una reflexión moral sentimental.

Sin duda, en el tratamiento de los criterios del *bellum justum* aún se aprecian resquicios que requieren mayor reflexión de los teóricos, y se harán breves apuntes sobre ellos. La tradición también repara en los destinatarios de las exigencias normativas y recomendaciones prudenciales; es decir, actores políticos y militares a quienes corresponde *autolimitarse* en el desempeño de su tarea potencialmente destructiva.⁶³ Lo advirtieron los autores clásicos de la tradición de la guerra justa cuando dirigían sus consejos a los príncipes de su tiempo. Ciertamente, la virtud moral y política de *autolimitación* que debe imponerse el más fuerte no sólo sugiere precaria eficacia cuando lo que priman son los intereses de la colectividad institucionalizada sino que confrontada con los hechos, su insuficiencia se ha visto repetidamente constatada incluso cuando el uso unilateral de la fuerza se ha proscrito convencionalmente.

⁶³ Teniendo en perspectiva las consecuencias extremas de una guerra nuclear, durante la guerra fría sus protagonistas reconocerían la importancia de la *autolimitación*: “La crisis de los misiles cubanos, al poner en evidencia el riesgo nuclear, trajo a casa el mensaje de que tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética tenían un objetivo más importante que la competencia por el mundo: la prevención de la guerra nuclear. El reconocimiento de este hecho condujo a la contención mutua. Las armas nucleares habían resultado un factor de estabilización en la política internacional.” Wenger, Andreas, *Living with Peril. Eisenhower, Kennedy and Nuclear Weapons*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 1997, p. 274. Traducción del autor.

5. Guerra justa y derechos humanos

Los griegos fueron un pueblo “agresivo” que no llegó a formular los criterios de la guerra justa, pero aportaron de manera significativa en su posterior elaboración. Ellos ejercieron y padecieron la violencia dejando constancia escrita de sus gestas; sin embargo, supieron también dejar planteado el juzgamiento de conductas en la guerra que continúan siendo condenables a ojos actuales. M. Walzer juzga con rigor, como lo hacía Tucídides, el célebre diálogo entre melienses y atenienses relatado en *La guerra del Peloponeso*.⁶⁴ J. de Romilly ha recordado, por su parte, que los griegos efectivamente “ejercieron la violencia, pero la denunciaron con más fuerza que nadie.” La idea de justicia, recordaba la autora francesa, punto de partida de toda civilización, fue abordada innumerables veces por sus más importantes autores.⁶⁵ Más aun, la introducción de la idea de justicia –y del derecho- para el tratamiento de la guerra constituyó un desafío práctico:

Disertaron mucho acerca de las leyes no escritas que debían observarse en el ejercicio de la guerra e implicaban un cierto respeto por las personas, en especial las personas a las que podían proteger los dioses. También pretendieron seguir, en los conflictos entre ciudades, estos mismos principios de justicia que les permitían evitar la violencia. El arbitraje entre ciudades fue una realidad, y encontramos en las obras históricas –especialmente en Tucídides- un cierto tipo de proceso entre dos ciudades, en el que se apelaba a una tercera instancia que zanjaría el litigio.⁶⁶

Este afán griego de justicia en la guerra, sin embargo, no llegó a configurar una doctrina o teoría como la que fue elaborada posteriormente en el mundo occidental acerca de lo que se entiende hasta hoy por guerra justa. En cierto sentido, aquellas previsiones de la Antigüedad podrían hallar cierta correspondencia con la descripción general del *bellum justum* que esbozó N. Bobbio al señalar: “El procedimiento lógico que ha empleado esta teoría [de la guerra justa] es la distinción entre dos clases de conflictos: puesto que no todas

⁶⁴ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso...*, pp. 529-541.

⁶⁵ Romilly, Jacqueline de, *La Grecia antigua contra violencia*, Trad. Jordi Terré, Gredos, Madrid, 2010, p. 16.

⁶⁶ Romilly, Jacqueline de, *Op. Cit.*, p. 20.

las guerras son iguales, no todas serán igualmente condenables; hay guerras injustas, y por tanto condenables, y guerras justas, y por tanto aceptables. Son justas, y consecuentemente lícitas, las guerras que se hacen en legítima defensa; injustas, y en consecuencia ilícitas, las guerras de agresión (y de conquista)".⁶⁷

Cuando N. Bobbio realizaba tal distinción, la doctrina clásica y las teorías recientes habían estimado que la legítima defensa era una condición necesaria, pero insuficiente, para justificar la decisión que desencadena una contienda, añadiéndose además que su enjuiciamiento no puede quedar limitado al *jus ad bellum* –el derecho de hacer la guerra- pues éste debe extenderse también al *jus in bello* –el derecho en la guerra-, e incluso hasta el *jus postbellum*. En cualquier caso, la propuesta de definición restringida de N. Bobbio exige una lectura favorable que concuerda con su laudable afán, planteado en 1989, por proscribir un desenlace bélico cuyo resultado representaría el virtual fin de la humanidad: la guerra atómica que “anula toda distinción entre guerras justas e injustas, porque hace imposible uno de los dos términos: la guerra en legítima defensa. La guerra atómica no admite más que un tipo de guerra: la del primer atacante.”⁶⁸

Más de un cuarto de siglo después del clamor del recordado teórico político italiano, la amenaza nuclear ha perdido su protagonismo en portadas y análisis políticos de lo cotidiano. Pero siguen indignando las experiencias que recuerdan a la inacción en Ruanda o la guerra en los Balcanes, y creando controversia decisiones de intervención no autorizada como la acción de la OTAN en Kosovo, o en la guerra contra el terrorismo en Irak y Afganistán a resultas del atentado del 11-S y, en años más recientes, la intervención autorizada en Libia o los amagos para un despliegue militar sobre Siria. Es indiscutible, por tanto, que el discurso de la guerra justa, y en estos años, de la guerra humanitaria, haya resultado reforzado con la expresa adscripción a éste de un premio Nobel de la Paz. Se ha dado cabida oficial, de este modo, a una reflexión moral sobre las contiendas y sus efectos en la vida de las personas, cuyo desarrollo ha vuelto a situar en la agenda jurídica, política y ética, y no

⁶⁷ Bobbio, Norberto, *El tercero ausente...*, p. 33.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

sólo occidental, la tradición de la guerra justa en su manifestación más contemporánea: la guerra en nombre de la humanidad, Con ella se vuelven a manifestar argumentos morales y prudenciales; pues, como señala B. Obama: “la inacción carcome nuestra conciencia y puede resultar en una intervención posterior más costosa”.⁶⁹

Desde finales del siglo XX, el tratamiento de la guerra justa ha recuperado su protagonismo intelectual. Superando el interés teológico que había primado hasta entonces en su estudio, el *bellum justum* inspira novedosas teorías que recogen las aportaciones de la doctrina clásica y cuestionan también algunas de sus premisas más significativas. En ese sentido, el diálogo que propicia el filósofo con los autores clásicos renueva la necesidad de recurrir a ellos sin ajustar sus planteamientos a ningún marco conceptual sea religioso, estoico o jusnaturalista rígido, obteniendo conclusiones de su lectura que recobran el interés, por ejemplo, en aquellos “motivos de utilidad y conveniencia” –propuestos en la doctrina vatteliana- muy vinculados con el recurso a la prudencia política, generando nuevos debates no exentos de amplia y enriquecedora polémica.

Así ocurre, por ejemplo, con la apelación al principio del doble efecto planteado por Tomás de Aquino: “Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no”,⁷⁰ Un autor contemporáneo como M. Walzer lo cuestiona desde su compromiso con los derechos humanos de las víctimas civiles. El filósofo se detiene en aspectos referidos al criterio de la recta intención que exige la guerra justa en situaciones donde las víctimas de los ataques son civiles no involucrados en acciones armadas, y señala: “No creo que la doctrina del ‘doble efecto’, tal como es habitualmente entendida, describa adecuadamente lo que aquí se exige. No basta con que el primer efecto –ocasionar daños a los objetivos militares- sea intencionado y el segundo –el daño que se ocasiona a la población civil- no lo sea. Ambos efectos precisan de dos intenciones: en primer lugar, que se causen daños, y, en segundo lugar, que se eviten daños. Lo que la justicia nos

⁶⁹ Obama, Barack, *Op. Cit.* Revisado el 1/12/2013.

⁷⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología...*, II,II q.64 a.7, p. 536.

exige es que el ejército adopte positivamente medidas, que acepte riesgos para sus propios soldados, a fin de evitar daños para la población civil.”⁷¹

Argumentos morales, políticos y jurídicos se ponen en juego para establecer criterios que permitan discernir si debe iniciarse una guerra en nombre de los derechos humanos teniendo en cuenta la agresión misma y valorando el impacto emocional que significa ver a otros seres humanos sometidos a graves vulneraciones a su dignidad. En líneas generales, se recurre a criterios formales y materiales, así como de oportunidad y proporcionalidad –prudenciales- a la hora de determinar si se autorizan intervenciones humanitarias, todo ello bajo los alcances del tratamiento de la guerra humanitaria o la doctrina de la responsabilidad de proteger. Son también actuales las preocupaciones en torno a las guerras preventivas. Estas condiciones son, en lo fundamental, las mismas que fueron objeto de la reflexión de los clásicos en la tradición, y ahora vienen siendo ajustadas a nuevas necesidades normativas. Se consideran así las siguientes, dejándose apuntados algunos de sus resquicios:

Autoridad legítima: criterio formal. La respuesta a la cuestión: ¿quién puede emprender acciones armadas? se halla en las previsiones de la Carta de Naciones Unidas que consagra el principio de soberanía estatal y la prohibición a los estados de recurrir a la fuerza para resolver sus conflictos internacionales, considerando como únicas excepciones los casos de legítima defensa y el despliegue del sistema de seguridad colectiva que requiere la autorización unánime del Consejo de Seguridad. De ese modo, son los estados que sufren agresiones y el Consejo de Seguridad, las únicas autoridades legítimas para emprender guerras lícitas según el Derecho internacional.

Los desafíos que se han planteado desde finales del siglo XX a esta regulación se han puesto de manifiesto a través de ciertos llamados a involucrar a otras fuentes de autoridad extrañas al Consejo de Seguridad que han avivado los riesgos que conlleva la prevención como elemento de la legítima defensa, la cual está estrechamente relacionada con el criterio de la

⁷¹ Walzer, Michael, *Pensar políticamente...*, p. 380.

causa justa. Así, el cuestionamiento al actuar del Consejo de Seguridad se ha visto reflejado en la práctica de ciertos estados: la mayoría de las guerras humanitarias de las grandes potencias durante la década del noventa no contaron con la autorización del órgano de Naciones Unidas cuyas decisiones suelen estar sometidas al veto de alguno de los estados que lo integran. La más reciente experiencia de una posible intervención en Siria por los ataques del gobierno a su propia población con armas químicas ha puesto nuevamente el tema en agenda. Frente a esta realidad sólo se han avanzado propuestas para la modificación de la conformación del Consejo y el procedimiento de toma de decisiones, tras dos décadas de duras críticas.⁷²

Causa justa: criterio material objetivo. Aproximarse a la “injuria” sufrida por un estado, como resultado principal de un ataque armado proveniente de otro, incluyéndose acciones armadas de ciudadanos de este último sin que el propio estado adopte medidas para perseguir tales actuaciones, parece un anacronismo en pleno siglo XXI si se atiende a que los conflictos armados interestatales en el mundo son virtualmente inexistentes, aunque no haya espacio asegurado globalmente para la paz.⁷³ No obstante, la legítima defensa estatal -individual y colectiva- sigue siendo por consenso la causa justa primordial consagrada jurídicamente en el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas, aunque sus alcances no hayan estado libres de ardua controversia. Puede traerse a colación una de las cuestiones más discutidas planteadas con la llegada del nuevo siglo: el desarrollo de argumentos a favor de la guerra preventiva tras los atentados del 11-S.

El proceder bélico estadounidense basado en el documento *The National Security Strategy of the United States* de 2002 planteó una nueva interpretación del derecho a la legítima defensa que admite la licitud de un proceder bélico anticipado a través de acciones consideradas “preemptive war” -que requieren la posibilidad de un ataque inminente- o “preventive war” -cuando el ataque se prevé en un futuro cercano- frente a amenazas

⁷² Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l'humanité...*, pp. 304-319.

⁷³ Núñez Villaverde, Jesús A., “2014: ninguna guerra a gran escala, pero sí interminables conflictos”, *El País*, 27/12/2013. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388175980_368851.html. Revisado el 1/1/2013.

emergentes antes que éstas resulten efectivamente peligrosas.⁷⁴ Las consecuencias de este tratamiento resultan cruciales, y también polémicas, ante los nuevos escenarios de cyberguerras y el uso de aviones no tripulados destinados a eliminar supuestos milicianos de grupos terroristas dispuestos a organizar atentados. Pero la legítima defensa, que es la respuesta a una agresión, puede plantearse también en relación con ataques que sufren colectividades de personas, ya sea por sus propios gobiernos o por grupos armados irregulares. Se aplican entonces las previsiones normativas de la doctrina de la responsabilidad de proteger para situaciones de graves violaciones a los derechos humanos: genocidio, limpieza étnica, masacres indiscriminadas, entre otras.

Intención recta: criterio material subjetivo. Promover el bien o evitar el mal era la previsión de Tomás de Aquino al formular este criterio. En su vertiente positiva conllevaría que la acción armada debe tener como finalidad la restauración de la paz, la provisión de asistencia, socorro y justicia e incluso la prevención o el cese de todo sufrimiento. En su vertiente negativa pretende, en cualquier caso, la ausencia de toda motivación egoísta.⁷⁵ Sin embargo, la práctica de los estados desde sus orígenes no ha podido estar ajena al libre juego de intereses. Es la aparentemente escasa coincidencia de la vertiente negativa de la intención recta con la realidad de la actuación de los estados lo que hace prescindible la guerra justa para buena parte de los autores realistas; habiéndose acentuado la crítica de sectores que perciben que las mayores potencias llegan a enmascarar sus intereses conduciendo guerras humanitarias.⁷⁶

Es decir, ciertos estados emprenden una “guerra dirigida no solamente a defender intereses nacionales, sino también la libran como guerra por razones humanitarias cuya legitimidad reforzada admitiría transgredir las normas del derecho internacional positivo, el derecho entre los estados y el derecho

⁷⁴ Roberts, Adam, “Pourquoi et comment intervenir? *Jus ad bellum* et *Jus in bello* dans le nouveau contexte”, en Andreani, Gilles y Hassner, Pierre, dirs., *Justifier la guerre?...*, pp. 69-70.

⁷⁵ Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, *Op. Cit.*, p. 383.

⁷⁶ Fernández, Eusebio, “Lealtad cosmopolita e intervenciones bélicas humanitarias”..., pp. 68-70.

internacional sancionado por Naciones Unidas”.⁷⁷ Pese a los serios cuestionamientos que siempre han acompañado a este criterio -recordando también las advertencias acerca de los motivos que no son honestos ni laudables-, y siendo indudable el actuar interesado de los estados, no podría descartarse por completo la posibilidad del actuar altruista de los dirigentes estatales, cuyas decisiones son las que dan lugar a las intervenciones estatales individual o colectivamente.⁷⁸

Último recurso: criterio de oportunidad. Recurrir a la guerra en última instancia guarda una relación estrecha con el principio de oportunidad que debe guiar las decisiones políticas. Una decisión militar apresurada o tardía puede conllevar riesgos inmanejables no sólo para quien las adopta sino para la población del estado que se ve involucrado. Por ello, no puede desdeñarse la cuestión acerca de ¿cuál es el momento adecuado para que el recurso a la guerra esté justificado? La Carta de Naciones Unidas ha priorizado la resolución pacífica de los conflictos entre estados estableciendo en su artículo 33 alternativas que excluyen el recurso a las armas: la negociación, investigación, mediación, conciliación; así como el arbitraje, arreglo judicial o el recurso a organismos o acuerdos regionales u otros medios pacíficos que estos elijan. Ante una inminente amenaza a la paz, su efectivo quebrantamiento o la ejecución de actos de agresión, el Consejo de Seguridad tiene la atribución de decidir medidas que no impliquen el uso de la fuerza, pudiendo instar a los estados a aplicarlas: interrupción total o parcial de relaciones económicas y de comunicaciones ferroviarias, marítimas, aéreas, postales, telegráficas, radioeléctricas y otros medios de comunicación, así como la ruptura de relaciones diplomáticas. El recurso a la guerra preventiva suele echar por tierra estas previsiones, y procedería una guerra humanitaria ante situaciones límite.

M. Walzer ha planteado quizá el más serio cuestionamiento “epistemológico”⁷⁹ a la exigencia doctrinal de la guerra como “último recurso”, que incluso B. Obama asumió en su discurso ya mencionado. Para el filósofo

⁷⁷ Monod, Jean-Claude, “La formalisation classique du concept de guerre et sa déstabilisation contemporaine”, *La guerre. Une vérité humaine*, L’Harmattan, París, 2013, p. 48.

⁷⁸ Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, *Op. Cit.*, p. 384.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 428.

estadounidense, “la guerra no es el último recurso, pues su ‘ultimidad’ es un estado metafísico, que en la realidad jamás se alcanza: siempre es posible hacer algo más, o volverlo a hacer, antes de emprender la acción última”. Sin embargo, no deja de reconocerle utilidad: “La noción de ‘último recurso’ es una advertencia, pero que debe utilizarse con la prudencia necesaria: debemos esforzarnos por hallar alternativas antes de ‘soltar a los perros de la guerra’.”⁸⁰

Proporcionalidad: criterio prudencial. El criterio de proporcionalidad se basa en una relación causal por la cual es necesario tener en consideración, antes de iniciar acciones armadas, que los daños que conllevará el recurso a la fuerza militar deben ser menores que aquellos ocasionados por la actuación que se busca remediar. Su alcance, por tanto, se extiende a los dos momentos en los cuales tradicionalmente se desarrollan las exigencias de la guerra justa: *jus ad bellum* y *jus in bello*. Los daños a considerar en el primer momento incluyen la pérdida de vidas y heridos civiles, la destrucción de la propiedad privada y el medio ambiente; así como la afectación de la integridad territorial o la independencia política de otros estados. Como apunta acertadamente Adil Ahmad Haque, debe considerarse desproporcionado el recurso a la fuerza si conlleva la propagación de la pobreza, desnutrición o enfermedades entre los civiles.⁸¹

En cuanto al segundo momento, debe realizarse una evaluación entre el resultado favorable que procura obtener un combatiente al llevar a cabo una operación armada en relación a la posibilidad de pérdida de vidas y heridos civiles, así como el daño a la propiedad privada y el medio ambiente que, si bien pudieron preverse, no se han ocasionado intencionalmente. Dos cuestionamientos se han abierto paso frente a este criterio. Por un lado, M. Walzer rescata la crítica general a la legitimidad de las guerras en las circunstancias actuales alegando que “sus costes siempre superarán a los beneficios”.⁸² Para el filósofo, de lo que se trata es de que quienes deciden acudir a la guerra se “preocupen” por tales costes y beneficios, no pudiendo

⁸⁰ Walzer, Michael, *Reflexiones sobre la guerra...*, p. 164.

⁸¹ Haque, Adil Ahmad, “Proportionality in War”, en LaFollete, Hugh, ed., *The International Encyclopedia of Ethics*, Blackwell - John Wiley & Sons, Londres, 2013, p. 2.

⁸² Walzer, Michael, *Op. Cit.*, 104.

“calcularlos, porque el valor de lo que está en juego no es conmensurable, o al menos no puede expresarse ni compararse matemáticamente, tal como la idea de proporción sugiere.”

Por otro lado, respecto de las guerras humanitarias el criterio de proporcionalidad permite advertir que la distinción entre *jus ad bellum* y *jus in bello* es relativamente artificial,⁸³ ya que tratándose de una “misión” cuyo objetivo es la protección de víctimas de violaciones graves de derechos humanos se exige a los intervinientes humanitarios en razón del objetivo que los lleva a movilizarse responsabilidades mayores en lo que atañe al respeto del Derecho internacional humanitario, lo cual, en ocasiones, implicará mayores riesgos frente a quienes los obvian.

Mediante el recurso a las intervenciones bélicas humanitarias se ha intentado concretar un esfuerzo colectivo internacional destinado a proveer seguridad humana. Ésta, desde un enfoque “restringido” -según Carmen Pérez González-, se “ha vinculado al intento de liberar a los individuos del miedo (*freedom from fear*) ante situaciones que, como los conflictos armados, ponen en peligro sus vidas y su seguridad personal.”⁸⁴ La seguridad humana se ha ido consolidado en las últimas décadas como un nuevo principio fundamental que impone un deber de cooperación a los estados para asegurarla dentro y fuera de sus territorios, superando concepciones tradicionales de la seguridad nacional o una aproximación clásica de la soberanía, ambas centradas en los intereses estatales, para dar prioridad a las necesidades e intereses de individuos y comunidades. Se trata, en todo caso, de una exigencia recogida por el propio Consejo de Seguridad en varias de sus resoluciones al considerar amenazas a la paz y la seguridad internacionales las situaciones de violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos, de crisis humanitaria o de desestabilización de la democracia.⁸⁵

Las teorías de la guerra justa plantean así límites desde la ética, el derecho y la política para evitar la arbitrariedad en el desencadenamiento, la

⁸³ Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, *Op. Cit.*, pp. 463-468.

⁸⁴ Pérez González, Carmen, “Seguridad humana”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N° 3, Programa en Cultura de la Legalidad – Tirant lo Blanch, Madrid, 2012, p. 169.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 171.

conducción y la culminación de los conflictos armados, hoy asimétricos e irregulares. No dejan por ello, desde marcos actuales de pensamiento, de recurrir al diálogo con su propia tradición milenaria y clásica que no ha perdido vigencia para muchos protagonistas de las nuevas formas de confrontación armada quienes, como ayer, son seres humanos que deciden responsablemente emprenderlas y enfrentarse en ellas. Admitiendo el lado oscuro de una humanidad que no renuncia a autoinfligirse muerte, la guerra justa es un modesto intento histórico que, asumiendo la necesidad de procurar la sobrevivencia colectiva, plantea exigencias a la legítima defensa. Así, lo justo éticamente deberá concurrir con lo acordado jurídicamente y ser factible políticamente. En suma, sin renunciar a la paz, el *justum bellum* fundamentalmente permite determinar que no todas las guerras son justas, propiciando la condena de aquellas injustas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, Joaquín, *Estado y soberanía. Conceptos políticos fundamentales*, Alianza editorial, Madrid, 2014, 338 pp.
- Abellán, Joaquín, “Estudio Preliminar”, *Escritos políticos*, Trad. y Estud. Prelim. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2008, 216 pp.
- Abellán, Joaquín, *Política. Conceptos políticos fundamentales*, Alianza editorial, Madrid, 2012, 298 pp.
- Abellán, José Luis, “El siglo XVI”, *Historia crítica del pensamiento español. 2. La edad de Oro (Siglo XVI)*, Espasa- Calpe, Madrid, 1979, 446 pp.
- Abellán, José Luis, “La gran figura del renacimiento filosófico: Juan Luis Vives”, *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Ediciones de El Espejo, Madrid, 1976, 287 pp.
- Ágoston, Gábor, “El desafío otomano: la conquista de Constantinopla y la expansión militar por Europa”, en Bennet, Matthew, *La guerra en la Edad Media*, Trad. P. Sánchez León, Akal, Madrid, 2010, 272 pp.
- Águila, Rafael del y Chaparro, Sandra, “Estudio preliminar”, Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250 – 1600)*, Trad. Sandra Chaparro, Akal, Madrid, 2010, 368 pp.
- Aguila, Rafael del y Chaparro, Sandra, *La República de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, 287 pp.
- Águila, Rafael del, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la Teoría Política, 2*, Alianza editorial, Madrid, 2002, pp. 71-175.
- Águila, Rafael del, *La senda del mal. Política y razón de estado*, Taurus, Madrid, 2000, 448 pp.

- Alba, Ana, "Entrevista con David Rieff", *Barcelona Metr polis. Revista de información y pensamiento urbanos*, N  75, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2009, pp. 116-119.
- Albarello, Sergio, *L'aide humanitaire d'Etat*, Société des  crivains, Paris, 2011, 260 pp.
- Alfonso de Valdés, "Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año MDXXVII", *Obra completa*, Pról.  ngel Alcalá, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1996, 600 pp.
- Alganza, Minerva, "Eirene y otras palabras griegas sobre la paz", en Molina, Beatriz y Muñoz, Francisco, eds., *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp. 123-153.
- Alighieri, Dante, *Monarquía*, Est. Prelim. y Trad, Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1992, 168 pp.
- Allen, Tim y Stan, David, "A Right to Interfere? Bernard Kouchner and the New Humanitarianism", *Journal of International Development*, N 12, John Wiley & Sons, 2001, pp. 825-842.
- Allmand, Chistopher, "La guerra y los no combatientes en la Edad Media", en Keen, Maurice, ed., *Historia de la guerra en la Edad Media*, Trad. Asunción Rodríguez Guzmán, Machado Libros, Madrid, 2010, p. 323-346.
- Allmand, Christopher, "Armas nuevas, tácticas nuevas", en Parker, Geoffrey, ed., *Historia de la guerra*, Trad. José Luis Gil Aristu, Akal, Madrid, 2010, pp. 91-106.
- Alonso Troncoso, Víctor, "El ultimátum de guerra en la Grecia antigua", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. 23,  cole des hautes  tudes hispaniques et ibériques (EHEHI), Madrid, 1987, pp. 57-64.

- Álvarez Turienzo, Saturnino, "Hacia la determinación de la idea agustina de paz", *Revista de Estudios Políticos*, N° 112, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, pp. 49-90.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, "La Edad Media", Camps, Victoria, ed., *Historia de la ética, I, De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 345-489.
- Ammirato, Scipione, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, F. Giunti, Florencia, 1594, 581 pp.
- Amorós, Andrés, dir., Camarero, Manuel *et al.*, "El Renacimiento en España", *Antología comentada de la literatura española. Historia y textos. Siglo XVI*. Editorial Castalia, Madrid, 2006, 575 pp.
- Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, Trad. Santos Juliá, Siglo XXI, Madrid, 2007, 592 pp.
- Anónimo, "Una visión de conjunto. Relación de la conquista (1528) por informantes anónimos de Tlatelolco", en León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Trad. Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1999, pp. 135-158.
- Aparisi Miralles, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2007, 170 pp.
- Arce, Javier, "El Missorium de Teodosio I: Problemas históricos y de iconografía", Almagro Gorbea, Martín, *El disco de Teodosio*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, pp. 281-288.
- Arce, Javier, "Roma", Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la teoría política, 1*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 175-226.
- Arcos Ramírez, Federico, *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*, Dykinson, Madrid, 2002, 117 pp.

- Aristóteles, “La constitución de Atenas”, Ruiz Sola, Amelia, *Las constituciones griegas*, Akal, Madrid, 1987, 159 pp.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, 174 pp.
- Aristóteles, *Política*, Introd. y Trad. Manuela García Valdés, Gredos, RBA, Barcelona, 2007, 435 pp.
- Arnaud, Th., Feuerhahn, W, Goubet, J.-F., y Rohrbasser, J.-M., “Christian Wolff le ‘Maître des allemands’”, en Wolff, Ch., *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, Trad. Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet y J.-M. Rohrbasser, Vrin, París, 2006, 356 pp.
- Aron Raymond, *Peace & War: A Theory of International Relations*, Transaction Publishers, New Jersey, 2003, 820 pp.
- Aron, Raymond, “Dialéctica de la paz y de la guerra”, *Paz y guerra entre las naciones*. Tomo I, Trad. Luis Cuervo, Revista de Occidente, Madrid, 1963, 918 pp.
- Aron, Raymond, *La república imperial. Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*, Trad. Demetrio Náñez, Alianza Editorial, Madrid, 1976, 388 pp.
- Arquillière, Henri-Xavier, *El agustinismo político, Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Trad. Ignacio Massot Puey, Universidad de Granada, Granada, 2005, 189 pp.
- Arribas, María Luisa, Calero, Francisco y Usábel, María Pilar, eds., “Quam misera esset vita christianorum sub Turca”, *Juan Luis Vives. Escritos sobre la paz*, Trad. María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998, 192 pp.
- Athanasius, “Letter XLVIII.- Letter to Amun. Written before 354 a.d.”, Schaff, Philip, ed., *Athanasius: Select Works and Letters*, Christian Literature Publishing, Nueva York, 1892, pp. 1324-1326.

- Atkinson, James, "Introducción", *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Altaya, Madrid, 1987, 408 pp.
- Aufritch, Hans, "Reviewed Work. The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel by Peter Pavel Remec", *The American Journal of International Law*, Vol. 56, N° 2, American Society of International Law, Washington, 1962, pp. 577-579.
- Ayala Martínez, Carlos de, *Las cruzadas*, Sílex, Madrid, 2004, 346 pp.
- Bacot, Guillaume, *La doctrine de la guerre juste*, Economica, París, 1989, 86 pp.
- Badie, Bertrand, "La pensée politique vers la fin du XVI^e siècle: Héritage Antique et médiéval", en Ory, Pascal, dir., *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, París, 1998, pp. 15-25.
- Bainton, Roland H., *Actitudes cristianas ante la Guerra y la paz. Examen historic y nueva valoración crítica*, Trad. Rafael Muñoz-Rojas, Tecnos, Madrid, 1960, 247 pp.
- Balch, Thomas Willing, "Le Nouveau Cynée", *The Sewanee Review*, N° 17, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1909, pp. 84-87.
- Baldini, Artemio Enzo, "Girolamo Frachetta: vicissitudini e percorsi di un pensatore politico nell'Italia della Controriforma", *Bollettino dell'Archivio della Ragion di Stato*, N° 2, Nápoles, 1996, pp. 241-264.
- Baldini, Artemio Enzo, "Girolamo Frachetta", *Dizionario Biografico degli italiani*, Vol. 49, Treccani, 1997. Disponible en: http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-frachetta_%28Dizionario_Biografico%29/. Revisado el 12/5/2014.
- Baldwin Weddle, M., *Walking in the Way of Peace: Quaker Pacifism in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 368 pp.
- Ballis, William, *The legal position of war changes in its practice and theory from Plato to Vattel*, Garland Publishing, Londres, 1973, 188 pp.

- Bandelier, André, “De Berlin à Neuchâtel: la genèse du *Droit des gens* d’Emer de Vattel”, en Fontius, Martin y Holzhey, Helmut, *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, pp. 45-56.
- Bandelier, André, “De Berlin à Neuchâtel: la genèse du Droit des gens d’Emer de Vattel”, en Bandelier, André, *Des Lumières à la Révolution. Le Jura et les confins francohelvétiques dans l’histoire*, Presses Universitaires Suisses, Alphil, Neuchâtel, 2011, pp. 153-164.
- Bangerter, Olivier, *La Pensée militaire de Zwingli*, Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, Berna, 2003, 287 pp.
- Baqués Quesada, Josep, *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del “ius ad bellum”*, Thomson, Aranzadi, Pamplona, 2007, 274 pp.
- Baset, Samuel E., “Achilles’ Treatment of Hector’s Body”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 64, American Philological Association, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1933, pp. 41-65.
- Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Sarpe, 1985, 251 pp.
- Bataillon, Marcel, “Érasmo ¿europeo?”, en *Revista de Occidente*, Nº 58, año VI, Madrid, 1968, pp. 1-19.
- Bataillon, Marcel, “Un extremo de irenismo erasmiano”, *Erasmus y el erasmismo*, Trad. Carlos Pujol, Crítica, Barcelona, 2000, 432 pp.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Trad. Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, 922 pp.
- Battista, Anna Maria, “La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI”, Lazzarino del Grosso, Anna Maria, *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, Name, Génova, 1998, 303 pp.

- Bauer, Brian S., Arkush, Elizabeth y Szymczak, Joe, “La guerra en los Andes en la Antigüedad”, en De Souza, Philip, ed., *La guerra en el mundo antiguo. Una historia global*, Trad. Manuel Villanueva Acuña, Akal, Madrid, 2008, pp. 295-307.
- Bayona Aznar, Bernardo, “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 11, Universidad de Málaga, Málaga, pp. 45-63.
- Bayona Aznar, Bernardo, “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, N° 7, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 11-34.
- Bayona Aznar, Bernardo, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009, 423 pp.
- Bayona, Aznar, Bernardo, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría del Estado?*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 379 pp.
- Beaulac, Stéphane, “Emer de Vattel and the externalization of Sovereignty”, *Journal of the History of International Law/Revue d'histoire du droit international*, Vol. 5, Brill Academia Publishers, La Haya/Londres/Nueva York, 2003, pp. 238-292.
- Beaulac, Stéphane, “The social power of Bodin’s ‘sovereignty’ and International Law”, *Melbourne Review of International Law*, Vol. 4, 2003, pp. 1-28.
- Beaulac, Stéphane, *The power of words in the making of International Law. The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and the Myth of Westphalia*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2004, 214 pp.
- Béguelin, Édouard, “En souvenir de Vattel 1714 - 1767”, en *Recueil de travaux offert par la Faculté de droit de l'Université de Neuchâtel à la Société suisse des juristes à l'occasion de sa réunion à Neuchâtel, 15-17 septembre 1929*, Imprimerie P. Attinger S.A, Neuchâtel, 1929, pp. 33-176.

- Bell, David A., *La primera guerra total. La Europa de Napoléon y el nacimiento de la guerra moderna*, Trad. Álvaro Santana Acuña, Alianza editorial, Madrid, 2012, 448 pp.
- Bellamy, Alex, J., *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, 412 pp.
- Belloy, Pierre de, *Recueil des édicts de pacification, ordonnances et Declarations faites par les Rois de France, Sur les moyens plus propres por appaiser les troubles & seditions, suruenuës par le fait de la Religion, & faire vivre tous les subjects en bon paix, unión & concorde sous leur obeyssance: Avec les reglemens qu'ils ont entendu estre gardez & observez, pour le entrete & maintien de la Religion. Depuis l'année mil cinq cent soixante et un, iusques à present*, Chez Pierre Avbert, Ginebra, 1626, 403 pp.
- Beltrán Serra, Joaquín, “La base argumental vivesiana contra judíos y musulmanes (De veritate fidei Christianae III – IV)”, Mestre, J. M. et al., (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, Vol. 5, CSIC, Instituto de Estudios Humanísticos, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002, pp. 2317-2323.
- Benmakhlouf, Ali, “Analogía”, en Lecourt, Dominique, dir., *Diccionario Akal de Historia y filosofía de las ciencias*, Trad. María Luisa Cámara García, José Antonio Martínez, José Luis San Miguel, Dolores Escarpa y Francisco José Martínez, Akal, 2010, Madrid, pp. 75-80.
- Bennet, Matthew, *La guerra en la Edad Media*, Trad. P. Sánchez León, Akal, Madrid, 2010, 272 pp.
- Bennett, John, C., “Reinhold Neibuhr”, *Encyclopaedia Britannica*, 10/2/2013.
Disponible en:
<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/414557/Reinhold-Niebuhr>.
Revisado 1/12/2014.

- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente, Ensayos sobre la historia de las ideas*, Trad. Hero Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 504 pp.
- Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica en Occidente*, Trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 674 pp.
- Berns, Thomas, “Bodin: La souveraineté saisi par ses marques”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, Vol. 62, N° 3, Droz, Paris, 2000, p. 611-623.
- Berns, Thomas, “Souveraineté, droit et gouvernementalité. A partir des Six Livres de la République de Jean Bodin”, *Bolletino Archivio della Ragion di Stato*, N° 7-8, Dipartimento di Filosofia Antonio Aliotta, Naples, 1999-2000, pp.125-143.
- Bernstein, Jay M., *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*, University of Chicago Press, Chicago, 2015, 408 pp.
- Béthune, Duc de Sully, Maximilien de, *Mémoires de Sully, Principal ministre d’Henri le Grand*, Tome premier, Chez Jean François Bastien, Paris, 1788, 528 pp.
- Bettati, Mario y Kouchner, Bernard, *Le devoir d’ingérence. Peut-on les laisser mourir?*, Denoël, Paris, 1987, 300 pp.
- Bideleux, Robert y Jeffries, Ian, *A history of Eastern Europe: Crisis and Change*, Routledge, Londres, 1998, 685 pp.
- Birnbaum, Norman, “The Zwinglian Reformation in Zurich”, *Past & Present*, 15, Oxford University Press, Oxford, 1959, pp. 27-47.
- Blair, Tony, *The Blair Doctrine: Doctrine of the International Community: Speech by UK Prime Minister Tony Blair*, Global Policy Forum. Public Broadcasting Service, 22/4/1999. Disponible en:

<https://www.globalpolicy.org/component/content/article/154/26026.html>.

[Revisado el 27/12/2014.](#)

Blaise Bachofen y Céline Spector, y editada por Bruno Bernardi y Gabriela Silvestrini: Rousseau, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Vrin, París, 2008, 342 pp.

Blázquez Martínez, José María, “Los cristianos contra la milicia imperial. Objeción de conciencia en el cristianismo primitivo”, *Historia*, Vol, 16, Nº 54, Real Academia de Historia, Madrid, 1989, pp. 68-76.

Bluntschli, Johan Caspar, *Le droit international codifié*, Trad. C. Lardy, Guillaumin et C^{ie}, París, 1869, 590 pp.

Bobbio, Norberto y Mateucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco, “Despotismo”, *Diccionario de Política, A – J*, Siglo XXI, México, 2005, pp. 486-490.

Bobbio, Norberto, “Esquisse d’une théorie sur les rapports entre guerre et droit” en Bobbio, Norberto *et al.*, *La guerre et ses théories*, Annales de philosophie politique, Institut International de Philosophie Politique – PUF, París, 1970, pp. 5-13.

Bobbio, Norberto, “Presentación”, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 9-11.

Bobbio, Norberto, *El tercero ausente*, Trad. Pepa Linares, Cátedra, Madrid, 1997, 309 pp.

Bobbio, Norberto, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, Trad. Elías Díaz, Ernesto Garzón Valdés, Alfonso Ruiz Miguel y Andrea Greppi, Trotta, Madrid, 2015, 229 pp.

Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, Trad. Antonio de Cabo y Gerardo Pissarello, Trotta, Madrid, 2003, 779 pp.

Bodin, Jean, *La méthode de l’histoire*, Trad. P. Mesnard, Les Belles Lettres, Paris, 1941, 410 pp.

- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República, I*, Trad. Gaspar de Añastro Isunza, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, 1182 pp.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Trad. y Estud. Prelim. Pedro Bravo Gala, Tecnos, 2006, 392 pp.
- Bonaventura, Federico, *Della ragion di Stato e della prudenza politica*, Urbino, Alessandro Corvini, 1623, 667 pp.
- Bonfils, Henry, "Introduction", *Manuel de droit international public (Droit des gens)*, Rousseau, París, 1914, 1209 pp.
- Borgeaud, Charles, *Histoire de l'Université de Genève, L'académie de Calvin 1559 – 1798*, Georg & Cie. Ginebra, 1900, 662 pp.
- Borrelli, Gianfranco, "Disciplina, obbedienza, forza: Le finalità principali della ragion di stato", *Ragion di stato e leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna, 1993, 360 pp.
- Borrelli, Gianfranco, "La teorica della ragion di Stato", *Enciclopedia Treccani*, 2012. Disponible en: http://www.treccani.it/enciclopedia/la-teorica-della-ragion-di-stato_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/. Revisado el 12/3/2014.
- Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato. Libri dieci. Con Tre Libri delle Cause della Grandezza e Magnificenza delle Città*, Apresso i Gioliti, Venetia, 1589, 394 pp.
- Botero, Giovanni, *La razón de estado y otros escritos*, Trad. Luciana de Stefano, Est. Prelim. Manuel García Pelayo, I.E.P., Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, 249 pp.
- Bradol, Jean-Hervé, "Introducción. Un orden mundial sanguinario y la acción humanitaria", en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas. El orden internacional y la acción humanitaria*, Icaria, Barcelona, 2004, pp. 17-34.

- Bradol, Jean-Hervé, “Libye, des lendemains qui déchantent?”, *Le Monde*, 22/2/2012. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/21/libye-des-lendemains-qui-dechantent_1645762_3232.html. Revisado 14/12/2014.
- Brandt, Walther I., “Pierre Dubois: Modern or Medieval”, *The American Historical Review*, 35, American Historical Association, The University of Chicago Press, 1930, pp. 507- 521.
- Brauman Rony y Salignon, Pierre, “Iraq: En busca de una ‘crisis humanitaria’”, en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas. El orden internacional y la acción humanitaria*, Trad. Pilar Petit, Icaria, Barcelona, 2004, pp. 247-261.
- Bravo Gala, Pedro, “Estudio preliminar”, Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, *Los seis libros de la República*, Trad. y Estud. Prelim. Pedro Bravo Gala, Tecnos, 2006, p. XI-LXX.
- Bravo García, Antonio, “El pensamiento de Plutarco acerca de la paz y la guerra”, *Cuadernos de filología clásica*, 5, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1973, pp. 141-192.
- Brennon, Anne, “Cathars, Albigens”, Vauchez, André, Dobson, Barry y Lapidge, Michael, *Encyclopedia of Middle Ages*, Vol.2, Routledge, Cambridge, 2000, 1656 pp.
- Brock, Roger “Anfictionía délfica”, en Speake, Graham, ed., *Diccionario Akal de historia del mundo antiguo*, Akal, Madrid, 1999, p. 25.
- Bromiley, Geoffrey William, *Zwingli and Bullinger*, S.C.M. Press, The Westminster Press, Filadelfia, 1953, 360 pp.
- Brooks, David, “Obama, Gospel and Verse”, *The New York Times*, 26/4/2007. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2007/04/26/opinion/26brooks.html>. Revisado 1/12/2013.

- Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Wipf & Stock, Eugene, 2007, 352 pp.
- Brufau Prats, Jaime, “Estudio histórico”, Sepúlveda, Juan Ginés de, “Demócrates segundo”, *Obras completas III*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Salamanca, pp. XIII-XXVII.
- Bruhlmeier, Daniel, “Natural Law and early economic thought in Barbeyrac, Burlamaqui and Vattel”, en Larsen, John Christian, *New essays on the political thought of the Huguenots of the refuge*, E. J. Brill, Leiden, 1994, pp. 53-72.
- Brundage, James A., *Medieval Canon Law*, Routledge, Londres y Nueva York, 1995, 160 pp.
- Bueil, Jean de, *Le Jouvencel. Suivi du commentaire de Guillaume Tringant*, Tomo I, Renouard, París, 1887, 225 pp.
- Bugnion, François, “Guerra justa, guerra de agresión y derecho internacional humanitario”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, Nº 847, CICR, Ginebra. 2002. Disponible en: <https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tecmu.htm>.
Revisado el 14/6/2015.
- Burillo, Jesús, “Francisco de Vitoria: Los títulos legítimos de las Indias”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, Nº 1, Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, 1988, pp. 161-177.
- Burkholder, John Richard y Holl, Karl, “Pacifism”, Fahlbusch, Erwin y Bromiley, Geoffrey William, eds., *The Encyclopedia of Christianity, Volumen 4*, Eerdmans – Brill, Leiden, 2005, pp. 3-6.
- Burlamaqui, Jean-Jacques, *Elementos del Derecho Natural*. Librería de Lecointe y Laserre. Trad. D. M. B. García Suelto, Tomo Primero, París, 1838, 256 pp.

- Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes de droit naturel*, Nouvelle Edition revue & corrigée, Chez Ci. & Ant. Philibert, Ginebra y Copenhague, 1756, Parte 1, 276 pp.
- Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes de Droit Politique*. Tome second. 1751. Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1984, 210 pp.
- Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du Droit Politique*, Tome premier, 1751, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Caen, 1984, 303 pp.
- Bussi, Laura., "Echi dello jus belli romano nella dottrina canonistica della guerra giusta", *Ivs Antiquvm*, N° 13, Moscú, pp. 130-164.
- Cadoux, John Cecil, *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics*, Headly Bros., Londres, 1919, 272 pp.
- Calas, François y Salignon, Pierre, "Afganistán: De monjes guerreros a soldados misioneros", en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas. El orden internacional y la acción humanitaria*, Trad. Pilar Petit, Icaria, Barcelona, 2004, pp. 69-86.
- Calero, Francisco, "'Traiciones' a Luis Vives", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 13, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996, p. 237-245.
- Calero, Francisco, "Estudio Introdutorio", Vives, Juan Luis, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, 334 pp.
- Calore, Antonello, "'Guerra giusta' tra presente e passato", en "*Guerra giusta?* Le metamorfosi di un concetto antico", Giuffrè, Milano, 2003, pp. VII-XXXIV.

- Calvino, Juan, *Institución de la religión cristiana. II*, Trad. Cipriano Valera, Visor Libros, Madrid, 2003, 1262 pp.
- Carlson, John D., “Is There a Christian Realist Theory of War and Peace? Reinhold Neibuhr and Just War Thought”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 28, Nº 1, 2008, pp. 133-161.
- Cassirer, Ernst, “Ficino’s Place in Intellectual History”, *Journal of History of Ideas*, Vol. 6. Nº 4, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1945, pp. 483-501.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, 403 pp.
- Cassirer, Ernst, *La philosophie de Lumières*, Trad. P. Quillet, Fayard, Paris, 1966, 351 pp.
- Castilla Urbano, Francisco, “Rasgos maquiavélicos de un antimachiavélico”, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013, pp. 121-145.
- Castillo de Bovadilla, Jerónimo, “Política para corregidores y señores de vasallos”, Peña Echevarría, Javier, et al., *La razón de estado en España. Siglos XVI – XVII*, Tecnos, Madrid, 1998, 312 pp.
- Castillo García, Carmen, “Introducción general”, Tertuliano, *Apologético, A los gentiles*, Trad. Carmen Castillo, Gredos, Madrid, 2001, 320 pp.
- Castillo, Carmen, “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, Nº 34, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 297-322.
- Cate-Arries, Francie, “Re-imagining the Cultural Legacy of a Sixteenth-Century Empire: Spanish Exiles in 1940s Mexico”, *Hispanic Research Journal*, Vol. 6, Nº 2, Queen Mary and Westfield College, Maney Publishing, Londres, 2005, p. 117-130.

- Catteeuw, Laurie, "Réalisme et mythologie de la raison d'état. Une question historique", *Revue de synthèse*, T. 130, N° 2, Fondation pour la Science, París, 2009, pp. 221-231.
- Cauchies, Jean-Marie, "Libertés et liberté des franchises médiévales aux idéologies contemporaines", en Braive, Gaston y Cauchies, Jean-Marie, dirs., *La critique historique a l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*, Publications des facultés universitaires Saint Louis, Bruselas, 1989, pp. 149-176.
- Cavalletti, Andrea, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Trad. María Teresa D'Meza, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2010, 317 pp.
- Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Trad. Serafín Bodelón, Alianza editorial, Madrid, 1988, 130 pp.
- Cerri, Augusto, "Marsilio e Rousseau, teorici de una 'chiusa' democrazia cittadina", *Cuaderno Fiorentini per la storia del pensiero jurídico moderno*, 18, Giuffrè editore, Milán, 1989, pp. 14-31.
- Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, Trad. Rodrigo Ruza, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 424 pp.
- Charles, J. Daryl, "Just-War Moral Reflection, the Christian, and the Civil Society", *Journal of the Evangelical Theological Society*, N° 48, Evangelical Theological Society, Louisville, 2005, 589-608 pp.
- Chatfield, Charles, "Concepts of Peace in History", *Peace and Change, A Journal of Peace Research*, Vol 11, N°. 2, Wiley Blackwell Publishing, Oxford, 1986, pp. 11-21.
- Chesterman, Simon, *Just War or Just Peace? Humanitarian intervention and international law*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 295 pp.
- Cicerón, "Sobre la República", *Obras Filosóficas*, Trad. Álvaro D'Ors, Gredos, Madrid, 2007, pp. 39-178.

- Cicerón, *Discursos, II, Verrinas. Segunda sesión (Discursos III-V)*, Trad. José María Requejo, Gredos, Madrid, 2000, 336 pp.
- Cicerón, *Las leyes*, Introd. y Trad. Roger Labrousse, Alianza editorial, Madrid, 1989, 280 pp.
- Cicerón, Marco Tulio, “Primera Filípica de Marco Tulio Cicerón contra Marco Antonio”, *Ataque a un enemigo de la libertad*, Trad. José Carlos Martín, Taurus, Madrid, 2012, 102 pp.
- Cicerón, Marco Tulio, “En defensa de T. Anio Milón”, *Discursos IV*, Introd. y Trad. José Miguel Baños Baños, Gredos, Madrid, 1994, pp. 438-544.
- Cicerón, Marco Tulio, *De Amicitia*, Trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1983, 71 pp.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Tímeo*, Introd. Trad. y notas Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999, 418 pp.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, Trad. Introd. y Notas José Guillén Cabañero, Alianza editorial, Madrid, 2008, 256 pp.
- Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, Trad. Joan Sariol, Introd. Ángel Castiñeira, Gredos, Madrid, 1988, 356 pp.
- Clemente de Alejandría, *Protréptico*, Trad. Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid, 1994, 222 pp.
- Clerc, Jean-Pierre, “Roma en los orígenes de Europa”, Fundación Mondiplo, *El Atlas de las civilizaciones*, Le Monde-La Vie, Akal, Le Monde diplomatique, UNED, Valencia, 2010, pp. 43-45.
- Conde y Luque, Rafael, *Derecho internacional público*, Athenaica, Sevilla, 2015[1893], 374 pp.
- Constantinescu Bagdat, Élise, *La ‘Querela pacis’ d’Érasme*, PUF, Paris, 1924, 218 pp.

- Consuelo Ramón Chornet, *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en Derecho internacional*, Trotta, Madrid, 1995, 117 pp.
- Contamine, Philippe, *La guerra en la Edad Media*, Trad. Javier Faci Lacasta, Labor, Barcelona, 1984, 465 pp.
- Continisisio, Chiara, “Introduzione”, Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, Donzelli editore, Roma, 1997, p. XI-XXXII.
- Contreras, Francisco, J. y de la Rasilla, Ignacio, “Estudio preliminar: Humanitarismo crítico y crítica del humanitarismo”, Kennedy, David, *El lado oscuro de la virtud. Reevaluando el humanitarismo internacional*, Trad. Francisco J. Contreras e Ignacio de la Rasilla, Almuzara, Sevilla, 2007, pp. 11-40.
- Copleston, Frederick, “Santo Tomás de Aquino. Pensamiento”, *Santo Tomás. Vida, pensamiento y obra*, Planeta, Barcelona, 2007, pp. 49-161.
- Corey, David D. y Charles, J. Daryl, *The Just War Tradition. An Introduction*, ISI Books, Wilmington, 2012, 280 pp.
- Corey, David D., “Luther and the Just War Tradition”, *Political Theology*, Vol. 12, Nº 2, Maney Publishing, Leeds, 2011, pp. 305-328.
- Cortese, Ennio, “Théologie, droit canonique et droit romain. Aux origines du droit savant (XIe-XIIe s.)”, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Año, 146, Nº 1, AIBL, París, 2002, pp. 57-74.
- Corvisier, André *et al.*, *La guerre. Essais historiques*, Perrin, París, 1995, 429 pp.
- Craig, Leon Harold, “War and Peace”, *The War Lover. A Study on Plato's Republic*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, 440 pp.
- Crawford, Neta, “The Justice of Preemption and Preventive War Doctrines”, en Evans, Mark, ed., *Just War Theory. A Reappraisal*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2005, p. 25-49.

- Crossman, Richard, H. S., *Biografía del estado moderno*, Trad. José A. Fernández de Castro, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989, 385 pp.
- Crouzet, Denis, *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 – vers 1610*, Éditions Champs Vallon, Seyssel, 1990, 747 pp.
- Crucé, Émeric, *Le nouveav Cynée ov discovrs d'Estat représentant les occasions & moyens d'establis vne paix générale & la liberté du commerce par tout le monde. Avx monarques et princes souuerains de ce temps*, Chez lacqves Villery, Paris, 1623, 226 pp.
- Curi, Umberto, *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della política*, Edizioni Dedalo, Bari, 1999, 144 pp.
- D'Ors, Álvaro y Torrent, Francisco, "Introducción", en Cicerón, *Defensa del poeta Arquías*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, pp. XI-XLV.
- D'Ors, Alvaro, *De la guerra y de la paz*, Ediciones Rialp, Madrid, 1954, 217 pp.
- Dalla, Danilo, *Note minime di un lettore delle Istituzioni di Giustiniano, Libro I*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2007, 342 pp.
- David, Charles-Philippe, *La guerra y la paz. Enfoque contemporáneo sobre la seguridad y la estrategia*, Icaria, Barcelona, 2008, 527 pp.
- De la Brière, Yves, *Le droit de juste guerre*, Pedone, 1938, 207 pp.
- Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, Nueva York, 1963, 356 pp.
- Del Vecchio, Giorgio, *De la guerra y la paz*, Trad. Mariano Castaño, Reus, Madrid, 2005, 171 pp.
- Denis, *La France moderne: L'esprit des institutions*, Flammarion, Paris, 1973, 188 pp.

- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Bibliothèque d'Histoire et de la Philosophie, París, 1974, 492 pp.
- Derwiche Djarzaerly, Yasser, "Goethe's reception of Ulrich von Hutter", *Goethe Yearbook*, XV, Goethe Society of North America, Candem House, Filadelfia, 2008, pp. 1-18.
- Desclozeaux, Adrien, "Gabrielle d'Estrées et Sully", *Revue Historique*, T. 55, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 241-295.
- Dickerman, Edmund H. y Walker, Anita M., "Monuments of his own Magnificence: Henrichemont and the Archaeology of Sully's Mind", *French History*, Vol. 6, Nº 2, Oxford University Press, Oxford, pp. 159-184.
- Dickerman, Edmund H., "Conviction, Ambition and the Genesis of Sully's Économies Royales", *The Historical Journal*, Vol. 30, Nº 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 513-521.
- Diez del Corral, Luis, "Estudio preliminar", Mainecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Trad. Felipe González Vicén, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, pp. VII-XLIV.
- DiPrizio, Robert, C., *Armed Humanitarians: U.S. Interventions from Northern Iraq to Kosovo*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2002, 234 pp.
- Donaldson, Peter S., *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 227 pp.
- Dubois, Pierre, *De Recuperatione Terre Sancte. Traité de Politique Générale*, Bibliobazaar, Charleston, 2009, 170 pp.
- Dué, Andrea y Laboa, Juan María, *Atlas histórico del cristianismo*, San Pablo, Madrid, 1998, 324 pp.

- Dufour, Alfred, "L'ambivalence politique de la figure du contrat social chez Pufendorf et chez les Fondateurs de l'École romande du droit naturel au XVIII^e siècle", *L'histoire du droit entre philosophie et histoire des idées*, Schulthess Verlag, Zürich, 2003, pp. 531-570.
- Dufour, Alfred, "Religion, Église, État dans la pensée d'Emer de Vattel", *L'histoire du droit entre philosophie et histoire des idées*, Bruylant, Bruxelles, 2003, 676 pp.
- Dumont, Jean *et al.*, *Corps universel diplomatique du droit des gens; contenant un recueil des traités d'alliance, de paix, de trêve, de neutralité, de commerce, d'échange*, 8. Vols., Chez P. Brunel, R. et G. Wetstein, les Janssons Waesberge, et L'Honoré et Chatelain..., Amsterdam, 1726-1731. Disponible en: <http://catalog.hathitrust.org/Record/002239600>. Revisado 14/5/2015.
- Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Trad. María José Antón, Encuentros, Madrid, 2009, 334 pp.
- Dupuis, Charles, "Projets rudimentaires d'organisation internationale d'ordre théorique", *Recueil de cours, Collected Courses*, Vol. 60, Académie de Droit International de la Haye, The Hague Academy of International Law, Martinus Nijhoff, Amsterdam, 1937, 813 pp.
- Dyer, Gwynne, *Guerra. Desde nuestro pasado prehistórico hasta el presente*, Trad. Flavia Costa, Belacqva, Barcelona, 2007, 425 pp.
- Eggers Lan, Conrado, *El Fedón de Platón*, Eudeba, Buenos Aires, 1993, 234 pp.
- Ehrard, Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Albin Michel, Paris, 1994, 861 pp.
- Ehrlich, Eugene *et al.*, *Oxford American Dictionary*, Avon Books, Nueva York, 1986, 1089 pp.

- Eldredge, Niles y Jay Gould, Stephen, "Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism", Schopf, T.J.M., ed., *Models in paleobiology*, Disponible en: <http://www.blackwellpublishing.com/ridley/classictexts/eldredge.pdf>.
Revisado el 14/4/2015.
- Elliot, John H., "El problema del Estado", *La Europa dividida. 1559 - 1598*, Trad. Rafael Sánchez Mantero, Crítica, Barcelona, 2010, pp. 73-105.
- Elshtain, Jean Bethke, *Just War against Terror: Ethics and the Burden of American Power in a Violent World*, Basic Books, Nueva York, 2003, 208 pp.
- Eneas Silvio Piccolomini, *La Europa de mi tiempo (1405-1458)*, Trad. y Pról. Francisco Socas, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998, 281 pp.
- Erasmus de Rotterdam, "Enquiridion. Manual del caballero cristiano", *Erasmus*, Trad. Pedro Rodríguez Santidrián, Gredos, Madrid, 2011, pp. 67-206.
- Erasmus de Rotterdam, "La guerra es dulce para quienes no la han vivido", *Escritos de crítica religiosa y política*, Trad. e Introd. Miguel Ángel Granada, Tecnos, Madrid, 2008, 256 pp.
- Erasmus de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Trad. P. Jiménez Guijarro, A. Martín, Tecnos, Madrid, 1996, 224 pp.
- Erasmus, "Lamentaciones de la paz", *Erasmus*, Trad. Antonio Serrano Cueto, Gredos, Madrid, 2011, pp. 489-424.
- Erasmus, "Consultatio de bello turcico", Weiler, Antonius G., ed., *Erasmi Opera Omnia*, Vol. 3, North Holland Publishing Company, 1986, Amsterdam, 449 pp.
- Ernout, Alfred y Maillet, Antoine, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine, Histoire de mots*, Editions Klincksieck, París, 2001, 833 pp.
- Estal Gutiérrez, Gabriel del, "Construcción agustiniana de la paz", *Jornadas agustinianas. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san*

Agustín, Madrid, 22 – 24 de abril de 1987, Federación Agustiniiana Española - Estudio Agustiniiano, Madrid, 1988, pp. 239-254.

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994, 418 pp.

Evans, Gareth, *The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All*, Brooking Institution Press, Washington, 2008, 349 pp.

Evans, Mark, "Introduction. Moral Theory and the Idea of a Just War", en Evans, Mark, ed., *Just War Theory. A Reappraisal*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2005, p. 1-21.

Ewald, François, "Droit naturel des victimes", en Bettati, Mario y Kouchner, Bernard, *Le droit d'ingerence*, Editions Denoël, París, pp. 209-212.

Fajardo del Castillo, Teresa, "El principio de la Responsabilidad de Proteger y la crisis libia: El cambio de régimen político como resultado", en Ramón Chornet, C., coord., *Conflictos armados: de la vulneración de los Derechos Humanos a las sanciones del Derecho Internacional*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, p. 165-192.

Falcone, Giuseppe, "Il rapporto *ius gentium* - *ius civile* e la *societas vitae* in Cic., off. 3.69-70", *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo (AUPA)*, Vol. LVI, Giappichelli Editore, Turín, 2013, pp. 261-273.

Falvey, Joseph L., "Our Cause is Just: An analysis of Operation Iraqi Freedom under International Law and the Just War Doctrine", *Ave Maria Law Review*, N° 65, Ave Maria School of Law, Michigan, 2004, pp. 65-91.

Farré, Luis, "Fragmentos", *Parménides/Heráclito. Fragmentos*, Orbis, Barcelona, 1977, pp. 99-253.

Fassó, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, Tomo 1, Trad. José Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1978, 254 pp.

Favez, Jean-Claude, *The Red Cross and the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 353 pp.

- Febvre, Lucien, *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Trad. Carlos Piera, Orbis, Barcelona, 1985, 213 pp.
- Feher, Michel, “Constance déroutante”, *Vacarme, entre art et politique, entre savants et militants*, Nº 31, Vacarme, París, 2005, p. 96-101.
- Fernández Álvarez, Manuel, *Carlos V. Un hombre para Europa*, Espasa, Madrid, 2010, 352 pp.
- Fernández Buey, Francisco, Mir, Jordi y Prat, Enric, *Filosofía de la paz*, Icaria, Barcelona, 2010, 336 pp.
- Fernández Hernández, Gonzalo, “Causas y consecuencias de la gran persecución”, *Gerión*, Nº 1, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1983, p. 235-247.
- Fernández Santillán, José F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 178 pp.
- Fernández, Encarnación, *De Vitoria a Libia. Reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger*, Comares, Granada, 2013, 193 pp.
- Fernández, Eusebio, “Democracia y ciudadanía”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, Nº 8, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2015, pp. 15-36.
- Fernández, Eusebio, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los derechos fundamentales, Tomo I, Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 571-599.
- Fernández, Eusebio, “Lealtad cosmopolita e intervenciones bélicas humanitarias”, *Revista de Occidente. Las intervenciones humanitarias*, Nº 236-237, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2001, pp. 62-70.
- Fernández, Eusebio, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 78-80.

- Fernández, Eusebio, *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho*, Dykinson, Madrid, 1997, 70 pp.
- Fernández, Eusebio, *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1984, 251 pp.
- Fernández-Santamaría, José A., *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595 – 1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, 296 pp.
- Fernández-Santamaría, José Antonio, “El paradigma erasmista”, *Juan Ginés de Sepúlveda: La guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, 176 pp.
- Fernández-Santamaría, José Antonio, “La guerra justa: Francisco de Vitoria”, *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 61-76.
- Fernández-Santamaría, José Antonio, “The foundations of Vives’ Social and Political Thought”, *Ioannis Lodovici Vivis Valentini. Opera Omnia I. Volumen Introductorio*, Alfons el Magnàmin, Valencia, 1992, 519 pp.
- Ferrajoli, Luigi, “Epílogo: La guerra contra Iraq y el futuro del orden internacional”, en Bimbi, Linda, ed., *No en mi nombre*, Trad. Marina Gascón Abellán, Trotta, Madrid, 2003, pp. 225-236.
- Ferrajoli, Luigi, “La guerra y el futuro del Derecho internacional”, en Bimbi, Linda, ed., *No en mi nombre*, Trad. Marina Gascón Abellán, Trotta, Madrid, 2003, pp. 213-224.
- Ferrajoli, Luigi, “Los niveles de la democracia. La democracia en la época de la globalización”, *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. 2. Teoría de la democracia*, Trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta, Madrid, 2011, pp. 470-634.

- Ferrajoli, Luigi, *Razones jurídicas del pacifismo*, Trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Gabriel Ignacio Anitua, Marta Monclús Masó y Gerardo Pisarello, Trotta, Madrid, 2004, 150 pp.
- Ferrari, Joseph, *Histoire de la raison d'état*, Éditions Kimé, París, 1992, 427 pp.
- Figgis, John Neville, "Introducción", *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, Trad. Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, 326 pp.
- Finn, Richard, *Ascetism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 196 pp.
- Finnemore, Martha, *The purpose of intervention. Changing beliefs about the use of force*, Cornell University Press, Londres, 2003, 173 pp.
- Firpo, Luigi, "Introduzione", Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1948, pp. 9-32.
- Flori, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Seuil, París, 355 pp.
- Foley, Conor, *The Blue Thin Line: How Humanitarianism Went to War*, Verso, Londres, 2008, 266 pp.
- Forde, Steven, "Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli", *The Journal of Politics*, Vol. 54, Cambridge University Press, 1992, pp. 372-393.
- Forment, Eudaldo, "Introducción", Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Trad. Laureano Robles y Ángel Chueca, Tecnos, Madrid, 2007, pp. XI-CIII.
- Forrel, George W., "Luther and the War against the Turcs", *Church History*, Vol. 14, Nº 4, American Society of Church History, Chicago, 1945, pp. 256-271.

Fowler, Don Paul, "Lucretius and Politics", en Gale, Monica, ed., *Lucretius. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp. 397-431.

Frachetta, G., "Della guerra defensiva di quante sorte sia, & e quello che debba fare il Prencipe per difendere il suo Stato, & si per difesa sieno migliori e paesani, ò i stranieri", *Il prencipe di Girolamo Frachetta nel quale si considera il prencipe & quanto al gouerno dello stato, & quanto al maneggio della guerra. Distinto in due libri*, Gio. Battista Ciotti, Venetia, 1599, 349 pp.

Frachetta, Gerónimo, *Idea del libro de gouerno de estado y de guerra de Geronimo Fraqueta, con los discursos suyos, el uno cerca de la razón de estado, y el otro cerca de la razón de guerra*, Manuscrito nº 10431, 1601, 329 pp.

Frachetta, Girolamo, "Prudenza, et imprudenza del Prencipe, nel maneggio della guerra. Discorso sopra il capo Terzodecimo", *Il seminario de' gouerni di Stato, et di guerra. Di Girolamo Frachetta da Rouigo. Nel quale, sotto cento diece capi, si comprendono intorno a otto mila massime, o propositioni vniuersali, & regole, o insegnamenti di Stato, & di guerra. Cauati da diuersi scrittori politici, et di cose di guerra. Con vn discorso sopra ciascun di detti capi*, Evangelista Deuchino, Venezia, 1624, 798 pp.

Frachetta, Girolamo, *Il seminario de gouerni di stato, et di guerra*, Giacomo Durand, París, 1648, 166 pp.

Frachetta, Girolamo, *L'idea del libro dei gouerni di stato et di guerra con due discorsi, l'uno intorno la ragion di stato, et l'altro intorno la ragione di guerra*, Damian Zenaro, Venecia, 1592, 64 pp.

Franceschi, Sylvio Hermann de, "La diplomatie henricienne et les ambitions françaises de suprématie temporelle sur la république chrétienne", *Histoire, Economie et Société*, 4, Armand Colin, 2004, pp. 551-585.

- Franceschi, Sylvio Hermann de, “Les irrémédiables brisures de la Chrétienté”, Tallon, Alain, ed., *Le sentiment national dans l'Europe méridionale au 16^e et 17^e siècle*, Casa de Velázquez, N° 97, Madrid, 2007, pp. 273-293.
- Francisco, Adam S., *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Brill, Leiden, 2007, 262 pp.
- Franck, Thomas M., “Just and Unjust War”, *Collected courses of the Hague Academy of International Law. Recueil de Cours 1993 – III*, Martinus Nijhoff Publishers, Londres, 1994, 498 pp.
- Franke, Winfried, “The Italian city state system as an international system”, Kaplan, Morton A., *New Approaches to International Relations*, St. Marin's Press, Nueva York, 1968, pp. 426-458.
- Franklin, Julian H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, PUF, Paris, 1993, 224 pp.
- Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998, pp. IX-XXXVI.
- Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, Vitoria, Francisco de, *La ley*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2009, pp. XIII-XXXVI.
- Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, Vitoria, Francisco de, *La justicia*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2001, pp. XI-XXXIII.
- Funk-Brentano, Théophile y Sorel, Albert, *Précis du droit de gens*, Plon, Paris, 1900, 528 pp.
- Gagnebin, Bernard, *Burlamaqui et le droit naturel*, Éditions de la Frégate, Ginebra, 1944, 318 pp.
- Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Trad. Teresa Toda, Bakeaz – Gernika Gogoratuz, Bilbao, 2003, 354 pp.

- Gantet, Claire, *Guerre, paix et construction des États. 1618- 1714. Nouvelle histoire de relations internationales 2*, Seuil, París, 2003, 414 pp.
- García Caneiro, José y Vidarte, Francisco Javier, *Guerra y filosofía. Concepciones de la guerra en la Historia*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, 214 pp.
- García Cárcel, Ricardo, “Por el Imperio hacia Dios”, *La Aventura de la historia*, Nº 145, Grupo Unidad Editorial, Revistas S.L.U., Madrid, 2010, pp. 78 – 80.
- García Carneiro, José, “La concepción de la guerra en el pensamiento clásico”, *Res publica litterarum*. Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación “Nomos”, Instituto Lucio Anneo Séneca, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2004, pp. 3-12.
- García Fitz, Francisco, *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*, Sílex, Madrid, 2003, 227 pp.
- García Pelayo, Manuel, “Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político”, *Obras completas II*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, p. 1073-1118.
- García Pelayo, Manuel, “El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media)”, *Obras completas I*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, pp. 735-887.
- García, Eloy, Introducción”, Skinner, Quentin, *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambroglio Lorenzetti*, Trad. Eloy García y Pedro Aguado, Trotta, Madrid, 2009, 150 pp.
- Garin, Eugenio, “Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino”, *La revolución cultural del Renacimiento*, Trad. Domènec Bergadà, Crítica, Barcelona, 1984, 352 pp.
- Gauchet, Marcel. “L’Etat au miroir de la raison d’Etat : La France et la chrétienté”, en Zarka, Yves Charles, dir., *Raison et déraison d’état :*

théoriciens et théorie de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles, PUF, Paris, 1994, 436 pp.

Gauchet, Yves, *Histoire des idées politiques. Tome 1, De l'Antiquité à la Révolution française*, Armand Colin, Paris, 1995, 491 pp.

Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media*, Trad. Piedad García-Escudero, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, 293 pp.

Gilbert, Felix, "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War", Paret, Peter, ed., *Makers of modern strategy: from Machiavelli to nuclear war*, Oxford University Press, Nueva York, 1986, pp. 11-31.

Gilmore, Myron Piper, *Argument From Roman Law in Political Thought 1200-1600*, Nueva York, Russel & Russel, 1967, 148 pp.

Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 2003, 370 pp.

Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XII*, Tomo I, Trad. A. Pacios, S. Caballero, Gredos, Madrid, 1958, 469 pp.

Giménez de Aragón, Pedro, "La violencia en el judeocristianismo antiguo", *Arys. Antigüedad, religiones y sociedades*, Nº 11, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2013, pp. 249-270.

Gómez de Liaño, Ignacio, *El círculo de la sabiduría I. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Siruela, Madrid, 1998, 726 pp.

Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 208 pp.

Gómez-Carballa, Alberto *et al*, "The complete mitogenome of a 500-yearold inca child mummy", *Scientific Reports*, Nº 5, 2015. Disponible en <http://www.nature.com/articles/srep16462>. Revisado el 12/11/2015.

- Gómez-Hortigüela, Ángel, *Luis Vives entre líneas. El humanista valenciano en su contexto*, Obras social y cultural Bancaixa, Valencia, 1993, 285 pp.
- Gómez-Lobo, Alfonso, “El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides”, *Estudios Públicos*, Nº 44, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1991, pp. 247-273.
- González y González, Enrique, *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*. Pról. Mariano Peset, Generalitat Valenciana, Comissio per al V' Centenari del Descobriment D'America, Valencia, 1987, 215 pp.
- González-Conde, María Pilar, “El recuerdo de las victorias romanas en los *Annales* de Tácito”, *Lucentum. Anales de la Universidad de Alicante. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua*, Nº 19-20, Universidad de Alicante, Alicante, 2002, pp. 257-262.
- Goñi Gaztambide, José, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1958, 724 pp.
- Gordley, James, “Reconceptualizing the Protection of Dignity in Early Modern Europe”, VV.AA., *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert. Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*, Böhlau, Colonia, 2003, pp. 281-306.
- Goulemot, Jean-Marie, “Etat”, en Ory, Pascal, *Nouvelle histoire des idées politiques*, Pluriel, Paris, 1988, pp. 32-39.
- Goyard Fabre, Simone, “Henri IV et Sully”, *La construction de la paix, ou Le travail de Sisyphe*, Vrin, Paris, 1994, 278 pp.
- Goyard-Fabre, Simone, “Les deux jusnaturalismes ou l'inversion des enjeux politiques”, *Cahiers de philosophie politique et juridique. Des théories du droit naturel*. Nº 11. Centre de Publications de l'Université de Caen, Caen, 1988, pp. 7-42.
- Goyard-Fabre, Simone, *Jean Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris, 1989, 310 pp.

- Goyard-Fabre, Simone, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, París, 2002, 372 pp.
- Granada. Miguel Ángel, “Sobre algunos aspectos de la concordia entre ‘Prisca theologia’ y cristianismo en Marsilio Ficino. Giovanni Pico y León Hebreo”, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona, 2000, 513 pp.
- Gratian, *Decretum magistri Gratiani*, Monumenta Germaniae Historica en Múnich y Bayerischen Staatsbibliothek. Disponible en: <http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>. Revisado el 14/5/2015
- Gray, J. Glenn, *Guerreros. Reflexiones del hombre en la batalla*, Trad. Mónica Garrido Fernández, Pról. Hannah Arendt, Inédita, Madrid, 2004, 254 pp.
- Greenwood, Christopher, “Historical Development and Legal Basis”, en Fleck, Dieter y Gill, Terry, *The Handbook of the International Law of Military Operations*, Oxford University Press, Nueva York, 2008, pp. 1-43.
- Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, T. III, Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, 358 pp.
- Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Tomo I, Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, 331 pp.
- Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*. Tomo IV, Trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid, 1925, 341 pp.
- Grotius, Hugues, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Tome second, Trad. Jean Barbeyrac, Chez Pierre de Coup, Amsterdam, 1724, 1001 pp.
- Grotius, Hugues, *Le droit de la guerre et de la paix*, Trad. P. Pradier-Fodéré, PUF, París, 1999, 868 pp.
- Grotius, Hugues, *Le droit de la guerre et de la paix*. Tome premier. Trad. Jean Barbeyrac, Chez Pierre de Coup, Amsterdam, 1724, 518 pp.

- Guevara, José Antonio, *Los secretos de Estado: Razones, sinrazones y controles en el Estado de Derecho*, Presentación Eusebio Fernández, Pról. Ernesto Villanueva, Porrúa – Universidad Iberoamericana, México, 2004, 322 pp.
- Guicciardini, Francesco, “Dialogo del reggimento di Firenze”, *Opere inedite di Francesco Guicciardini*, Illust. G. Canestrini, Tipografi-Editori Barbera Bianchi e Comp., Firenze, 1858, 1-223.
- Guicciardini, Francesco, “Recomendaciones y advertencias relativas a la vida pública y a la vida privada” *Historia de Florencia (1378 - 1509)*, Trad. Hernán Gutiérrez García, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 39-99.
- Guizot, François, “Henri IV, Roi catholique (1593 – 1610)”, *L’histoire de France. Depuis les temps les plus reculés jusqu’en 1789, racontée a mes petits enfants*, Vol. III, Hachette, París, 1874, 578 pp.
- Guthrie, Charles y Quinlan, Michael, *Just War: The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare*, Bloomsbury, Londres, 2007, 55 pp.
- Guthrie, William K. C., “Flux and Logos in Heraclitus”, en Alexander P. D. Mourelatos, Ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1993, pp. 197-213.
- Gutiérrez García, Hernán, “Prólogo”, Guicciardini, Francesco, *Historia de Florencia (1378 - 1509)*, Trad. Hernán Gutiérrez García, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 11-37.
- Gutiérrez, Gustavo, “En busca de los pobres de Jesucristo”, *Revista de la Universidad Católica*, N° 7, PUCP, Lima, 1980, pp. 81-108.
- Gutiérrez, Hernán, “Notas preliminares”, Settala, Ludovico, *La Razón de Estado*, Trad. Carlo Arienti, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988, 310 pp.

- Guy, Alain, *Luis Vives: humanista comprometido*, Trad. Dionisia Empaytaz, Editorial Balmes, Barcelona, 1997, 190 pp.
- Guy, Alain, *Vivès ou l'humanisme engagé*, Seghers, París, 1973, 224 pp.
- Guzmán Guerra, Antonio, "Introducción", en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Trad. Antonio Guzmán Guerra, Alianza editorial, Madrid, 2008, pp. 11-37.
- Habermas, Jürgen, "El concepto de dignidad humana y los derechos humanos", *La constitución de Europa*, Trad. Javier Aguirre Román, Eduardo Mendieta y María Herrera, Trotta, Madrid, 2012, pp. 13-37.
- Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2001, 185 pp.
- Haggenmacher, Peter, "Mutations du concept de guerre juste de Grotius à Kant", *La Guerre, Actes du Colloque de Mai 1986. Cahiers de Philosophie politique et juridique*. Centre de Publications de l'Université de Caen, Caen, 1986, pp. 106-125.
- Haggenmacher, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, París, 1983, 221 pp.
- Hampton, Timothy, "'Turkish dogs': Rabelais, Erasmus, and the Rethoric of Alterity", *Representations*, N° 41, University of California Press, Berkeley, 1993, pp. 58-82.
- Hankins, James, "Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue", *Italian Culture*, Vol. XXXII, N° 2, Maney Publishing, Filadelfia, 2014, pp. 98-109.
- Hanson, Victor Davis, *Guerra. El origen de todo*, Trad. Laura Vidal Sanz, Turner, Madrid, 2011, 327 pp.
- Hanson, Victor Davis, *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, University of California Press, Berkeley, 1989, 274 pp.

- Haque, Adil Ahmad, "Proportionality in War", en LaFollete, Hugh, ed., *The International Encyclopedia of Ethics*, Blackwell - John Wiley & Sons, Londres, 2013, 8 pp.
- Harrof-Tavel, Marion, "Does it still make sense to be neutral?", *Humanitarian Exchange*, N° 25, Humanitarian Policy Group, Londres, 2003, pp. 2-4.
- Haslam, Jonathan, *No virtue like necessity: Realist thought in international relations since Machiavelli*, Yale University Press, New York, 2002, 272 pp.
- Hassig, Ross, "Mesoamérica de los olmecas a los aztecas", De Souza, Philip, ed., *Una historia global*, Trad. Manuel Villanueva Acuña, Akal, Madrid, 2008, p. 275-293.
- Hassig, Ross, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, University of Oklahoma Press, 1988, 404 pp.
- Haydn, Hiram, *The Counter-Renaissance*, Charles Scribner's Sons, New York, 1950, 705 pp.
- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Trad. Julián Marías, Alianza editorial, Madrid, 1998, 406 pp.
- Health, Michael J., "Erasmus and War against the Turks", en Margolin, Jean-Claude, ed., *Acta conventus neo-Latino Turonensis, e Congrès international d'études néo-latines, Tours, Université François-Rabelais, 6-10 septembre 1976*, Vrin, Paris, 1980, pp. 991-999,
- Heckel, Johannes, "Luther's Doctrine of the Right of Resistance to the Emperor", *Lex Charitatis. A Juristic Disquisition on the Law in the Theology of Martin Luther*, Eerdmans Publishing, Cambridge, 2010, 680 pp.
- Held, David, *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Trad. Sebastián Mazzuca, Paidós, Barcelona, 2002, 384 pp.

- Helgeland, John, "Christians and the Roman Army A.D. 173 - 337", *Church History*, Vol. 43, Nº 2, American Society of Church History, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 149-163.
- Hendrikson, David, C., "In Defense of Realism: A Commentary on *Just and Unjust Wars*", *Ethics & International Affairs*, Vol. 11, Nº 1, Carnegie Council for Ethics and International Affairs, New York, 1997, pp. 19-53.
- Herlemont-Zoritchak, Nathalie, "'Droit d'ingérence' et droit humanitaire: les faux amis", *Revue Humanitaire*, Nº 23, Médecins du monde, París, 2009. Disponible en: <http://humanitaire.revues.org/594>. Revisado el 26/12/2014.
- Hernández, Ramón, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología* San Esteban, Salamanca, 1984, 234 pp.
- Hernández-Pacheco Sanz, Javier, "La piedad como virtud militar, o por qué vale más honra que barcos", *Diálogo filosófico*, Nº 79, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2001, pp. 33-44.
- Hernández-Tejero, Francisco, *Las Instituciones de Justiniano*, Trad. Francisco Hernández-Tejero, Comares, Granada, 1998, 296 pp.
- Hernández-Tejero, Manuel, "Aproximación histórica al origen del 'ius postliminii'", *Gerión*, Nº 7, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989, pp. 53-64.
- Herrero y Rodríguez de Miñón, Miguel, "Realismo ante la guerra", *El País*, 5/2/2003, p. 14.
- Hiltbrunner, Otto, "La literatura latina cristiana antigua", Wischer, Erika, ed., *Akal Historia de la literatura: El mundo medieval, 600 – 1400, Volumen segundo*, Trad. Olegario García de la Fuente, Akal, Madrid, 1989, p. 84-101.

- Hinojosa y Naveros, Eduardo de, “Los precursores españoles de Grocio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1929, pp. 220-236.
- Hitchens, Christopher, “Un hombre de contradicciones permanentes. Una crítica de *La vida imperial de Rudyard Kipling: la larga retirada* de David Gilmour”, *Amor, pobreza y guerra*, Trad. Daniel Rodríguez Gascón, Debolsillo, Barcelona, 2011, pp. 49-62.
- Hobbes, Thomas, *El ciudadano*, Edic. e Introd y Trad. Joaquín Rodríguez Feo, Debate – CSIC, Madrid, 1993, 205 pp.
- Hobbes, Thomas, *El Leviatán o La materia, forma y poder de un eclesiástico y civil*, Trad. y Pról. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2009, 600 pp.
- Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, Cap. XIV, 432 pp.
- Hochstrasser, Tim, “Conscience and Reason: The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac”, *The Historical Journal*, Vol. 36, Nº 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 289-308.
- Holland, Thomas Erskine, ed., “Introducción”, Legnano, G. de, *Tractatus de Bello, de Represaliis et de Duello*, Oxford University Press, 1917, p. ix-xxxii.
- Homero, *Ilíada*, Introd. y Trad. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 2001, Canto XXIV, 584 pp.
- Hörnqvist, Mikael, *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 324 pp.
- Hostiensis, Henrici de Segusio Cardinalis, *Summa Aurea*, Libro I, Venecia, 1574, 248 pp.

- Housley, Norman, “La guerra en Europa. 1200 a 1320”, en Keen, Maurice, ed., *Historia de la guerra en la Edad Media*, Trad. Asunción Rodríguez Guzmán, Antonio Machado Libros, Madrid, 2010, pp. 151-177.
- Howard, Michael, *La guerra en la historia europea*. Trad. Mercedes Pizarro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 256 pp.
- Howard, Michael, *La invención de la paz. Reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*, M. Armenteras, Salvat, 2001, 176 pp.
- Hubert, René, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie: la philosophie de l'Histoire et le problème des origines sociales*, Librairie Félix Alcan, París, 1923, 368 pp.
- Hubrecht, George, “La “juste guerre” dans le Décret de Gratien”, *Studia Gratiana*, N° 3, LAS, Roma, 1955, pp. 161-177.
- Huizinga, Johan, “Las órdenes militares y los votos caballerescos”, *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Versión de José Gaos, Trad. del francés medieval Alejandro Rodríguez de la Peña, Alianza editorial, Madrid, 2010, pp. 113-125.
- Huizinga, Johan, *Érasme*, Gallimard, París, 1955, 336 pp.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Trad. Eugenio Imaz, Altaya, Madrid, 1997, 271 pp.
- Hullung, Mark, *Citizen Machiavelli*, Transaction Publishers, New Jersey, 2015, 266 pp.
- Hume, David, “Del equilibrio de poderes”, *Ensayos políticos*, Trad. César Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 1987, 192 pp.
- Hunt, Lynn, “‘Han dado un gran ejemplo’. Declarar derechos”, *La invención de los derechos humanos*, Trad. Jordi Beltrán Ferrer, Tusquets, Barcelona, 2009, 288 pp.

- Ignatieff, Michael, *El nuevo imperio americano. La reconstrucción nacional en Bosnia, Kosovo y Afganistán*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós, Madrid, 2003, 120 pp.
- Ignatieff, Michael, *Ética política en una era de terror*, Trad. María José Delgado, Taurus, Madrid, 2004, 286 pp.
- Ignatieff, Michael, *Guerra virtual: Más allá de Kosovo*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós, Barcelona, 2003, 195 pp.
- Ilari, Virgilio, *Guerra e diritto nel mondo antico. Parte prima. Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo*. Giuffrè Editore, Milán, 1980, 428 pp.
- Ilari, Virgilio, *L'Interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Giuffrè Editore, Milano, 1981, 247 pp.
- Imbert, Jean, "Avant-propos", *La Guerre, Actes du Colloque de Mai 1986. Cahiers de Philosophie politique et juridique*, Centre de Publications de l'Université de Caen, Caen, 1986, pp. 9-12.
- Ingber, Leon, "La tradition de Grotius. Les droits de l'homme et le droit naturel à l'époque contemporaine", *Cahiers de philosophie politique et juridique. Des théories du droit naturel*, N° 11, Centre de Publications de l'Université de Caen, Caen, 1987, pp. 43-73.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, International Development Research Centre, Ottawa, 2001, 91 pp.
- Isnardi Parente, Margherita, "Introduzione", Bodin, Jean., *I sei libro dello Stato*, D. Quaglioni, UTET, Turín, 1988, 672 pp.
- Izard, Miquel, *Genocidas, cruzados y castradores. Terror y humillación en nuestro pasado*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2015, 238 pp.
- Jaffe, Greg, "Private moments helped shape Obama's education about war", *The Washington Post*, 1/2/2015. Disponible en:

http://www.washingtonpost.com/politics/private-moments-in-obamas-war-education-help-shape-his-evolution-on-casualties/2015/02/01/ac7c5a4a-a89e-11e4-a06b-9df2002b86a0_story.html. Revisado el 1/2/2015.

Jardine, Lisa, "Introduction", Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 181 pp.

Jawad Al-Tamimi, Aymenn, "The Islamic State's regional strategy", en Barnes-Dacey, J., Geranmayeh, E. y Levy, D., eds., *The Islamic State through the regional lens*, European Council on Foreign Relations, Berlin, 2015, 104 pp.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, "La mythologie française du droit d'ingérence", *Libération*, 11/5/2010. Disponible en: http://www.liberation.fr/monde/2010/05/11/la-mythologie-francaise-du-droit-d-ingerence_625335. Revisado el 14/12/2014.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l'humanité. Tuer ou laisser mourir*, PUF, París, 2012, 597 pp.

Johnson, James Turner, *Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry*, Princeton University Press, New Jersey, 1981, 380 pp.

Joint Association of Classical Teachers' Greek Course, *The World of Athens. An Introduction to Classical Athenian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 434 pp.

Jones, Sam, "Ukraine: Russia's new art of war", *Financial Times*, 28/08/2014. Disponible en: <http://www.ft.com/cms/s/2/ea5e82fa-2e0c-11e4-b760-00144feabdc0.html#axzz3NsKndOw1>. Revisado 1/12/2014.

Jørgensen, Christer, Pavkovic, Michael F., Rice, Rob S. et al., *Técnicas bélicas del mundo moderno. 1500 – 1763. Equipamiento, técnicas y tácticas de combate*, Trad. Antonio Rincón, Libsa, Madrid, 2007, 256 pp.

- Jouannet, Emmanuelle, *Emer de Vattel et l'émergence du droit international classique*. Pedone, París, 1998, 490 pp.
- Judt, Tony y Snyder, Timothy, *Pensar el siglo XX*, Trad. Victoria Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 2012, 400 pp.
- Jünger, Friedrich Georg, *Los mitos griegos*, Trad. Carlota Rubies, Herder, Barcelona, 2006, 309 pp.
- Julio César, "Guerra de las Galias", *Guerras de las Galias/Guerra Civil*, Trad. Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino, Gredos, Madrid, 2007, 400 pp.
- Kadaré, Ismail, *La cólera de Aquiles. Entrevista de Bashkim Shehu*, Katz - Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Madrid, 2010, 60 pp.
- Kagan, Donald, *La guerra del Peloponeso*, Trad. Alejandro Noguera, Edhasa, Barcelona, 2009, 768 pp.
- Kagan, Donald, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, Trad. Josefina de Diego, Turner – Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003, 557 pp.
- Kaldor, Mary, "Un nuevo enfoque sobre las guerras", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, Nº 94, Trad. Leandro Nagore, Fuhem, Madrid, 2006, pp. 11-20.
- Kaldor, Mary, *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en el mundo global*, Trad. Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Tusquets, Barcelona, 2010, 337 pp.
- Kaldor, Mary, *Nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Tusquets, Barcelona, 2001, 242 pp.
- Kaldor, Mary, *The New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, 2014, 268 pp.

- Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2012, 558 pp.
- Keen, Maurice, *The Laws of War in the Late Middle Ages*, Routledge, Londres, 2015, 291 pp.
- Keil, Bruno, "EIPHNH, Eine philologisch-antiquarische Untersuchung", *Berichte über die Verhandlungen der kgl.sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, Vol. 68, Nº 4, Teubner, Leipzig, 1916, 90 pp.
- Kelsen, Hans, *La teoría del estado de Dante Alighieri*, Trad. José Luis Requejo Pagés, KRK Ediciones, Oviedo, 2007, 329 pp.
- Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, Trad. Eduardo García Máynez, UNAM, México, 1949, 477 pp.
- Kennedy, David, *El lado oscuro de la virtud. Reevaluando el humanitarismo internacional*, Trad. Francisco J. Contreras e Ignacio de la Rasilla, Almuzara, Sevilla, 2007, 352 pp.
- Kessler, Glenn, "Marco Rubio's claim that President Bush said he would not have invaded Iraq", *The Washington Post*, 18/5/2015. Disponible en: <http://www.washingtonpost.com/blogs/fact-checker/wp/2015/05/18/marco-rubios-claim-that-president-bush-said-he-would-not-have-invaded-iraq/>. Revisado el 21/5/2015.
- King, Preston T., "Toleration. Historical Perspective", *Toleration*, Routledge, Londres, 1998, 237 pp.
- Kirk, Geoffrey Stephen, "Heráclito de Éfeso", en Kirk, Geoffrey Stephen, Raven, John Earle y Schofield, Malcolm, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 2008, pp. 245-285.
- Klauswitz, Karl von, *De la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid, 1999, 920 pp.

- Kloppenber, James T., *Reading Obama: Dreams, Hope and the American Political Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2010, 320 pp.
- Kohut, Karl, “El humanismo español y América en el siglo XVI”, Vilanova, Antonio, coord., *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona 21 – 26 agosto 1989*, Asociación Internacional de Hispanistas, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 475-483.
- Kolb, Robert, “Observaciones sobre las intervenciones humanitarias”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, Nº 849, Comité Internacional de la Cruz Roja, Ginebra, 2003, pp. 119-134.
- Kolb, Robert, “Origen de la pareja terminológica ius ad bellum / ius in bello”. *Revista Internacional de la Cruz Roja*, Nº 143, CICR, Ginebra, 1997, pp. 589-598.
- Korab-Karpowicz, W. Julian, "Political Realism in International Relations", Zalta, Edward N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2013. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>. Revisado el 10/05/2015.
- Kouchner, Bernard, “Le mouvement humanitaire. Questions à Bernard Kouchner”, *Le Débat*, Nº 67, Gallimard, París, 1991, pp. 30-39.
- Kouchner, Bernard, “Oui, on peut être militant et ministre”, *Libération*, 24/3/2010. Disponible en: http://www.liberation.fr/monde/2010/03/24/oui-on-peut-etre-militant-et-ministre_616975. Revisado 27/12/2014.
- Kunz, Josef L., “Bellum justum and bellum legale”, *The American Journal of International Law*, Vol. 45, Nº 3, American Society of International Law, Washington, 1951, pp. 528-534.

- L'Hôpital, Michel de, "Discours des raisons et persuasions de la paix en l'an 1568", *Œuvres complètes*, Vol. 2, P. S. J. Duféy, Paris, 1824, pp. 217-252.
- L'Hôpital, Michel de, "Mémoire adressé à Charles IX et à Catherine de Médicis, intitulé : Le but de la Guerre et de la Paix, Ou Discours pour exhorter Charles IX à donner la paix à ses sujets", *Œuvres complètes*, Vol. 2, P. S. J. Duféy, Paris, 1824.
- Lactancio, *Instituciones Divinas, Libros IV – VII*, Introd. y Trad. Eustaquio Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, 360 pp.
- Lactancio, *Instituciones Divinas. Libros I-III*, Introd. y Trad. Eustaquio Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, 352 pp.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, "Introducción. Paz en la guerra: Procedimientos medievales", en Arranz Guzmán, Ana, Rábade Obradó, María del Pilar y Villarroel González, Óscar, coords., *Guerra y paz en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2013, pp. 15-40.
- Lago Alba, Luis, "Tratado de la Caridad. Introducción a las Cuestiones 23 a 46", en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III*, BAC, Madrid, 1990, pp. 201-211.
- Lang Jr., Anthony F., "Punitive intervention: Enforcing Justice or Generating Conflict?", en Evans, Mark, ed., *Just War Theory. A Reappraisal*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2005, pp. 50-70.
- Langan, John, "The elements of Saint Augustine's just war theory", *The Journal of Religious Ethics*, Wiley-Blackwell, Malden, 2001, pp. 19-38.
- Lange, Christian, L., "Emeric Crucé", *Histoire de l'internationalisme I. Jusqu'à la paix de Westphalie (1648)*, Aschenhoug & Co, Kristiana, 1919, 517 pp.
- Laqueur, Thomas, W., "La imaginación moral y los derechos humanos", en Ignatieff, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós, Barcelona, 2003, p. 141.

Las Casas, Bartolomé de, “Del sermón que predicó fray Antón Montesino en nombre de la comunidad de dominicos”, *Texto del sermón de Antón Montesino según Bartolomé de las Casas y comentario de Gustavo Gutiérrez*. Conmemoración de los 500 años del sermón de Antón Montesino y la primera comunidad de dominicos en América, 21 diciembre 1511 -2011. Disponible en: http://www.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf. Revisado el 12/12/2014.

Las Casas, Bartolomé de, *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2000, 369 pp.

Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, José Miguel Martínez Torrejón, ed., Cervantes Virtual, Alicante, 2006. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome_de_las_casas/obra-visor-din/brevsima-relacin-de-la-destruccin-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_18.html#l_0. Revisado el 15/5/2015.

Lazzeri, Christian, “Le gouvernement de la raison d’État”, Lazzeri, Christian y Reynié, Dominique, Lazzeri, Christian y Reynié, Dominique, dirs., *Le pouvoir de la raison d’état*, PUF, París, 1992, 173 pp.

Le Foch, Guillaume, “Le principe de l’interdiction du recours à la force a-t-il encore valeur positive?”, *Droit et culture. Revue internationale interdisciplinaire*, N° 57, Association Française Droit et Culture, París, 2009. Disponible en: <http://droitcultures.revues.org/1218>. Revisado 12/12/2014.

Le Goff, Jacques, “Barbares”, *Eutopia. Ideas for Europe magazine*, Fischer/Debate/Seuil/Laterza, 5/9/2014. Disponible en: <http://www.europiamagazine.eu/fr/jacques-le-goff/columns/barbare>. Revisado el 15/9/2014.

- Le Goff, Jacques, *La Baja Edad Media*, Trad. Lourdes Ortiz, Siglo XXI, Madrid, 2002, 336 pp.
- Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Editions du Seuil, París, 1985, 225 pp.
- Leadbette, Bill, "Genocide in Antiquity", en Charny, Israel, *Encyclopedia of genocide*, Vol. I, ABC – Clio, California, 1999, 345 pp.
- Lefebvre, Michel, "Leçons d'un siècle de guerres", *Un siècle de guerre*, Le Monde Hors Série, 9/10/2013. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/10/09/hors-serie-le-monde-un-siecle-de-guerre_3492540_3232.html. Revisado el 1/12/2013.
- Legohérel, Henri, *Histoire du droit international publique*, PUF, París, 1996, 127 pp.
- Lehmann, Aude, "Prudentia à Rome: étymologie et archéologie d'une notion", *Chroniques italiennes*, N° 60, Université Paris III, París, 1999, pp. 31-43.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Codex juris gentium diplomaticus*. Vol I. Compilador Joachim Peck, Akademie-Verlag. Berlin, 1962. 422 pp.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Codex juris gentium diplomaticus*. Vol. II. Compilador Joachim Peck, Akademie-Verlag. Berlin, 1964. 433 pp.
- Leinhard, Marc, "Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther. Une comparaison", Ocker, Christopher, Printy, Michael y Starenko, Peter, eds., *Politics and reformations: Histories and reformations. Essays in honor of Thomas A. Brady Jr.*, Brill, Leiden, 2007, pp. 217-140.
- Leonhard, Jörn, "Natti dalla guerra e macchine da guerra?", *Ricerche di storia politica*, Vol. I, N° 6, Il Mulino, Bologna, pp. 31-52.
- León-Portilla, Miguel, "Apéndice. Evolución cultural del México antiguo", *Visión de los vencidos*, Trad. Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1999, pp. 191-220.

- Lessay, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris, 1988, 292 pp.
- Loarte, José Antonio, *El tesoro de los padres: selección de textos de los santos padres para el cristiano del tercer milenio*, Rialp, Madrid, 1998, 400 pp.
- Lonis, Raoul, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, 363 pp.
- López Barja de Quiroga, Pedro y Lomas Salmonte, Francisco Javier, *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004, 704 pp.
- López Barja de Quiroga, Pedro, *El imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, A. Machado Libros, Madrid, 2007, 374 pp.
- López Calera, Nicolás, "Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno", *Cuadernos de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 46, Universidad de Granada, Granada, 2012, pp. 263-280.
- Lorente Fernández, David, "Notas. La violencia del Estado como *chiriaje* o guerra ritual: una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani en el sur del Perú", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 41, Nº. 2, Universidad Complutense de Madrid, 2011, pp. 547-568.
- Loreto, Luigi, *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del *völkerrecht* antico*, Jovene, Napoles, 2001, 399 pp.
- Losada, Ángel, "Introducción", *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Introd. y Trad. Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975, 417 pp.
- Losada, Ángel, "Juan Luis Vives y la polémica entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre las justas causas de la guerra

- contra los indios”, Fernández Nieto, Francisco Javier, Melero, Antonio y Mestre, Antonio, coords., *Luis Vives y el humanismo europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998, pp. 41-54.
- Lowe, Ben, *Imagining Peace: A History of Early English Pacifist Ideas, 1340 – 1560*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997, 362 pp.
- Lucas, Javier de y Ramón Chornet, Consuelo, “El oxímoron: ¿guerra por la paz? De la guerra justa a la tentación humanitaria”, *¿Querela pacis perpetua? Una reivindicación del Derecho internacional*, Universitat de València. Valencia, 2006, pp. 149-176.
- Lucas, Javier de y Ramón Chornet, Consuelo, “La vuelta de un oxímoron. A propósito de la guerra justa”, en Nicolás Sánchez Durá, coord., *La guerra*, Pre-textos, Madrid, 2006, pp. 247-265.
- Lucas, Javier de, “Apéndice: La solidaridad en la civilización urbana”, *El concepto de solidaridad*, Fontamara, 1993, pp. 103-111.
- Lucena, Manuel, *Historia. La Grecia Clásica*, The National Geographic Society, Madrid, 2013, 159 pp.
- Luciano de Samósata, *Diálogo de los dioses, Diálogo de los muertos, Diálogos marinos, Diálogo de las prostitutas*, Introd. y Trad. Juan Zaragoza Botella, Alianza editorial, Madrid, 2005, 232 pp.
- Luna, Giovanni de, “Entre arcaísmo y modernidad”, *El cadáver del enemigo. Violencia y muerte en la guerra contemporánea*, Trad. Patricia Orts García, 451 Editores, Madrid, 2007, pp. 90-107.
- Luño Peña, Enrique, “La filosofía jurídica y social de Juan Luis Vives”, *Universidad*, N° 17, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1940, pp. 545-558.
- Lutero, Martín, “Si los hombres de armas también pueden estar en gracia”, *Escritos políticos*, Trad. y Estud. Prelim. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2008, 216 pp.

- Lutero, Martín, *Escritos políticos*, Trad. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2008, 173 pp.
- Lutero, Martín, *Sobre los judíos y sus mentiras*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004, 312 pp.
- Luther, Martin, “Against the Execrable Bull of the Antichrist”, Bainton, Roland, *Here I Stand: A life of Martin Luther*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2009, 336 pp.
- Luttwak, Edward N., *Para bellum: La estrategia de la paz y de la guerra*, Siglo XXI, Madrid, 2005, 409 pp.
- Lynch, Christopher, “Interpretive Essay”, Machiavelli, Niccolo, *Art of War*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, 312 pp.
- Lynch, John, “El Emperador Carlos V”, *Los Austrias (1516 – 1700)*, Crítica, Barcelona, 2009, 814 pp.
- MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, 516 pp.
- MacKenney, Richard, *La Europa del siglo XVI. Expansión y conflicto*, Trad. Fernando Bouza, Akal, Madrid, 2007, 416 pp.
- Maestre Sánchez, Alfonso, “Disputa teológico-aristotélica sobre la condición humana de los indios”, en Maceiras Fafián, Manuel y Méndez Francisco, Luis, coords., *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos*, San Sebastián, Salamanca, 2011, pp. 115-159.
- Mainecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Trad. Felipe González Vicén, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, 465 pp.
- Mairet, Gérard, “El protestantismo y la justificación cristiana de la espada”, Châtelet, François y Mairet, Gérard, *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Trad. Jorge Barriuso, Akal, Madrid, 2008, 752 pp.

- Mallet, Michael, "Mercenarios", en Keen, Maurice, ed., *Historia de la guerra en la Edad Media*, Trad. Asunción Rodríguez Guzmán, Machado Libros, Madrid, 2010, pp. 269-294.
- Mancuso, Francesco, *Diritto, Stato, Sovranità: Il pensiero politico-giuridico di Emer De Vattel tra Assolutismo e Rivoluzione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2002, 384 pp.
- Mansfield, Andrew, "Émeric Crucé's Nouveau Cynée (1623), universal peace and free trade", *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, Vol. 2, Nº 4, Gruppo Interdisciplinare di Storia delle Idee, Turín, 2013, pp. 1-23.
- Mañas, Manuel, "Introducción", Erasmo de Rotterdam, *El ciceroniano*, Akal, Madrid, 2009, 192 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, "Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el Joven", *Escritos políticos breves*, Est. preliminar y trad. María Teresa Navarro Salazar, Tecnos, Madrid, 2006, 232 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, "El arte de la guerra", *El Príncipe, El arte de la guerra*, Club internacional del Libro, Madrid, 1986, 278 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, *Del arte de la guerra*, Est. Prelim. y Trad. Manuel Carrera Díaz, Tecnos, Madrid, 2008, 376 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Intr. y trad. Ana Martínez Arancón, Alianza editorial, Emecé, Madrid, 2000, 464 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Trad. Miguel Ángel Granada, Alianza editorial, Madrid, 2010, 170 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, *Historia de Florencia. Istorie Fiorentine*, Estud. preliminar y Trad. Félix Fernández Murga, Tecnos, Madrid, 2009, 560 pp.

- Margolin, Jean-Claude, “Érasme (1467? – 1536)”, *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, UNESCO: Bureau international d'éducation, Vol. XXIII, N° 1-2, París, 1993, p. 337-356.
- Margolin, Jean-Claude, “Érasme et Ferdinand de Habsbourg d'après deux lettres inédites de l'Empereur à l'humaniste”, Sperna Wiland, Jan y Frijhoff, Willem Th. M., eds., *Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9 – 11 November 1986*, E. J. Brill, Leiden, 1988, pp. 15-29.
- Margolin, Jean-Claude, “Érasme et la guerre contre les turcs”, *Il pensiero político. Rivista di storia delle idee politiche e social*, Vol. 13, N° 1, Florencia, 1980, pp. 3-14, Cystowska, Maria, “Érasme et les turcs”, *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum*, N° 57, Brelau, 1974, pp. 311-321.
- Mariño Meléndez, Fernando, “Algunas consideraciones sobre el derecho internacional relativo a la “intervención” armada de protección de los derechos fundamentales”, *Revista de Occidente*, N° 236-237, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001, pp. 107-119.
- Mariño, Fernando, “Antecedentes doctrinales e institucionales de la protección internacional de los derechos humanos”, en Peces-Barba, Gregorio, Fernández, Eusebio et al., *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XVIII. El derecho positivo de los derechos humanos. Derechos humanos y comunidad internacional: los orígenes del sistema. Tomo II, Vol. III*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 395-473.
- Marocco Estuardi, Donatella, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, FrancoAngeli, Milán, 2006, 112 pp.
- Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Trad., Estudio preliminar y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 2009, 616 pp.
- Marsilio de Padua, *Sobre el poder del imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*. Trad. Bernardo Bayona Aznar y Pedro Roche Arnas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, 197 pp.

- Martín Asuero, Pablo, “La lucha contra el turco: De los almogáraves a Lepanto”, Nuñez Seixas, Xosé M., Sevillano Calero, Francisco, *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI – XX)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 89-115.
- Martines, Lauro, *Un tiempo de guerra. Una historia alternativa de Europa 1450-1700*, Trad. David León Gómez, Crítica, Barcelona, 2013, 341 pp.
- Martínez Laínez, Fernando, “Dos imperios frente a frente”, *La guerra del Turco. España contra el imperio otomano, el choque de dos gigantes*. EDAF, Madrid, 2010, 323 pp.
- Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700 – 1819). Introduction à l’histoire du Droit International. Avec une biographie des principaux auteurs de la doctrine internationaliste de l’Antiquité à nos jours*, Tome I, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2006, 632 pp.
- Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Tomo 1, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2006, 632 pp.
- Mattéi, Jean-Mathieu, *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Tomo 2, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2006, 1242 pp.
- Mattei, Rodolfo de, *Il pensiero politico de Scipione Ammirato, con discorsi inediti*, Giuffrè, Milán, 1963, 551 pp.
- Mattox, John Mark, “Augustine: Political and Social Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Disponible en: <http://www.iep.utm.edu/aug-poso/> . Revisado el 12/3/2015.
- Mattox, John Mark, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum, Londres, 2006, 196 pp.

- Matyszak, Philip, *Legionario. El Manual del soldado romano*, Trad. David Govantes y Violeta Moreno Megías Akal, Madrid, 2010, 208 pp.
- McConica, James, "The problem of Luther", *Erasmus*, Oxford University Press, Oxford, 1991, 106 pp.
- Medina, Miguel Ángel, "El trasfondo antropológico del sermón de Montesino o el descubrimiento del nuevo... hombre", en Martínez, Felicísimo, Mate, Reyes y Ruiz, Marcos R., coords., *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*, Anthropos, Madrid, 2012, pp. 21-59.
- Megivern, James J., "Early christianity and military service", *Perspectives on Religious Studies*, 12, 3, Baylor University, Texas, 1985, pp. 175-184.
- Mellizo, Carlos, "Prólogo", Hobbes, Th., *El Leviatán o La materia, forma y poder de un eclesiástico y civil*, Trad. y Pról. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2009, 600 pp.
- Mellon, Christian, "Guerre juste. L'Église catholique actualise son héritage", en Andreani, Gilles y Hassner, Pierre, *Justifier la guerre?*, Les Presses Science Po, París, 2013, pp. 103-127.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*. Vol. 46, CSIC, Madrid, 1952, p. 238.
- Mesnard, Pierre, "Vers un portrait de Jean Bodin", *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Tomo V, 3, PUF, Paris, 1951, 473 pp.
- Mesnard, Pierre, *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, 113 pp.
- Mestre, Antonio, "La espiritualidad de Juan Luis Vives", *Ioannis Lodovici Vivis Valentini. Opera Omnia I. Volumen Introductorio*, Alfons el Magnàmin, Valencia, 1992, 519 pp.

- Meylan, Philippe, *Jean Barbeyrac (1674 – 1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, F. Rouge, Lausanne, 1937, 260 pp.
- Miles, Margaret R., "From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics", en Weltzel, James, ed., *Augustine's City of God: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 75-92.
- Miller, Roland E., "Bridges for the crossing", *Muslim and the Gospel: Bridging the gap. A reflection on Christian sharing*, Lutheran University Press, Minneapolis, 2004, 452 pp.
- Mirón Pérez, María Dolores, "Eiréne: Divinidad, género y paz en Grecia antigua", *Dialogues d'histoire ancienne*, N° 30, CNRS, París, 2004, pp. 9-31.
- Moliné, Enrique, *Los padres de la Iglesia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000, 610 pp.
- Momigliano, Arnaldo, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Trad. Marta Hernández Iñíguez, Alianza editorial, Madrid, 1989, 251 pp.
- Momigliano, Arnaldo, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, 816 pp.
- Mommsen, Theodor, *Compendio del derecho público romano*, Trad. Pedro Dorado Montero, Analecta, Pamplona, 1999, 636 pp.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo, Tomo I*, Losada, Buenos Aires, 2003, 336 pp.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, Madrid, 2001, 394 pp.
- Monnier, Raymonde, "L'apothéose du 20 vendémiaire an III (11 octobre 1794). Rousseau revisité par la République", en Porret, Michel y Berchtold, Jacques, eds., *Rousseau visité. Rousseau visiteur. Les derniers*

- années (1770-1778). Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Droz, Ginebra, 1999, pp. 403-428.
- Monod, Jean-Claude, “La formalisation classique du concept de guerre et sa déstabilisation contemporaine”, *La guerre. Une vérité humaine*, L’Harmattan, París, 2013, pp. 47-63.
- Monsegú, Bernardo, “Erasmus y Vives y la Philosophia Christi”, Revuelta Sañudo, M., Morón Arroyo, C. (eds.), *El erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986, p. 357-374.
- Montesquieu, *El espíritu de la leyes*, Trad. M.V.D., Lex Nova, 3 Volúmenes, Valladolid, 2008[1821], 1112 pp.
- Morales Ortiz, Alicia, *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI*, Universidad de Murcia, Murcia, 2000, 374 pp.
- Morel, Jean, *Recherche sur les sources du Discours de J.-J. Rousseau sur l’origine et les fondements de l’Inégalité parmi les hommes*, Rousseau, Lausanne, 1910, 82 pp.
- Morey, Robert A., *When is it Right to Fight?*, Bethany House Publishers, Minnesota, 1985, 168 pp.
- Morgenthau, Hans, J., “A realist theory of international politics”, en Elman, Colin y Jensen, Michael A., ed., *Realism Reader*, Routledge, Nueva York, 2014, pp. 53-59.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Trad. Emilio García Estébañez, Tecnos, Madrid, 2004, 224 pp.
- Mosterín, Jesús, *Los cristianos. Historia del pensamiento*, Alianza editorial, Madrid, 2010, 560 pp.
- Mousnier, Roland, “La participation des gouvernés à l’activité des gouvernants dans la France du XVIe et du XVIIIe siècles”, *Schweizer Beiträge zur*

allgemeinen Geschichte/Études suisses d'histoire générale/Studi svizzeri di storia generale, N° 20, Lang, Bern, 1962, pp. 200-229.

Muñoz Machado, Santiago, “Los justos títulos de la conquista del Nuevo Mundo”, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Edhasa, Barcelona, 2012, pp. 349-470.

Muñoz, Francisco, “La “Pax” Romana”, en Molina, Beatriz y Muñoz, Francisco, eds., *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp. 191-228.

Muralt, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Trad. Valentín Fernández Polanco, Istmo, Madrid, 2002, 185 pp.

Nadal Corbalán, Jaime, “M. Lutero: Escritos sobre política”, en García San Miguel, Luis, *Filosofía política: las grandes obras*, Dykinson, Madrid, 2006, pp. 349-369.

Nardin, Terry, “From Right to Intervene to Duty to Protect. Michael Walzer on Humanitarian Intervention”, *The European Journal of International Law*, Vol. 24, N° 1, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 67-82.

Nayan, Chanda, “Former Foreign Minister Gareth Evans: Responsibility to Protect”, *YaleGlobal Online*, Yale Center for the Study of Globalization-The Whitney and Betty MacMillan Center for International and Area Studies, New Haven, 2011. Disponible en: <http://yaleglobal.yale.edu/content/gareth-evans-responsibility-protect-transcript>. Revisado el 14/12/2013.

Nebrera, Montserrat, “De Europa y de la paz en Europa. [Charles Irenée Castel, Abée de Saint Pierre, *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe (1712)*]”, *Revista de Estudios Políticos*, 106, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 161-178.

- Neff, Stephen C., "Law and Morality Abroad (to ca. AD 1550)", *Justice among Nations. A History of International Law*, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 2014, 640 pp.
- Negredo del Cerro, Fernando, "La legitimación de la Guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: apuntes para su interpretación", en García Hernán, Enrique y Maffi, Davide, eds., *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700). Volumen II*, CSIC, Ediciones del Laberinto y Fundación Mapfre, Madrid, 2006, pp. 633-660.
- Nicolás de Cusa, "La paz de la fe", *La paz de la fe, Carta a Juan de Segovia*, Estud. Prelim. y Trad. Víctor Sanz Santacruz, Tecnos, Madrid, 1999, 120 pp.
- Nieburh, Reinhold, *Love and Justice. Selections from de Shorter Writings of Reinhold Neibuhr*, Robertson, D. B., ed., Meridian Books, Cleveland y Nueva York, 1956, 309 pp.
- Nohac, Pierre de, "Erasme et l'Italie", *Revue de deux mondes*, Bureax de la Revue de deux mondes, Tome 23, París, 1888, pp. 173-199.
- Noreña, Carlos G., *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, 327 pp.
- Núñez Villaverde, Jesús A., "2014: ninguna guerra a gran escala, pero sí interminables conflictos", *El País*, 27/12/2013. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388175980_368851.html. Revisado el 1/1/2013.
- Nussbaum, Arthur, "Just War – A Legal Concept?", *Michigan Law Review*, Vol. 42, Nº 3, Michigan Law Review Association, 1943, pp. 453-479.
- Nye, Joseph S., "Obama el pragmático", *Project Syndicate*, 10/6/2014. Disponible en: <http://www.project-syndicate.org/commentary/joseph-s--nye-defends-obama-s-approach-to-foreign-policy-against-critics-calling-for-a-more-muscular-approach/spanish>. Revisado 1/12/2014.

- Nye, Joseph S., *La paradoja del poder norteamericano*, Trad. Gabriela Bustelo, Taurus, Madrid, 2003, 303 pp.
- Nye, Joseph, “Barack Obama and Soft Power”, *The Huffington Post*, 20/6/2008. Disponible en: http://www.huffingtonpost.com/joseph-nye/barack-obama-and-soft-pow_b_106717.html. Revisado 1/12/2014.
- Obama, Barack, *Declaraciones del Presidente al aceptar el premio Nobel de la Paz*, 10/12/2009. Disponible en: <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/declaraciones-desl-presidente-al-aceptar-el-premio-nobel-de-la-paz>. Revisado 1/12/2013.
- Obolensky, Dimitri, Bouman, C. A. y Knowles, David, *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, Tomo II, Trad. T. Muñoz Schiaffino, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, 535 pp.
- Ockham. Guillermo de, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Trad. y Estudio preliminar Pedro Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 2008, 256 pp.
- Orbe, Antonio, “Marción: Pasión y muerte de Jesús”, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Tomo II, E.P.U.G., Roma, 1987, 1053 pp.
- Orend, Brian, *Michael Walzer on War and Justice*, University of Wales Press, Cardiff, 2000, 226 pp.
- Orígenes, *Contra Celso*, Introd. y Trad. Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, Lib. VIII, Cap. 73, 634 pp.
- Ortega y Gasset, José, “Juan Luis Vives y su mundo”, *Vives – Goethe*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 178 pp.
- Osborne, Roger, “La búsqueda de la vida cristiana”, *Civilización. Una historia crítica del mundo occidental*, Trad. Antonio Prometeo-Moya, R. M. Salleras, Crítica, Barcelona, 2006, 728 pp.
- Osuna Fernández-Largo, Antonio, “Tratado de la ley en general”, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología II*, BAC, Madrid, 1989, pp. 693-702.

- Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel, “Introducción”, Platón, *Las Leyes, I*, Estud. Prelim. y Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. VII-LXXXV.
- Pacaut, Marcel, “Recherche sur les termes ‘princeps, principatus, prince, principauté au Moyen-âge’”; *La principauté au Moyen âge, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Bordeaux, 1973, pp. 19-27.
- Pagden, Anthony, “Las bases ideológicas de la disputa sobre el *dominium* y los derechos naturales de los indios americanos”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 1, Universidad de Huelva, Huelva, 2006, pp. 13-44.
- Pagden, Anthony, *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Planeta, Barcelona, 1991, 253 pp.
- Pagden, Anthony, *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Trad. Pepa Linares, Alianza editorial, Madrid, 2015, 542 pp.
- Pagden, Anthony, *Mundos en guerra. 2500 años de conflicto entre Oriente y Occidente*, Trad. José Manuel Álvarez Flores, RBA, Barcelona, 2011, 558 pp.
- Paravicini Bagliani, Agostino, “L'Église romaine de Latran I à la fin du XIIe siècle”, en Mayeur, Jean-Marie *et al.*, dirs., *Histoire du christianisme des origines à nos jours, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Tomo V, Desclée, París, 2001, pp. 179-240.
- Pardos, Julio A., “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”, Vallespín, Fernando, Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la Teoría Política, 2*, Alianza editorial, Madrid, 2002, pp. 216–263.

- París, Carlos, "Vives y la formación del saber moderno", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. II, Universidad de Granada, Granada, 1962, p. 235-264.
- Parker, Geoffrey, *Historia de la guerra*, Trad. José Luis Gil Aristu, Akal, Madrid, 2010, 512 pp.
- Parker, Geoffrey, *la revolución militar. Innovación militar y apogeo de Occidente 1500-1800*, Trad. Alberto Piris y José Luis Gil Aristu, Alianza editorial, Madrid, 2002, 318 pp.
- Pasquier, Etienne, *Les recherches de la France*, Chez Laurent Sonnivis, Paris, 1611, 935 pp.
- Pastor, Marialba, "El sacrificio humano: justificación central de la guerra", en Bataillon, Gilles, Bievenu, Gilles y Velasco Gómez, Ambrosio, coords., *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM. México, 1998, pp. 233-248.
- Pavlishek, Keith, "Just and Unjust War in the Terrorist Age", *The Intercollegiate Review*, Intercollegiate Studies Institute, Vol. 37, Nº. 2, 2002, pp. 24-32.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid – Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1996, 720 pp.
- Peces-Barba, Gregorio y Dorado Porras, Javier, "Derecho, Sociedad y Cultura en el siglo XVIII", en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XVIII. El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución. Tomo II, Vol. I*. Dykinson, Madrid, 2003, pp. 7-219.
- Peces-Barba, Gregorio y Segura Ortega, Manuel, "La filosofía de los límites del poder", en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio, dirs., *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo I. Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 375-474.

- Peces-Barba, Gregorio, "El cambio de mentalidad: Los humanistas y la Reforma", *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Editorial Mezquita, Madrid, 1982, 214 pp.
- Peces-Barba, Gregorio, "Tránsito a la Modernidad y derechos fundamentales", en Peces-Barba, Gregorio y Fernández García, Eusebio, dirs., *Historia de los derechos fundamentales. Tránsito a la Modernidad: Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 15-263.
- Pelayo, Javier A. y Tarrés, Antoni S., "Afirmación monárquica y procesos de integración política", Floristán, Alfredo, coord., *Historia Moderna Universal*, Ariel, Barcelona, 2009, pp. 109-130.
- Pendás, Benigno, "Estudio Preliminar. Teoría política medieval. Otto von Gierke y la perspectiva germanista", Gierke, Otto von, *Op. Cit.*, p. XI-LXXVI.
- Pennington, Kenneth, "The Emperor is Lord of the World", *The Prince and the Law, 1200 – 1600: Sovereignty and Rights in the Western Tradition*, University of California Press, 1993, 352 pp.
- Peña Echevarría, Javier, "Notas preliminares", VVAA, *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII. Antología de textos*, Tecnos, Madrid, 1988, 262 pp.
- Pereña, Luciano, "Génesis y condiciones de identidad", *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 55-60.
- Pereña, Luciano, "La génesis suareciana del ius gentium", en Suárez, Francisco, *De legibus IV (II 13-20). De iure gentium*. CSIC, Madrid, 1973, pp. XVII-LXXII.
- Pereña, Luciano, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez II*, CSIC - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1954. 355 pp.

- Pérez Bustamante, Rogelio y San Miguel Pérez, Enrique, “El gran proyecto. Duque de Sully”, *Precursores de Europa*, Dykinson, Madrid, 1998, 412 pp.
- Pérez González, Carmen, “Seguridad humana”, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, Nº 3, Programa en Cultura de la Legalidad – Tirant lo Blanch, Madrid, 2012, pp. 167-173.
- Pérez Johnston, Raúl, “Jean Jacques Burlamaqui and the theory of social contract”, *Revista Electrónica de Historia Constitucional*, Nº 6, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Universidad de Oviedo, Madrid, 2005, pp. 330-374.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Intervenciones por razones de humanidad. Una aproximación desde los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho”, *Revista de Occidente*, Nº 236-237, 2001, pp. 71-90.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique, “Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro. Reflexiones sobre la historicidad de su concepción iusnaturalista”, en González-Tablas Sastre, Rafael, coord., *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009, pp. 29-43.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992, 231 pp.
- Peset, Mariano y Alonso Romero, María Paz, “Las Facultades de Leyes”, Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Polo Rodríguez, Juan Luis, coords., *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y confluencias*, Vol, 3, parte 1, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 21-73.
- Pfister, Christian, “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV”, *Revue Historique*, T. 54, PUF, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 300-324.

- Pfister, Christian, “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV” (suite), *Revue Historique*, T. 55, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 67- 82.
- Pfister, Christian, “Les Economies Royales de Sully et le Grand Dessein d’Henri IV” (suite), *Revue Historique*, T. 56, Librairie Germer Baillière, París, 1894, pp. 39-90.
- Phillipson, Coleman, “Emerich de Vattel” en McDonell, John y Manson, Edward, eds., *Great jurists of the world*, Vol. 2, Little Brown, Boston, 1914, pp. 477-493.
- Phillipson, Robert, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Olms, Hildesheim, 1983, 354 pp.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Introd, y Trad. Pedro J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002, 118 pp.
- Pictet, Jean, “Comentarios sobre los principios fundamentales de la Cruz Roja”, *CICR Recursos*, Comité Internacional de la Cruz Roja, 1/1/1979. Disponible en: <https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/fundamental-principles-commentary-010179.htm>. Revisado 13/12/2014.
- Piergiovanni, Vito, “Il primo secolo della scuola canonistica di Bologna”, en Kuttner, Stephane y Pennington, Kenneth, *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law. Berkeley, California, 28 July – 2 August 1980*, Vaticano, 1985, pp. 241-256.
- Pizzolato, Luigi, “Ambrosio”, en Leonardi, Claudio, Riccardi, Andrea y Zarri, Gabriela, *Diccionario de los santos*, Vol. I, San Pablo, Madrid, 2000, pp. 149-157.
- Plácido Suárez, Domingo, “Platón y la Guerra del Peloponeso”, *Gerión*, N° 3, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1985, pp. 43-62.

- Platón, *La República*, Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza editorial, Madrid, 2002, 695 pp.
- Platón, *Las Leyes, I*, Estud. Prelim. y Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, 251 pp.
- Plattner, Denise, “La neutralidad del CICR y la neutralidad de la asistencia humanitaria”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, Nº 134, Comité Internacional de la Cruz Roja, Ginebra, 1996, p. 182.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralía)*, Vol. IV, Introd. y Trad. Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1989, 464 pp.
- Pocock, John G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Trad. Manuel Vásquez Pimentel y Eloy García, Tecnos, Madrid, 2008, 704 pp.
- Popowicz, Eric, “La guerra total en la Grecia clásica”, *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Nº 7, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1995, pp. 219-245.
- Post, Gaines, “Ratio publicae utilitates, ratio status et “raison d’État” (1100 – 1300)”, Lazzeri, Christian y Reynié, Dominique, dirs., *Le pouvoir de la raison d’état*, PUF, París, 1992, 173 pp.
- Powell, Colin L., “Remarks to the National Foreign Policy Conference for Leaders of Nongovernmental Organizations”, *U.S. Department of State*, 26/10/2001. Disponible en: <http://2001-2009.state.gov/secretary/former/powell/remarks/2001/5762.htm>.
Revisado el 16/12/2014.
- Pozo, Joan Manuel del, *Cicerón: Conocimiento y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, 198 pp.

- Prestwich, Michael, “La revolución de la pólvora”, en Bennett, Matthew, ed., *La guerra en la Edad media*, Trad. Pablo Sánchez León, Akal, Madrid, 2010, pp. 182-203.
- Pufendorf, Samuel von. *De la obligación del hombre y del ciudadano según la Ley Natural en dos libros*, Tomo II. Trad. Leila B. V. de Ortiz, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980, 275 pp.
- Pufendorf, Samuel von. *De la obligación del hombre y del ciudadano según la Ley Natural en dos libros*. Tomo I, Trad. Leila B. V. de Ortiz, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980, 173 pp.
- Pufendorf, Samuel, *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*, Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, Madrid, 168 pp.
- Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome premier, Trad. Jean Barbeyrac, Edition de Bâle, 1732, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, 613 pp.
- Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Tome second, Trad. J. Barbeyrac. Edition de Bâle, 1732, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, 506 pp.
- Puig de la Bellacasa, Ramón, “Presentación”, Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, Alianza editorial, Madrid, 2008, 440 pp.
- Radice, Betty, “Introductory Note”, *Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings*, 5, Vol. 27, University of Toronto Press, Toronto, 1974, 321 pp.
- Rahe, Paul, “In the shadow of Lucretius: The Epicurean foundations of Machiavelli's Political Thought”, en *History of Political Thought*, Vol. 28, Nº 1, Imprint Academic, 2007, pp. 30-55.

- Ramón Chornet, Consuelo, *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en Derecho internacional*, Trotta, Madrid, 1995, 117 pp.
- Rawls, John, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Trad. Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, 224 pp.
- Raynaud, Philippe y Rials, Stéphane, "Civildad y Civilización", *Diccionario Akal de Filosofía política*, Trad. Mariano Peñalver y Marie-Paule Sarazin, Akal, Madrid, 2001, pp. 98-104.
- Regout, Robert Hubert Willem, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours: d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Scientia, Aalen, 1974, 342 pp.
- Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, "Gratian and the Decretists (Twelfth Century). War and Coercion in the *Decretum*", *The Ethics of War. Classic and Contemporary Reading*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 104-124.
- Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, "Hostiensis. A Typology of Internal and External War", *The Ethics of War. Classic and Contemporary Reading*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 160-168.
- Reichberg, Gregory M., Syse, Henrik y Begby, Endre, "Thomas Hobbes (1588 – 1679) Solving the problem of Civil War", *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, Blackwell Publishing, 2006, Oxford, pp. 441-450.
- Reichberg, Gregory, Syse, Henry y Begby, Endre, "Early Church Fathers (Second to Fourth Centuries). Pacifism and Defense of the Innocent", *The Ethics of War. Classic and Contemporary Reading*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 59-69.
- Reichberg, Gregory, Syse, Henry y Begby, Endre, "Martin Luther (1483 – 1546) and Jean Calvin (1509 – 1564). Legitimate War in Reform Christianity", *Op. Cit.*, pp. 265-277.

- Reichberg, Gregory, Syse, Henry, Begby, Endre, "Aristotle (384 - 322). Courage, Slavery, and Citizen Soldiers", *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 31-46.
- Reichberg, Gregory, Syse, Henry, Begby, Endre, "The Radical Reformation (Sixteenth Century). Religious Rationales for Violence and Pacifism", *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 278-287.
- Reid, Charles J., "Am I, by the Law, the Lord of the World? How the juristic response to Frederick Barbarossa's curiosity helped shape western constitutionalism", *Michigan Law Review*, Vol. 92, N° 6, Ann Arbor, 1994, p. 1646-1674.
- Reifferscheid, August y Wissowa, Georg, eds., "Tertulliano liber De Idololatria", *Corpus Seculorum Ecclesiasticorum Latinorum*, CSEL 20, Academiae Literarum Cesareas Vindobonensis, Viena, 1890, pp. 30-58.
- Remec, Peter Pavel, *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1960, 260 pp.
- Reza, Germán de la, "El precursor de los organismos mundiales. Émeric Cruce y el Nuevo Cineas", *La invención de la paz; De la República cristiana del Duque de Sully a la Sociedad de Naciones de Simón Bolívar*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009, 170 pp.
- Richter, Aemilius Ludwig y Friedberg, Emil Albert, "Decretum magistri Gratiani", *Corpus Iuris Canonici*, Tomo I, The Law Book Exchange, Nueva York, 2000[1872], 1468 pp.
- Rico, Francisco, *El sueño del humanismo. (De Petrarca a Erasmo)*, Alianza editorial, Madrid, 1993, 202 pp.
- Rieff, David, "Humanitarianism in crisis", *Foreign Affairs*, Vol. 81, N° 6, Council of Foreign Relations, Nueva York, p.111-121.

- Rieff, David, "Kosovo: ¿El final de una época?", en Weissman, Fabrice, ed., *A la sombra de las guerras justas. El orden internacional y la acción humanitaria*, Trad. Pilar Petit, Icaria, Barcelona, 2004, p. 263-271.
- Rieff, David, *Una cama por una noche. El humanitarismo en crisis*, Trad. Jesús Cuéllar y Amado Diéguez, Taurus, Madrid, 2003, 397 pp.
- Rieff, David, *Una cama por una noche. El humanitarismo en crisis*, Taurus, Madrid, 2003, 352 pp.
- Rigaux, François, "La doctrina de la guerra justa", en Bimbi, Linda, ed., *No en mi nombre. Guerra y Derecho*, Trotta, Madrid, pp. 91-123.
- Ríos, Fernando de los, *Religión y Estado en la España del siglo XVI, Obras completas II*, Edic. Teresa Rodríguez de Lecea, Anthropos, Madrid, 1997, 515 pp.
- Rivadeneira, Pedro de, "Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan", Peña Echevarría, Javier, et al., *La razón de estado en España. Siglos XVI – XVII*, Tecnos, Madrid, 1998, 312 pp.
- Rivaya, Benjamín, "¿Fascismo en España? (La recepción en España del pensamiento jurídico fascista)", *Derechos y Libertades. Revista del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas*, Nº 7, Dykinson, Madrid, 1999, pp. 377-407.
- Rivaya, Benjamín, *Una historia de la Filosofía del Derecho española del siglo XX*, iustel, Madrid, 2010, 240 pp.
- Rivera de Ventosa, Enrique, "Introducción", Vives, Juan Luis, *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*, Introd. y Trad. Enrique Rivera de Ventosa, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, 471 pp.
- Rivera de Ventosa, Enrique, "La paz en Erasmo y Vives frente a la Escuela de Salamanca", *El erasmismo en España. Ponencias del Coloquio*

celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986, pp. 375-392.

Roberts, Adam, "Pourquoi et comment intervenir? *Jus ad bellum* et *Jus in bello* dans le nouveau contexte", en Andreani, Gilles y Hassner, Pierre, dirs., *Justifier la guerre?*, Presses de Science Po, París, 2013, pp. 51-88.

Robinson, Paul, ed., *Just War in Comparative Perspective*, Ashgate, Burlington, 2003, 233 pp.

Robles, Laureano y Chueca, Ángel, "Estudio preliminar. El tratado *De regno* de Santo Tomás", en Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Trad. Laureano Robles y Ángel Chueca, Tecnos, Madrid, 2007, pp. CIII-CLII.

Rodríguez Gómez, Edgardo, "El jusnaturalismo y la guerra en el pensamiento de Jean-Jacques Burlamaqui y Emer de Vattel en el siglo XVIII", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, N° 11. 30/10/2007. Disponible en: <http://www.rfd.es/numero11/3-11.pdf>. Revisado 14/7/2015.

Rodríguez Gómez, Edgardo, "Le jusnaturalisme et la guerre dans la pensée de Jean-Jacques Burlamaqui et Emer de Vattel au XVIIIème siècle", *Tribuna Res Publica*. 6/11/2008. Disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/tribuna/DOC0208-ERG.pdf>. Revisado 14/7/2015.

Rodríguez Molinero, Marcelino, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*, Librería Cervantes, Salamanca, 137 pp.

Rodríguez Peregrina, José Manuel, "Un manifiesto antipacifista: La *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* de Juan Ginés de Sepúlveda", en Maestre, José María, Pascual, Joaquín y Charlo, Luis, eds., *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, Vol. 5, CSIC, Instituto de Estudios Humanísticos, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002, pp. 2257-2263.

- Rodríguez Peregrina, José Manuel, “Un manifiesto *antipacifista: la Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas*, de Juan Ginés de Sepúlveda”, en Maestre, José María, Pascual, Joaquín y Charlo, Luis, eds., *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, Vol. 5, CSIC, Instituto de Estudios Humanísticos, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002, pp. 2257-2263.
- Romanazzi Tôrres, Mario, “A Paz e a Guerra, a Guerra e a Paz em Marsilio de Padua”, en Ruiz-Domenech, José Enrique, Costa, Ricardo da, *La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo medieval, Mirabilia*, Nº 8, Institut d’Estudis Medievals, Barcelona, 2008, pp. 221-247.
- Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*, Siglo XXI, Trad. Marcial Suárez, Madrid, 2010, 327 pp.
- Romilly, Jacqueline de, “Guerre et paix entre cités”, Vernant, Jean-Pierre, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, París, 1968, pp. 207-220.
- Romilly, Jacqueline de, *La Grèce à la découverte de la liberté*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, 183 pp.
- Romilly, Jacqueline de, *La Grecia antigua contra violencia*, Trad. Jordi Terré, Gredos, Madrid, 2010, 153 pp.
- Romilly, Jacqueline de, *La ley en la Grecia clásica*, Editorial Biblos/Deseo de Ley, Buenos Aires, 2004, 179 pp.
- Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Shute, Stephen y Hurley, Susan, eds., *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Trad. Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, pp. 117-136.

- Rorty, Richard, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en Shute, Stephen y Hurley, Susan, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basic Books, Nueva York, 1994, pp. 111-134.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Del contrato social", *Del Contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza editorial, Madrid, 1992, pp. 9-141.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres", *Del Contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza editorial, Madrid, 1992, pp. 177-287.
- Rousseau, Jean-Jacques, "El texto: La profesión de fe del vicario saboyano, de J.-J. Rousseau", en Izuzquiza, Ignacio, *La profesión de fe del vicario saboyano de Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Mauro Armiño, Alianza editorial, Madrid, 1998, pp. 45-134.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Lettre à Monseigneur de Beaumont. Archevêque de Paris", *Rousseau Oeuvres complètes 3. Oeuvres philosophiques et politiques: de l'Émile aux derniers écrits politiques 1762 – 1772*, Seuil, París, 1971, p. 330-380.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos sobre la paz y la guerra*, Trad. Margarita Morán, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, 69 pp.
- Ruiz Miguel Alfonso, "Guerra, justicia y derecho internacional", *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del Derecho*, N° 20, ITAM, México, 2004, pp. 59-72.
- Ruiz Miguel Alfonso, "Las intervenciones bélicas humanitarias", *Claves de razón práctica*, N° 68, Progreso, Madrid, 1996, pp. 14-22.

- Ruiz Miguel, Alfonso, *La filosofía del derecho en modelos históricos. De la Antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2009, 328 pp.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *La justicia de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, 355 pp.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2009, 328 pp.
- Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, *La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista*, Los libros de la catarata, Madrid, 2005, 280 pp.
- Rus Rufino, Salvador y Zamora Bonilla, Javier, “La razón de estado en la Edad Moderna. Razones sin razón”, en Rus Rufino, Salvador, *Lecturas sobre el pensamiento jurídico y político de la Europa de las nacionalidades*, Universidad de León, 2000, pp. 259-277.
- Rus Rufino, Salvador, “Introducción”, Aristóteles, *Política*, Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004, p. 49.
- Rus Rufino, Salvador, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Tecnos, Madrid, 2005, 288 pp.
- Rus Rufino, Salvador, *Mundos frágiles, tiempos difíciles. Ensayos de historia y política de la Antigüedad a la Modernidad*, Aranzadi, Cizur Menor, 2009, 357 pp.
- Russell, Frank S., “Beyond the Border: Strategic Assets”, *Information gathering in Classical Greece*, University of Michigan, Michigan, 1999, pp. 63-102.
- Russell, Frederick, H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Londres, 1977, 322 pp.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Trad. Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, 698 pp.

- San Agustín, “Carta 189. Agustín saluda en el Señor a Bonifacio, señor eximio y justamente insigne, a la vez que hijo honorable.” *Obras Completas, Xlb*, Trad. Lope Cilleruelo y Pío de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991, pp. 18-24.
- San Agustín, “Carta 229. Agustín a Darío, señor justamente ilustre y magnificentísimo e hijo amadísimo en Cristo”, *Obras Completas, Xlb. Cartas (3º)*, Trad. Lope Cilleruelo y Pío de Luis, BAC, Madrid, 1991, pp. 376-378.
- San Agustín, “Cuestiones sobre el Heptateuco”, *Obras Completas de San Agustín, XXVIII. Escritos bíblicos (4º)*, Trad. Olegario García de la Fuente, BAC, Madrid, 1989, 737 pp.
- San Agustín, “El libre albedrío”, *Obras de San Agustín, III, Edición bilingüe, Obras filosóficas*, Trad. Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lanseros, BAC, Madrid, 1982, pp. 215-432.
- San Agustín, “Escritos antimaniqu coastos (2º). Contra Fausto”, *Obras completas de San Agustín, XXXI*, Introd. y Trad. Pío de Luis, BAC, Madrid, 1993, L. XXII, 75, 812 pp.
- San Agustín, “La Ciudad de Dios”, *San Agustín. La Ciudad de Dios. San Posidio. Vida de San Agustín*, Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 2009, pp. 3-1068.
- San Agustín, “Salmo 124 (Invocación del auxilio divino sobre Israel) Sermón al pueblo”, *Obras de San Agustín. XXII. Enarraciones sobre los Salmos (4º y último)*, Trad. Balbino Martín Pérez, BAC, Madrid, 1967, pp. 305-320.
- San Agustín, *Confesiones*, Ediciones El País, Madrid, 2010, p. 173.
- San Ambrosio, *Oficios de virtud que guían a la bienaventuranza*, Trad. Diego Gracián, Don Benito Cano, Madrid, 1789, 254 pp.

- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías I*, Trad. José Oroz Reta, BAC, Madrid, 1982, 853 pp.
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías, II*, Trad. José Oroz y Manuel A. Marcos, BAC, Madrid, 1983, 614 pp.
- Sánchez Agesta, Luis, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, 192 pp.
- Santiago, Rosa-Araceli, "Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad", *Faventia. Revista de filología clásica*, nº 20, 2, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1998, pp. 33-45.
- Santiago, Teresa, *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*, Gedisa, Barcelona, 2013, 183 pp.
- Santiago, Teresa, *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*, Gedisa - Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2014, 183 pp.
- Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Introd. Trad. y notas Laureano Robles y Ángel Chueca, Tecnos, Madrid, 2007, 92 pp.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, II. Parte I-II*, Trad. José María Rodríguez Arias, BAC, Madrid, 1989, 973 pp.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, IV. Parte II-II (b)*, Trad. Jesús Hernando Franco, BAC, Madrid, 1994, 748 pp.
- Sax, B., *Histoire de L'Arbitrage international permanent*, Dujarric et Cie. Editeurs, París, 1903, 89 pp.
- Scerbo, Alberto, "Alla fine della guerra: la via cosmopolitica della pace perpetua di Kant", en Bilotta, Bruno M. Y Cappelletti, Franco, dirs., *Pace Guerra Conflitto nella società dei diritti*, G. Giappichelli, Turín, 2009, pp. 49-71.

- Schillinger, Jean y Alexandre, Philippe, "Introduction", *Le barbare: Images phobiques et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Peter Lang, Berna, 2008, pp. 1-11.
- Schmidt, Joël, "La ideología romana: La ciudad ecuménica", en Châtelet, François y Mairet, Gérard, eds., *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Trad. Jorge Barriuso y René Palacios, Akal, Madrid, 2008, pp. 118-130.
- Schmitt, Carl, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Trad. Rafael Fernández-Quitanilla, Trotta, Madrid, 2007, 112 pp.
- Schökel, Luis Alonso y Mateos, Juan, dirs., "Carta a los Romanos", *Nueva biblia española*, Trad. Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1993, pp. 1750-1772.
- Seed, Patricia, "La conquista de América", en Parker, Geoffrey, ed., *Historia de la guerra*, Trad. José Luis Gil Aristu, Akal, Madrid, 2010, pp. 137-152.
- Segura, Cristina, "Las mujeres y las guerras en las sociedades preindustriales", en Nash, Mary y Tavera, Susana, eds., *Las mujeres y las guerras: El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 147-169.
- Senellart, Michel, "La qualification de l'ennemi chez Emer de Vattel", *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, N° 2, CERPHI- École Normale Superior de Lyon, 2004. Disponible en: <http://asterion.revues.org/82>. Revisado 17/12/2014.
- Sénellart, Michel, "Les méditations militaires de Scipione Ammirato. Guerre et raison d'état", *Mots. Le langage du politique*, N° 73, ENS Éditions, París, 2004, pp. 161-168.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *J. Genesisii Supulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Cervantes Virtual, Alicante, 2006. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra->

visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html. Revisado el 16/6/2015. Las cursivas son del autor.

Sepúlveda, Juan Ginés de, “Apología en favor del libro *Sobre las justas causas de la guerra*”, en Losada, Ángel, ed., *Obras completas III*, Trad. Ángel Losada, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Salamanca, 1997, pp. 191-222.

Sepúlveda, Juan Ginés de, “Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra”, en Losada, Ángel, ed., *Obras completas III*, Trad. Coroleu Lletget, Alejandro, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Salamanca, 1997, pp. 39-134.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Diálogo llamado Demócrates*, Tecnos, Madrid, 2012, 320 pp.

Sertorio, Luigi, *La prigionia di guerra e il diritto di postliminio*”, L’Erma di Bretschneider, Roma, 1971, 198 pp.

Seybolt, Taylor, B., *Humanitarian Military Intervention. The Conditions for Success and Failure*, Stockholm International Peace Research Institute - Oxford University Press, Solna, 2008, 294 pp.

Seyssel, Claude de, *La Grand’ Monarchie de France, avec la Loy Salicque qui est la première et principale loy de François (1518 – 1519)*, V. Sertenas, Paris, 1557, 135 pp.

Shaff, Philip, “Clement of Alexandria, The Stromata or Miscellanies”, *Ante Nicene Fathers*, Vol. 2, CCEL, Michigan, 1885, 1076 pp.

Silvestrini, Gabriela, “Vattel, Rousseau et la question de la ‘justice’ de la guerre”, en Chetail, Vincent y Haggemacher, Peter, *Vattel’s International Law in a XXIst Perspective / Le droit international de Vattel*

- vu du XXIème siècle*, Martinus Nijhoff Publishers, Lieden-Boston, 2011, pp. 101-129.
- Skinner, Quentin, "Pre-humanist origins of republican ideas", en Bock, Gisela, Skinner, Quentin, Viroli, Mauricio, ed., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 121-141.
- Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Trad. Manuel Benavides, Madrid, 1984, 144 pp.
- Slomp, Jan, "Calvin and the Turks", *Studies in Interreligious Dialogue*, N° 19, Peeters Publishers, Lovaina, 2009, pp. 50-65.
- Slot, Michael, "Utilitarismo", en Honderich, Ted, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2001, p. 1012-1014.
- Slote, Michael, "Justice as a Virtue", en Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-virtue/>.
Revisado el 14/1/2015.
- Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza editorial, Madrid, 2004, 600 pp.
- Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Trad. Joaquín Chamorro Mielke, Abada editores, Madrid, 2006, 226 pp.
- Solages, Bruno de, *La théologie de la guerre juste, Genèse et orientation*, Desclée de Brouwer, París, 1946, 155 pp.
- Sordi, Marta, "I cristiani e il servizio militare", *Il Timone*, N° 39, Edizioni A.R.T., Milán, 2005, pp. 26-27.
- Sordi, Marta, *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Vita e Pensiero, Milán, 2002, 381 pp.

- Sowle Cahill, Lisa, *Love your enemies. Discipleship, Pacifism and Just War Theory*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1994, 252 pp.
- Spitz, Jean-Fabien, “La théorie du double contrat chez Grotius et chez Pufendorf”, *Cahiers de philosophie politique et juridique. Des théories du droit naturel*, N° 11, Centre de Publications de l’Université de Caen, Caen, 1987. pp. 75–99.
- Strathern, Paul, *El artista, el filósofo y el guerrero. La historia de un encuentro que marcó a Europa*, Trad. Joan Soler, Ariel, Madrid, 2010, p. 455 pp.
- Struever, Nancy S., “Pasquier’s Recherche de la France: The exemplarity of his medieval sources”, *History and Theory*, N° 27, Wesleyan University, Blackwell Publishing, Connecticut, 1988, pp. 51-59.
- Sully, Maximilien de, *Mémoires de Sully. Principal Ministre d’Henri Le Grand*, Tome V, Chez Jean-François Bastien, Paris, 1788, Liv. XXX, 397 pp.
- Swift, Louis J., “Early Christian Views on Violence, War and Peace”, Raaflaub, Kurt A., *War and peace in the ancient world*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007, pp. 279-293.
- Swift, Louis J., “St. Ambrose on Violence and War”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1970, pp. 533-543.
- Swift, Louis J., *Message of the Fathers of the Church: The Early Fathers on War and Military Service*, Michael Glazier, Delaware, 1983, 164 pp.
- Tácito, Cornelio, *Historias*, Edic. José Luis Moralejo Álvarez, Akal, Madrid, 1990, L. III, 25, 336 pp.
- Tamayo y Salmorán, Roberto, *La Universidad epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el Alto Medioevo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1987, 132 pp.
- Teja, Ramón, “Introducción, Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Trad. Ramón Teja, Gredos, Madrid, 1982, pp. 7-61.

- Tenenti, Alberto, “Ragion di Stato”: Da Machiavelli a Botero”, Baldini, Artemio Enzo, *Botero e la “Ragion di Stato” Atti del convegno in memoria de Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990)*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1992, pp. 11-21.
- Terrel, Jean, *Les théories du pacte social*, Seuil, París, 2001, 423 pp.
- Tertrais, Bruno, *La guerre*, PUF, París, 2014, 127 pp.
- Tertuliano, Quinto Septimio Florente, *Apologeticum*, Trad. Pedro Manero, Librería Vda. De Hernando y Cía, Madrid, 1889, 329 pp.
- Tertullianus, Q. Septimi Florentis, *De Corona*, Fontaine, Jacques, ed., PUF, París, 1966, 182 pp.
- Tesón, Fernando, R., *Humanitarian Intervention. An Inquiry into Law and Morality*, Transnational Publishers, Nueva York, 2005, 456 pp.
- Thierry, Eric, *La France d’Henri IV en Amérique du Nord. De la création de l’Acadie à la fondation de Québec*, Honoré Champion, Paris, 2008, 500 pp.
- Thomman, Marcel, “Le “préambule” de la Déclaration des Droits de l’Homme (1789). Quelques résultats inédits d’une recherche sur sa rédaction et son contenu doctrinal”, *Revue d’Histoire du Droit/The Legal History Review/ Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, Martinus Nijhoff, Vol. LV, fasc. 3-4, La Haya, 1987, pp. 375-382.
- Tillet, Jean du, *Le Recueil des roys de France, leur couronne et leur maison*. Chez Pierre Mettayer, Paris, 1618, 1270 pp.
- Todorov, Tzvetan, “Viajeros e indígenas”, en Garín, Eugenio, ed., *El hombre del Renacimiento*, Alianza editorial, Madrid, 1990, pp. 311-335.
- Touchard, Jean, “Roma y los comienzos del cristianismo”, *Historia de las ideas políticas*, Trad. Javier Pradera, Tecnos, Madrid, 2010, pp. 65-107.

- Toynbee, Paget, "Dante Notes", *The Modern Language Review*, N° 20, Modern Humanities Research Association, Cambridge, 1925, pp. 43-47.
- Triomphe, Micheline, "Hobbes et la raison d'État", en Zarka, Yves Charles, dir., *Raison et déraison d'état : théoriciens et théorie de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, Paris, 1994, pp. 327-340.
- Truong, Nicolas, "L'opération libyenne était-elle une 'guerre juste' ou juste une guerre?", *Le Monde*, 25/1/2011. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/11/25/l-operation-libyenne-etait-elle-une-guerre-juste-ou-juste-une-guerre_1608874_3232.html. Revisado 14/12/2014.
- Truyol y Serra, Antonio, "El derecho internacional en el Occidente cristiano medieval", *Historia del derecho internacional público*, Trad. Paloma García-Picazo, Tecnos, Madrid, 1998, 376 pp.
- Truyol y Serra, Antonio, "Razón de estado y derecho de gentes en tiempos de Carlos V", Rassow, Peter y Schalk, Fritz, *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit*, Bohlau Verlag, Colonia, 1960, pp. 189-210.
- Truyol y Serra, Antonio, *Dante y Campanella. Dos visiones de la sociedad mundial*, Tecnos, Madrid, 1968, 172 pp.
- Truyol y Serra, Antonio, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, 211 pp.
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. 1, Alianza editorial, Madrid, 1981, 480 pp.
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia del derecho internacional público*, Trad. Paloma García Picazo, Tecnos, Madrid, 1998, 171 pp.
- Truyol y Serra, Antonio, *La sociedad internacional*, Alianza editorial, Madrid, 1993, 227 pp.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Trad. Antonio Guzmán Guerra, Alianza editorial, Madrid, 2008, 821 pp.

- Tuck, Richard, *Philosophy and government. 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 386 pp.
- Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace. Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, 256 pp.
- Turégano Mansilla, Isabel, “El problema de la fundamentación de una ética global”, *Justicia global; los límites del constitucionalismo*, Palestra, Lima, 2012, 275 pp.
- Tyerman, Christopher, *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las Cruzadas*, Trad. Celia Belza, Beatriz Eguibar, Tomás Fernández, Gonzalo García y Rosa Salleras, Crítica, Barcelona, 2010, 1344 pp.
- United Nations, “UN Human Rights expert urges global pause in creating robots with ‘power to kill’”, *UN News Centre*, 30/5/2014. Disponible en: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=45042#.VDEK8NtXse>. Revisado 5/10/2014.
- Uscatescu, George, *De Maquiavelo a la razón de estado*, Imprenta de José Luis Cosano, Madrid, 1951, p. 224 pp.
- Uscatescu, Jorge, “En el Quinto centenario de Erasmo”, *Revista de Estudios Políticos*, Nº 168, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1969, pp. 5-36.
- Valero Cuadra, Pino, “Lutero y el Islam en tiempos de Carlos V”, Rubiera Mata, María Jesús, coord., *Carlos V. Los moriscos y el Islam, Congreso Internacional, Alicante 20-25 de noviembre de 2000*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, 358 pp.
- Vanderpol, Alfred, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Pedone, Paris, 1925, 534 pp.

- Vanderpol, Alfred, *Le Droit de la guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen Âge*, Tralin, Goemaere, Paris, Bruxelles, 1911, 207 pp.
- Vattel, Emer de, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*. Casa de Lecointe, Librero. Trad. Lucas Miguel Otarena, Tomo Primero, París, 1836, 282 pp.
- Vattel, Emer de, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*. Tomo Tercero, Trad. Lucas Miguel Otarena, Casa de Lecointe Librero, París, 1836, 390 pp.
- Vattel, Emer de, *Derecho de gentes o principios de la Ley Natural aplicados a la conducta y negocios de las naciones y de los soberanos*, Tomo Cuarto, Trad. Lucas Miguel Otarena, Casa de Lecointe Librero, París, 1836, 394 pp.
- Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*, Tome I, Leide : aux Depens de la Compagnie, 1758. 228 pp.
- Vattel, Emer de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains*, Tome II, Leide : aux Depens de la Compagnie, 1758, 162 pp.
- Vauchez, André, "L'Église et la culture: mutations et tensions", en Mayeur, Jean-Marie *et al.*, dirs., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Tomo V, Desclée, 1993, París, pp. 427-450.
- Vaughan, Richard, *Twentieth century Europe. Paths to unity*, Harper & Row, Londres, 1979, 261 pp.
- Vegecio Renato, Flavio, *Compendio de técnica militar*, Trad. David Paniagua Aguilar, Cátedra, Madrid, 2006, 399 pp.

- Verano, John W., “The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru”, en Benson, Elizabeth P. y Cook, Anita G., eds., *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, University of Texas Press, Austin, 2013, pp. 165-184.
- Vernant, Jean-Pierre, “La guerra de las ciudades”, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2009, pp. 22-45.
- Vernant, Jean-Pierre, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, École de Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1999, 428 pp.
- Vetulani, Adam, “Une suite d'études pour servir à l'histoire du ‘Décret’ de Gratien”, *Sur Gratien et les Décrétales*, Variorum, Hampshire, 1990, pp. 343–692.
- Veyne, Paul, “Y a-t-il eu un impérialisme romain ?”, *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, Tome 87, N° 2, École française de Rome, Roma, 1975, pp. 793-855.
- Vian Herrero, Ana, *El diálogo de Lactancio y un arcidiano de Alfonso de Valdés: obra de circunstancias y diálogo literario*, Roma en el banquillo de Dios, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994, 246 pp.
- Villacañas, José Luis, *¿Qué Imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Almuzara, Córdoba, 2008, 462 pp.
- Villaverde Rico, María José y López Sastre, Gerardo, “Introducción”, en Villaverde Rico, María José y López Sastre, Gerardo, eds., *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, pp. 9-24.
- Villaverde Rico, María José, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Tecnos, Madrid, 2008, 400 pp.
- Villaverde, María José, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Tecnos, Madrid, 1987, 260 pp.

- Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne, Cours d'histoire de la philosophie du droit. 1961 – 1966*, Les éditions Montchrestien, Paris, 1968, 715 pp.
- Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, París, 2003, 624 pp.
- Viroli, Mauricio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250 – 1600)*, Trad. Sandra Chaparro, Akal, Madrid, 2010, 368 pp.
- Viroli, Mauricio, *Nicolás Maquiavelo. La sonrisa de Maquiavelo*, Trad. Atilio Pentimalli, Folio, ABC, Madrid, 2004, 252 pp.
- Vitoria, Francisco de, “La conquista del Perú”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2011, pp. 21-24.
- Vitoria, Francisco de, “Relección primera de los indios últimamente descubiertos”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2011, pp. 37-114.
- Vitoria, Francisco de, “Relección segunda de los indios o Del derecho de guerra de los españoles en (sic) los bárbaros”, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2011, pp. 115-157.
- Vitoria, Francisco de, “Sobre el poder civil”, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 3-54.
- Vitoria, Francisco de, “Sobre los indios”, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Trad. Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 57-150.
- Vitoria, Francisco de, *La ley*, Trad, Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2009, 148 pp.

- Vives, Juan Luis, “A Enrique VIII, Rey de Inglaterra, sobre la captura del Rey de Francia”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, 334 pp.
- Vives, Juan Luis, “Al mismo rey, Sobre el gobierno del reino, Sobre la guerra y la paz”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, 334 pp.
- Vives, Juan Luis, “Al Papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, pp. 67-76.
- Vives, Juan Luis, “Al papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, 334 pp.
- Vives, Juan Luis, “Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, 334 pp.
- Vives, Juan Luis, “Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos”, *Obras políticas y pacifistas*, Trad. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1999, 334 pp.
- Vives, Juan Luis, “Orígenes de la concordia y de la discordia”, *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*, Introd. y Trad. Enrique Rivera de Ventosa, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, 471 pp.
- VV.AA, *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: contenant la signification et la définition tant des mots de*

l'une & l'autre langue, Compagnie des Libraires Associés, Tome Quatrième, París, 1771, 948 pp.

Walzer, M., "The Case against our Attack on Libya", *The New Republic*. 20/3/2011. Disponible en:

<http://www.newrepublic.com/article/world/85509/the-case-against-our-attack-libya>. Revisado 17/12/2014.

Walzer, Michael, "Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo (2002)", *Reflexiones sobre la guerra*, Trad. Carmen Balcells y Claudia Casanova, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 141-151.

Walzer, Michael, "El argumento de la intervención humanitaria", *Pensar políticamente*, Trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 329-348.

Walzer, Michael, "El triunfo de la teoría de la guerra justa (y los peligros del éxito)", *Reflexiones sobre la guerra*, Trad. Carmen Castells y Claudia Casanova, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 25-43.

Walzer, Michael, "Is Obama's War in Afghanistan Just?", *Dissent*. Disponible en: http://www.dissentmagazine.org/online_articles/is-obamas-war-in-afghanistan-just, 3/12/2009. Revisado el 26/12/2014.

Walzer, Michael, "Me veo como un judío comunitario y como un americano liberal (Entrevista de Daniel Gamper Sachse)", *Terrorismo y guerra justa*, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena, Katz – CCCB, Madrid – Barcelona, 2004, 71 pp.

Walzer, Michael, "What is the Responsibility to Protect?", *Dissent Magazine*, 20/9/2013. Disponible en: <http://www.dissentmagazine.org/blog/what-is-the-responsibility-to-protect?> Revisado el 29/12/2014.

Walzer, Michael, *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven, 2004, 208 pp.

Walzer, Michael, *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, 166 pp.

- Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001, 448 pp.
- Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, Nueva York, 2006, 416 pp.
- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Trad. Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 333 pp.
- Weiler, Antonius G., “La Consultatio de Bello Turcis inferendo: une oeuvre de piété politique”, Chomarat, Jacques, Godin, André y Margolin, Jean-Claude, eds., *Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986)*, Droz, Ginebra, 1990, pp. 99-108.
- Welzel, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, Trad. Felipe González Vicén, Editorial B de F, Buenos Aires, 2005, 343 pp.
- Wenger, Andreas, *Living with Peril. Eisenhower, Kennedy and Nuclear Weapons*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 1997, 461 pp.
- Wheaton, Henry, *History of the law of nations in Europe and America. From the Earliest times to the Treaty of Washington, 1842*, Gould, Banks & Co., Nueva York, 1845, 826 pp.
- Wilhite, David E., “Tertullian’s Occupation”, *Tertullian the African*, Walter de Gruyter, Berlín, 2007, pp. 20-23.
- Willard, Sumner y Willard, Charity C., “Introduction”, Pisan, Christine, *The book of deeds of arms and chivalry*, Trad. Sumner Willard, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1999, pp. 1–9.
- Wolff, Christian, *Principes du droit de la nature et des gens*, Tome troisième, Trad. Jean Henri Samuel Formey, Amsterdam, 1758, Centre de Philosophie politique et juridique, Caen, 1988, 335 pp.

- Wolff, Christian, *Principes du droit de la nature et des gens*, Tome premier, Jean Henri Samuel Formey, Amsterdam, 1758, Centre de Philosophie politique et juridique, Caen, 1988, 234 pp.
- Wolowski, Louis, *Le Grand Dessein de Henry IV*, Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie., Paris, 1860, 32 pp.
- Yermolenko, Vladimir, "The silent of the lambs. Why the West should stop being angelic toward Putin", *Eurozine*. 2/9/2014. Disponible en: <http://www.eurozine.com/articles/2014-09-02-yermolenko-en.html>.
Revisado el 21/12/2014.
- Zarka, Yves Charles, "État et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d'État", *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, PUF, Paris, 1996, 264 pp.
- Zeisberg, Mariah, *War Powers. The Politics of Constitutional Authority*, Princeton University Press, New Jersey, 2013, 276 pp.
- Zerbe, Gordon, *Non-Retaliation in Early Jewish New Testament Texts*, Bloomsbury, Londres, 2015, 320 pp.
- Zolo, Danilo, *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Trad. Rafael Grasa y Francesc Serra, Paidós, Barcelona, 2000, 266 pp.
- Zolo, Danilo, *La justicia de los vencedores*, Trad. Elena Bossi, Trotta, Madrid, 2007, 206 pp.
- Zolo, Danilo, *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, Trad. Juan Vivanco Gefaell, Bellaterra, Barcelona, 2011, 199 pp.
- Zupan, Daniel S., *War, Morality and Autonomy. An Investigation in Just War Theory*, Ashgate, Aldershot, 2004, 165 pp.
- Zweig, Stefan, *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Trad. Rosa S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2005, 216 pp.